

*Velika filozofska biblioteka*

Osnivač  
VUKO PAVIĆEVIĆ

Redakcioni odbor  
VELJKO KORAĆ  
BRANKO PAVLOVIĆ  
PETAR ŽIVADINOVIĆ  
DIMITRIJE TASIĆ

Urednik  
DIMITRIJE TASIĆ

Glavni i odgovorni urednik  
VIDOSAV STEVANOVIĆ

GEORG VILHELM FRIDRIH HEGEL

**FENOMENOLOGIJA  
DUHA**

SA JUBILARNOG IZDANJA OD 1921. GODINE

TREĆE IZDANJE

PREVOD

Dr NIKOLA M. POPOVIĆ

PREDGOVOR

Dr VELJKO KORAĆ

STRUČNA REDAKCIJA

Dr GLIGORIJE ZAJEČARANOVIĆ



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD  
BEOGRAD 1986.

Naslov originala:  
G. W. F. HEGEL

## PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

Jubiläumsausgabe. Hrsg. v. G. Lasson, 2. durchgesehene Auflage 1921.  
(Verlag von Felix Meiner in Leipzig)

### RODNO MESTO I TAJNA HEGELOVE FILOZOFIJE

#### *Fenomenologija duha*

*Fenomenologija duha* krije u sebi najveće tajne Hegelove filozofije. To su shvatili i isticali svi istinski znalci Hegelovih ideja. Pre mnogih drugih to je shvatio Karl Marks, koji je desetak godina posle Hegelove smrti napisao da je upravo ovo delo pravo rodno mesto i tajna Hegelove filozofije. U doba kada je on to napisao sud o Hegelovoj filozofiji izricao se uglavnom samo prema njegovoj *Logici* ili prema njegovoj *Filozofiji istorije*. Značajno je da je on već tada upozorio da pogled na Hegelov filozofski sistem obavezuje da se pre svega prouči *Fenomenologija duha*<sup>1</sup>. Kasnije su i drugi istraživači isticali izuzetni značaj ovoga dela. Neki su čak ocenili (Eduard Zeller, na primer) da je *Fenomenologija duha* ne samo najdublje i najznačajnije Hegelovo delo, već najgenijalnije delo čitave svetske istorije filozofije.

U savremeno doba Marksov sud o ovom delu najdoslednije zastupaju i razvijaju dva istaknuta marksistička filozofa: Đerđ Lukač i Ernst Bloh. Đ. Lukač je u svojoj studiji o mladom Hegelu analitički pokazao koliko je *Fenomenologija duha* bila značajna za formiranje Marksovog osnovnog filozofskog stanovišta. Pokazao je kako se u Marksovoj kritičkoj analizi ovoga dela vidi konkretna veza između Marksa i Hegela, i koliko su površni u svom poznavanju Hegelove dijalektike i u svom kri-

<sup>1</sup> Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844*, Marx-Engels, Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1961, str. 279.

tičkom odnosu prema Hegelu oni marksisti koji se neprekidno pitaju (kao G. V. Plehanov) zašto se tako genijalni um, kakav je Marks bio, zanosio Hegelovom *Fenomenologijom duha* posle Kantove *Kritike čistog uma* u kojoj je, kako se čini, zauvek odbačena mogućnost metafizičkih sistema!<sup>2</sup>. A što se tiče građanskih istraživača filozofije, Đerđ Lukač je s razlogom naglasio da se *Fenomenologija duha* njima prikazuje kao nešto veoma neprijatno, kao nešto veoma nezgodno što treba da se »zbriše različitim duhovnim hipotezama«<sup>3</sup>. Bilo da su u pitanju razni kantovski i novokantovski otpori prema Hegelovoj i Marksovoj dijalektici, ili da je u pitanju pomodni i plitki pozitivizam koji se odupire dijalektičkom mišljenju i svakoj filozofskoj spekulaciji da bi se sam nametnuo kao svojevrsna antimetafizička spekulacija, Đ. Lukač je, nasuprot tim tendencijama, s dobrim razlogom oživeo Hegelovu dijalektiku na onom njenom izvoru na kome se Marks inspirisao i sa koga ona, najviše zahvaljujući Marksu, životvorno doseže do naših dana.

Samim tim Lukač je pokazao nešto što je već odavno poznato: da je upravo Hegelova i Marksova dijalektička misao ono što je bilo i ostalo najneprijatnije svakom plitkom i konzervativnom mišljenju, naročito kada se ono javlja u goljoj formi shematizovane dijalektike. Jer, kao što Ernst Bloh kaže, Hegelova dijalektika nije rađena za komotne ljude<sup>4</sup>. Zašto i kako bi se onda moglo očekivati da ti isti komotni ljudi budu zainteresovani za *Fenomenologiju duha* u kojoj je, po Blohovim rečima, dijalektička metoda izložena »na najživlji, najosetljiviji i najelastičniji način« tako da »nije vidljiv ni trag sheme«<sup>5</sup>. Ernst Bloh upućuje upravo zbog toga da se istraživači Hegelove filozofije zadrže kod ovog Hegelovog spisa duže nego kod bilo kog drugog, jer zna i želi da istakne da je svaka shematizacija dijalektike, najčešće po merilima tzv. »pozitivnih« nauka — početak izigravanja njenih načela i likvidacija njene suštine, da bi se formalno kodifikovale razne sheme!

Međutim, zadržati se kod *Fenomenologije duha*, kako savetuje E. Bloh, nije ni jednostavno, ni lako. I sam Bloh je to svakako imao na umu kada je napisao da je *Fenomenologija* ne samo najdubokomislenije, već i najnerazumljivije Hegelovo delo. Štaviše, može se reći da je malo dela u svetskoj filozofiji

koja bi se u tom pogledu mogla porediti sa *Fenomenologijom*. Čak i čitaoci temeljne filozofske kulture moraju da se izuzetno naprežu u misaonim nastojanjima da proniknu u srž Hegelovog izlaganja u ovom delu, koje se na prvi pogled pokazuje kao gromada neshvatljivih spekulativnih konstrukcija. Prema tome, Blohove reči da Hegelova dijalektika nije građena za komotne ljude pogađaju, u stvari, celo ovo delo.

Sam Hegel je bio daleko od svake pomisli da napiše teško razumljivo i nepristupačno delo. On je, naprotiv, zamislio da ovo delo bude dostupno svakom obrazovanom čitaocu koga privlači filozofija, da bude instruktivno, propedeutično. Njegov osnovni cilj bio je jasan: želeo je da ovim delom pokaže neosnovanost Šelingovog shvatanja mogućnosti saznanja apsoluta. Kada je, naime, posle višegodišnje saradnje sa Šelingom zaključio da su se pojavile nepremostive razlike između Šelinga i njega i da je raskid među njima neizbežan, zamislio je da nasuprot Šelingovoj metodi saznanja apsoluta, putem neposrednog »intelektualnog opažaja« ili intuicije, iscrpno pokaže analizom svesti da nema nikakve osnove da se saznanje apsoluta prepusti intuiciji i da se na taj način postavi nepremostiva razlika između filozofskog saznanja i običnog mišljenja. Šelingovo stanovište ocenio je kao aristokratizam u teoriji saznanja i, suprotstavljajući se tom aristokratizmu, koji se stvarno svodio na to da je saznanje apsoluta dostupno samo malom broju izabраниh, rešio je da zadovolji zahtev modernog duha i pokaže da je istinski problem filozofskog saznanja u tome da se filozofija uzdigne na visinu sistematskog naučnog saznanja o apsolutu. Zadovoljavajući osnovne postulate modernog naučnog duha, pošao je pri tome od osnovnog stanovišta da »Pravi oblik u kome istina egzistira može biti jedino njen naučni sistem« i da je već vreme da se filozofija uzdigne na stupanj nauke<sup>6</sup>. Dakako, on je shvatio filozofiju kao nauku o »potpunoj stvarnosti«, koja ne može da bude »esoterička svojina nekolicine« već potencijalna svojina svih umnih ljudi. U tom smislu on je napisao:

»To postajanje nauke uopšte ili znanja jeste ono što prikazuje ova fenomenologija duha. Znanje, uzeto onakvo kakvo je

<sup>2</sup> G. V. Plehanov, *Sočinenia*, t. XVIII, 327.

<sup>3</sup> Đ. Lukač, *Mlađi Hegel*, Kultura, Beograd 1959, str. 472.

<sup>4</sup> Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Naprijed, Zagreb 1959, str. 110.

<sup>5</sup> Op. cit., str. 57.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 3; — Jean Hyppolite ukazuje da je Hegel pisao Predgovor za *Fenomenologiju duha* tek kada je završio ovo delo (*Hegel, I, II*, Aubier, Montaigne, Paris 1948) i da je samo Uvod u *Fenomenologiju* napisan u isto vreme kada je pisano delo. Time se svakako mogu objasniti razjašnjenja osnovnih ideja u *Fenomenologiji* koja se nalaze u Predgovoru.

ispočetka, ili neposredni duh jeste ono što je bez duha, to jest čulna svest. Da bi se to početno znanje pretvorilo u pravo znanje, ili da bi ono proizvelo onaj elemenat nauke koji predstavlja sam njen čisti pojam, ono mora da se radom probije kroz jedan dugi put. — To postajanje onakvo kakvo će se izložiti u njegovoj sadržini i oblicima koji se u njemu pokazuju neće predstavljati ono što se iznajpre zamišlja pod jednim uvođenjem nenaučne svesti u nauku, ono će takođe biti nešto drugo, različno od obrazloženja nauke — isto tako drukčije nego što je oduševljenje koje, kao iz pištolja, počinje neposredno sa apsolutnim znanjem, pa se sa drugim stanovištima obračunava time što oglašava da se na njih neće ni osvrutati.<sup>7</sup>

Jasno je da reč »odusevljenje« koju Hegel upotrebljava pri kraju ukazuje na Šelingov »intelektualni opazaj«. Hegel, dakako, odbacuje »odusevljenje«, i to sa stanovišta da apsolutno znanje nije dato neposredno, već se postiže tegobnim usponom svesti. Da bi se savladao taj uspon neophodne su podesne »lestvice« koje individualna svest s pravom traži od nauke. U tom smislu Hegel piše:

»Nauka, sa svoje strane, zahteva da se samosvest uzdigne u taj etar, da bi mogla živeti sa njom i u njoj, i da bi živela. Obrnuto, *individuum* ima pravo da zahteva da mu nauka doda lestvice bar do toga stanovišta, da mu to stanovište pokaže u njemu samom. To njegovo pravo zasniva se na njegovoj apsolutnoj samostalnosti, za koju on zna da je poseduje u svakom obliku svoga znanja; jer u svakom tom obliku, bilo da ga nauka priznaje ili ne, i neka je njegova sadržina bilo koja, *individuum* jeste apsolutna forma, to jest on predstavlja neposrednu izvesnost sama sebe i time, ako bi se više voleo ovaj izraz, neuslovljeno biće.«<sup>8</sup>

Očigledno, suština je u tome da »lestvice« koje *individuum* »ima pravo da zahteva da mu nauka doda« treba da posluže da se *individuum*, sa svog »neobrazovanog«, nekultivisanog i neproduhovljenog, prirodnog i neposrednog stanovišta, dovede do naučnog znanja o apsolutu, to jest da se uzdiže sa stupnja na kome je svest samo čulni utisak — do samosvesti, do uma, do apsolutnog znanja. Ali to nije samo pedagoški put. To je put svesti do njenog potpunog iskustva o samoj sebi. Hegel piše:

»Pošto je pak predmet ovog izlaganja jedino pojavno znanje, to izgleda da ono samo ne predstavlja slobodnu nauku

koja se kreće u svome vlastitome obliku, već da se sa ovog stanovišta može shvatiti kao put prirodne svesti koja nadire ka istinitom znanju, ili kao put duše koja putuje kroz niz svojih uobličjenja kao kroz one stanice koje joj je postavila njena priroda, kako bi se prosvetila preobražavajući se u duh time što potpunim iskustvom same sebe dospeva do saznanja onoga što ona jeste po sebi.«<sup>9</sup>

Prodreti do »istinitog znanja«, dakle do apsoluta, moguće je, po Hegelovom shvatanju, samo sa stanovišta celine, jer, kako on kaže, *istinito je celina, a celina je samo suština koja se ispunjava svojim razvojem*, pa o apsolutnom, koje je konačni cilj razvoja, valja reći da je *tek na kraju ono što uistinu jest* i upravo u tome se i sastoji njegova priroda. A metoda nije ništa drugo nego izgradnja celine »postavljena u svojoj čistoj bitnosti«.

Hegel, međutim, sasvim određeno ukazuje da treba da se »ono istinito shvati i izrazi, ne samo kao supstancija, već i kao subjekt«<sup>10</sup>. A subjekt se određuje aktivnim odnosom prema svetlu, prema stvarnosti, tako da se celokupno iskustvo pokazuje kao *dijalektičko posredovanje* kojim se svest neprekidno ispravlja na svom predmetu, a predmet na svesti. Hegel, dakako, ostaje dosledan svom osnovnom, idealističkom stanovištu, iako je zauzeo kritički stav prema Fihteu i Šelingu, i ističe da neposredni život duha, svest, ima dva momenta: *momenat znanja* i *momenat predmetnosti* koja je negativna prema znanju<sup>11</sup>. Svest je delatna, i to je ona subjektivnost na koju Hegel upozorava, kada zahteva da se ono istinito shvati i izrazi ne samo kao supstancija već i kao subjekt. Upravo u delatnosti, i samo u delatnosti, ostvaruje se subjekt—objekt odnos, kao *odnos svesti prema svetlu* i tako se javljaju najraznovrsnija *ospoljenja*, *otuđenja* i *opredmećenja*, dakle stanja koja su, zahvaljujući Hegelu, prvi put našla mesto u filozofiji i postala veoma važno područje filozofskih kategorija koje dobijaju osobiti smisao u savremenom odnosu svesti prema svetlu. Tu se, međutim, ispoljava ne samo ona veličina Hegelove *Fenomenologije* i njenog konačnog rezultata — dijalektike negativnosti kao principa koji pokreće i proizvodi, već i Hegelova jednostranost, kojoj je koren pre svega u njegovom stanovištu da je čovek isto što i samosvest, tako da se svako *ospoljenje* i *otuđenje* ljudskog bića pokazuje kao *otuđenje samosvesti*, a *ukidanje otuđenja*

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, uporedi ovaj prevod, str. 15.

<sup>8</sup> Ibid, str. 14.

<sup>9</sup> Ibid, str. 48.

<sup>10</sup> Ibid, str. 9.

<sup>11</sup> Ibid, str. 20.

i opredmećenja, kao ukidanje predmetnosti i pretvaranje konkretnog čoveka u spekulativnu konstrukciju.

Uprkos tome, Hegelova osnovna teza da je čovek — delovanje, da se delovanjem uspostavlja jedinstvo između čoveka i sveta, dala je mogućnost da se u formi »znanja koje se pojavljuje« razvije na najelastičniji način konkretna dijalektika samostvaranja. Hegel je sebi postavio cilj da pokaže kako se individuum sa svoga neobrazovanog stajališta uzdiže do znanja i kako se »opšti individuum«, samosvesni duh, formira u procesu samokretanja. Izlaganje stupnjeva formiranja »opšteg individuum« koje na kraju omogućuje »uvid duha u ono što je znanje«, obavezuje čitaoca *Fenomenologije*, koji prati to »putovanje«, da pronikne u tajne njegove konkretnosti na svakom stupnju. Lukač upozorava da na tom »putovanju« treba prvo podneti dužinu puta, jer je svaki stupanj nužan i nezaobilazan, a zatim — zadržati se kod svakog momenta, budući da je svaki momenat samo jedan celi individualni lik i posmatra se apsolutno samo ukoliko se njegova određenost uočava kao celina i kao konkretnost<sup>12</sup>. A konkretnost tog dijalektičkog »putovanja« pokazuje se u tome što uspon od obične, neobrazovane svesti, do duha koji sam sebe zna, ipak nije samo pojavna istorija znanja »koje nastaje« već, kako Bloh ističe, »isto tako prikaz pojavne istorije (metamorfoza manifestacija) čoveka kao tvorca sopstvene istorije koji sebe tek dostiže«. U formi kretanja tegobnog i protivrečnog uspona svesti izlaže se, dakle, istovremeno istorija čoveka »koji sebe dostiže« tako da su fenomen stupnjevito uspona svesti i sveta dati kao jedinstveni dijalektički proces. *Fenomenologija* nije, dakle, samo nauka o svesti, ili teorija o svesti, već isto tako nauka o stvarnosti. U jedinstvu svesti i sveta Hegel je tražio put do apsoluta koji ide dalje od pojavnog, fenomenalnog — u samu suštinu stvari. Kada se sve to zna postaje savršeno jasna Marksova primedba da je Hegel »našao samo apstraktan, logičan, spekulativan izraz za kretanje istorije koja još nije stvarna istorija čoveka, kao pretpostavljenog subjekta, nego tek čin proizvođenja, istorija čovekovog nastanka.« A tajna toga proizvođenja je razjašnjenja time što je, kako Marks kaže, »Hegel shvatio negaciju negacije — s obzirom na pozitivan odnos koji u njoj leži, kao istinsko i jedino pozitivno — s obzirom na negativan odnos koji u njoj leži, kao jedini istinski akt i akt samodelatnosti celog bića«<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Đ. Lukač, op. cit., str. 512, 513.

<sup>13</sup> K. Marx, op. cit., str. 278, 279.

Osnovna struktura *Fenomenologije* pokazuje se u tročlanosti kretanja i kasnije prožima čitav Hegelov sistem. Konkretnost dijalektičkog kretanja pokazuje se u tročlanom grupisanju na taj način što se svest opredmećuje iznad same sebe (na višim stupnjevima — negacije, i negacije negacije) i to: prvo, kao tročlano *jedinstvo svesti, samosvesti i uma*; a zatim: kao *jedinstvo duha, religije i apsolutnog znanja*. Tu je, izgleda, sasvim opravdana Blohova primedba da je Hegel za uporno insistiranje na tročlanosti kretanja našao inspiraciju kod srednjovekovnih mističara. Bloh ukazuje da je već Hugo von St. Victor racionalno poređao sazajne moći u tročlanom obliku. To su: »Cogitatio«, »Meditatio«, »Contemplatio«. Tri stoleća kasnije Nikola Kuzanski bio je još suptilniji i postavio sledeće stupnjeve: »sensus«, kao stupanj zbrkanih slika, »ratio«, kao stupanj razdvajanja suprotnosti prema principu protivrečnosti; »intellectus«, kao stupanj međusobno snošljivih suprotnosti; i najzad, »visio«, kao sjedinjenje suprotnosti u beskonačnom jedinstvu. Bloh izričito ističe da se Kuzanski javlja kao preteča Hegela, jer pomenuti stupnjevi prelaze jedan u drugi tako da *svaki viši sadrži istinu prethodnog, nižeg*.<sup>14</sup>

U *Fenomenologiji duha* tročlanost dijalektičkog uspona (trijade) pokazuje se, pre svega, u ona tri prva elementa svesti koji su u *logičkom redosledu*, ali ne slede vremenski, jer su istovremeni. Prvi elemenat je svest »po sebi« (an sich); drugi je svest »za sebe« (für sich), treći je »svest po sebi i za sebe« (an und für sich). To je um kao sinteza prethodna dva stupnja.

Po mišljenju A. Koževa<sup>15</sup> »*Fenomenologija* bi se mogla podeliti na dva glavna dela, iako ima osam stupnjeva »putovanja« dok se ne dostigne »uvid duha u ono što je znanje«. Prvi deo doista bi mogao obuhvatiti prvih pet poglavlja (I—V), u kojima je izložena analiza individualne svesti izvan zajednice, i kojima se *ne razmatra istorijski razvoj*. Tu se, kako ističe A. Kožev, pokazuju elementi koji se nalaze u svakom stvarnom čoveku. To je čovek izvan zajednice, smišljena apstrakcija. Tek u drugom delu, to jest u poslednja tri poglavlja (VI—VIII), svest se uzdiže do uma i to omogućuje da se reflektuje na samu sebe, sjedinjujući sve prethodne konstitutivne elemente i shvatajući sebe kao realnog tvorca istorije. Na nižim stupnjevima subjekt sebe još ne poznaje, ne poznaje svoju delatnost; tek kada se svest uzdigne na stupanj duha, otkriva sebe kao pokre-

<sup>14</sup> E. Bloch, op. cit., str. 63, 64.

<sup>15</sup> Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964, str. 108, 109.

tača, da bi na sledeća dva stupnja dostigao *umni odnos prema istoriji i zadobio apsolutno znanje o njenom iskustvu*. Dakle, tek na višim stupnjevima svesti javlja se objektivni duh, kao duh zajednice. Kasnije, u *Enciklopediji*, Hegel je postavio fenomenologiju u okvire subjektivnog duha, ali i u tim okvirima ona je sastavni deo istorijskog procesa, jer duh u svim svojim elementima ima istoriju.

Karakteristično je da je Hegel smatrao da se tek na stupnju samosvesti stiže u rodno carstvo istine. Kada se zna Hegelova terminologija, to znači da je Hegel želeo da pokaže da *tek s čovekom počinje istorija*. Međutim, u njegovom shvatanju čoveka nema uopšte mesta za naturalizam: za njega ne postoji »ljudska priroda«, jer je čovek samo *ono što čini*; on nije ništa dato, već postoji kao čovek samo *ukoliko sama sebe stvara*, a sve što je u njemu urođeno ostaje prirodi kao *ne-ljudsko*. Tako se u formi »znanja koje se javlja« svest prikazuje u samom početku kao individualni uspon, koji počinje s fenomenom svesti na stupnju čulne izvesnosti, dopunjuje se opažanjem, percepcijom, što je stvar i obmana, i dostiže do razuma, to jest do svesti koja razlikuje, razdvaja pojavu i natčulni svet, tako da se stvari javljaju udvostručeno: oblikom i sadržajem, unutrašnjom i spoljašnjom stranom, snagom i njenim ospoljenjem. Na svakom od ta tri člana svest se zapliće u suprotnosti i upravo one je podstiču na dalje kretanje. Svest se, na kraju, okreće sebi, nalazi predmet *u sebi samoj*, a ne izvan sebe, i postaje samosvest, dakle čovek. A s čovekom, kao što je rečeno, počinje dalji uspon, do uma, zatim do duha, do religije i do apsolutnog znanja.

Postavši samosvest, svest se prvi put pokazuje kao izvesnost same sebe, to jest, prvi put se podudara sa svojim *predmetom*<sup>16</sup>. Dakle, jedinstvo čoveka i stvari, svesti i predmeta, subjekta i objekta nije naprosto dato, već treba da se ostvari delovanjem. Kožev s razlogom ističe da je čovek — *delovanje*, a da je njegov *neposredni* početak, koji je isto tako i njegov cilj — *požuda*. Požuda je u stvari onaj primitivni oblik delovanja koji ništi (životinjska požuda, ljudska žudnja za priznanjem, borba, rad, itd.). Čovek jest ono što jest samo po delovanju. Prosto zadovoljavanje požude, koja je primitivan oblik delovanja, uništava stvari. Tu se pokazuje samostalnost i nesamostalnost samosvesti, i to u oblicima *postojanja za sebe* (gospodstva) i *postojanja za drugoga* (ropstva).

<sup>16</sup> E. Bloch, op. cit., str. 65.

U simboličnoj priči o gospodstvu i ropstvu, o gospodaru i sluzi, koja mnogima ostaje zagonetna, ako ne i sasvim nerazumljiva, Hegel je pokazao kakvu ulogu ima rad u usponu samosvesti do stupnja uma i duha, što znači — u samoproizvođenju čoveka. U toj priči samostalnost i nesamostalnost samosvesti (čoveka) pokazuju se u odnosu gospodara i sluge. Jedno je *postojanje za sebe* (gospodar), a drugo *postojanje za drugog* (sluga). U početku je gospodar sve, a sluga nije ništa. Gospodar se *posredno* odnosi prema stvarima *preko sluge*; time se ukida neposredni odnos gospodara prema stvarima. Gospodar je ugu-  
rao slugu *između sebe i stvari*; na taj način on se povezao s nesamostalnošću stvari, zadovoljavajući požudu kao čisti užitak. Međutim, samim tim prepustio je svoju samostalnost sluzi koji za njega radi i koji posreduje između njega i stvari. Na taj način, ropska svest postaje sve više samostalna. Sluga se prema stvarima odnosi negativno, ukida ih, ali sprečava požudu i ne uništava ih, već ih samo obrađuje. Tako sluga svojim vlastitim delovanjem *proizvodi stvari*, a samim tim i sebe, dok se gospodar, koji ne radi, javlja još samo u uživanju. Kao posrednik, sluga delovanjem postaje sve, a gospodar — ništa. Tako se samosvest (sluge) rađa u ropstvu. Svest dolazi radom sama sebi, radom se ispoljava i otuđuje, da bi se posrednim putem ponovo našla u samoj sebi.

Kada se ova simbolična priča prevede na obični jezik, pokazuje se da je Hegel objasnio nastanak čoveka, ljudskog roda, kao proces protivrečne samodelatnosti, u kome se rad čoveka i čovečanstva pokazuje kao ropski rad, kao posredovanje koje omogućuje uspon iz stanja prirodne neposrednosti — dakle, kao jedini put kojim se čovek i može uzdići iz prirodnog stanja. Čisti užitak gospodara (prirodne neposrednosti za sebe) koji između sebe i stvari stavlja ropski rad, osuđuje gospodara na beskorisni užitak i na neplodnost, a slugu (posrednika) uzdiže na visinu samosvesti. Na taj način sluga negira ono što zatiče kao gotovo, da bi prema svojoj svrsi stvorio *ono što još nije*. Tako čovek prisvaja svet za sebe. Negacija je izvor njegove egzistencije.

Samorazvitak svesti, od njenog neposrednog, čulnog stanja, koje nije ništa drugo nego prirodna neposrednost, do samosvesti, koja je isto što i čovek, do apsolutnog znanja — poka-

zuje se u celini, ne samo kao istorija fenomena duha, već i kao stvarna istorija čovečanstva. U ljusci Hegelovog apsolutnog idealizma, u kojoj je samo ideja stvarna, a sve što postoji pokazuje se kao neki od stupnjeva i oblika njenog samorazvitka, Hegel je objasnio dijalektiku ljudske istorije i, ujedno, moć dijalektičkog mišljenja da prodire do najvećih istina.

Fridrih Engels je napisao da bi se *Fenomenologija duha* mogla nazvati »paralelom embriologije i paleontologije duha, razvitkom individualne svesti preko njenih različitih stupnjeva koji se mogu shvatiti kao skraćena reprodukcija kroz koju je istorijski prošla svest čovečanstva«<sup>17</sup>. Upravo zbog toga se i ističe izuzetni značaj ovog dela, jer ono utiče na filozofsku misao i filozofska stremljenja sve do naših dana.

· Veljko KORAC

G. V. F. HEGEL

## NAUKA FENOMENOLOGIJE DUHA

---

<sup>17</sup> Fridrih Engels, *Ludvig Fojerbah i kraj klasične nemačke filozofije*, K. Marks — F. Engels, Izabrana dela, II, str. 252.

## PREDGOVOR

I. 1. Neka izjava koja se po običaju daje unapred u predgovoru nekog spisa — o svrsi koju je pisac u njemu sebi postavio, a tako isto o pobudama i odnosu u kome taj njegov spis, po njegovom mišljenju, stoji prema drugim ranijim ili istovremenim raspravama o istom predmetu, — takva izjava u jednom filozofskom spisu jeste, kako izgleda, ne samo suvišna, već je, štaviše, zbog same prirode stvari, nezgodna i neumesna. Jer ono što bi i kako bi u jednom predgovoru valjalo reći o filozofiji, — recimo, neko istorijsko obaveštenje o tendenciji i stanovištu, o opštoj sadržini i rezultatima, neka veza rečitih tvrdjenja i uveravanja o tome šta je istinito — to se ne može smatrati za način na koji valja izlagati filozofsku istinu. Takođe, pošto se filozofija suštinski nalazi u elementu opštosti, koja u sebi obuhvata ono što je posebno, to se kod nje, više nego kod drugih nauka, javlja privid, kao da je u cilju ili u poslednjim rezultatima izražena sama stvar, i čak u njenoj savršenoj suštini, nasuprot čemu samo izvođenje jeste zapravo ono što je nesuštinsko. Naprotiv, gaji se uverenje da se u opštoj predstavi, na primer o tome šta je anatomija, u znanju, recimo, o delovima tela, posmatranih u njihovom mrtvom stanju, još ne poseduje sama stvar, sadržina te nauke, već da se, osim toga, moramo potruditi oko onoga što je posebno. — Dalje, kod jednog takvog agregata znanja, koji ne nosi s pravom ime nauke, obično se ne razlikuje neka konverzacija o svrsi i sličnim opštostima od istorijskog i bespojmovnog načina, na koji se govori takođe o samoj sadržini, o ovim nervima, mišićima itd. Naprotiv, kod filozofije bi nastao taj nesklad, što bi se u



njoj upotrebio takav jedan način, a ipak bi on sam od sebe pokazao da je nesposoban da se pomoću njega dođe do istine.

Tako se i određivanjem odnosa koji, kako se veruje, jedno filozofsko delo ima prema drugim nastojanjima o istom predmetu uvlači u nj neki heterogeni interes, čime se zamračuje ono do čega je stalo kod saznanja istine. Kao što za to mnjenje suprotnost između onoga što je istinito i onoga što je lažno postaje nepokolebljiva, tako se po njemu takođe obično očekuje ili saglašavanje ili protivrećenje u odnosu prema jednom datom filozofskom sistemu, pa se u svakoj izjavi o njemu vidi samo ili jedno ili drugo. To mnjenje ne shvata razliku između filozofskih sistema toliko kao neprekidno razvijanje istine, koliko u toj razlici vidi samo protivrečnost. Pupoljak se gubi u izbijanju cveta, te bi se moglo reći da cvet opovrgava pupoljak; tako isto plod oglašava cvet za neko lažno postojanje biljke, te kao istina biljke nastupa plod na mesto cveta. Ove se forme ne samo razlikuju, već se takođe uzajamno potiskuju kao međusobno nepodnošljive. Ali, njihova prolaznost čini ih u isto vreme momentima organskog jedinstva, u kome one ne samo ne protivreče jedna drugoj, već je svaka isto tako nužna kao i svaka druga; i tek ta jednaka nužnost sačinjava život celine. Međutim, protivrećenje nekom filozofskom sistemu delom obično ne shvata samo sebe na ovaj način, delom ni svest koja shvata ne ume da oslobodi tu protivrečnost njene jednostranosti ili da je održi slobodnom, i da, u obliku onog što izgleda da se nalazi u borbi i da se isključuje, sazna momente koji su uzajamno nužni jedni za druge.

Traženje takvih objašnjenja, kao i njegova zadovoljenja, lako se smatraju kao da se bave onim što je bitno. U čemu bi se ono što je u jednom filozofskom spisu bitno moglo izraziti bolje nego u njegovim svrhama i rezultatima, i čime se te njegove svrhe i ti rezultati saznaju određenije nego pomoću njihove razlike od onoga što to doba inače proizvodi u istoj oblasti? Ali, ako takvo jedno postupanje treba da važi ne samo za početak saznanja već za nešto više, ako ono treba da se smatra za stvarno saznanje, onda se ono u stvari mora da uvrsti u one izume koji su usmereni na to da se sama stvar zaobiđe i da se povežu ovo dvoje: izgled ozbiljnosti i truda oko te stvari i stvarna ušteda takvog truda. — Jer, stvar nije iscrpna u njenom cilju, već u njenom izvršenju, niti je rezultat stvarna celina, već celinu sačinjava rezultat zajedno sa svojim postajanjem; cilj za sebe jeste ono opšte koje je mrtvo, kao što je tendencija čisto komešanje koje je još lišeno svoje stvar-

nosti; i goli rezultat jeste lešina koja je iza sebe ostavila tendenciju. — Isto je tako različnost pre granica stvari; ona se nalazi onde gde stvar prestaje, ili granica jeste ono što stvar nije. Stoga takva nastojanja oko cilja ili oko rezultata, a isto tako oko različnosti i ocena i jednoga i drugoga, predstavljaju lakši posao nego što ona možda izgledaju. Jer, umesto da se bavimo samom stvari, takvo postupanje je uvek izvan nje; umesto da se u njoj zadržimo i da u njoj zaboravimo na sebe, takvo se znanje uvek laća nečeg drugog i pre ostaje kod sama sebe nego što se nalazi kod same stvari i odaje se njoj. — Najlakše je suditi o onome što ima unutrašnje vrednosti i jedrine, teže je da se ono shvati, a najteže je ono što ovo dvoje udružuje, naime, dati prikaz toga.

Početak obrazovanja i napornog iskobeljavanja iz neposrednosti supstancijalnog života moraćemo uvek da učinimo time što ćemo umeti da zadobijemo znanja o opštim osnovnim stavovima i stanovištima, najpre samo da se uzdignemo do misli o stvari uopšte, isto tako da tu stvar razlozima podupremo ili opovrgnemo, da konkretno i obilno mnoštvo shvatimo prema odredbama i da o njemu donesemo valjanu odluku i ozbiljan sud. Ali, taj početak obrazovanja prvo će ustupiti mesto ozbiljnosti ispunjenoga života koja nas uvodi u iskustvo o samoj stvari; pa ako uz to pridođe takođe to, da ozbiljnost pojma siđe u njenu dubinu, onda će takvo jedno znanje i ocenjivanje zadržati svoje pogodno mesto u konverzaciji.

Pravi oblik u kome istina egzistira može biti jedino njen naučni sistem. Zadatak koji sam sebi postavio jeste da sarađujem na tome da se filozofija približi formi nauke — cilju da bude u stanju da odbaci svoje ime ljubav prema znanju i da predstavlja stvarno znanje. Unutrašnja nužnost da znanje bude nauka leži u njegovoj prirodi, i jedino zadovoljavajuće objašnjenje toga je prikazivanje same filozofije. Spoljašnja nužnost, međutim, ukoliko se ona, apstrahujući od slučajnosti osobe i individualnih pobuda, shvati na opšti način, jeste ono isto što je i unutrašnja nužnost, naime, u onom obliku u kome vreme predstavlja život svojih momenata. Stoga bi pokazivanje — da je već vreme da se *filozofija uzdigne* na stupanj nauke, predstavljalo jedino instinsko opravdanje onih pokušaja koji teže tom cilju, jer bi to dokazalo njegovu nužnost, štaviše u isto vreme bi ga sprovelo.

2. Stavljajući pravi oblik istine u ovu naučnost — ili, što je isto, tvrdeći da istina poseduje elemenat svoje egzistencije

jedino u pojmu, — ja znam da to, izgleda, stoji u protivrečnosti sa jednim shvatanjem i njegovim posledicama, koji su u uverenjima ovoga doba vrlo ukorenjeni i rasprostranjeni. Zbog toga mi se čini da nije suvišno da se o toj protivrečnosti izjasnim; mada to ne može ni ovde biti ništa drugo do isto takvo uveravanje, kao što je i ono protiv čega je ono usmereno. Ako, naime, ono što je istinito egzistira samo u onome, ili, štavije, samo kao ono što se imenuje čas kao opažanje, čas kao neposredno znanje o onome što je apsolutno, kao religija, kao biće — ne u centru božanske ljubavi, već kao biće samog centra<sup>1</sup>, — onda se sa toga stanovišta za izlaganje filozofije zahteva, naprotiv, ono što je suprotnost forme pojma. Ono što je apsolutno ne treba da se poima već da se oseća i neposredno opaža, reč o njemu treba da vode osećanje i neposredno opažanje i oni treba da se izraze a ne njegov pojam.<sup>2</sup>

Ako se pojava takvog zahteva shvati prema njenoj opštijoj povezanosti, pa se pogleda na stupanj na kome danas stoji samosvesni duh, onda je on prevazišao supstancijalni život koji je inače provodio u elementu misli, — tu neposrednost svoje vere, zadovoljenje i pouzdanost one izvesnosti koju je posedovala svest o svome izmirenju sa suštinom i njenom opštijom, unutrašnjom i spoljašnjom, prisutnošću. On je ne samo prevazišao sve to i prešao u drugi ekstrem svoje nesupstancijalne refleksije u sama sebe, već je prevazišao takođe tu refleksiju. Njegov je suštinski život za nj ne samo izgubljen; on je takođe svestan toga gubitka i one konačnosti koja predstavlja njegovu sadržinu. Okrećući leđa preostacima, priznajući da zlo sa njim stoji, i rugajući se tome, on sada zahteva od filozofije ne toliko znanje o tome šta *on jeste*, koliko da pomoću nje tek ponovo dospje do uspostavljanja one supstancijalnosti i valjanosti bića. Dakle, filozofija ne treba toliko da toj njegovoj potrebi otkrije prikrivenu supstanciju i da je uzdigne do samosvesti, ne toliko da haotičnu svest svede na smišljeni red i jednostavnost pojma koliko, naprotiv, da podvojenosti misli pomeša ujedno, da uguši pojam koji postavlja razlike i da *uspostavi osećanje* suštine, ne toliko da zajemči saznanje koliko okrepljenje. Ono što je lepo, sveto, večito, religija i ljubav,

<sup>1</sup> To jest onoga što je apsolutno. — Sve napomene ispod teksta označene brojkama, kao i sve reči u uglastim zagradama, potiču od G. Lasona. (Napomena red.).

<sup>2</sup> Shvatanje koje se ovde pobija zastupaju Jakobi i romantičari. Slegel i Slajermaher.

predstavljaju onaj mamac koji je potreban da bi se izazvala želja da se zagriže; ne pojam, već ekstaza, ne nužnost stvari koja hladno korača napred, već previruće nadahnuće treba da predstavljaju držanje i napredujuće rasprostiranje obilja supstancije.<sup>1</sup>

Ovom zahtevu odgovara onaj naporni i gotovo surevnjivi i srditi trud da se ljudi istrgnu iz utonulosti u ono što je čulno, prostačko i pojedinačno, pa da se njihov pogled upravi ka zvezdama, kao da su oni, gubeći potpuno iz vida ono što je božansko, upravo pri tome da poput crva utole svoju glad i žeđ prašinom i vodom. Inače su oni nebo snabdeli dalekosežnim obiljem misli i slika. Značaj svega što postoji ležao je u onome svetlosnom zraku koji ga je povezivao sa nebom; umesto da prebiva u ovoj sadašnjosti, njihov se pogled vinuo i uzneo iznad nje ka božanskom suštastvu, ka jednoj, ako se tako može reći, onostranoj sadašnjosti. Oko duha moralo je prisilno da se upravi na ono što je zemaljsko i da se kod njega zadrži; i bilo je potrebno izvesno dugo vreme pa da se ona jasnost, koju je posedovalo samo ono što je nadzemaljsko, unese radom u onu tmulost i zbunjenost u kojima se nalazio smisao za ono što je ovozemaljsko, i da se učini interesantnom i značajnom pažnja za ono što je sadašnje kao takvo, koja je bila nazvana iskustvom. — Sada, kako izgleda postoji preka potreba za onim što je tome suprotno, duševnost je, naime, uhvatila tako dubok koren u onome što je zemaljsko, da je potrebno isto tako veliko nasilje, pa da se ona uzdigne iznad njega. Duh se pokazuje tako siromašnim da, kako izgleda, čezne radi svoga okrepljenja za nekim skromnim osećanjem onoga što je božansko uopšte, kao putnik u peščanoj pustinji za jednim prostim gutljajem vode. Na onome u čemu je duh zadovoljan može se odmeriti veličina njegovog gubitka.

Pa ipak ta umerenost u primanju ili ta štedljivost u davanju ne priliči nauci. Ko traži samo okrepljenje, ko žarko žudi da zamagli zemaljsku raznolikost svoga života i misli i da neodređeno uživa u tome neodređenom božanstvu, taj neka se sam pobrine gde će to da nađe; on će sam lako naći sredstva da sebi nešto dočara i da se time razmeće. Ali filozofija se mora čuvati želje da bude okrepljenje duše.

Još manje sme ta umerenost, koja se odriče nauke, da polaže pravo na to da takvo oduševljenje i neprovidnost

<sup>1</sup> Ovaj opis duhovnog stanja toga doba odgovara odeljku o »nesrećnoj svesti« na str. 126.

predstavljaju nešto više od nauke. To proricanje smatra da ostaje upravo u središtu i dubini, s preziranjem gleda na određenost (horos) i namerno se drži daleko od pojma i nužnosti kao od refleksije koja prebiva samo u konačnosti. Ali, kao što postoji prazna širina, tako postoji i pusta dubina, kao i ekstenzija supstancije, koja se razliva u konačnu raznolikost, bez snage da tu raznolikost ujedini, tako je i bezvredni intenzitet, držeći se kao čista sila koja se ne rasprostire, isto što i površnost. Sila duha je samo toliko velika koliko je njeno ispoljavanje, njegova je dubina samo tolika koliko se on usuđuje da se u svome razvijanju rasprostire i da se izgubi. — U isto vreme kada to bespojmovno supstancijalno znanje uverava da je osobenost samstva (des Selbsts)\* porinulo u suštinu i da filozofira na istinit i sveti način, onda ono skriva od sama sebe da, umesto da je odano bogu, ono, naprotiv, preziranjem mere i odredbe, samo pušta na volju čas slučajnosti sadržine u samom sebi, čas vlastitoj samovolji u sadržini. — Predajući se neukroćenom previranju supstancije, ti su ljudi uvereni da zamagljivanjem same svesti i napuštanjem razuma predstavljaju božje ljude kojima bog dodeljuje mudrost u snu; zbog toga je ipak ono što oni stvarno u snu dobijaju i proizvode takođe san.

3. Uostalom nije teško videti da naše doba predstavlja doba rađanja jednog novog perioda i prelaženja u njega. Duh je raskinuo sa dosadašnjim svetom svoga postojanja i predstavljanja i sada je upravo pri tome da ih utopi u prošlost, pa radi na svome preobražaju. Doduše, duh nikada ne miruje već se stalno kreće napred. Ali, kao što kod deteta posle dugotrajne tihe ishrane prvi dah prekida onu postepenost napredovanja u raščćenju, — jedan kvalitativni skok, — i sada je dete rođeno, tako i duh koji se izobražava ide u svome sazrevanju polako i tiho ka svome novom obliku, ukida jedan za drugim pojedine deliće zgrade svoga prethodnog sveta; nepostojanost toga sveta nagoveštavaju samo pojedini simptomi: lakomislenost kao i dosadnost koje u postojećem uzimaju maha, neodređeno naslućivanje nečeg nepoznatog, sve su to vesnici približavanja nečeg novog. Ovo postepeno razdrobljavanje koje nije

\* das Selbst — ja, ja sâm, jastvo. — Prevodilac dr Nikola Popović prevodio je ovaj izraz opisno kao »umno Ja«. V. Sonnenfeld je u zagrebačkom izdanju *Fenomenologije* prevodio »das Selbst« sa »sopstvo« (a predložio je i »jastvo« kao alternativu). Međutim, dr G. Zaječaranović, kao redaktor ovog, Popovićeovog prevoda, smatrao je da »das Selbst« treba prevoditi sa »samstvo«, pa je to sproveo kroz ceo prevod *Fenomenologije*. Mi smo u ovoj napomeni naveli i druga moguća rešenja. — *Urednik.*

izmenilo fizionomiju celine prekida se onim ishodom koji, poput munje, odjednom postavlja građevinu novog sveta.

Ali, to novo isto tako nije u svojoj stvarnosti potpuno kao ni ono dete koje se upravo rodilo; i to je ono što se suštinski ne sme izgubiti iz vida. Prvo nastupanje jeste tek njegova neposrednost ili njegov pojam. Kao što neka zgrada još nije gotova kada je njen temelj postavljen: isto tako ni postignuti pojam celine nije sama celina. Ako želimo da gledamo neki hrast u snazi njegovoga stabla, u rasprostrtosti njegovih grana i u mnoštvu njegovog lišća, onda nećemo biti zadovoljni ako nam se umesto toga pokaže neki hrastov žir. Tako ni nauka, ta kruna u svetu duha, nije u svome početku savršena. Početak novog duha jeste proizvod jednog dalekosežnog preobražaja raznovrsnih formi obrazovanosti, nagrada za jedan mnogostruko krivudav put, a isto tako za mnogostruki napor i trud. On je celina, koja se iz sukcesivnosti i svoje rasprostrtosti vratila u sebe, njen postali *jednostavni pojam*. Međutim, stvarnost te jednostavne celine sastoji se u tome što se ona uobličjenja koja su se pretvorila u momente opet iznova razvijaju i uobličavaju, ali u svome novom elementu, u smislu koji je postao.

Pošto, s jedne strane, prva pojava novog sveta predstavlja prvo samo celinu umotanu u svoju jednostavnost ili njen opšti osnov, to je, naprotiv, svesti još dato u sećanju obilje prethodnog života. Na liku koji se pojavljuje kao nov, svest oseća odsustvo rasprostiranja i uposebljavanja sadržine; ali ona još bolnije oseća odsustvo izobražavanja one forme pomoću koje se razlike određuju sa sigurnošću i uređuju u njihove stalne odnose. Bez toga izobraženja nauka je lišena opšte razumljivosti i izgleda da predstavlja ezoteričan posed nekolicine pojedinaca; — ezoteričan posed: jer ona prvo postoji samo u svome pojmu ili postoji samo tek njena bitnost; nekolicine pojedinaca: jer njena nerasprostranjena pojava čini njeno postojanje pojedinačnim. Tek ono što je potpuno određeno u isto vreme je egzoterično, shvatljivo i sposobno da bude naučeno i da predstavlja svojinu svijui ljudi. *Razumska forma* nauke jeste put koji vodi k njoj, a koji stoji svima na raspoloženju i za sve je poravnat, i opravdan zahtev svesti koja pridolazi uz nauku jeste da pomoću razuma dospe do umnoga znanja, jer, razum jeste mišljenje, čisto ja uopšte; i ono što je razumsko jeste ono što je već poznato i ono što je zajedničko nauci i nenaučnoj svesti, čime je nenaučna svest u stanju da neposredno uđe u nauku.

Nauka koja tek počinje i koja, dakle, još nije dospela ni do potpunosti pojedinosti niti do savršenstva forme izložena je zbog toga prekorevanju. Ali, ako to prekorevanje treba da se tiče suštine nauke, onda bi ono bilo isto tako neopravdano, kao što je neumesna želja da se ne prizna zahtevanje onog njenog izobražavanja. Ova suprotnost predstavlja, kako izgleda, najglavniji čvor, na kome se naučno obrazovanje danas satire radom i u kome se ono još ne snalazi kako valja. Jedan deo razmetljivo ističe obilje materijala i razumljivost, drugi deo, u najmanju ruku, prezire tu razumljivost i razmetljivo ističe neposrednu umnost i božanstvenost. Mada je onaj prvi deo ućutkan bilo jedino silom istine ili takođe neobuzdanosti drugoga dela, pa ako bi se on osećao nadvladanim u pogledu osnova stvari, ipak on zbog toga nije u pogledu onih zahteva umiren; jer ti su zahtevi opravdani, ali nisu ispunjeni. Njegovo ćutanje dolazi samo upola od pobede, upola, međutim, potiče od dosade i ravnodušnosti koje su obično posledica stalno podsticanog očekivanja i izostalog ispunjenja obećanja.

Što se tiče sadržine, drugi<sup>1</sup> olakšavaju sebi katkada posao dovoljno da bi imali neko veliko rasprostiranje. Oni dovlače na svoje tlo mnoštvo materijala; naime ono što je već poznato i uređeno, i, baveći se poglavito čudnovatostima i kuriozitetima, oni, kako izgleda, poseduju utoliko više ostalo, čime je znanje na svoj način bilo već gotovo; u isto vreme takođe vladaju onim što još nije uređeno, i prema tome sve potčinjavaju apsolutnoj ideji, koja je time, kako izgleda, u svemu raspoznata i dospela do rasprostranjene nauke. Ali, ako se ova njena rasprostranjenost posmatra bliže, onda se pokazuje da ona nije nastala usled toga što je jedno i isto uobličilo samo sebe na razne načine, već ona predstavlja bezoblično ponavljanje jednog i istog, koje je samo spolja primenjeno na različiti materijal, te zadobija jedan dosadni privid raznolikosti. Ako se razviće sastoji samo u takvom jednom ponavljanju iste formule, onda ideja, koja je za sebe zaista istinita, ostaje u stvari uvek u svome početku. Jedna nepokretna forma, koju subjekat koji zna vodi okolo onoga što postoji, materijal koji je spolja utopljen u taj mirni elemenat, to isto tako, kao ni proizvoljne duhovitosti o sadržini, ne predstavlja ispunjenje onoga što se zahteva, naime obilje koje poniče iz sebe i razliku likova koja određuje samu sebe. Naprotiv, to je jedan jednobojni formalizam koji dospeva samo do razlike materijala, i to time, jer je taj materijal već pripremljen i poznat.

<sup>1</sup> Šeling i njegovi privrženici.

Pri tome taj formalizam tvrdi da ta jednoličnost i apstraktna opštost predstavljaju ono što je apsolutno; on uverava da onaj ko je time nezadovoljan dokazuje da je nesposoban da shvati apsolutno stanovište i da se njega čvrsto pridržava. Ako je inače čista mogućnost predstavljanja nečega na drugi način bila dovoljna da se jedna predstava opovrgne, pa je ta ista čista mogućnost, ta opšta misao, posedovala takođe potpunu pozitivnu vrednost stvarnoga saznanja, tako mi ovde vidimo da je isto tako opštoj ideji u toj formi nestvarnosti pripisana sva vrednost, i da se smatra za spekulativni način posmatranja ukidanje onoga što se razlikuje i što je određeno, ili štaviše ono njegovo ubacivanje u ponor praznine koje još nije izloženo niti se na samom njemu opravdava. Ovde se posmatranje ma kojeg određenog bića onakvog kakvo je ono u apsolutnome sastoji samo u tome što se o njemu kaže da je, doduše, o njemu sada bilo govora kao o jednom nečemu; pa ipak u apsolutnome, u  $A = A$ , tako nešto niukoliko ne postoji, već je u njemu sve jedno isto. To jedno znanje, naime da je u apsolutnome sve isto, protivstavlja saznanju koje postavlja razlike i koje je ispunjeno ili koje traži i zahteva ispunjenje, — ili izdavati njegovo apsolutno za noć, u kojoj su, kako se obično kaže, sve krave crne, to je naivnost koja potiče iz neznanja. — Formalizam na koji se filozofija novijeg doba žali i koji ona prezire, a koji se u njoj samoj ponovo rodio, neće, čak i ako se uvidi i oseti da on ne zadovoljava, iščeznuti iz nauke sve dok saznanju o apsolutnoj stvarnosti ne postane potpuno jasna njegova vlastita priroda.

S obzirom na to da opšta predstava, ako prethodi onome što predstavlja pokušaj njenog sprovođenja, olakšava razumevanje tog svog sprovođenja, korisno je da se ovde nagovesti ono što je u njoj slučajno, istovremeno s namerom da se ovom prilikom odstrane izvesne forme čija uobičajenost predstavlja smetnju za filozofsko saznanje.

II. 1. Po mome saznanju, koje se mora opravdati samo izlaganjem samog sistema, sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi *ne kao supstancija, već isto tako kao subjekat*. U isto vreme treba primetiti da supstancijalitet obuhvata u sebi isto tako ono što je opšte ili neposrednost samog saznanja, kao i onu neposrednost koja predstavlja biće ili neposrednost za znanje. — Ako je shvatanje boga kao jedne supstancije izazvalo negodovanje u doba kada je ta odredba<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Osnovna odredba Spinozine filozofije.

bila izrečena, onda je razlog tome ležao delimično u instinktu, da je u toj odredbi samosvest samo propala, nije se održala, delimice pak suprotnost, koja čvrsto drži mišljenje kao mišljenje, opštost kao takva, ista jednostavnost ili homogena, nepokretna, supstancijalnost<sup>1</sup>; i, na trećem mestu, ako mišljenje ujedinjuje sa sobom biće supstancije i shvata neposrednost ili opažanje kao mišljenje, onda je stalo još do pitanja, da li to intelektualno opažanje ne pada ponovo u tromu jednostavnost i samu stvarnost prikazuje na jedan nestvarni način.<sup>2</sup>

Živa je supstancija, osim toga, ono biće koje uistinu jeste *subjekat*, ili, što znači isto, ono biće koje uistinu jeste stvarno samo ukoliko ona predstavlja kretanje samopostavljanja ili posredovanje samopredrukojačavanja sa samom sobom. Kao subjekat ta živa supstancija jeste čista jednostavna negativnost, upravo time ona predstavlja podvajanje jednostavnoga, ili suprotstavljajuće udvostručavanje, koje je opet negacija ove ravnodušne raznolikosti i njene suprotnosti: ono što je istinito jeste sama ta jednakost koja se ponovo uspostavlja ili *refleksija u samo sebe u drugobivstvu* — ne iskonsko jedinstvo kao takvo ili neposredno jedinstvo kao takvo. To istinito jeste postajanje sama sebe, onaj krug koji svoj kraj pretpostavlja kao svoju svrhu i ima ga za svoj početak, i stvaran je samo blagodareći izvođenju i svome kraju.

Prema tome, život boga i božansko saznanje mogu se zaista izraziti kao neko igranje ljubavi sa samom sobom; ta se ideja srozava na osobinu okrepljavanja duše pa čak na ogavnost, ako u njoj nedostaju ozbiljnost, bol, strpljenje i rad onoga što je negativno. Po sebi taj život jeste zaista nepomućena jednakost i jedinstvo sa samim sobom za koje ne predstavljaju nikakvu ozbiljnost drugobivstvo i otuđenost, kao ni savlađivanje te otuđenosti. Ali to po-sebi jeste ona apstraktna opštost u kojoj se apstrahuje od njegove prirode koja se sastoji u njegovom samostalnom postojanju, pa time se apstrahuje uopšte od samokretanja forme. Ako se forma izrazi kao jednaka suštini, onda upravo zbog toga predstavlja jedno nerazumevanje kada se misli da se saznanje može zadovoljiti sa onim što je po sebi ili sa suštinom, a da se forme može lišiti; — da apsolutni osnovni stav ili apsolutna intuicija čini izlišnim izvođenje onoga što je po sebi ili razvijanje forme. Upravo zbog toga što je forma za suštinu tako bitna kao što je suština bitna za sebe, ono što je po sebi ne može se shvatiti niti izraziti samo

<sup>1</sup> Odnosi se na Kantovu filozofiju.

<sup>2</sup> Odnosi se na Šelingovu filozofiju.

kao suština, to jest kao neposredna supstancija ili kao čisto samoopažanje onoga što je božansko, već isto tako kao forma i u celom obilju *razvijene forme*; tek time se ono shvata i izražava kao ono što je stvarno.

Istinito jeste celina. Celina pak jeste samo ona suština koja se završava putem svoga razvoja. O *apsolutnome treba reći da ono suštinski predstavlja rezultat*, da ono tek na kraju jeste ono što uistinu jeste; i upravo se u tome sastoji njegova priroda, da bude ono što je stvarno, subjekat ili samopostajanje. Ma kako protivrečno izgledalo da se ono što je apsolutno u suštini može shvatiti kao rezultat, ipak se taj privid protivrečnosti ispravlja jednim neznatnim razmišljanjem. Početak, princip ili ono što je apsolutno, kako se ono iskazuje pre svega i neposredno, jeste samo ono što je opšte. Kao što, kada kažem: sve životinje, ta reč ne može da se smatra za neku zoologiju, isto tako pada u oči da reči božansko, apsolutno, večno itd. ne izražavaju ono što se u njima sadrži; — i samo takve reči izražavaju uistinu opažanje kao ono što je neposredno. Ono što jeste nešto više od takve jedne reči, čak samo prelaz na jedan stav, sadrži jedno predrukojačavanje koje mora da se vrati natrag, to predstavlja jedno posredovanje. To posredovanje pak jeste ono što izaziva gnušanje, kao da bi se apsolutno saznanje napustilo usled toga što se iz toga posredovanja proizvodi više, a ne samo to što ono ne predstavlja ništa apsolutno niti se u apsolutnome nalazi.

Ali, to gnušanje potiče u stvari iz nepoznavanja prirode posredovanja i samog apsolutnog saznanja. Jer, *posredovanje* nije ništa drugo do samojednakost koja se kreće, ili ono predstavlja refleksiju u sama sebe, momenat samostalnoga ja, čistu negativnost ili, svedeno na svoju čistu apstrakciju, jednostavno *bivanje*. Ja, ili bivanje uopšte, to posredovanje jeste zbog svoje jednostavnosti upravo neposrednost, koja postaje, i samo ono što je neposredno. — Stoga predstavlja nepoznavanje uma, ako se iz onoga što je istinito isključi refleksija i ne shvati kao pozitivan momenat apsolutnoga. Refleksija jeste ono što istinito čini rezultatom, ali ona isto tako ukida tu suprotnost njegovog postajanja; jer, to je postajanje isto tako jednostavno i stoga se ne razlikuje od forme istinitoga, da se u rezultatu pokaže kao jednostavno; ono, naprotiv, jeste taj povratak u jednostavnost. — Mada je embrio po sebi čovek, ipak on to nije za sebe; za sebe on to jeste samo kao izobraženi um koji se pretvorio u ono što on jeste po sebi. Tek to jeste stvarnost uma. Ali *sam taj rezultat jeste jedno-*



*stavna neposrednost*; jer on predstavlja onu samosvesnu slobodu koja ima osnov u samoj sebi i koja nije bacila suprotnost na stranu ostavivši je da tu leži, već se sa njom izmirila.

Ovo što je rečeno može da se izrazi takođe time, da um predstavlja *celishodno* delanje. Uznošenje vajne prirode iznad pogrešno shvaćenog mišljenja i, pre svega, odstranjenje spoljašnje svrhovitosti kompromitovalo je uopšte formu svrhe. Ali, kao što i Aristotel definiše prirodu kao svrhovito delanje, svrha jeste ono što je neposredno, ono što miruje, ono što je nepokretno a što i samo pokreće; tako ono jeste subjekat. Njegova sila da pokreće, uzeta apstraktno, jeste biće za sebe ili čista negativnost. Rezultat je samo zbog toga isto što i početak, jer početak predstavlja svrhu; — ili ono što je stvarno jeste samo zbog toga isto što je i njegov pojam, jer ono što je neposredno kao svrha ima u samom sebi *samstvo ili čistu stvarnost*. Izvršena svrha ili postojeće stvarno jeste kretanje i razvijeno bivanje, ali upravo taj nemir jeste samstvo; i postojeće stvarno jeste upravo zbog toga jednako sa onom neposrednošću i jednostavnošću početka, jer predstavlja rezultat, ono što se vratilo u sebe. — ono pak što se vratilo u sebe jeste upravo samstvo, a samstvo jeste jednakost, koja se odnosi na sebe, i jednostavnost.

Da bi zadovoljio potrebu da se ono što je apsolutno zamisli kao subjekat, čovek se služio stavovima: bog je ono što je večito ili moralni poredak sveta ili ljubav itd. U takvim stavovima ono što je istinito postavljeno je zapravo samo kao subjekat, a nije prikazano kao *kretanje* reflektiranja sebe u samo sebe. U svakom takvom stavu počinje se rečju: bog. Ta reč, uzeta za sebe, predstavlja jedan besmisleni glas, jedno prazno ime; tek predikat kazuje šta taj glas jeste, tek on jeste njegovo ispunjenje i značenje; samo se u tome završetku prazni početak pretvara u stvarno znanje. Utoliko se ne može uvideti zašto se ne govori jedino o onome što je večno, o moralnom poretku sveta itd., ili, kao što su činili stari, o čistim pojmovima, o biću, o onome što je jedno itd., o onome šta značenje jeste, a da se uz to ne pridoda besmisleni glas. Ali, tom se rečju zapravo označuje da nije postavljeno neko biće ili neka suština, ili uopšte ono što je opšte, već nešto što je reflektovano u sebe, neki subjekat. No, u isto vreme je to samo anticipirano. Subjekat je pretpostavljen kao čvrsta tačka, za koju su predikati privezani kao za svoj oslonac, i to jednim kretanjem koje pripada onome ko za nju zna i koje se takođe ne posmatra kao kretanje koje pripada samoj toj tački; međutim, jedino

bi tim kretanjem sadržina bila prikazana kao subjekat. Sudeći po kakvoći toga kretanja, ono ne može pripadati tome subjektu; ali prema pretpostavci one tačke, to kretanje takođe ne može biti drukčije, ono može biti samo spoljašnje. Stoga ona anticipacija, po kojoj ono što je apsolutno jeste subjekat, ne samo da ne predstavlja stvarnost toga pojma, već je štaviše čini nemogućom; jer ona anticipacija postavlja taj pojam kao tačku koja miruje, a ova stvarnost jeste samokretanje.

Među raznolikim zaključcima koji proizlaze iz onoga što je rečeno, može se istaći zaključak: da je znanje stvarno i da se može izložiti jedino kao nauka ili kao sistem; da, osim toga, svaki takozvani osnovni stav ili princip filozofije jeste, kada je istinit, već zbog toga takođe lažan, ukoliko on postoji samo kao osnovni stav ili princip. — Zbog toga je lako takav osnovni stav opovrći. Opovrgavanje se sastoji u tome što se pokazuje njegova nesavršenost; on je pak nesavršen po tome jer predstavlja samo ono što je opšte ili princip, jer je početak. Ako je to njegovo opovrgavanje temeljno, onda je ono iz njega samog uzeto i razvijeno, nije privedeno u delo spolja suprotnim uveravanjima i domišljanjima. Dakle, to opovrgavanje osnovnog stava predstavljalo bi zapravo njegovo razvijanje i, prema tome, dopunjavanje njegove nesavršenosti, ako se ne bi u tome prevarilo da ono uzima u obzir jedino svoj negativan posao i da ne postaje svesno svoga napretka i rezultata takođe u pogledu njihove pozitivne strane. — Pravo pozitivno izvođenje početka je u isto vreme, obrnuto, isto tako negativno ponašanje prema njemu, naime prema njegovoj jednostranoj formi koja se sastoji u tome što je on prvo neposredan ili svrha. Prema tome, to njegovo pozitivno izvođenje može da se shvati isto tako kao opovrgavanje onoga što sačinjava osnov sistema, tačnije pak njega treba posmatrati kao neko dokazivanje da u stvari osnov ili princip sistema jeste samo njegov početak.

Da ono što je istinito jeste stvarno samo kao sistem, ili da je supstancija u suštini subjekat, to je izraženo u onoj predstavi koja iskazuje ono što je apsolutno kao *duh*, — taj najuzvišeniji pojam, a koji pripada novijem vremenu i njegovoj religiji. Jedino ono što je duhovno jeste ono što je stvarno; ono je (a) suština ili ono što bivstvuje po sebi, (b) ono što se ponaša i što je određeno, drugobivstvo i biće za sebe, i (c) ono što u toj određenosti ili svojoj stvarnosti ostaje u samom sebi; — ili ono jeste po sebi i za sebe. — Ali to biće po sebi i za sebe jeste prvo za nas ili *po sebi*, ono je duhovna supstancija. Ono to mora biti takođe *za samo sebe*, mora da predstavlja *znanje* o onome

što je duhovno i znanje o sebi kao duhu, to jest ono mora da postoji kao svoj predmet, ali isto tako neposredno kao predmet koji je ukinut, koji je u sebe reflektiran. Predmet je za sebe samo za nas<sup>1</sup>, ukoliko je on sam proizveo svoju duhovnu sadržinu; ali ukoliko on takođe sam za sebe<sup>2</sup> jeste za sebe, utoliko to samoproizvođenje, čisti pojam, jeste za njega u isto vreme onaj predmetni elemenat u kojem on ima svoje određeno biće; i na taj način predmet u svome određenom biću jeste predmet koji je sam za sebe reflektiran u sebe. — *Duh koji, tako razvijen, zna za sebe kao za duh jeste nauka.* Nauka predstavlja njegovu stvarnost i ono carstvo koje on izgrađuje sebi u svome vlastitome elementu.

2. Čisto samosaznanje u apsolutnom drugobivstvu, taj etar kao takav, jeste osnov i tlo nauke ili znanje o onome što je opšte. Početak filozofije čini pretpostavku ili postavlja zahtev da se svest nalazi u tome elementu. Ali, taj elemenat zadobija svoju završenost i samu svoju providnost jedino blagodareći kretanju svoga postajanja. On je čista duhovnost kao ono opšte koje ima način jednostavne neposrednosti; — ta jednostavnost u kojoj taj elemenat kao takav poseduje egzistenciju jeste ono tlo koje predstavlja mišljenje i koje se nalazi samo u duhu. Pošto taj elemenat, ta neposrednost duha, jeste uopšte ono što predstavlja supstancijalnost duha, to ta čista duhovnost jeste preobražena suštastvenost, refleksija koja je i sama jednostavna, koja predstavlja neposrednost kao pojavu za sebe, biće koje jeste refleksija u samom sebi. Nauka, sa svoje strane, zahteva da se samosvest uzdigne u taj etar, da bi mogla živeti sa njom i u njoj, i da bi živela. Obrnuto, *individuum* ima pravo da zahteva da mu nauka doda lestvice bar do toga stanovišta, da mu to stanovište pokaže u njemu samom. To njegovo pravo zasniva se na njegovoj apsolutnoj samostalnosti, za koju on zna da je poseduje u svakom obliku svoga znanja; jer u svakom tom obliku, bilo da ga nauka priznaje ili ne, i neka je njegova sadržina bilo koja, individuum jeste apsolutna forma, to jest on predstavlja neposrednu izvesnost sama sebe i time, ako bi se više voleo ovaj izraz, neuslovljeno biće. Ako stanovište *svesti*, sa kojeg ona zna za predmetne stvari u njihovoj suprotnosti prema njoj i za samu sebe zna u svojoj suprotnosti prema njima, važi za *nauku* kao drugo, — ono u čemu se svest oseća kao kod same sebe naprotiv kao

<sup>1</sup> Za misaone subjekte.

<sup>2</sup> Dakle, duhovni objekat, koji je svoj vlastiti subjekat, proizvodi sama sebe.

gubitak duha, onda za svest, tome nasuprot, elemenat nauke predstavlja neku onostranu daljinu u kojoj ona ne poseduje više samu sebe. Svaki od ova dva dela izgleda za onaj drugi kao da je izopačavanje istine. Što se prirodna svest neposredno poverava nauci, to predstavlja jedan pokušaj koji ona čini, ne znajući šta je na to navodi, da se jednom kreće dubeci na glavi; prinuda da zauzme taj neobični položaj i da se u njemu kreće predstavlja jedno isto tako nepripremljeno kao i, po izgledu, nepotrebno nasilje, koje njoj godi da sebi nametne. — Nauka može biti po sebi što hoće; u odnosu prema neposrednoj samosvesti ona se pokazuje kao neka izopačenost nasuprot njoj; ili, pošto ta ista samosvest ima u izvesnosti o samoj sebi princip svoje stvarnosti, to nauka, pošto samosvest za se jeste izvan nje, nosi formu nestvarnosti. Zbog toga nauka ima da udruži sa sobom takav elemenat ili, naprotiv, da pokaže da joj taj elemenat pripada i kako joj pripada. Budući lišena takve stvarnosti, nauka kao takva jeste sadržina samo kao ono što je po sebi, svrha koja još predstavlja tek nešto unutrašnje, ne kao duh, samo tek duhovna supstancija. To po sebi ima da se ispolji i da postane za sebe sama, što ne znači ništa drugo nego da ono ima da postavi samosvest kao istovetnu sa sobom.

To *postajanje nauke* uopšte ili znanja jeste ono što prikazuje ova fenomenologija duha. Znanje, uzeto onakvo kakvo je ispočetka, ili neposredni duh jeste ono što je bez duha, to jest čulna svest. Da bi se to početno znanje pretvorilo u pravo znanje, ili da bi ono proizvelo onaj elemenat nauke koji predstavlja sam njen čisti pojam, ono mora da se radom probije kroz jedan dugi put. — To postajanje onakvo kakvo će se izložiti u njegovoj sadržini i oblicima koji se u njemu pokazuju neće predstavljati ono što se iznajpre zamišlja pod jednim uvođenjem nenaučne svesti u nauku, ono će takođe biti nešto drugo, različno od obrazloženja nauke — isto tako drukčije nego što je oduševljenje koje, kao iz pištolja, počinje neposredno sa apsolutnim znanjem, pa se sa drugim stanovištima obračunava time što oglašava da se na njih neće ni osvrutati.

3. Zadatak, da se individuum od stanovišta njegove neobrazovanosti dovede do znanja, morao se shvatiti u njegovom opštem značenju, a opšti *individuum*, samosvesni duh, morao je da se posmatra u njegovome izobražavanju. — Što se tiče odnosa ta dva individuum, u opštem se individuumu svaki moment pokazuje kako on zadobija konkretnu formu i naročito uobličenje. Poseban individuum jeste nedovršeni duh, jedan konkretni lik, u čijem celokupnom određenom biću vlada

jedna određenost i u kome se sve ostale određenosti nalaze samo u otrtim crtama. U onom duhu koji stoji na višem stupnju obrazovanosti nego neki drugi duh, niže konkretno određeno biće spalo je na jedan značajni momenat; ono što je ranije predstavljalo samu stvar, sada je samo još neki trag; oblik te stvari je sada umotan i pretvorio se u neko prosto osenčenje. Tu prošlost prolazi onaj individuum, čiju supstanciju predstavlja duh koji stoji na višem stupnju, onako kao što onaj, koji se poduhvata neke više nauke, prolazi kroz priprema saznanja koja odavno poseduje da bi se podsetio na njihovu sadržinu; on budi sećanje na ta saznanja, ne interesujući se za njih i nemajući namere da se kod njih zadrži. Pojedinaac mora da prođe takođe u pogledu sadržine stupnjeve obrazovanja opšteg duha, ali kao one oblike koje je taj duh već odbacio, kao stupnjeve puta koji je izgrađen i utrt; tako mi u pogledu saznanja vidimo da se ono što je u ranija vremena zanimalo zreli duh ljudi srozalo na znanja dečastva, na njegove vežbe, pa čak i na njegove igre, te ćemo u pedagoškom napredovanju upoznati istoriju obrazovanosti sveta, kao precrtanu u profilu. Taj raniji život predstavlja već zadobijenu svojinu *opšteg duha* koji sačinjava *supstanciju* individuumu i njegovu neorgansku prirodu koja tako njemu izgleda spoljašnja. — U tome pogledu, *obrazovanje*, posmatrano sa gledišta individuumu, sastoji se u tome da individuum zadobija to što postoji, da njegovu neorgansku prirodu u sebi troši i uzima je u svoj posed. Međutim, sa gledišta opšteg duha kao supstancije, obrazovanje nije ništa drugo nego to da supstancija daje sebi svoju samosvest, da u sebi proizvodi svoje postajanje i svoju refleksiju.

Nauka prikazuje ne samo ova kretanja obrazovanja u njegovoj iscrpnosti i nužnosti, već i ono što se već srozalo na momenat i svojinu duha u njegovome razvijanju. Cilj je uvid duha u ono što znanje jeste. Nestrpljenje zahteva ono što je nemoguće, naime postizanje cilja bez sredstava. S jedne strane, dužina toga puta mora da se podnosi, jer je svaki momenat nužan; — s druge strane, kod svakog se momenta moramo zadržavati, jer svaki momenat predstavlja jedan individualni celi lik, i posmatra se apsolutno samo ukoliko se njegova određenost posmatra kao celina ili ono što je konkretno, ili ukoliko se celina posmatra u osobnosti te odredbe. — Pošto je supstancija individuumu, pošto je štaviše svetski duh imao strpljenja da u toku dugog vremena pređe ove forme i da preduzme ogroman rad svetske istorije u kojoj je on u svakoj formi izobrazio ce-

lokupnu svoju sadržinu za koju je ta forma bila sposobna, i pošto je on mogao da postigne svest o sebi radom koji nije ništa manji, to, doduše, individuum nije u stanju da stvarno shvati svoju supstanciju manjim radom; međutim, individuum ima u isto vreme nezatnijih tegoba, jer, po sebi je to izvršeno, sadržina je već stvarnost, svedena na mogućnost, savladana neposrednost, uobličena je već svedena na svoju abrevijaturu, na jednostavnu odredbu misli. Budući već nešto zamišljeno, sadržina je svojina supstancije; ne treba više preobraćati određeno biće u formu bića po sebi, već ono što je po sebi u formu bića za sebe, i to niti ono po sebi koje je čisto iskonsko, niti ono koje je utonulo u određeno biće, već, naprotiv, ono koje je već u sećanju. Potrebno je bliže odrediti način na koji se to čini.

Ukidanje određenoga bića jeste ono što smo od celine uštedeli na stanovištu sa kojega shvatamo ono kretanje; međutim, predstava i poznavanje formi jesu ono što još preostaje i čemu je potrebno više preinačenje. Ona prva negacija prenela je određeno biće, vraćeno u supstanciju, samo tek neposredno u elemenat samstva; dakle, ta svojina, zadobijena za samstvo, ima još isti karakter neshvaćene neposrednosti, nepokretne ravnodušnosti, kao i samo *određeno biće*, koje je na taj način samo prešlo u *predstavu*. — U isto vreme određeno biće je time postalo nešto poznato, takvo nešto što je postojeći duh okončao, u čemu se stoga njegova delatnost, i, prema tome, njegov interes više ne nalaze. Ako sama delatnost koja okončava određeno biće predstavlja jedino kretanje posebnoga duha koji sebe ne shvata, onda je, naprotiv, *znanje* usmereno protiv predstave koja je usled toga postala, protiv te poznatosti, ono jeste delanje opšteg samstva i predstavlja interes mišljenja.

Ono što je uopšte poznato nije zbog toga, što je poznato, takođe saznato. Najobičnija samoobmana kao i obmana ostalih jeste kada pri saznavanju pretpostavimo nešto kao poznato pa se sa tom pretpostavkom zadovoljimo; i pored svega dugog govora to se znanje ne može maći s mesta, a da i ne zna šta se s njim zbiva. Subjekat i objekat itd., bog, priroda, razum, čulnost itd., pretpostavljaju se nekritički kao poznati i kao nešto od vrednosti, i kao takvi sačinjavaju čvrste tačke kako polaska tako i povratka. Između tih tačaka koje ostaju nepokretne, kretanje ide tamo-amo i prema tome samo po njihovoj površini. Tako se i shvatanje i ispitivanje sastoji u tome da se vidi da li svako nalazi takođe u svojoj predstavi ono što je o tim predmetim rečeno, da li to njemu tako izgleda i da li mu je poznato ili nije.



Analiziranje jedne predstave, kako se ono nekada izvodilo, nije bilo ništa drugo do ukidanje forme njene poznatosti. Rastavljati neku predstavu na njene iskonske elemente jeste vraćanje na one njene momente koji bar nemaju formu nađene predstave, već koji sačinjavaju neposrednu svojinu samstva. Doduše, ova analiza dospeva samo do onih misli koje predstavljaju odredbe koje su poznate, stalne i koje miruju. Ali, jedan suštinski momenat jeste to samo što je rastavljeno, to što je nestvarno; jer samo zbog toga što se ono što je konkretno razdvaja i pretvara u ono što je nestvarno ono jeste ono što se kreće. Delatnost razdvajanja predstavlja snagu i rad *razuma*, te sile koja najviše zadivljuje, koja je najveća ili, štaviše, koja predstavlja apsolutnu silu. Krug koji, zatvoren u sebe, miruje i kao supstancija sadrži u sebi svoje momente predstavlja neposrednu srazmernost, koja zbog toga ne začuđava. Ali, što ono akcidentalno kao takvo, koje je od njegovog obima odvojeno, ono što je vezano i što je stvarno samo u svojoj povezanosti sa drugim, zadobija neko vlastito određeno biće i apstraktnu slobodu, to predstavlja ogromnu silu onoga što je negativno; ono jeste energija mišljenja, čistoga Ja. Smrt, ako onu nestvarnost hoćemo da nazovemo tako, jeste ono što je najstrašnije, i ono što zahteva najveću silu jeste zadržavanje onoga što je mrtvo. Lepota, lišena sile, mrzi razum, jer on to od nje očekuje, a ona za to nije sposobna. Ali, život duha nije onaj život koji zazire od smrti i koji se strogo čuva od pustošenja, već je život duha onaj život koji podnosi smrt i u njoj se održava. Duh zadobija svoju istinu samo time što u apsolutnoj rascepanosti nalazi sama sebe. Duh nije ta moć kao ona pozitivnost koja apstrahuje od onoga što je negativno, kao kada mi o nečemu kažemo: to nije ništa ili to je lažno, pa potom, okončavši to, odlazimo odatle prelazeći na ma šta drugo; već je duh ta moć samo po tome što onome što je negativno gleda u lice otvoreno i što se kod njega zadržava. To zadržavanje jeste ona čarobna sila koja to što je negativno preobraća u biće. Ta moć jeste ono isto što je gore nazvano *subjektom*, koji po tome, što u svome elementu daje određenosti život, ukida apstraktnu neposrednost, to jest onu koja samo uopšte *bivstvuje*, i usled toga jeste istinska supstancija, biće ili *ona* neposrednost koja nema posrednosti izvan sebe, već predstavlja nju samu.

Pretvaranje onoga što je zamišljeno u svojinu čiste samo-svesti jeste uznošenje na stupanj opštosti uopšte i predstavlja samo jednu stranu obrazovanja, a još ne završeno obrazovanje. — Način proučavanja starog doba razlikuje se time od načina

proučavanja novog doba, što je ono predstavljalo pravo, potpuno obrazovanje prirodne svesti. Ogladajući se naročito na svakome delu svoga života i filozofirajući o svemu što se dešava, prirodna svest se i razvila u opštost koja je skroz i skroz potvrđena. Naprotiv, u novije doba individuuum nalazi apstraktnu formu pripremljenu; napor koji čini individuuum da se te forme dočepa i da je prisvoji jeste pre neisposredovano klijanje onoga što je unutrašnje i prekinuto stvaranje opštega nego njegovo proizlaženje iz onoga što je konkretno i raznovrsno u životu. Zbog toga se sada rad ne sastoji toliko u tome da se individuuum očisti od neposredne čulnosti i da se pretvori u zamišljenu supstanciju i onu koja misli, već, naprotiv, u onome što je suprotno, naime da se ukidanjem stalnih određenih misli ostvari i oduhovi ono što je opšte. Međutim, mnogo je teže da se čvrste misli učine tečnim nego čulno određeno biće. Razlog tome nalazi se u onome što je maločas navedeno; one odredbe imaju za supstanciju i za elemenat svoga života Ja, moć onoga što je negativno ili čistu stvarnost, naprotiv, čulne odredbe imaju za elemenat svoga postupanja nemoćnu apstraktnu neposrednost ili biće kao takvo. Misli postaju tečne time što se čisto mišljenje, ta unutrašnja neposrednost upoznaje kao momenat, ili time što čista izvesnost o njemu samom apstrahuje od sebe, — ne time što se izostavlja, stavlja nastranu, već time što u svome samopostavljanju napušta ono što je čvrsto, ne samo ono čvrsto u čistoj konkretnosti koje predstavlja samo Ja nasuprot različnoj sadržini, već takođe ono što je čvrsto u različito<sup>1</sup>, a koji, budući postavljeni u elementu čistog mišljenja, učestvuju u onoj neuslovljenosti Ja. Blagodareći svome kretanju, čiste misli postaju pojmovi i tek blagodareći njemu predstavljaju ono što u istini jesu: samokretanja, krugove, ono što je njihova supstancija, duhovne suštastvenosti.

Ovo kretanje čistih suštastava sačinjava uopšte prirodu naučnosti. Posmatrano kao veza njihove sadržine to kretanje predstavlja njenu nužnost i njeno razvijanje *u organsku celinu*. Put kojim se dospeva do pojma znanja postaje na osnovu toga kretanja isto tako neko nužno i potpuno bivanje, tako da to pripremanje prestaje da predstavlja neko slučajno filozofiranje koje se vezuje za ove ili one predmete, odnosé i misli nesavršene svesti, kao što to slučajnost donosi sa sobom, ili koje pomoću jednog rezonovanja koje ide tamo-amo, pomoću zaključivanja i izvođenja traži da obrazloži ono što je istinito na

<sup>1</sup> U misaonim odredbama, apstrakcijama i osnovnim stavovima, koji postoje u ja.

ovde je reč samo o njemu) predstavljalo ono što je drugo, naime negativno supstancije koja kao sadržina znanja jeste ono što je istinito. Ali, sama supstancija jeste suštinski ono što je negativno, delom kao razlika i odredba sadržine, delom kao neko jednostavno razlikovanje, to jest kao samstvo i znanje uopšte. Zaista je moguće da se ima lažno znanje. O nečemu imati lažno znanje znači da se znanje dotičnoga nalazi u odnosu nejednakosti sa svojom supstancijom. Ali, baš ta nejednakost jeste ono razlikovanje uopšte koje predstavlja suštinski momenat. Iz ovog razlikovanja postaje zaista njihova jednakost, i ta jednakost koja je postala jeste istina. Ali, ta jednakost nije istina tako kao da bi nejednakost bila odbačena kao zgura od čistoga metala, čak ni tako kao što se oruđe izostavlja pošto je posuđe gotovo, već u istinitome kao takvom nejednakost još postoji neposredno kao ono što je negativno, kao samstvo. Pa ipak se zbog toga ne može reći da ono što je lažno sačinjava jedan momenat istinitoga ili, štaviše, neki njegov sastojak. Da se u svemu lažnome nalazi nešto istinito, u tome izrazu važe oboje, — kao što su ulje i voda koji su, budući takvi da se ne mogu zajedno pomešati, povezani samo spolja. Upravo zbog toga što svojim značenjem mogu obeležavati momenat savršenog drugobivstva njihovi se izrazi ne smeju više upotrebljavati onde gde je njihovo drugobivstvo ukinuto. Isto onako kao što u izrazu jedinstva subjekta i objekta, konačnoga i beskonačnoga, bića i mišljenja itd., ima nečega nezgodnoga po tome što objekat i subjekat itd. znače ono što predstavljaju izvan svoga jedinstva, dakle što se u jedinstvu ne zamišljaju kao ono što njihov izraz znači: isto tako ni lažno nije više kao lažno jedan momenat istine.

Dogmatizam kao način mišljenja ne znači u znanju i u proučavanju filozofije ništa drugo do verovanje da se ono što je istinito sastoji u jednome stavu, koji predstavlja jedan stalni rezultat ili za koji se neposredno zna. Na ovakva pitanja: Kada se rodio Cezar?, ili: Koliko je hvati iznosila jedna trkačka staza i koja itd., treba davati ispravne odgovore isto onako kao što je tačno određeno da je kvadrat nad hipotenuzom jednog pravouglog trougla ravan zbiru kvadrata nad njegovim katetama. Ali takva tzv. istina je po svojoj prirodi različna od prirode filozofskih istina.

2. Što se tiče istorijskih istina, da ukratko i njih spomenemo, ukoliko se naime posmatra ono što je kod njih istorijsko, lako se priznaje da se one odnose na pojedinačno određeno biće, na neku sadržinu u pogledu njene slučajnosti i

proizvoljnosti, na one njene odredbe koje nisu nužne. — Ali, čak ni takve gole istine, kao što su one koje smo naveli kao primer, ne postoje bez kretanja samosvesti. Da bi se saznala jedna od tih istina, moraju se izvršiti mnoga poređenja, takođe se po knjigama mora da zagleda ili da se, bilo na koji način, istražuje; čak se kod jednog neposrednog opažaja smatra za nešto što ima prave vrednosti tek njegovo poznavanje zajedno sa njegovim razlozima, mada zapravo samo čisti rezultat treba da predstavlja ono do čega je stalo.

Što se tiče matematičkih istina, još manje bi se smatrao geometrom onaj ko bi napamet znao Euklidove teoreme, ne znajući za njihove dokaze, ne znajući za njih, kako bi se, tome nasuprot, moglo reći, iznutra. Isto tako bi se smatralo nezadovoljavajućim saznanje da strane pravouglog trougla stoje među sobom u onom poznatome odnosu, kada bi neko do toga saznanja došao putem merenja mnogih pravouglavih trouglova. Međutim, suštastvenost dokaza nije takođe ni kod matematičkog saznanja još po svome značenju i po svojoj prirodi takva da predstavlja momenat samoga rezultata, već se dokaz, naprotiv, u tome rezultatu izgubio i iščezao. Dođuše, teorem kao rezultat jeste takav jedan teorem koji je saznat kao istinit. Ali, ta okolnost koja je pridošla ne odnosi se na njegovu sadržinu, već samo na njegov odnos prema subjektu; kretanje matematičkog dokaza ne pripada onome što je predmet, već predstavlja jedno delanje koje je u odnosu na stvar spoljašnje. Tako se priroda pravouglog trougla ne rastavlja onako kako se on prikazuje u konstrukciji, koja je potrebna za dokaz onoga stava koji izražava njegovu srazmernost; celokupno proizvođenje rezultata jeste jedan tok saznanja i njegovo sredstvo. — U filozofskom saznanju je takođe postajanje određena bića kao određenoga bića različno od postajanja suštine ili unutrašnje prirode stvari. Ali, filozofsko saznanje sadrži, s jedne strane, oba postajanja, dok, naprotiv, matematičko saznanje prikazuje u saznanju kao takvom samo postajanje određenoga bića, to jest bića prirode stvari. S druge strane, filozofsko saznanje udružuje takođe oba ova posebna kretanja. Unutrašnje postajanje ili bivanje supstancije jeste nerazdvojeno: prelaženje u ono što je spoljašnje ili u određeno biće, u biće za drugo, i, obrnuto, bivanje određenoga bića jeste samopovlačenje u suštinu. To kretanje predstavlja udvostručeni proces i bivanje celine tako, da u isto vreme svako od njih predstavlja ono drugo, te zbog toga svako ima takođe na sebi oboje kao dva izgleda; oni zajedno proizvode celinu

time što se sami sobom ukidaju i pretvaraju u njene momente.

U matematičkome je saznanju uviđanje jedno delanje koje je za stvar spoljašnje; iz toga izlazi da se tim uviđanjem istinita stvar menja. Sredstvo, konstrukcija i dokaz sadrže zaista istinite stavove; ali se isto tako mora reći da je sadržina lažna. U gornjem se primeru trougao raspargava, i njegovu se delovi pretvaraju u druge figure koje usled konstrukcije na njemu postaju. Tek se na kraju ponovo uspostavlja onaj trougao do kojega je zapravo stalo, a koji je u daljem toku bio izgubljen iz vida, te se pojavljivao samo u delovima koji su pripadali drugim celinama. — Dakle, kao što vidimo, ovde se pojavljuje ona negativnost sadržine koja bi se morala označavati kao njena lažnost, isto tako kao u kretanju pojma iščezavanje misli koje se smatraju za stalne.

Ali, naročita nesavršenost matematičkoga saznanja odnosi se ne samo na samo saznanje već takođe na njegov materijal uopšte. — Što se tiče samog saznanja, to se pre svega ne uviđa nužnost konstrukcije. Ta konstrukcija ne proizlazi iz pojma teoreme, već se neizostavno propisuje, i mi se moramo slepo pokoravati tome propisu, naime da povučemo upravo te linije od kojih bi se mogle povući beskrajno mnoge druge linije, a da pri tom ne znamo ništa dalje do da verujemo da će to njihovo povlačenje biti svrsishodno za izvođenje dokaza. Naknadno se najzad pokazuje takođe ta korisnost, koja je zbog toga samo spoljašnja, jer se kod dokaza pokazuje tek naknadno. — Isto tako taj dokaz ide jednim putem koji negde počinje, još se ne zna u kojoj vezi sa rezultatom koji treba da proizađe. Razvoj toga dokaza uzima ove odredbe i odnose, a druge ostavlja po strani, mada se ne uviđa neposredno po kojoj nužnosti; tim kretanjem upravlja neka spoljašnja svrha.

Evidencija ovoga nesavršenog saznanja, kojom se matematika ponosi i kojom se takođe protiv filozofije razmeće, ima osnov jedino u uboštvu njene svrhe i nesavršenosti njenoga materijala, i zbog toga je takve prirode koju filozofija mora prezirati. — Svrha matematike ili njen pojam jeste veličina. To je upravo nesuštinski, bespoimovni odnos. Zbog toga se kretanje znanja obavlja na površini, ne dodirujući samu stvar, niti suštinu ili pojam, i zbog toga ne predstavlja nikakvo poimanje. — Materijal o kojem matematika pribavlja ugodnu riznicu istina sačinjavaju prostor i jedinica. Prostor je ono određeno biće u koje pojam upisuje svoje razlike kao u neki prazan mrtvi elemenat, u kome su one isto tako nepokretne i

mrtve. Ono što je stvarno nije neka prostornost, kao što je ona koja se posmatra u matematici; takvom nestvarnošću, kao što su predmeti matematike, ne bavi se niti konkretno čulno opažanje niti filozofija. U takvom nestvarnom elementu postoji, dakle, takođe samo nestvarna istina, to jest samo zamišljeni, mrtvi stavovi; kod svakoga od tih stavova može se prestat; naredni stav počinje iznova samostalno, a da se prvi ne razvija sam sobom u taj drugi, niti da na taj način postane, blagodareći prirodi same stvari, neka nužna veza. — Takođe se znanje zbog onoga principa i elementa — i u tome se sastoji formalnost matematičke evidencije — razvija stalno po liniji jednakosti. Jer, pošto se ono što je mrtvo ne kreće samo sobom, to ono ne dospeva do razlika suštine, do suštinskog suprotstavljanja ili nejednakosti, usled čega ne dospeva ni do prelaženja suprotnoga u suprotno, ne do kvalitativnog, imanentnog kretanja, ne do samokretanja. Jer veličina, nesuštinska razlika jeste ono što matematika jedino posmatra. Matematika apstrahuje od toga što pojam jeste ono što razlaže prostor u njegove dimenzije i što određuje njihove veze i veze u njima; ona ne posmatra, na primer, odnos linije prema površini; i kada uporedi prečnik kruga sa njegovom periferijom, ona nailazi na njihovu nekomenzurabilnost, to jest na jedan odnos pojma, na ono što je beskonačno, a što se izmiče njenoj odredbi.

Imanentna, takozvana čista matematika ne stavlja prema prostoru vreme kao vreme, kao drugi materijal svoga posmatranja. Primenjena matematika se zaista bavi vremenom, kao i kretanjem i inače drugim realnim stvarima; ali ona uzima iz iskustva sintetičke stavove, to jest stavove o onim odnosima vremena koji su određeni njegovim pojmom, i primenjuje njihove formule samo na ove pretpostavke. Što se vajni dokazi takvih stavova, kao što je stav o ravnoteži poluge, o odnosu prostora i vremena u kretanju padanja itd., koje primenjena matematika često navodi, izdaju za dokaze i kao takvi usvajaju, to predstavlja takođe dokaz o tome kolika je potreba za dokazivanjem u saznanju, jer saznanje, ako nema više dokaza, uvažava čak prazan privid dokaza i time zadobija izvesno umirenje. Jedna kritika tih dokaza<sup>1</sup> bila bi isto tako značajna kao i poučna, kako bi se matematika, delimice, očistila od toga lažnog ukrasa, delimice, da bi se pokazale njene granice, i na osnovu njih takođe nužnost jednog drukčijeg znanja. —

<sup>1</sup> U svojoj *Enciklopediji* Hegel je u § 267 bliže osvetlio zakone padanja u ovome smislu.

Što se tiče vremena o kojem bi se moglo misliti da bi ono, kao suprotnost prostoru, sačinjavalo materijal drugog dela čiste matematike, ono jeste sam postojeći pojam. Princip veličine, to jest bespojmovne razlike, i princip jednakosti, to jest apstraktnog mrtvog jedinstva, nisu u stanju da se bave onim čistim nemirom života i apsolutnog razlikovanja. Stoga se ta negativnost pretvara samo kao paralizovana, naime kao jedinica, u drugi materijal ovoga saznanja, koje, budući jedno spoljašnje delanje, srozava na stupanj materijala ono što se kreće samo od sebe, da bi potom u njemu posedovalo jednu ravnodušnu, spoljašnju, mrtvu sadržinu.

3. Tome nasuprot, filozofija ne posmatra nesuštinsku odredbu, već odredbu posmatra ukoliko je ona suštinska, njen element i njena sadržina nije ono što je apstraktno ili nestvarno, već ono što je stvarno, ono što stavlja samo sebe i što živi u sebi, *život u svome pojmu*. To je onaj proces koji stvara svoje momente i prožima ih, i to celo kretanje sačinjava ono što je pozitivno i njegovu istinu. Dakle, ova istina obuhvata u sebi isto tako ono što je negativno, ono što bi se označilo kao lažno, kada bi se moglo posmatrati kao takvo nešto od čega treba apstrahovati. Naprotiv, ono što iščezava mora i samo da se posmatra kao suštinsko, ne treba ga u odredbi nečega stalnoga što je odsečeno od istinitoga ostaviti izvan njega, neznanu gde, kao što ni ono što je istinito ne treba ostaviti na drugoj strani kao mrtvo pozitivno koje miruje. Pojava jeste ono nastajanje i nestajanje koje samo za se niti postaje niti nestaje, već postoji po sebi i sačinjava stvarnost i kretanje života istine. Na taj način istinito predstavlja razuzdani zanos, čiji su svi članovi pijani, i pošto on svaki član, nakon što se izoluje, isto tako neposredno ukida, — to je taj zanos isto tako providni i jednostavni mir. Doduše, u oceni onoga kretanja ne postoje pojedini oblici duha kao određene misli, ali oni su isto toliko pozitivni nužni momenti koliko su negativni i iščezavajući. — U celini kretanja, shvativši je kao mirovanje, ono što se u tome kretanju izdvaja i dobija naročito određeno biće, očuvano je u njoj kao nešto što se pamti, čiji život predstavlja znanje o samom sebi, kao što isto tako to znanje predstavlja neposredno život.

Moglo bi izgledati potrebno da se o *metodi* ovoga kretanja ili ove nauke unapred navedu razne stvari. Međutim, pojam te metode već se nalazi u onome što je rečeno, a njeno pravo prikazivanje spada u logiku ili štaviše sačinjava samu logiku. Jer, metoda nije ništa drugo do izgrađivanje celine, podignute

u njenoj čistoj suštastvenosti. Ali, mi o onome što se o tome do sada nalazi u opštoj upotrebi moramo imati svesti da i sistem onih predstava, koje se odnose na ono što je filozofska metoda, pripada jednoj obrazovanosti koja je zaboravljena. — Ako bi ovo zvučalo možda hvalisavo ili revolucionarno, a ja smatram da mi je takav ton tuđ, onda treba imati na umu da je ona naučna riznica koju je matematika iznajmila — riznica objašnjenja, podela, aksioma, nizova teorema, njihovih dokaza, osnovnih stavova i izvođenja i zaključivanja iz njih, — već zastarela bar u samom mnenju. Mada se nepogodnost te riznice za filozofiju još ne uviđa jasno, ipak se od nje ne čini nikakva ili mala upotreba; i ako se po sebi ne osuđuje, ona se ipak više ne voli. I za ono što je po sebi izvrsno moramo unapred želeti da se ono počne upotrebljavati i učini omiljenim. Međutim, nije teško uvideti da formu u kojoj se filozofska istina može pojaviti ne predstavlja onaj postupak koji se sastoji u tome što se postavlja neki stav, pa se za nj navode razlozi, i što se isto tako razlozima opovrgava njemu suprotni stav. Ta istina jeste njeno kretanje samo po sebi; međutim, ona matematička metoda predstavlja saznanje koje je u odnosu na materijal spoljašnje. Zbog toga je ona svojstvena matematici, koja, kao što je primećeno, ima za svoj princip bespojmovni odnos veličina, a za svoj materijal mrtvi prostor i jedinicu koja je isto tako mrtva, te se ta metoda mora prepustiti matematici. Takođe bi ta metoda u slobodnijem maniru, to jest više pomešana sa samovoljom i slučajnošću, mogla da ostane u običnom životu, u nekoj konverzaciji ili istorijskom proučavanju koji služe više ljubopitstvu nego saznanju, kao što je otprilike i neki predgovor. U običnome životu svest ima za svoju sadržinu znanja, iskustva, čulne konkretije, takođe misli, osnovne stavove, uopšte takve stvari koje važe kao nešto što postoji ili kao neko stalno mirujuće biće ili suštastvo. Ona, delom, neprekidno teče pored te sadržine, delom prekida vezu blagodareći slobodnoj volji koju ima nad njom, i ponaša se kao neko njeno spoljašnje određivanje i upravljanje njom. Ta svest svodi tu sadržinu na nešto što je izvesno, pa neka je to samo trenutni osećaj; i uverenje je zadovoljeno kada bude dospelo do jedne tačke mirovanja koja mu je poznata.

Ali, ako nužnost pojma odstrani slobodniji tok konverzacije u rezonovanju, kao i krući tok naučne razmetljivosti, onda se, kao što je već gore napomenuto, njegovo mesto ne može zameniti nemetodičnošću naslućivanja i oduševljenja i samovoljom proročkog propovedanja, kojim se ne prezire samo ona naučnost, već svaka naučnost uopšte.



Isto tako, nakon što je Kantov *triplicitet*, koji je još tek instinktivno ponovo pronađen, još mrtav, još neshvaćen, uzdignut do svoga apsolutnog značenja, čime je u isto vreme postavljena istinita forma u svojoj istinitoj sadržini, i proizašao pojam nauke, ne treba da se smatra za nešto naučno ona upotreba ove forme kojom je, kako vidimo, svedena na mrtvu šemu, na jednu pravu sen, a naučna organizacija na tabelu. — Ovaj formalizam, o kojem je u opštim potezima već gore bilo govora, a čiji manir želimo da ovde bliže označimo, smatra da je prirodu i život jednog oblika shvatio i izrazio, ako je neku odredbu te šeme iskazao o njemu kao predikat, — bilo da je to subjektivitet ili objektivitet, ili takođe magnetizam, elektricitet itd., kontrakcija ili ekspanzija, istok ili zapad i tome slično, što se može beskonačno umnožavati, jer se na taj način svaka odredba ili oblik može upotrebiti kod druge odredbe ili kod drugog oblika kao forma ili kao moment šeme, i svako od njih može zahvalno da učini istu uslugu onome drugome; jedan krug suprotnosti kojim se ne saznaje šta je sama stvar, niti šta jeste jedna od njih niti šta je ona druga. Pri tome se uzimaju delom čulne odredbe iz običnog opažanja koje naravno treba da znače nešto drugo a ne ono što kazuju, delom se ono što je po sebi značajno, čiste odredbe misli, kao subjekat, objekat, supstancija, uzrok, opštost itd., upotrebljava tako nesmotreno i nekritički, kao što se to čini u običnome životu, i kao što se upotrebljavaju izrazi snaženje i slabljenje, ekspanzija i kontrakcija, tako da je ona metafizika isto tako nenaučna kao što su to ove čulne predstave.

Umesto unutrašnjeg života i samokretanja njegovog postojanja takva se jedna prosta odredba iskazuje o opažaju, to će reći ovde, o čulnome znanju, shodno nekoj površnoj analogiji, i ta spoljašnja i prazna primena one formule naziva se *konstrukcijom*. — Sa takvim formalizmom stvar stoji isto tako kao i sa svakim drugim. Kakav bi glupak morao biti onaj ko u toku jedne četvrti časa ne bi mogao da nauči teoriju po kojoj postoje astenične, stenične i posredno astenične bolesti i isto toliko planova za njihovo lečenje<sup>1</sup>, i ko ne bi, pošto je donedavno takva jedna pouka bila za to dovoljna, u toku jednog tako kratkog vremena mogao postati od praktičara lekar teoretičar? Kada prirodno-filozofski formalizam uči, recimo, da je razum elektricitet, ili da je životinja azot ili čak da je životinja ravna jugu ili severu itd., ili da ih reprezentuje, izraženo ovako prosto kao

<sup>1</sup> Takozvani braunijanizam; Džon Braun, *Elementa medicinae*, 1780.

ovde ili začinjeno sa nešto više terminologije: onda se povodom takve sile koja povezuje ujedno ono što je po izgledu daleko jedno od drugoga, i povodom nasilja koje se takvim povezivanjem pričinjava čulnosti koja miruje, i koje nasilje daje toj čulnosti tim povezivanjem izgled jednoga pojma, a glavnu stvar, to jest izražavanje samoga pojma ili značenja čulne predstave izostavlja, — povodom toga mogu oni koji su neiskusni da budu obuzeti divljenjem, mogu u takvom učenju da obožavaju duboku genijalnost njegovoga zastupnika, i isto tako mogu uživati u jasnosti takvih odredaba, pošto one zamenjuju apstraktni pojam onim što je opažajno, čineći ga prijatnijim, i, osim toga, mogu čestitati sami sebi na naslućenoj duševnoj srodnosti sa tako divnom delatnošću. Marifetluk jedne takve mudrosti brzo se nauči kao što je lako da se izvodi; ako je poznat, njegovo ponavljanje postaje isto tako nepodnošljivo kao i ponavljanje neke opsenarske veštine koju su gledaoci prozreli. Rukovanje instrumentom ovoga monotonog formalizma nije teže od rukovanja paletom jednoga slikara na kojoj bi se nalazile svega dve boje, recimo crvena i zelena, kako bismo crvenom bojom obojili neku površinu ako bi se od nas zahtevala neka istorijska slika, a zelenom bojom, ako bi se zahtevao neki pejzaž. Bilo bi teško odlučiti šta je pri tome veće, da li ona bezbrižnost sa kojom se takvom jednom kašom od boje zamazuje sve što se nalazi na nebu, na zemlji i pod zemljom, ili ona uobraženost koja se odnosi na izvrsnost toga univerzalnog sredstva; ta bezbrižnost i ta uobraženost podupiru jedna drugu. Ono što proizvodi ova metoda, koja se sastoji u tome što svemu nebeskom i svemu zemaljskom, svima prirodnim i duhovnim likovima prilepljuje te dve odredbe opšte šeme i na taj način uređuje sve, nije ništa manje do jedan kao sunce jasni izveštaj<sup>1</sup> o organizmu Univerzuma, naime jedna tablica, koja je ravna nekom skeletu sa prilepljenim ceduljicama, ili redovima zatvorenih plehutih kutija ovalnoga oblika sa svojim priklačenim etiketama u kakvoj bakalskoj čatrlji, koja podjednako jasno predstavlja i jedno i drugo od toga dvoga, i koja je isto onako izostavila ili sakrila živu suštinu stvari, kao što su u onom prvom slučaju uzeti sa kostiju i meso i krv, a u onom drugom je u kutijama skrivena takođe mrtva stvar. — Da se u isto vreme ovaj način postupanja završava u jednobojnom

<sup>1</sup> Ovaj izraz podseća na Fihteov spis iz 1801. godine: *Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801).

apsolutnom slikarstvu, pošto on te razlike šeme, stideći ih se, ponire u prazninu apsolutnoga kao pripadne refleksiji, da bi uspostavio čisti identitet, to jest besformno belo, to je napomenuto već gore. Ona jednobojnost šeme i njenih mrtvih odredaba i ovaj apsolutni identitet i prelaženje od jednoga u drugo jesu podjednako mrtvi razum i podjednako spoljašnje saznanje.

Ali, ono što je izvrsno ne samo što nije u stanju da izbegne tu sudbinu, da bude tako obeživiljeno i obezduhovljeno i tako oguljeno da vidi kako su mrtvo znanje i njegova sujeta omotali oko sebe njegovu kožu. Naprotiv, još u samoj toj sudbini može se raspoznati ona sila koju ono vrši na duše, ako ne na duhove, kao i izobraženje u opštost i određenost one forme u kojoj se sastoji njegova savršenost i koja jedino omogućuje da se ta opštost upotrebi radi površnosti.

Nauka može da se organizuje jedino vlastitim životom pojma, u njoj određenost koja se iz šeme pilepljuje datome biću spolja jeste ona duša ispunjene sadržine koja se pokreće sama od sebe. Kretanje pojedinačnog bića sastoji se u tome što, s jedne strane, ono postaje sebi neko drugo i što se tako pretvara u svoju immanentnu sadržinu; s druge strane, što ono taj razvoj ili to svoje određeno postojanje vraća u sebe, to jest što se samo pretvara u momenat, uproščavajući se i postajući određenost. U tome kretanju negativitet jeste odvajanje i postavljanje postojanja; u tome vraćanju u sebe ta negativnost predstavlja postajanje određene jednostavnosti. Na taj način nastaje to da sadržina ne pokazuje svoju određenost kao da ju je dobila od neke druge sadržine koja je ujedno tu određenost njoj pilepila, već da ona sama daje sebi tu određenost, razvrstavajući se u momente samo od sebe i zauzimajući jedno mesto u celini. Tabelarni razum zadržava za sebe nužnost i pojam sadržine, ono što sačinjava konkretnost, stvarnost i živo kretanje stvari koje on uređuje, ili, naprotiv, on sve to ne zadržava za sebe, već ga ne poznaje; jer kada bi razum imao to znanje, on bi ga pokazao. On ne poznaje čak ni potrebu za njim; inače bi se mahnuo svoga šematiziranja, ili bi bar znao da na osnovu njega ne zna više nego na osnovu nekog spiska sadržine; takav razum daje jedino spisak sadržine; međutim, samu sadržinu ne dostavlja. — Mada takva određenost, kao na primer magnetizam, jeste po sebi jedna konkretna ili stvarna određenost, ipak je ona svedena na nešto mrtvo, pošto je ona samo predviđana o nekojem drugom određenom biću, i nije saznata kao immanentni život toga određenog bića ili onako kako ona u njemu poseduje svoje domovinsko i

osobeno samoproizvođenje i razvijanje. Dodavanje te glavne stvari formalni razum prepušta drugima. — Umesto da uđe u immanentnu sadržinu stvari, taj formalni razum stalno pregleda celinu i stoji iznad onog pojedinačnog određenog bića o kojem govori, to jest on ga apsolutno ne vidi. Međutim, naučno saznanje zahteva, naprotiv, da se oda životu predmeta ili, što je isto, da ima pred sobom unutrašnju nužnost toga života i da je izrazi. Udubljujući se tako u svoj predmet, naučno saznanje zaboravlja ono pregledanje, koje predstavlja jedino reflektiranje znanja iz sadržine u samo sebe. Ali, utonulo u materiju i nastavljaajući se u njenom kretanju, ono se vraća u samo sebe, ali ne ranije nego što u tome, što se ispunjenje ili sadržina povuče u sebe, uprošti kao određenost, ono kroza samo sebe do jedne strane svoga određenog bića i pređe u svoju višu istinu. Time jednostavna celina koja pregleda samu sebe izlazi na videlo iz onog mnoštva u kojem je njena refleksija izgledala izgubljena.

Uopšte usled toga, što je supstancija, kao što je gore rečeno, sama po sebi subjekat, svaka sadržina predstavlja svoju vlastitu refleksiju u sebe. Postojanje ili supstancija jednog određenog bića jeste njegova jednakost sa samim sobom; jer njegova nejednakost sa sobom predstavljala bi njegovo ukidanje. Ali jednakost sa sobom jeste čista apstrakcija; ova pak apstrakcija jeste mišljenje. Kada kažem kvalitet, ja iskazujem prostu određenost, pomoću kvaliteta razlikuje se jedno određeno biće od svakog drugog, ili ono je na osnovu svoga kvaliteta jedno određeno biće; ono je samo za sebe ili, blagodareći toj prostoti, ono postoji sa sobom. Ali usled toga ono je u suštini *misao*. — U ovome je shvaćeno to da biće jeste mišljenje; tu spada ono saznanje koje obično nedostaje uobičajenom bespojmnom govoru o identitetu mišljenja i bića. — Usled toga pak što postojanje određenoga bića jeste jednakost sa samim sobom ili čista apstrakcija, ono predstavlja svoju apstrakciju od sama sebe, ili ono samo jeste svoja nejednakost sa sobom i svoje ukidanje, — svoja vlastita unutrašnjost i vraćanje u sebe, — svoje bivanje. — Blagodareći ovoj prirodi pojedinačnoga bića, i ukoliko pojedinačno biće ima tu prirodu za znanje, ovo znanje nije ona delatnost koja primenjuje sadržinu kao nešto tuđe, ono ne predstavlja reflektovanje u sebe koje polazi iz sadržine; nauka nije onaj idealizam koji je stupio na mesto afirmativnoga dogmatizma kao dogmatizam koji ubeđuje ili kao dogmatizam pouzdanosti u sama sebe, — već pošto znanje gleda sadržinu da se vraća u svoju vlastitu unutrašnjost, to je naprotiv njegova delatnost ne samo utonula

u tu sadržinu, jer je ona imanentno samstvo sadržine, već se u isto vreme vratila u sebe, jer ona predstavlja čistu jednakost sa sobom u drugobivstvu; tako je ta delatnost ono *lukavstvo* koje, pretvarajući se da se uzdržava od delanja, motri kako određenost i njen konkretni život upravo po tome što postavlja da rade na svome samoodržanju i posebnom interesu, jesu ono što je obrnuto, naime delanje koje ukida samo sebe, pretvarajući se u momenat celine.

Pošto je gore<sup>1</sup> bilo naznačeno značenje razuma u pogledu *samosvesti* supstancije, to se iz ovoga što je ovde rečeno jasno vidi njegovo značenje s obzirom na odredbu supstancije kao supstancije koja *pojedinačno postoji*. Određeno biće je kvalitet, određenost koja je ravna samoj sebi ili određena prostota, *određena misao*; to je *razum određenoga bića*. Usled toga određeno biće jeste nus, kako je Anaksagora najpre saznao suštinu. Oni koji su došli posle Anaksagore shvatili su tačnije prirodu određenoga bića kao ejdos ili kao ideju, to jest kao određenu opštost, određenu vrstu. Izraz vrsta izgleda, rekao bih, suviše običan i suviše neznatan za ideje, za lepo i sveto i za većno, koji u ovo doba uzimaju maha. U stvari, pak, ideja ne izražava ni više ni manje nego vrsta. Ali, mi danas isto vidimo da se jedan izraz, koji tačno označava jedan pojam, prezire i da se više voli neki drugi izraz koji, mada se više voli samo zbog toga što pripada nekom stranom jeziku, umotava pojam u maglu i usled toga prijatnije zvuči. — Upravo po tome što je određeno biće označeno kao vrsta ono je prosta misao; nus, prostota, jeste supstancija. Zbog svoje prostote ili jednakosti sa samom sobom supstancija izgleda kao čvrsta i trajna. Ali, ta jednakost sa samom sobom jeste isto tako negativnost; usled toga prelazi ono čvrsto određeno biće u svoje ukidanje. Određenost izgleda iznajpre da je određenost samo usled toga što stoji u vezi sa nekim drugim određenim bićem, te se čini da njoj njeno kretanje nameće neka tuđa sila; međutim, da ona ima u samoj sebi svoje drugobivstvo i da predstavlja samokretanje, to se sadrži upravo u onoj prostoti samog mišljenja; jer ta prostota mišljenja jeste misao koja pokreće samu sebe i koja razlikuje sebe i predstavlja vlastitu unutrašnjost, čisti pojam. Tako je, dakle, razumnost jedno bivanje, i kao to bivanje ona je *umnost*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Str. 9, 18 i dalje.

<sup>2</sup> Uporedi u *Enciklopediji* Hegelove napomene o razumu i objektivnoj dijalektici.

U ovoj prirodi onoga što jeste, naime u tome što ono u svome biću predstavlja svoj pojam leži razlog što uopšte postoji logička nužnost; jedino ta logička nužnost jeste ono što je umno i ona predstavlja ritam organske celine, ona je isto tako znanje sadržine kao što je sadržina pojam i suština, — ili jedino ta logička nužnost jeste ono što je spekulativno. — Konkretni lik, krećući se sam sobom, pretvara se u jednostavnu odredbu; time se on uzdiže na stupanj logičke forme i postoji u njenoj suštastvenosti; njegovo konkretno određeno biće jeste jedino to kretanje, i ono neposredno predstavlja *logičko određeno biće*. Zbog toga je nepotrebno da se konkretnoj sadržini nametne formalizam spolja; konkretna je sadržina *sama po sebi* prelaženje u ovaj formalizam, ali koji, međutim, prestaje da predstavlja taj spoljašnji formalizam, pošto je forma zavica u kojem postaje sama konkretna sadržina.

Ova priroda naučne metode, koja se sastoji u tome što metoda, delimice, nije odvojena od sadržine, delimice što sama sobom određuje svoj ritam, nalazi, kao što je napomenuto, svoje pravo prikazivanje u spekulativnoj filozofiji. — Doduše, ono što je ovde rečeno izražava pojam, ali ne može se smatrati ni za šta više do za jedno anticipirano uveravanje. Istinitost toga anticipiranog uverenja ne leži u ovoj, delimice, pripovedačkoj ekspoziciji, i zbog toga ona isto tako nije opovrgnuta, ako se protiv nje uverava da stvar ne stoji tako već da je, u stvari, tako i tako, kada se uobičajene predstave izazovu u sećanje i prepričaju kao utvrđene i poznate istine, ili takođe kada se iz kovčega unutrašnjeg božanskog opažanja iznese i ustvrdi nešto novo. — Jedno takvo shvatanje obično predstavlja prvu reakciju znanja kome je nešto bilo nepoznato protiv toga nepoznavanja, da bi se time spasla sloboda i vlastito uviđanje, vlastiti autoritet protiv tuđeg autoriteta (jer pod tim se oblikom pojavljuje ono što je sada prvi put shvaćeno), — takođe da bi se odstranila prividna sramota i njena priroda koja se navodno nalazi u tome što je nešto naučeno; kao što se takva reakcija kod odobravajućeg usvajanja nepoznatoga sastoji u onome što je u jednoj drugoj sferi predstavljalo ultrarevolucionarno propovedanje i tvorenje.

IV. 1. Zbog toga ono do čega je stalo pri proučavanju nauke sastoji se u tome da se uzme na sebe *napor pojma*. Nauka zahteva da se pažnja usmeri na pojam kao takav, na proste odredbe, na primer na odredbe bića po sebi, bića za sebe, jednakosti sa samim sobom itd.; jer te odredbe predstavljaju takva čista samokretanja koja bi se mogla nazvati

dušama, kada njihov pojam ne bi označavao nešto što je uzvišenije od duša. Navici da se u predstavama krećemo napred jeste njeno prekidanje od strane pojma isto tako dosadno kao i formalnom mišljenju koje se sastoji u svestranom rezonovanju u nestvarnim mislima. Ovu naviku treba označiti kao materijalno mišljenje, kao slučajnu svest koja je samo utonula u materijal, usled čega joj teško pada da u isto vreme iz materije izvuče svoje samstvo i da bude pri sebi. Naprotiv, ono drugo, naime rezoniranje jeste sloboda od sadržine i taština zbog nje; od njega se traži napor da tu slobodu napusti, pa, umesto da predstavlja proizvoljno pokretački princip sadržine, da tu slobodu porine u nju, da učini da nju pokreće njena vlastita priroda, tj. samstvo kao njeno, pa da to kretanje posmatra. Uzdržati se od vlastitog upadanja u imanentni ritam pojmova, ne mešati se u nj svojom samovoljom i inače zadobijenom mudrošću, ta uzdrživost sačinjava jedan suštinski momenat pažnje usmerene na pojam.

Što se tiče rezoniranja, na njemu treba jače isticati obe njegove strane, s obzirom na koje pojmovno mišljenje jeste njemu suprotno. — Rezoniranje se ponaša prema shvaćenju sadržini, delimice, negativno, ume da je opovrgne i da je poništi. Uviđanje da to nije tako jeste ono što je čisto negativno; to negativno jeste ono što je poslednje, a što ne ide izvan sebe ka nekoj novoj sadržini; već da bi se opet imala neka sadržina mora se ma otkuda uzeti nešto drugo. To je reflektovanje u prazno ja, u taštinu njegovoga znanja. — Ali, ta taština ne izražava samo da je ta sadržina tašta, već i da je samo to uviđanje takvo; jer to uviđanje jeste ono što je negativno, a što ne zapaža u sebi ono što je pozitivno. Blagodareći tome, što to reflektovanje ne dobija za sadržinu svoju negativnost, ono se uopšte ne nalazi u stvari, već uvek izvan nje; zbog toga ono uobrazava da se sa tvrđenjem praznine uvek nalazi dalje nego neko sadržinski bogato saznanje. Naprotiv, kao što je gore pokazano<sup>1</sup>, u pojmovnome mišljenju ono što je negativno pripada samoj sadržini, i predstavlja ono što je pozitivno ne samo kao njeno imanentno kretanje i odredba već i kao njihova celina. Shvaćeno kao *rezultat*, ono je određeno negativno, koje proizlazi iz toga kretanja, te je usled toga isto tako jedna pozitivna sadržina.

Ali, s obzirom na to što takvo mišljenje ima neku sadržinu, bilo sadržinu koju sačinjavaju predstave ili misli, ili mešavina predstava i misli, ono poseduje jednu drugu stranu

<sup>1</sup> Str. 20. i dalje.

koja mu otežava poimanje. Značajna priroda te njegove strane tesno je povezana sa gore navedenom suštinom same ideje, ili je štaviše izražava onako kako se ona pokazuje kao kretanje koje predstavlja misleno shvatanje. — Kao što, naime, samo rezonirajuće mišljenje u svome negativnom ponašanju, o kojem je upravo bilo govora, predstavlja ono samstvo u koje se sadržina vraća, tako je tome nasuprot to samstvo u svome pozitivnom saznanju jedan zamišljeni subjekat na koji se sadržina odnosi kao akcidencija i predikat. Taj subjekat sačinjava bazu za koju se sadržina vezuje i po kojoj kretanje ide tamo-amo. Drukčije stvari teku u poimajućem mišljenju. Pošto je *pojam* ono *vlastito samstvo predmeta* koje se prikazuje kao njegovo postajanje, to nije neki subjekat koji miruje i koji nepokretno nosi akcidencije, već ono predstavlja pojam koji se kreće i koji svoje odredbe vraća u sebe. U tome kretanju propada sam onaj subjekat koji miruje; on ulazi u razlike i sadržinu, i štaviše sačinjava određenost, to jest različitu sadržinu i njeno kretanje, umesto da zastane naspram njega. Dakle, čvrsto tle, koje rezonovanje poseduje u subjektu koji miruje, giba se, i jedino samo to kretanje postaje predmet. Subjekt koji ispunjava svoju sadržinu prestaje da izlazi van nje, i ne može da ima još druge predikate ili akcidencije. Obrnuto, time je rasturenost sadržine povezana pod samstvo; ta sadržina nije ono opšte koje bi, budući nezavisno od subjekta, pripadalo mnogim subjektima. Prema tome, sadržina u stvari nije više predikat subjekta, već je supstancija, suština i pojam onoga o čemu je reč. Predstavljajko mišljenje, pošto se njegova priroda sastoji u tome što se razvija u akcidencijama ili predikatima i što ih s pravom prevazilazi, pošto oni nisu ništa više do predikati i akcidencije, biva u svome napredovanju sprečavano, pošto ono što u stavu ima formu jednog predikata jeste sama supstancija. To mišljenje, tako da to predstavimo, podnosi jedan protivudar. Polazeći od subjekta, kao da bi taj subjekat ostao da leži u osnovi, to predstavljajko mišljenje nalazi, pošto predikat jeste štaviše supstancija, da je subjekat prešao u predikat i da je time ukinut; i pošto se tako ono, što izgleda da predstavlja predikat, pretvorilo u potpunu i samostalnu masu, mišljenje ne može da slobodno luta tamo-amo, već je tom težinom zaustavljeno. — Inače je prvo uzet za osnovu subjekat kao predmetno stalno samstvo; polazeći odatle nužno kretanje prelazi dalje u raznolikost odredaba ili predikata; tu stupa na mesto onoga subjekta samo znalacko Ja i predstavlja povezanost predikata i subjekta koji ih poseduje. Ali, pošto onaj prvi subjekat ulazi u same predikate i sačinjava



njihovu dušu, to drugi subjekat, naime znalački subjekat nailazi još u predikatu na onaj subjekat, sa kojim već želi da se obračuna i, prevazilazeći ga, da se vrati u sebe, i umesto da je u stanju da u kretanju predikata predstavlja ono što dela — kao rezonovanje o tome da li bi onome subjektu trebalo pripisati ovaj ili onaj predikat — on naprotiv još ima posla sa samstvom sadržine i ne treba da postoji za sebe, već sa sadržinom zajedno.

Ovo što je rečeno može se formalno izraziti tako da spekulativni stav razorava onu prirodu suda ili stava uopšte, koja u sebi obuhvata razliku između subjekta i predikata, i da *identični stav* u koji se pretvara onaj razoreni stav sadrži protivudar prema onom odnosu. — Ovaj konflikt između forme jednoga stava uopšte i jedinstva pojma koje tu formu razorava sličan je onom koji postoji u ritmu između metra i akcenta. Ritam rezultira iz sredine koja lebdi i ujedinjavanja metra i akcenta. Tako ni u filozofskom stavu identitet subjekta i predikata ne treba da uništi njihovu razliku, koju izražava forma stava, već treba da proizađe njihovo jedinstvo kao neka harmonija. Forma stava jeste pojava određenoga smisla ili akcenta koji odlikuje njegovo ispunjenje; ali da predikat izražava supstanciju i sam subjekat pada u ono što je opšte, to predstavlja ono jedinstvo u kojem se gubi zvuk onog akcenta.

Da bi se ovo što je rečeno objasnilo primerima, onda u stavu: bog je biće, predikat je biće, on ima supstancijalno značenje u kojem se subjekat rasplinjava. Biće ne treba ovde da bude predikat, već suština; usled toga se čini da bog prestaje da bude ono što prema položaju u stavu jeste, naime nepromenljiv subjekat. — Umesto da u prelaženju od subjekta ka predikatu ode dalje, mišljenje se, naprotiv, pošto se subjekat gubi, oseća da je ukočeno i vraćeno na misao o subjektu, pošto s nezadovoljstvom primećuje da ga nema; ili, mišljenje nalazi subjekat neposredno takođe u predikatu, pošto je sam predikat izražen kao subjekat, kao biće, kao suština koja iscrpljuje prirodu subjekta; i potom, umesto da je, otišavši u predikatu u sebe, dobilo slobodan položaj rezonovanja, ono je još utonulo u sadržinu, ili bar postoji zahtev da bude u nju utonulo. — Isto tako, kada se kaže: Ono što je stvarno jeste ono što je opšte, to stvarno, kao subjekat, gubi se u svome predikatu. To opšte ne treba samo da ima značenje predikata, tako da bi taj stav iskazivao to da ono što je stvarno jeste opšte, već ono što je opšte treba da izražava suštinu stvarnoga. — Stoga mišljenje utoliko gubi svoje čvrsto predmetno tlo

koje je posedovalo u subjektu, ukoliko u predikatu biva bačeno natrag na nj, pa se u predikatu ne vraća u sebe već u subjekat sadržine.

Na ovome neuobičajenom kočenju najvećim se delom zasnivaju žalbe zbog nerazumljivosti filozofskih spisa, ako inače u individuumu postoje ostali uslovi obrazovanja, potrebni za njihovo razumevanje. U onome što je rečeno mi nalazimo razlog sasvim određene zamerke koja se često čini filozofskim spisima, naime da se u njima nalazi mnogo šta što, pre nego se može razumeti, mora prethodno ponovo da se pročita; — jedna zamerka, u kojoj se navodno sadrži nešto što je nepravedno i nešto poslednje, tako da ona, ako je osnovana, ne dopušta nikakav dalji prigovor. — Iz gornjeg izlaganja jasno se vidi kako stvari sa tim stoje. Filozofski stav, zato što je stav, izaziva verovanje da u njemu postoji između subjekta i predikata običan odnos i da je filozofsko znanje kao i obično znanje. Takvo shvatanje filozofskog stava razorava njegova filozofska sadržina; predstavnik onoga verovanja doznaje da je odnos između subjekta i predikata u filozofskom stavu drukčiji nego što ga je on zamišljao; i ova korekcija njegovog verovanja nagoni znanje da se vrati filozofskom stavu i da ga drukčije shvati.

Jednu teškoću, koju bi trebalo izbegavati, sačinjava brkanje spekulativnog načina mišljenja sa rezonovanjem, kada ono što je o subjektu rečeno ima jedanput značenje subjektovog pojma, a drugi put opet samo značenje njegovog predikata ili akcidencije. — Ova dva načina mišljenja uzajamno se ometaju, i tek bi ono filozofsko izlaganje uspelo da postane plastično koje bi strogo isključivalo način uobičajenog odnosa delova jednog stava (suda).

U stvari i mišljenje koje nije spekulativno ima svoje pravo koje važi, ali koje se u spekulativnom stavu ne uzima u obzir. Da se forma stava ukine, to ne sme da se desi samo na neposredan način, ne pomoću čiste sadržine stava. To suprotno kretanje mora da se iskaže; ono ne sme da predstavlja samo ono unutrašnje kočenje, već mora da bude *izloženo* ovo vraćanje pojma u sebe. Ovo kretanje, koje sačinjava ono što bi inače trebalo da proizvodi dokaz, jeste *dijalektičko kretanje samog stava*. Jedino to kretanje jeste ono što je stvarno spekulativno, i samo iskazivanje toga kretanja jeste spekulativno izlaganje. Kao *stav*, ono što je spekulativno jeste samo unutrašnje kočenje i nepostojeće vraćanje suštine u sebe. Stoga mi često vidimo da nas filozofska izlaganja upućuju na to unutrašnje posmatranje, i da nam je time uštedeno ono pri-

kazivanje dijalektičkog kretanja filozofskog stava koje smo zahtevali. — Stav treba da izrazi šta je ono što je istinito, ali u suštini ono jeste subjekat; kao subjekat ono što je istinito jeste samo dijalektičko kretanje, taj tok koji proizvodi sama sebe, koji odvodi i koji sve vraća u sebe. — Kod običnog saznanja dokaz sačinjava ovu stranu iskazane unutrašnjosti. Ali, budući da je dijalektika odvojena od dokazivanja, pojam filozofskog dokazivanja se izgubio.

O tome se može napomenuti da dijalektičko kretanje ima isto tako stavove za svoje delove ili elemente; stoga izgleda da se istaknuta teškoća stalno vraća i da predstavlja jednu teškoću same stvari. — Ovo je slično onome što se dešava kod običnog dokaza, naime što razlozi koji se u njemu upotrebljavaju treba i sami da budu takođe dokazani, i to ide tako u beskonačnost. Ova pak forma obrazovanja i uslovljavanja pripada onome dokazivanju od kojega se dijalektičko kretanje razlikuje, i prema tome ona pripada spoljašnjem saznanju. Što se tiče ovog dijalektičkog kretanja, njegov elemenat jeste čisti pojam; usled toga ono ima jednu sadržinu, koja skroz i skroz jeste subjekat sam po sebi. Prema tome, ne postoji neka takva sadržina, koja bi se ponašala kao subjekat koji leži u osnovi, i kojoj bi njeno značenje pripadalo kao neki predikat; stav jeste neposredno jedna isključivo prazna forma. — Pored čulno opaženog ili predstavljenog samstva poglavito ime kao ime označava čisti subjekat, prazno bespojmovno jedan. Iz toga razloga može biti korisno, na primer, to da se izbegava ime bog, jer ta reč nije neposredno u isto vreme pojam, već predstavlja pravo ime, čvrsto mirovanje subjekta koji leži u osnovi; dok, tome nasuprot, na primer, biće ili ono što je jedno, pojedinačnost, subjekat itd. i sami pokazuju takođe neposredno pojmove. — Mada se o tome subjektu kazuju spekulativne istine, ipak je njihova sadržina lišena imanentnog pojma, jer ona postoji samo kao subjekat koji miruje, te, blagodareći toj okolnosti te spekulativne istine, lako dobijaju formu čistog okrepljavanja duha. — Sa te strane, dakle, moći će da se krivicom samog filozofskog izlaganja povećava i smanjuje takođe ona smetnja koja leži u navici da se spekulativni predikat u pogledu forme stava ne shvata ni kao pojam ni kao suština. Izlaganje, ostajući verno razumevanju onoga što je spekulativno, mora da zadrži dijalektičku formu, i ne sme ništa da primi u sebe, osim ukoliko se ono poima i predstavlja pojam.

2. Kao što je rezonujuće ponašanje smetnja za studiranje filozofije, tako je to i ne-rezonujuće priklanjanje gotovim is-

tinama, kojima se njihov posednik, kako on sam veruje, ne mora da vraća, već ih uzima za osnovu i veruje da ih može izražavati, kao i da na osnovu njih može da sudi i da raspravlja. S obzirom na to naročito je potrebno da se filozofiranje opet shvati kao ozbiljan posao. U pogledu svih nauka, umetnosti, veština i zanata gaji se uverenje da svaki onaj ko hoće da se njima bavi mora iscrpno da ih uči i da se u njima vežba. Međutim, u pogledu filozofije sada, kako izgleda, vlada predrasuda da je svako u stanju da neposredno filozofira i da ocenjuje vrednost filozofije, jer merilo za to poseduje u svome prirodnom umu, mada svako priznaje da nije u stanju da pravi cipele, premda ima i oči i prste i može da dobije konac i alat, kao da on merilo za cipelu ne poseduje u svome stopalu. — Izgleda čak da se pretpostavlja da filozofiju poseduju oni koji niti imaju znanje niti studiraju, i da filozofija prestaje onde gde znanje i studiranje počinju. Filozofija se često smatra za neko formalno i besadržajno znanje, i tako sada mnogo nedostaje pa da se uvidi ovo: sve što ma u kojem znanju i ma u kojoj nauci predstavlja istinu ono to ime može zasluživati jedino onda ako je poniklo iz filozofije; i ovo: da sve ostale nauke mogu činiti pomoću rezonovanja, a bez filozofije, kakve bilo pokušaje, ali ipak one bez filozofije ne mogu imati u sebi ni života, ni duha, ni istine.

Što se tiče prave filozofije, vidimo da se u pogledu nje neposredno otkrovenje onoga što je božansko i zdrav ljudski razum, koji se nije trudio ni oko drugog znanja ni oko pravog filozofiranja, niti se u tome pogledu obrazovao, shvataju kao pravi ekvivalent dugog puta obrazovanja i isto tako obilnog kao i dubokog kretanja kojim duh dospeva do znanja, i smatraju za njihovu isto tako dobru zamenu, kao što se otprilike cigura uznosi da predstavlja zamenu za kafu. Nije prijatno napomenuti da neznaštvo i besformna i bezukusna grubost, koja je nesposobna da zadrži svoje mišljenje na nekom apstraktnom stavu, a još manje na spoju većeg broja takvih, uveravaju čas da predstavljaju slobodu i toleranciju mišljenja čas opet genijalnost. Genijalnost je, kao što je poznato, besnela nekada u poeziji isto tako kao sada u filozofiji, ali ako je proizvođenje ove genijalnosti imalo nekog smisla, ono je mesto poezije proizvodilo trivijalnu prozu ili, kada je nju prevazišlo, budalaste besede. Tako danas jedno prirodno filozofiranje, koje se smatra suviše dobrim za pojam i usled nedostatka pojma drži se za intuitivno i poetsko mišljenje, iznosi na tržište proizvoljne kombinacije jedne uobrazilje koju je

misao samo dezorganizovala — tvorevine, dakle, koje ne spadaju ni u poeziju ni u filozofiju, koje nisu ni jedno ni drugo.

Naprotiv, tekući neprekidno u mirnijem koritu zdravog ljudskog razuma filozofiranje nas čašćava retorikom trivijalnih istina. Ako se predstavniku toga prirodnog filozofiranja učini prigovor zbog beznačajnosti tih trivijalnih istina, onda nas on uverava da njihov smisao i njihovo ispunjenje postoje u njegovome srcu i da oni takođe kod drugih moraju postojati, pošto on smatra da je, govoreći o nevinosti srca i čistoti savesti i tome slično, kazao poslednje stvari, protiv kojih niti može biti prigovora niti se pored njih još išta drugo može zahtevati. Međutim, radilo se o tome da ono što je najbolje ne zaostane u unutrašnjosti, već da se iz te dubine iznese na videlo dana. Iznošenje onakvih poslednjih istina mogao je predstavnik prirodnog filozofiranja sebi da uštedi; jer one se odavno mogu naći, recimo, u katehizisu, u narodnim izrekama itd. — Nije teško da se takve istine shvate u njihovoj neodređenosti ili izopačenosti, da se često u samoj svesti tih istina pokažu njima neposredno suprotne istine. Trudeći se da se izvuče iz pometnje koja je u njemu time izazvana, predstavnik prirodnog filozofiranja zapasće u novu pometnju, pa će se izjasniti da je konačno utvrđeno da stvar stoji tako i tako, a sve što tome protivreči predstavlja sofisterije; — jedna krilatica običnog ljudskog razuma usmerena protiv obrazovanog uma, kao što je izraz: sanjarenja, koji je neznaštvo u filozofiji jednom zasvagda zapamtio za nju. — Pošto se običan ljudski razum poziva na osećanje, na svoje unutrašnje proroštvo, on je pobedio svakoga ko se sa njime ne slaže; on mora da izjavi da onome ko isto osećanje ne nalazi u sebi i ne oseća ga, nema šta dalje da govori; — drugim rečima, običan ljudski razum gazi nogama koren humanosti. Jer, humanost se po svojoj prirodi sastoji u tome da ona tera na saglasnost sa drugima, i njena egzistencija predstavlja ostvarenu saglasnost mnogih svesti. Ono protivljudsko, životinjsko sastoji se u tome da ostaje u čuvstvu i da se samo pomoću čuvstva može saopštiti.

Ako bi se zatražio neki kraljevski put<sup>1</sup> koji vodi nauci, onda se ne može ukazati ni na kakav udobniji nego da se u tome cilju treba osloniti na zdrav ljudski razum, i, da bi se takođe išlo ukorak sa vremenom i filozofijom, da treba čitati recenzije o filozofskim spisima, i možda čak predgovore tih spisa i njihove prve paragrafe; jer u tim predgovorima i prvim

<sup>1</sup> Aluzija na Euklidove reči: Ne postoji neki kraljevski put koji vodi geometriji.

paragrafima izlažu se opšti osnovni stavovi od kojih sve zavisi, a one recenzije, pošto pored istorijske beleške predstavljaju još ocenjivanje koje se, štaviše, zato što je ocenjivanje nalazi iznad onoga što je ocenjeno. Ovaj običan put prelazi se u kućnom kaputu; ali obučeno u odeždi visokog sveštenika uzvišeno osećanje onoga što je večno, sveto i beskonačno korača — jednim putem koji, štaviše, već sam predstavlja neposredno biće u centru, genijalnost dubokih originalnih ideja i uzvišenih misli koje poput munja zasvetle u glavi. Pa ipak, kao što takva dubina još ne otkriva izvor suštine, tako ni ove rakete još nisu empireum (empyreum). Istinite misli i naučno uviđanje mogu se dobiti samo u radu poimanja. Samo se njime može proizvesti ona opštost znanja, koja ne predstavlja ni običnu neodređenost i oskudnost običnog ljudskog razuma, već savršeno i potpuno znanje, ni onu neobičnu opštost umne sposobnosti koja se izopačila pod uticajem lenjosti i samoprecenjivanja svoje genijalnosti, već predstavlja istinu koja je u svome sazrevanju dospela do forme koja joj odgovara, — a koja je sposobna da predstavlja svojinu svakog samosvesnog uma.

3. Pošto shvatam samokretanje pojma kao ono, blagoda-reći čemu nauka egzistira, to se čini da pokušaju da se sistem nauke izloži u toj određenosti ne obećava neki povoljan prijem ovo razmatranje koje pokazuje da navedene i još druge sporedne strane predstava našega doba o prirodi istine i njenome obliku odstupaju od toga moga shvatanja, štaviše, da su mu sasvim suprotne. Međutim, ja mogu da razmislim o ovome: da su, mada se ponekad, na primer, u Platonovoj filozofiji smatraju njegovi naučno bezvredni mitovi onim što je u njoj izvršno, takođe postojala vremena, koja su štaviše nazivana vremenima sanjarenja, a u kojima je Aristotelova filozofija bila cenjena zbog njene spekulativne dubine, i u kojima je Platonov *Parmenid*, to najveće remek-delo stare dijalektike, smatrano za pravo otkrovenje božanskog života i za njegov pozitivan izraz, i da, štaviše, i pored sve nejasnosti onoga što je poniklo iz ekstaze, ta pogrešno shvaćena ekstaza u stvari nije mogla biti ništa drugo do čisti pojam, — da se, osim toga, vrednost onoga što je izvršno u filozofiji našega doba sastoji u njegovoj naučnosti, i mada ga drugi shvataju drukčije, ono u stvari pribavlja sebi vrednost jedino svojom naučnošću. Prema tome i ja se mogu nadati da će ovaj moj pokušaj, da nauci osiguram pravo na pojam i da je izložim u tome njenom vlastitom elementu, umeti da unutrašnjom istinom same stvari pribavi sebi prijem. Moramo gajiti uverenje da je ono što je istinito po svojoj prirodi takvo da mora uspeti kada bude došlo

njegovo vreme, i da se ono pojavljuje samo kada je to vreme došlo, te se zbog toga nikada ne pojavljuje suviše rano, niti nailazi na publiku koja za nj nije sazrela; takođe moramo gajiti uverenje da je taj efekat potreban individuumu da bi se na tome efektu posvedočilo ono što još predstavlja njegovu usamljenu stvar, i da ono uverenje koje prvobitno pripada osobenosti sazna iskustvom kao nešto opšte. Ali, pri tome treba često razlikovati publiku od onih koji se batrgaju kao njeni reprezentanti i zastupnici. Publika se ponaša u izvesnom pogledu drukčije nego ti njeni zastupnici, pa čak i suprotno njima. Dok publika dobroćudno uzima krivicu pre na sebe zato što joj se neki filozofski spis ne sviđa, dotle ti njeni zastupnici, sigurni u svoju kompetentnost, bacaju svu krivicu na pisce. Utisak na publiku je mirniji nego što je delanje ovih pokojnika kada pokopavaju svoje mrtve.<sup>1</sup> Ako je danas opšte uviđanje određeno uopšte kao savršenije, njegovo ljubopitstvo kao budnije i njegova ocena kao brža, tako da stopala onih koji će te izneti već stoje pred vratima<sup>2</sup>, onda od toga treba često razlikovati sporije dejstvo, kojim se ispravlja pažnja koja je bila iznuđena imponirajućim uveravanjima, kao i odbacujući prekor, pa se jednome delu daju savremenici tek posle izvesnog vremena, dok jedan drugi deo posle toga vremena nema više nikakvih poslednika.

Uostalom, zato što u jednome vremenu, u kome je opštost duha toliko ojačala, a pojedinačnost je postala, kao što i dolikuje, utoliko ravnodušnija, u kojem se takođe ta opštost duha pridržava svoga punog obima i prosvećenog bogatstva i njih zahteva, onaj udeo koji u celokupnom delu duha pada na delotvornost individuumu može biti samo neznatan, zato taj individuum mora, kao što to priroda nauke nosi već sa sobom, da utoliko više zaboravi na sebe, i da doduše postane i čini ono što može, ali isto se tako od njega mora manje zahtevati, kao što on sam sme manje od sebe da očekuje i da za sebe zahteva.

*Prvi deo*

## NAUKA ISKUSTVA SVESTI

<sup>1</sup> *Mateja*, 8, 22.

<sup>2</sup> *Akt* 5, 9.

## UVOD

Prirodna je to predstava da se, pre nego se u filozofiji pređe na samu stvar, naime na stvarno saznanje onoga što u istini jeste, prethodno dođe do sporazuma o saznanju, koje se posmatra kao oruđe kojim se ovladava ono što je apsolutno ili kao sredstvo putem kojeg se ono može sagledati. Izgleda da delom postoji opravdana bojazan da bi mogle postojati razne vrste saznanja i da je za postizanje pomenute svrhe jedna od njih podesnija nego druga, — usled toga mogućnost pogrešnog izbora, — delom takođe da se, pošto saznanje predstavlja jednu moć određene vrste i obima, bez tačnije odredbe njene prirode i granice dohvataju oblaci zablude umesto neba istine. Ta se bojazan, štaviše, mora pretvoriti u uverenje da je u svome pojmu besmislen svaki poduhvat da se putem saznanja stekne za svest ono što postoji po sebi, i da između saznanja i onoga što je apsolutno nastaje jedna granica koja ih apsolutno razdvaja. Jer, ako saznanje predstavlja oruđe, kojim se ovladava apsolutnom suštinom, onda odmah pada u oči da primena svakoga oruđa na jednu stvar, štaviše, ne ostavlja tu stvar onakvom kakva je ona za sebe, već da na njoj preduzima neko formiranje i neku izmenu. Ili, ako saznanje nije oruđe naše delatnosti, već predstavlja u neku ruku jedan pasivni medijum kroz koji do nas dospeva svetlost istine, onda je mi ni na taj način ne dobijamo onakvu kakva je ona po sebi, već kakva je u tome medijumu i kakva izgleda kroz njega. U oba ova slučaja mi upotrebljavamo jedno sredstvo kojim se neposredno proizvodi suprotnost onoga što predstavlja njegovu svrhu; ili, besmislenost je, naprotiv, u tome što se mi uopšte služimo jed-

nim sredstvom. Doduše, izgleda da se u ovoj neprilici možemo pomoći time što ćemo upoznati način dejstvovanja toga oruđa; jer to upoznavanje omogućuje da onaj deo u predstavi koju smo tim sredstvom zadobili o apsolutnome, koji pripada tome sredstvu izdvojimo u rezultatu, i da tako dobijemo čistu istinu. Ali, u stvari ova bi nas ispravka samo vratila tamo gde smo bili pre nje. Ako mi od jedne oformljene stvari ponovo oduzmemo ono što je to oruđe na njoj izvršilo, onda za nas ta stvar — u ovom slučaju ono što je apsolutno — opet vredi onoliko koliko je vredela pre ovog truda, dakle truda koji je izlišan. Ako bi se tim oruđem ono što je apsolutno nama uopšte samo približilo, a da se na njemu ništa ne izmeni, kao što recimo to činimo sa pticom pomoću prutića sa lepkom, onda bi to što je apsolutno prkosilo tome lukavstvu, kada se ono već po sebi i za sebe ne bi nalazilo kod nas niti bi se htelo tu nalaziti; jer u ovome slučaju saznanje bi predstavljalo jedno lukavstvo, pošto se ono pravi kao da se svojim mnogostrukim trudom bavi nečim sasvim drugim, a ne samo da proizvodi neposredno vezivanje, te dakle vezivanje bez truda. Ili, ako nas ispitivanje saznanja, koje mi zamišljamo kao neki medijum, pouči da upoznamo zakon prelamanja njegovih zrakova, onda nam isto tako ne koristi ništa da to prelamanje njegovih zrakova oduzmemo u rezultatu; jer, saznanje nije prelamanje zraka, već sam onaj zrak kojim nas istina dodiruje jeste saznanje, i, ako bi se ono oduzelo, nama bi bio pokazan samo čisti pravac ili prazno mesto.

Međutim, ako strahovanje od padanja u zabludu izaziva nepoverenje prema nauci koja pristupa poslu bez takvih dvoumljenja i pri tome stvarno dolazi do saznanja, onda se ne može lako shvatiti zašto se, obrnuto, ne pretpostavi nepoverenje u to nepoverenje, i onda pomisli da već taj strah od zablude predstavlja samu zabludu. U stvari, taj strah pretpostavlja nešto, i to on pretpostavlja ponešto kao istinu, i na nj oslanja svoja dvoumljenja i svoje konzekvence, a što prethodno treba ispitati da li ono samo jeste istina. Naime, taj strah pretpostavlja predstave o saznanju kao oruđu i kao medijumu, takođe da postoji neka razlika između nas samih i toga saznanja; pre svega, on pretpostavlja da ono što je apsolutno stoji na jednoj strani, a saznanje na drugoj strani za sebe i odvojeno od toga apsolutnoga, ali ipak kao nešto što je realno, ili, time se pretpostavlja da saznanje koje se, nalazeći se izvan apsolutnoga, nalazi takođe izvan istine, ipak jeste istinito; jedna pretpostavka kojom se ono što se naziva strahom od zablude pre pokazuje kao strah od istine.

Ovaj zaključak proizlazi iz toga što *jedino ono što je apsolutno jeste istina, ili što jedino ono što je istinito jeste apsolutno*. On se može odbaciti na osnovu te razlike, što jedno saznanje ipak može biti istinito, mada se zaista njime ne saznaje ono što je apsolutno, kao što to hoće nauka, i što saznanje uopšte, mađa je nesposobno da shvati to što je apsolutno, ipak može biti sposobno da shvati *druge* istine. Međutim, mi malo-pomalo uviđamo da takvo raspravljanje izlazi na jednu mutnu razliku koja postoji između onoga što je apsolutno istinito i neke druge istine, i da reči apsolutno, saznanje itd. predstavljaju takve reči koje pretpostavljaju jedno značenje, o čijem se postizanju zapravo tek radi.

Umesto da se mučimo oko takvih nekorisnih predstava i izreka o saznanju kao oruđu za dohvatanje onoga što je apsolutno ili o saznanju kao medijumu kroz koji sagledavamo istinu, itd., — odnosi na koje zaista izlaze sve ove predstave o saznanju koje je odvojeno od apsolutnoga i o apsolutnom koje je odvojeno od saznanja, — umesto da se mučimo oko njih izgovora koje nemoć nauke crpe iz pretpostavke takvih odnosa, kako bi se u isto vreme oslobodila napornog rada nauke, i ujedno dala sebi izgled ozbiljnog i revnosnog napora, isto tako umesto da se mučimo oko traženja odgovora na sva ta pitanja, te predstave mogle bi da se kao slučajne i proizvoljne potpuno odbace i da se sa njima povezana upotreba reči: apsolutno, saznanje, takođe reči: objektivno, subjektivno i bezbroj drugih reči, a čije se značenje pretpostavlja kao opštepoznato, posmatra štaviše kao prevara. Jer, tvrđenje, delom, da je značenje tih reči opštepoznato, delom, takođe da se čak njihov pojam poseduje, čini se pre kao da njime treba da se izbegne glavna stvar, naime da se *da* taj pojam. Međutim, sa više prava mogli bismo uštedeti sebi truda da se uopšte obaziremo na takve predstave i takve izjave, kojima sama nauka treba da se odbacuje; jer one sačinjavaju samo jednu praznu pojavu znanja koja se neposredno gubi pred naukom koja nastaje. Ali sama nauka po tome što nastaje jeste jedna pojava; njeno nastupanje još ne predstavlja nju samu, izvedenu i razvijenu u njenoj istinitosti.<sup>1</sup> Pri tome je svejedno ako zamišljamo da je nauka pojava zato što nastaje pored nečega drugoga, ili ako ono drugo neistinito znanje nazivamo njenim pojavljivanjem. Ali, nauka mora da se oslobodi toga privida; i ona to može da učini samo time što će se okrenuti protiv njega. Jer nauka niti može jedno znanje koje nije istinito da odbaci kao neko obično shvatanje

<sup>1</sup> Uporedi izlaganje u *Predgovoru* na str. 11. i dalje.



stvari uveravajući da ona predstavlja neko sasvim drugo saznanje, a da ono neistinito znanje za nju apsolutno ne postoji, niti pak može da se pozove na naslućivanje nekog boljeg znanja koje se skriva u njemu samome.<sup>1</sup> Onim uveravanjem nauka bi oglasila svoje postojanje za svoju snagu; ali neistinito znanje se isto tako poziva na to da ono postoji, uveravajući da za nj nauka ne predstavlja ništa; međutim, svako suvoparno uveravanje vredí potpuno isto toliko koliko i svako drugo takvo uveravanje. Još manje se nauka može pozivati na bolje naslućivanje koje se nalazi u znanju koje nije istinito, predstavljajući u njemu samom ukazivanje na nju; jer, s jedne strane, ona bi se isto tako opet pozivala na neko postojanje, a, s druge, bi se pozivala na sebe kao na onaj način na koji se nalazi u saznanju koje nije istinito, to jest pozivala bi se na rđav način svoga postojanja i na svoju pojavu mnogo više nego na to kakva je ona po sebi i za sebe. Iz toga razloga potrebno je da se ovde pristupi *izlaganju pojavnog znanja*.

Pošto je pak predmet ovog izlaganja jedino pojavno znanje, to izgleda<sup>2</sup> da ono samo ne predstavlja slobodnu nauku koja se kreće u svome vlastitome obliku, već da se sa ovog stanovišta može shvatiti kao put prirodne svesti koja nadire ka istinitom znanju, ili kao put duše koja putuje kroz niz svojih uobličjenja kao kroz one stanice koje joj je postavila njena priroda, kako bi se prosvetila preobražavajući se u duh time što potpunim iskustvom same sebe dospeva do saznanja onoga što ona jeste po sebi.

Prirodna svest će se pokazati kao svest koja je *samo pojam znanja* ili koja *nije realno znanje*.<sup>3</sup> Ali, pošto ona smatra sebe, naprotiv, neposredno za realno znanje, to ovaj put ima za nju negativno značenje, i ono što predstavlja realizovanje pojma za nju važi, naprotiv, kao gubitak same sebe; jer na tome putu ona gubi svoju istinu. Zbog toga se taj put može posmatrati kao *put sumnje* ili, bolje rečeno, kao put očajanja; na njemu se, naime, ne zbiva ono što se obično podrazumeva pod sumnjanjem: neko kolebanje na ovoj ili onoj vajnoj istini posle koga nastaje izvesno ponovno iščezavanje sumnje i vraćanje onaj istini, tako da se na kraju stvar shvata kao i ranije. Nego, taj put predstavlja svesno uviđanje neistinitosti pojavnog znanja, za koje najrealnije jeste ono što uistinu predstavlja, naprotiv, samo ne realizovani pojam. Zbog toga ni ovaj skepticizam

<sup>1</sup> Jedna mana koju Hegel nalazi u metodama Fihtea i Šelंगा.

<sup>2</sup> Ovaj izgled Hegel opovrgava pri kraju Uvoda na str. 52. i dalje.

<sup>3</sup> Uporedi *Predgovor* na str. 14. i dalje.

koji se okončava ne predstavlja ono čime se ozbiljna revnost oko istine i nauke, kako sama zamišlja, pripremila i snabdela za nauku; naime, nameru da se u nauci ne odajemo mislima drugih, oslanjajući se na njihov autoritet, već da sve ispituje samo i da se rukovodimo samo svojim vlastitim uverenjem, ili, još bolje, da sve proizvodimo sami i da jedino vlastitu tvorevinu smatramo za ono što je istinito. — Niz svojih uobličjenja koji svest pređe na tome putu jeste, štaviše, iscrpna istorija obrazovanja same svesti za nauku. Ona namera predstavlja to obrazovanje u jednostavnom obliku nameravanja kao neposredno okončano i obavljeno; ali nasuprot toj neistini ovaj put predstavlja stvarno njegovo izvođenje. Na svaki način, rukovođenje vlastitim uverenjem jeste nešto više od odavanja autoritetu; ali, preobrtaњem mnenja, zasnovanog na autoritetu, u mnenje koje je poniklo iz vlastitog uverenja nije se nužno izmenila njegova sadržina i na mesto zablude nije stupila istina. Da li ćemo zastati u sistemu mnenja i predrasuda pod uticajem autoriteta ili iz vlastitog uverenja, to dvoje razlikuju se jedno od drugoga jedino onom sujetom koja prati to zastajanje iz vlastitog uverenja. Tome nasuprot, tek onaj skepticizam koji se usmerava protiv celokupnog obima pojavne svesti osposobljava duh da ispituje šta je istina, jer taj skepticizam proizvodi izvesno očajanje zbog takozvanih prirodnih sredstava, misli i mnenja, s obzirom na koje je sasvim svejedno da li će se zvati tuđe ili vlastite, te svest koja pristupa proučavanju može biti sa njima još ispunjena i sa njima povezana, ali ona je usled toga u stvari nesposobna za ono što želi da preduzme.

Potpunost formi nerealne svesti proizaći će usled nužnosti njihovog razvoja i samog njihovog povezivanja. Da bismo ovo učinili shvatljivim možemo uopšte unapred primetiti da izlaganje neistinite svesti u njenoj neistinitosti ne predstavlja samo neko čisto negativno kretanje. Takvo jedno jednostrano shvatanje toga izlaganja ima uopšte prirodna svest; i svako znanje koje tu jednostranost čini svojom suštinom predstavlja jedan od oblika nesavršene svesti koji pada u tok samoga puta i u tome toku će se pokazati. Taj jedan oblik, naime, jeste skepticizam, koji uvek vidi u rezultatu samo čisto ništa, apstrahujući od toga što to ništa predstavlja tačno ništa onoga iz čega ono rezultira. Međutim, ništa, uzeto kao ništa onoga iz čega ono proizlazi jeste u stvari samo istiniti rezultat; usled toga ono samo jeste jedno određeno ništa, te ima neku sadržinu. Skepticizam koji se završava apstrakcijom ničega ili ništavosti nije u stanju da se od te apstrakcije makne dalje, već

mora da očekuje da li će i šta će mu se možda pokazati novo, kako bi i njega bacio u isti prazni ponor. Pošto se, tome nasuprot, rezultat kakav uistini jeste shvata kao *određena* negacija, to je time neposredno ponikla jedna nova forma, i u negaciji je izvršen prelaz, čime se samo od sebe pokazuje napredovanje kroz potpuni niz oblika.

Ali, za znanje je svrha isto tako nužno postavljena kao i niz razvoja; ta svrha znanja postignuta je onda kada znanje nema više potrebe da prevazilazi samo sebe, kada ono nalazi samo sebe, i kada pojam odgovara predmetu, i predmet pojmu. Stoga je napredovanje ka toj svrsi takođe nezadrživo, te ni na kojoj ranijoj stanici ne može da nađe zadovoljenje. Ono što je ograničeno na neki prirodan život nije u stanju da samo sobom prevaziđe svoje neposredno postojanje; ali njega nešto drugo izgoni izvan njegovog neposrednog postojanja, i ta njegova istrnutost predstavlja njegovu smrt. Međutim, svest sama za se jeste svoj pojam, usled čega ona predstavlja prevazilaženje onoga što je ograničeno, i pošto to što je ograničeno pripada njoj, to ona predstavlja takođe prevazilaženje same sebe; sa onim što je pojedinačno, za svest je u isto vreme postavljeno ono što je onostrano, pa makar to bilo čak samo *pred* onoga što je ograničeno, kao što je slučaj u prostornom opažanju. Dakle, svest vrši samo nad sobom ovo nasilje, kojim joj se kviri ograničeno zadovoljenje. Pri osećanju ovoga nasilja strah zaista može da odustane od istine, pa da teži da za sebe održi ono što preti da se izgubi. Ali taj strah ne može nikako da se umiri; bilo da želi da zastane u besmislenoj inertnosti — misao sprečava besmislenost i nemir misli ometa inertnost — ili da se utvrdi kao ona osetljivost koja uverava da nalazi da je sve u svojoj vrsti dobro — to uveravanje trpi isto tako nasilje koje nad njim vrši um, koji nalazi da nešto upravo utoliko nije dobro ukoliko predstavlja neki poseban *način*. Ili strah istine može od sebe i od drugih da se sakrije iza privida, kao da tome strahu upravo žarka revnost za samu istinu toliko otežava ili onemogućuje da nađe neku drugu istinu osim jedine istine taštine, koja predstavlja nešto pametnije nego sve misli koje čovek poseduje sam od sebe ili ih dobija od drugih; ta taština koja ume da osujeti svaku istinu iz koje se povlači u sebe i koja se naslađuje tim svojim razumom koji uvek ume da razori svaku misao i da mesto svake sadržine nađe samo suvoparno Ja, predstavlja jedno zadovoljstvo koje mora da se ostavi samom sebi, jer ta taština izbegava ono što je opšte i traži samo ono što postoji za sebe.

Kao što je ovo rečeno o načinu i nužnosti napredovanja prethodno i u opštim crtama, tako može biti korisno da se uz to nešto spomene o *metodi* izvođenja. To izlaganje, zamišljeno kao jedno ponašanje nauke prema pojavnome znanju i kao istraživanje i ispitivanje realnosti saznanja izgleda da ne može postojati bez neke pretpostavke koja se kao merilo uzima za osnovu. Jer, ispitivanje se sastoji u primenjivanju nekog usvojenog merila, a u sledstvenoj jednakosti ili nejednakosti onoga što se ispituje sa tim merilom sastoji se odluka o tome da li je ono pravilno ili je nepravilno; i merilo uopšte, a isto tako i nauka, ako bi ona predstavljala merilo, usvojeno je pri tome kao suština ili kao ono što je po sebi. Međutim, ovde, gde se nauka tek pojavljuje, nisu se opravdali kao suština ili kao ono što je po sebi ni sama nauka niti išta drugo; a bez nekog takvog po sebi ne može, kako izgleda, da postoji ma kakvo ispitivanje.

Ova protivrečnost i njeno odstranjenje pokazaće se određeni kada prvo podsetimo na apstraktne odredbe znanja i istine kako se one pokazuju na svesti. Svest, naime, odvađa od sebe nešto na šta se u isto vreme odnosi; ili, kako se to kaže, za svest postoji nešto; i naročita strana toga odnošenja ili postojanja nečega za neku svest jeste znanje. Ali, od ovoga postojanja za neko drugo biće mi razlikujemo biće-po-sebi; ono što se odnosi na znanje isto se tako od njega razlikuje i postavlja se kao ono što postoji takođe izvan toga odnosa; ta strana ovoga po-sebi zove se istina. Šta je na tim odredbama istinito, nas se to ovde zasad ništa ne tiče; jer, pošto pojavno znanje jeste naš predmet, to se takođe njegove odredbe uzimaju najpre onako kako se neposredno pokazuju; i zaista kako su shvaćene, one se tako i pokazuju.

Ako sada ispitujeemo *istinitost znanja*, onda, kako se čini, ispitujeemo šta znanje jeste po-sebi. Ali u tome ispitivanju znanje jeste naš predmet, ono postoji za nas, te ono njegovo po-sebi koje bi iz toga ispitivanja proizašlo predstavljalo bi, naprotiv, njegovo postojanje za nas; sve za šta bismo tvrdili da predstavlja njegovu suštinu ne bi predstavljalo njegovu istinu, već bi, naprotiv, predstavljalo naše znanje za nj. Suština ili merilo padalo bi u nas, te sve ono što bi sa tim merilom trebalo da se uporedi i o čemu bi na osnovu toga upoređenja trebalo da se odluči, ne bi moralo nužno da prizna to merilo.

Međutim, priroda predmeta koji proučavamo oslobađa nas ovog odvajanja ili privida odvajanja i te pretpostavke. Svest pokazuje svoje merilo na samoj sebi, i usled toga će prouča-



vanje predstavljati upoređivanje nje sa njom samom; jer razlika koja je maločas izvršena pada u nju. U svesti postoji jedno za nešto drugo, ili svest uopšte ima na sebi određenost *momenta znanja*; u isto vreme to drugo ne postoji samo za nju, već postoji takođe izvan te veze ili po-sebi: *momenat istine*. Dakle, u onome što svest unutar sebe oglašava za ono što je po-sebi ili za ono što je istinito mi posedujemo merilo koje sama svest postavlja da bi njime merila svoje znanje. Ako znanje označimo kao pojam, a suštinu ili ono istinito kao ono što bivstvuje ili kao predmet, onda se ispitivanje sastoji u tome da gledamo da li pojam odgovara predmetu. Ali, ako suštinu ili ono što jeste po-sebi predmeta označimo kao pojam, pa tome, nasuprot, pod predmetom shvatimo njega kao predmet, naime kakav je on za nešto drugo, onda se ispitivanje sastoji u tome da vidimo da li predmet odgovara svome pojmu. Jasno se vidi da to dvoje predstavljaju jedno te isto; ali ono što je suštinsko jeste da se u toku celog ispitivanja pridržavamo toga da oba ova momenta, pojam i predmet, bivstvovanje za nešto drugo i bivstvovanje po sebi samom padaju u znanje koje ispitujemo, te usled toga nama nije potrebno da merila donosimo sa sobom i da u ispitivanju primenjujemo svoje duhovitosti i svoje misli; time što izostavljamo ove naše duhovitosti i misli mi uspevamo da stvar posmatramo kakva je ona sama po sebi i za sebe.

Ali ne samo da, s obzirom na to postaje suvišan svaki naš dodatak, što u svesti postoje pojam i predmet, merilo i ono što treba da se ispita, već nas to oslobađa takođe truda oko upoređivanja obojih i oko pravog ispitivanja, tako da za nas, pošto svest ispituje samu sebe, i s te strane preostaje samo čisto posmatranje. Jer, svest je, s jedne strane, svest o predmetu, a, s druge strane, svest o samoj sebi: svest o tome šta za nju jeste ono što je istinito, i svest o njenom znanju za nj. Pošto obe te svesti postoje za jednu istu svest, ta jedna svest predstavlja njihovo upoređivanje; ona ostaje ista bilo da njeno znanje o predmetu odgovara ili ne odgovara tome predmetu. Doduše, za tu istu svest izgleda da predmet postoji samo onakav kako je njoj poznat; ona izgleda da nije u stanju da tako reći prokljuje kakav predmet jeste, ne za nju, već kakav on jeste po sebi, te dakle da takođe nije u stanju da svoje znanje ispituje na njemu. Ali, već upravo po tome što ta svest uopšte zna za neki predmet postoji ta razlika što za svest nešto jeste ono što je po-sebi, a da jedan drugi momenat predstavlja znanje ili bivstvovanje predmeta za svest. Na toj razlici koja po-

stoji zasniva se ispitivanje. Ako u tome upoređenju to po-sebi i znanje za predmet ne odgovaraju jedno drugome, onda izgleda da svest mora da izmeni svoje znanje da bi ga uskladila sa predmetom; ali u tome menjanju znanja za svest se u stvari menja takođe njen predmet, jer postojeće je znanje predstavljalo jedno znanje o predmetu; sa znanjem se i predmet pretvara u neki drugi predmet, jer predmet je u suštini pripadao tome znanju. Time se za svest dešava da ne postoji po sebi ono što je za nju ranije predstavljalo ono što je po-sebi, ili da je ono samo za nju bilo po sebi. Prema tome, pošto svest na svome predmetu nalazi da njeno znanje ne odgovara tome predmetu, to se ni sam predmet ne održava trajno; ili, merilo ispitivanja se menja, ako se u ispitivanju ne održava ono čije bi merilo ono trebalo da bude; a ispitivanje nije samo ispitivanje znanja, već i mere tog ispitivanja.

Ovo dijalektičko kretanje koje svest izvodi na samoj sebi, i to ne samo na svome znanju već i na njegovom predmetu, jeste, ukoliko iz toga kretanja proizlazi novi istiniti predmet, upravo ono što se zove *iskustvo*. U tome pogledu treba na toku koji smo upravo spomenuli još jedan momenat bliže istaći, čime će se po naučnoj strani narednog izlaganja rasprostrti nova svetlost. Svest zna nešto, taj predmet jeste suština ili ono što je po-sebi; ali taj je predmet takođe za svest ono što je po-sebi; time nastaje dvosmislenost ovoga istinitoga. Mi vidimo da svest sada ima dva predmeta, od kojih prvi predmet jeste ono prvo po-sebi, a drugi je postojanje-za-nju toga po-sebi. Ovaj drugi njen predmet izgleda, pre svega, da je samo refleksija svesti u samu nju, neko predstavljanje, ne nekog predmeta, već samo njenog znanja o tome predmetu. Ali, kao što je malopre pokazano, pri tome se za svest menja onaj njen prvi predmet; on nije više ono što je po-sebi, i za svest se pretvara u takav predmet koji samo za nju jeste ono što je po-sebi; ali, prema tome, tada istinito jeste ovo po-sebi koje je to samo za nju, bivstvovanje-za-nju onoga što je po-sebi, a to znači da je ovo suština ili predmet svesti. Ovaj novi predmet sadrži ništavost prvog predmeta, on je iskustvo koje je napravljeno o prvome predmetu.

U ovome izlaganju razvoja iskustva nalazi se jedan momenat s obzirom na koji se iskustvo u njemu ne podudara, kako izgleda, sa onim što se obično podrazumeva pod iskustvom. Onaj, naime, prelaz od prvoga predmeta i od znanja za nj na drugi predmet, a o kojem se prelazu tvrdi da je na njemu napravljeno iskustvo, bio je tako određen da znanje za prvi

predmet, ili bivstvovanje za svest prvoga po-sebi, treba da se pretvori u sâm drugi predmet. Inače, tome nasuprot izgleda da mi pravimo iskustvo o neistinitosti našeg prvog pojma na nekom drugom predmetu, koji nalazimo možda slučajno i uzgred, tako da uopšte u nas pada samo čisto shvatanje onoga što postoji po sebi i za sebe. Ali se prema onome shvatanju novi predmet pokazuje kao takav predmet koji je postao putem jednog preobraćanja same svesti. *Ovo posmatranje stvari jeste naše dodavanje*, kojim se niz iskustava svesti uzdiže i pretvara u naučno razvijanje, i koje ne postoji za svest koju mi posmatramo. Ali, to je u stvari ona ista okolnost o kojoj je već gore bilo govora s obzirom na odnos ovoga prikazivanja prema skepticizmu, naime da svagdašnji rezultat koji se pokazuje u nekom ne-istinitom znanju ne sme da se slije u neko prazno ništa, već da se nužno mora shvatiti kao ništa onoga iz čega on kao rezultat poniče, — jedan rezultat koji sadrži onu istinitost koju prethodno znanje u njemu poseduje. Ovde se to pokazuje ovako: pošto se ono što je prvo izgledalo kao predmet svodi za svest na znanje o predmetu i pošto se ono što je po-sebi pretvara u bivstvovanje toga po-sebi za svest, onda je to *novi predmet* sa kojim se pojavljuje takođe jedan *novi oblik svesti*, za koji suštinu predstavlja nešto drugo a ne ono što je bilo suština prethodnog oblika. Ova okolnost predstavlja ono što sprovodi celokupnu sukcesivnost oblika svesti u njenoj nužnosti. Jedino ova nužnost ili to nastajanje novoga predmeta, koji se pokazuje svesti, a da ona ne zna kako to biva, jeste ono što se *za nas događa tako reći iza njenih leđa*. Time dolazi u njeno kretanje jedan momenat bivstvovanja po sebi ili bivstvovanja *za nas* koji se ne pokazuje za svest koja sebe upravo saznaje iskustvom; ali sadržina onoga što za nas postaje postoji za svest, i mi *shvatamo* samo ono što je na njemu formalno ili njegovo čisto postajanje; za svest to što je postalo postoji samo kao predmet, a za nas ono postoji u isto vreme kao kretanje i bivanje.

*Blagodareći ovoj nužnosti već sâm ovaj put koji vodi nauci jeste nauka*, i time je ona po svojoj sadržini iskustvena nauka o svesti.

Iskustvo koje svest stiče o sebi može prema svome pojmu da obuhvati u sebi samo i jedino celokupni sistem svesti ili *celokupno carstvo istine duha*, tako da se momenti te istine duha ne pokazuju u toj naročitoj određenosti kao apstraktni čisti momenti, već se pokazuju onako kako postoje za svest, ili onako kako se sama ta svest pojavljuje u svome odnosu

prema njima, usled čega momenti celine jesu oblici svesti. Pošto svest neprekidno napreduje ka svojoj istinitoj egzistenciji, ona će dostići jednu tačku na kojoj odstranjuje svoj izgled kao da je skopčana sa nečim što joj je tuđe, a što postoji samo za nju i kao nešto drugo, ili na kojoj se pojava izjednačava sa suštinom, usled čega izlaganje svesti pada ujedno upravo sa tom tačkom prave nauke duha;<sup>1</sup> i, naposletku, pošto sama svest shvata tu svoju suštinu, ona će pokazivati prirodu samog apsolutnog znanja.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ta je tačka dostignuta sa prikazivanjem religije u VII odseku *Fenomenologije*.

<sup>2</sup> Odsek VIII: Apsolutno znanje.

A. SVEST

## I

### ČULNA IZVESNOST ILI »OVO« I MNENJE

Znanje koje na prvom mestu ili neposredno jeste naš predmet može biti samo ono znanje koje i samo jeste neposredno znanje, znanje za ono što je neposredno ili za ono što neposredno postoji. Isto tako neposredno ili primajući moramo se ponašati i mi, dakle, na tome znanju, kako nam je dato, ne smemo ništa menjati, niti smemo poimanje sprečavati u shvaćanju.

Konkretna sadržina čulne izvesnosti čini da se ta čulna izvesnost pokazuje neposredno kao najbogatije saznanje, čak kao saznanje beskonačnoga obilja, za koje se nikako ne može naći neka granica isto tako kada u prostoru i vremenu u kojima se ono rasprostire idemo van granica, kao i kada uzmemo jedno parče toga obilja, pa putem deljenja prođiremo u njega. Osim toga, ta se čulna izvesnost pokazuje kao najistinitija; jer ona od predmeta nije izostavila još ništa, već se on nalazi pred njom u svojoj potpunoj neokrnjenosti. Međutim, ta se izvesnost izdaje u stvari za najapstraktniju i najubogiju istinu. O onome što zna, ona iskazuje samo ovo: to *jeste*; i njena istina sadrži jedino postojanje stvari. U toj izvesnosti svest sa svoje strane postoji samo kao čisto *Ja*; ili ja se u njoj nalazim samo kao čisti ovaj i predmet se u njoj nalazi isto tako samo kao čisto ovo. Ja, ovaj, nisam siguran u ovu stvar zato što sam se kao svest pri tome razvijao i misao raznoliko pokretao. Isto tako ni zato što bi stvar u koju sam siguran predstavljala, s obzirom na mnoštvo različitih osobina, neku obilnu povezanost u samoj sebi ili neko mnogostruko ponašanje prema drugim stvarima. Ni jedna ni druga od tih mogućnosti ništa se ne tiču istinitosti čulne izvesnosti; ni *Ja* ni stvar nemaju u toj čulnoj

izvesnosti značenja nekog razolikog posredovanja: Ja nema značenje nekog razolikog predstavljanja ili mišljenja, niti stvar ima značenje raznolikih osobina: već stvar jeste, i ona jeste samo zato što jeste; ona jeste, — to je ono što je za čulno znanje bitno, i to čisto biće ili ta jednostavna neposrednost sačinjava njenu istinitost. Isto je tako izvesnost kao veza neposredna čista veza: svest jeste Ja, i ništa drugo, ona je neki čisti ovaj; pojedinačni ovaj zna za čisto ovo, ili za pojedinačno ovo.

Ali, na čistome biću, koje sačinjava suštinu ove izvesnosti i koje tu izvesnost iskazuje kao njenu istinu, uzgred se odigrava još mnogošta drugo, čega smo mi očevici. Jedna stvarna čulna izvesnost nije samo ova čista neposrednost, već predstavlja jedan njen *primer*. Među bezbrojnim razlikama koje se pri tome javljaju, mi svuda nalazimo glavnu razliku, naime da u čulnoj izvesnosti iz čistoga bića ispadaju<sup>1</sup> odmah oba već spomenuta ova: jedan ovaj kao Ja i jedno ovo kao predmet. Ako mi<sup>2</sup> o ovoj razlici reflektiramo, onda se pokazuje da se ni jedno ni drugo ovo ne nalaze u čulnoj izvesnosti samo neposredno, već se u isto vreme nalaze u njoj i kao isposredovani; ja ima izvesnost posredstvom nečega drugoga, naime, posredstvom stvari: i ta stvar nalazi se isto tako u izvesnosti posredstvom drugoga, naime, posredstvom Ja.

1. Ovu razliku između suštine i primera, između neposrednosti i posredovanja ne pravimo samo mi, već je nalazimo na samoj čulnoj izvesnosti, i nju treba shvatiti u formi u kojoj se ona nalazi na čulnoj izvesnosti, ne onako kako smo je upravo sada odredili. U toj formi jedno jeste postavljeno kao jednostavno neposredno biće ili kao suština, *predmet*, a ono drugo postavljeno je kao ono što je nesuštinsko i ono što je isposredovano, koje se u njoj ne nalazi po sebi, već usled nečega drugoga, Ja, jedno *znanje*, koje za predmet zna samo zbog toga jer on jeste, i koje može biti ili takođe ne biti. Predmet pak jeste, on je ono što je istinito, i suština je; predmet *jeste*, on je ravnodušan prema tome da li se za nj zna ili ne; predmet ostaje čak i kada se za nj ne zna; znanja pak nema ako nema predmeta.

Dakle, predmet treba posmatrati da bismo videli da li je on u samoj čulnoj izvesnosti u stvari dat kao ona suština za

<sup>1</sup> To jest da su oni po sebi nužni momenti, ali da za svest predstavljaju neposredne odredbe. Uporedi str. 68, red 12.

<sup>2</sup> Reč *mi* ovde i dalje označava subjekat koji filozofira i njega treba strogo razlikovati od Ja svesti koje se ovde filozofski razmatra.

kakvu ga izdaje ta čulna izvesnost; da li taj njegov pojam, da predstavlja suštinu, odgovara načinu kako on u čulnoj izvesnosti postoji. Toga radi mi ne moramo da reflektiramo o njemu i da razmišljamo o tome šta bi on uistinu mogao biti, već treba samo da ga posmatramo onako kako ga čulna izvesnost poseduje na sebi.

Prema tome, čulnu izvesnost treba pitati: šta jeste ovo? Ako ga uzmemo u dvostrukom obliku njegovoga postojanja, naime kao sada i kao ovde, onda će dijalektika koju ono ima na sebi dobiti jednu tako razumljivu formu kao što je samo ono. Na pitanje: šta jeste to sada, mi odgovaramo, na primer, ovako: sada jeste noć. Da bismo ispitali istinitost ove čulne izvesnosti, dovoljan nam je jedan jednostavan opit. Mi ćemo tu istinu zapisati: istina ne može da se izgubi zapisivanjem; isto tako ni time što ćemo je sačuvati. Ako sada, toga podneva, ponovo pogledamo zapisanu istinu, onda ćemo morati da kažemo da je ona izvetrela.

Ono *sada*, koje jeste noć, čuva se, to jest ono se obrađuje kao ono za šta se izdaje, kao neko pojedinačno biće; ali, ono se pokazuje naprotiv kao nebiće. Doduše, *sâmo održava se*, ali ono se održava kao takvo jedno sada koje nije noć; to sada održava se isto tako nasuprot danu, koji ono jeste ovog puta, kao takvo jedno sada koje takođe nije ni dan, ili ono se održava kao neko negativno uopšte. Stoga ovo sada koje se održava nije jedno neposredno sada, već predstavlja jedno sada koje je isposredovano; jer kao trajno i permanentno, ono je određeno time što nema onog drugog, naime što nema ni noći ni dana. Pri tome je ono upravo još tako jednostavno kao ranije, sada, i u toj jednostavnosti je ravnodušno prema onome što još uz njega pridolazi; iako ni noć ni dan nisu njegovo biće, ipak ono jeste *takođe* i dan i noć; njega to njegovo drugobivstvo apsolutno ne aficira. Takvu jednu jednostavnost, koja usled negacije jeste neko *ne-ovo*, ni ovo ni ono, i koje je isto tako ravnodušno prema tome da li će biti takođe ovo kao i ono, označavamo kao opštost; ono što je opšte, dakle, jeste u stvari istinitost čulne izvesnosti.

Kao neko opšte mi<sup>1</sup> izražavamo takođe ono što je čulno; ono što kažemo jeste: Ovo, tj. opšte ovo, ili: postoji; tj. postojanje uopšte. Naravno mi pri tome ne predstavljamo opšte ovo, ili postojanje uopšte, ali mi *iskazujemo* ono što je opšte; ili ga

<sup>1</sup> I ovde pod rečju »mi« treba razumeti subjekat naivne svesti, kao što docnije na str. 74. pod tom rečju treba razumeti subjekat opazajne svesti.

prосто-naprsto ne izgovaramo onako kako ga u ovoj čulnoj izvesnosti *zamišljamo*. Ali jezik je, kao što vidimo, ono što je istinitije: u njemu mi sami neposredno opovrgavamo svoje mnjenje; i pošto ono što je opšte jeste ono što je istinito u čulnoj izvesnosti, i pošto jezik izražava samo to što je istinito, to apsolutno nije moguće da mi ikada budemo u stanju da iskažemo neko čulno postojanje koje zamišljamo.

Isti će slučaj biti sa onom drugom formom ovoga, sa onim što se označuje rečju: ovde. To »ovde«, na primer, jeste drvo. Ja se okrenem nazad, i ta je istina iščezla, preobrnivši se u suprotnu istinu: to ovde nije jedno drvo, već naprotiv jedna kuća. To *ovde* ne iščezava, već predstavlja ono što u iščezavanju kuće, drveta itd. ostaje trajno, budući ravnodušno prema tome da li je kuća ili drvo. Dakle, to ovo pokazuje se opet kao isposredovana prostota ili kao opštost.

Pošto čulna izvesnost osvedočava na samoj sebi ono što je opšte kao istinu svoga predmeta, to njoj ostaje kao njena suština čisto biće, ali ne kao ono što je neposredno, već kao takvo jedno biće, za koje su negacija i posredovanje bitni, te dakle ne kao ono što mi zamišljamo pod bićem, već biće koje ima tu odredbu da predstavlja *apstrakciju* ili ono *opšte* koje je *čisto*; i jedino što nasuprot ovome praznome i ravnodušnome sada i ovde još preostaje jeste naše mnjenje za koje istinitost čulne izvesnosti nije ono što je opšte.

Ako odnos, u kojem su se prvo pojavili znanje i predmet, uporedimo sa njihovim odnosom, koji oni u svetlosti ovoga rezultata zauzimaju jedno prema drugome, onda ćemo videti da se taj njihov odnos preobrnuo. Predmet, koji je trebalo da predstavlja ono što je bitno, sada je ono što je u čulnoj izvesnosti nebitno; jer ono opšte, u koje se predmet pretvorio, nije više takvo jedno opšte kakvo bi bilo potrebno, pa da predmet bude za čulnu izvesnost bitan, već se sada čulna izvesnost nalazi u onome što je suprotno, naime u znanju koje je ranije bilo ono što je nebitno. Istina čulne izvesnosti nalazi se u predmetu kao *mome* predmetu, ili u mnjenju: predmet postoji, jer ja za nj znam. Dakle, čulna je izvesnost zaista prognana iz predmeta, ali ona time još nije ukinuta, već je samo potisnuta u Ja; treba videti šta nam iskustvo pokazuje o tome njenome realitetu.

2. Dakle, snaga istine čulne izvesnosti nalazi se u Ja, u neposrednosti moga gledanja, slušanja itd.; iščezavanje pojedinačnoga sada i ovde koje mi zamišljamo sprečava se time što ih ja zadržavam. Sada jeste dan, jer ja dan vidim; to ovde jeste drvo, upravo iz tog istog razloga. Čulna pak izvesnost

doživljuje na sebi u ovom odnosu istu dijalektiku kao u onom prethodnom odnosu. Ja, ovaj pojedinac, vidim drvo, i pritom ga iskazujem kao ovde; nekoje pak drugo Ja vidi kuću, tvrdeći da to ovde nije neko drvo, već, naprotiv, da ono jeste jedna kuća. Obe ove istine poseduju istu proveru, naime neposrednost gledanja i sigurnost i uverenost njih obiju u svoje znanje; ali jedna se od tih istina gubi u onoj drugoj.

Ono što se u tome iščezavanju ne gubi jeste *Ja*, kao ono što je *opšte*, čije gledanje nije ni neko gledanje drveta niti gledanje ove kuće, već predstavlja jedno prosto gledanje, koje je isposredovala negacija ove kuće itd., u kojoj je ono isto tako prosto, i ravnodušno je prema svemu što još uza nj pridolazi; prema kući, prema drvetu. Ja jeste samo opšte Ja, kao što je sada, ovde ili ovo uopšte; ja svakako *imam u vidu* jedno pojedinačno Ja, ali kao što nisam u stanju da kod sada, ovde iskažem ono što zamišljam, tako nisam u stanju da to učinim ni kod Ja. U istome trenutku kada kažem ovo ovde, ovo sada ili jedno pojedinačno, u tom istom trenutku ja iskazujem sva ova, sva ovde, sada, sva pojedina; isto tako kada kažem Ja, ovo pojedinačno Ja, ja tada iskazujem uopšte sva ja; svaki jeste ono što ja iskazujem: Ja, ovo pojedinačno Ja. Ako se pred nauku iznese kao proba, koju ona apsolutno ne bi mogla da izdrži, zahtev da ona a priori konstruira, deducira, pronađe, ili neka se to kaže kako se hoće, neku takozvanu ovu stvar<sup>1</sup>, ili jednoga ovog čoveka, onda je pravo da onaj ko to zahteva kaže na koju ovu stvar ili na koje ovo ja on misli; ali nemoguće je da se to kaže.

3. Dakle, čulna izvesnost doznaje da se njena suština ne nalazi ni u predmetu ni u Ja, i da neposrednost ne predstavlja niti neposrednost predmeta niti neposrednost Ja; jer, naprotiv, ono što ja imam u vidu i na predmetu i na Ja jeste nešto nesuštinsko, pa predmet i Ja predstavljaju ono opšte, u kojem se ono sada i ono ovde i ono Ja koje mislim ne održavaju ili ne postoje. Time mi dospevamo dotle da kao suštinu čulne izvesnosti postavljamo njenu *celinu*, a ne više samo jedan njen momenat, kao što se dogodilo u oba slučaja, u kojima je trebalo da predstavljaju njen realitet prvo predmet koji je protivstavljen onom Ja, a potom Ja. Dakle, jedino se celina čulne izvesnosti pridržava nje kao neposrednosti, isključujući na taj način iz sebe svako protivstavljanje, koje je postojalo u prethodnom slučaju.

<sup>1</sup> Vidi Hegelovu napomenu o peru za pisanje gospodina Kruga koja se nalazi u § 250 njegove *Enciklopedije*.



Prema tome, ova čista neposrednost više se ništa ne tiče drugobivstva onoga ovde kao drveta koje prelazi u ovde koje jeste ne-drvo, niti drugobivstva onoga sada kao dana koje prelazi u sada koje je noć, ili nekog drugog Ja za koje predmet jeste nešto drugo. Istinitost ove čiste neposrednosti održava se kao ona veza koja ostaje ravna samoj sebi, a koja ne pravi nikakvu razliku između Ja i predmeta u pogledu suštastvenosti i nesuštastvenosti, i u koju usled toga ne može takođe da prodre nikakva razlika uopšte. Ja *ovaj*, iskazujem dakle ono ovde kao drvo, i ne okrećem se unazad, tako da bi se za mene to ovde pretvorilo u neko ne-drvo; ja se takođe ne obazirem ni na to što neko drugo Ja vidi ono ovde kao ne-drvo, niti na to što ja lično shvatam nekom drugom prilikom ono ovde kao ne-drvo, a ono sada kao ne-dan, nego ja jesam *čisto opažanje*: ja za se ostajem pri tome da ono sada jeste dan, ili takođe ostajem pri tome da ono ovde jeste drvo, takođe ja ne upoređujem jedno s drugim ono ovde i ono sada, već se pridržavam *jednog neposrednog odnosa*: ono sada jeste dan.

Pošto nakon toga ova izvesnost ne želi više da pristupa nama, ako joj skrenemo pažnju na neko sada, koje predstavlja noć, ili na neko Ja za koje to sada jeste noć, onda ćemo mi pristupiti njoj i pokazaćemo sebi ono sada koje se tvrdi. Mi ga sebi moramo pokazati; jer istinitost ovog neposrednog odnosa jeste istina ovoga Ja koje se ograničava na *jedno* sada ili na *jedno* ovde. Ako bismo tu istinu uzeli posle toga u razmatranje ili ako bismo stajali daleko od nje, onda ona ne bi imala apsolutno nikakvog značenja, jer bismo ukinuli onu neposrednost koja je za nju bitna. Stoga moramo da stupimo u istu tačku vremena ili prostora, moramo ih sebi pokazati, to jest moramo pretpostaviti da smo se pretvorili u isto ovo Ja koje predstavlja ono Ja koje sa izvesnošću zna. Pogledajmo, dakle, kakvo jeste ono neposredno koje nam se pokazuje.

Pokazuje se »sada«; ovo sada. Sada; ono je već prestalo da postoji u isti mah kada je pokazano; ono sada koje postoji jeste jedno drugo sada, a ne pokazano sada, i tako mi vidimo da se sada sastoji upravo u tome da u istom trenutku u kojem jeste ono već više nije. To sada, čim nam se pokaže, ono je već jedno bivše sada; i u tome je njegova istina; ono ne poseduje istinu bića. Prema tome, ipak je istina to da je ono *bilo*. Ali ono što je bilo nije u stvari nikakvo biće; ono ne postoji, a nama je do postojanja bilo stalo.

Mi, dakle, u ovome pokazivanju vidimo samo jedno kretanje čiji se tok sastoji u ovome: 1. Ja pokazujem ono što je

sada, ono je iskazano kao ono što je istinito; ali ja ga pokazujem kao ono što je bilo ili kao ono što je ukinuto, ukidajući prvu istinu, i 2. Ja to sada izražavam kao drugu istinu, naime da je ono bitisalo, da je ukinuto. 3. Ali, ono što je bilo više nije; ja ukidam bitisalost ili ukinutost, tj. drugu istinu, negirajući time negaciju onoga sada, i tako se vraćam prvome tvrđenju, naime da *sada jeste*. Sada i pokazivanje toga sada takvo je, dakle, da ni to sada ni to njegovo pokazivanje ne predstavljaju neku neposrednu prostotu, već jedno *kretanje* koje poseduje na sebi različite momente; stavlja se *ovo*; međutim, stavlja se naprotiv jedno drugo *ovo*, ili ono *ovo* ukida se; i to drugobivstvo ili to ukidanje prvoga takođe se ukida, vraćajući se na taj način tome prvome. Ali, to u sebe reflektovano prvo sada nije sasvim tačno ono isto sada koje je bilo prvo, naime neka neposrednost, već je upravo nešto u sebe reflektovano ili ono što je *prsto* koje u drugobivstvu ostaje ono što jeste: jedno sada koje jeste apsolutno mnoga sada; i to jeste istinito sada, sada kao jednostavan dan, koje poseduje mnoga sada, časove; takvo jedno sada, jedan čas, predstavlja isto tako mnoge minute, i ovo sada isto tako mnoga sada itd. — Dakle, samo pokazivanje jeste kretanje koje iskazuje ono što u istini jeste to sada, naime jedan rezultat ili jedno mnoštvo sada sažeto ujedno; i *to pokazivanje je saznavanje da je ono sada nešto opšte*.

Ono ovde na koje je ukazano i koje ja zadržavam jeste takođe jedno ovo ovde koje u stvari nije ovo ovde, već predstavlja jedno spreda i pozadi, jedno gore i dole, jedno desno i levo. To gore predstavlja isto tako mnogostruko drugobivstvo u gore, dole itd. Ono ovde, na koje bi trebalo da se ukaže, iščezava u druga ovde, ali i ova druga ovde iščezavaju takođe; ono ovde na koje je ukazano, koje je zadržano i koje je trajno jeste jedno negativno ovde, koje jeste negativno po tome što se sva ovde shvataju kako treba, ali se ona pri tome ukidaju; ono je jedna prosta kompleksija od mnogih ovde. Ono ovde koje se ima u vidu predstavljalo bi tačku; ali tačka ne *postoji*: nego, nakon što se na tačku ukaže kao na postojeću, pokazuje se da to ukazivanje ne predstavlja neposredno znanje, već jedno kretanje koje, polazeći od ovde koje se ima u vidu i, idući kroz mnoga, prelazi u ono opšte ovde koje predstavlja isto tako jedno mnoštvo onih ovde, kao što dan predstavlja jedno mnoštvo raznih sada.

Jasno se vidi da dijalektika čulne izvesnosti nije ništa drugo do jednostavna istorija njenog kretanja ili njenog isku-

stva i da čulna izvesnost nije ništa drugo do jedino ta istorija. Zbog toga i sama prirodna svest neprestano ide ka rezultatu o tome šta je na čulnoj izvesnosti istinito, praveći iskustvo o tome; ali ona ga isto tako stalno zaboravlja, počinjući kretanje iznova. Stoga se moramo čuditi kada se protiv ovoga iskustva kao *opšte* iskustvo (takođe kao filozofsko tvrđenje i čak kao rezultat skepticizma) postavlja tvrđenje: Realitet ili biće spoljašnjih stvari kao ovih ili kao čulnih stvari poseduje za svest apsolutnu istinu. Svako ko postavlja takvo jedno tvrđenje u isto vreme ne zna šta govori, ne zna da se njime iskazuje suprotnost onoga što hoće da kaže. Istina čulnog ovoga za svest treba da bude *opšte* iskustvo; međutim, *opšte* iskustvo jeste naprotiv suprotnost; svaka svest ukida takvu jednu istinu, kao što je, na primer, Ovde jeste jedno drvo, ili Sada jeste podne, izražavajući pritom suprotnost: ovde nije jedno drvo, već jedna kuća; i ono što u ovome tvrđenju, koje ukida ono prvo tvrđenje, jeste opet isto takvo tvrđenje jednoga čulnoga ovoga, svaka svest isto tako odmah ukida, i u svakoj će čulnoj izvesnosti saznati uistinu samo ono što smo mi uvideli, naime *ovo* kao neko *opšte*, suprotnost onoga, za šta ono tvrđenje uverava da predstavlja *opšte* iskustvo. — Neka nam bude dozvoljeno da se pri ovome pozivanju na *opšte* iskustvo unapred obazremo na praktičnost.<sup>1</sup> U tome pogledu može se onima koji zastupaju onu istinu i izvesnost realiteta čulnih predmeta reći da njih treba uputiti u najnižu školu mudrosti, naime, u stare eleuzinske misterije Cerere i Bahusa, da prvo treba da nauče tajnu jedenja hleba i pijenja vina; jer onaj ko je u te tajne posvećen ne samo dospeva do sumnje u postojanje čulnih stvari, već do očajanja zbog njega, i na njima izvršuje delimice sam on njihovo ništavilo, delimice gleda kako ga one same izvršuju. Ove mudrosti nisu lišene čak ni životinje, već se pokazuje da su u nju najdublje posvećene; jer one ne zastaju pred čulnim stvarima kao pred stvarima koje postoje po sebi, već očajavajući zbog toga realiteta i obuzete potpunom izvesnošću u njihovu ništavost one ih se bez ustezanja laćaju i proždiru ih; i kao životinje tako i cela priroda slavi te otkrivene misterije koje uče u čemu se sastoji istinitost čulnih stvari.

Oni pak koji postavljaju takvo tvrđenje iskazuju, prema prethodnim napomenama, takođe neposrednu suprotnost onoga što nameravaju da iskažu, — pojava koja je možda najzgodnija

<sup>1</sup> Praktično ponašanje na koje se ovde unapred ukazuje jeste ponašanje žudnje (str. 109. i dalje).

da nas navede na razmišljanje o prirodi čulne izvesnosti. Ti ljudi govore o postojanju spoljašnjih predmeta, koji su u stanju da se još tačnije odrede kao stvarne, apsolutno pojedinačne, sasvim osobene stvari, od kojih nijedna ne poseduje više neku stvar koja je sa njom apsolutno jednaka; to postojanje je, po tim ljudima, apsolutno sigurno i istinito. Oni imaju u vidu ovo parče hartije na kojem ja ovo pišem ili, štaviše, na kojem sam ja to napisao; ali oni ne iskazuju to što imaju u vidu. Da su oni stvarno hteli da iskažu ovo parče hartije, koje su mislili, a *hteli* su to reći, onda je to nemoguće, jer čulno ovo koje se ima u vidu jeste nedostižno za govor koji pripada svesti, onome što je po sebi *opšte*. Stoga bi se ono raspalo pod uticajem stvarnog pokušaja da se iskaže; oni koji bi njegovo opisivanje započeli ne bi bili u stanju da ga završe, već bi morali da ga prepuste drugima koji bi najzad i sami priznali da govore o jednoj stvari koja ne postoji. Oni, dakle, zaista *imaju u vidu* ovo parče hartije koje je ovde jedno sasvim drukčije od gornjega parčeta hartije; ali oni govore »realne stvari, spoljašnji ili čulni predmeti, apsolutno pojedinačne suštine« itd., to jest oni o tim stvarima iskazuju samo ono što je *opšte*; otuda ono što se označuje kao neizrecivo nije ništa drugo do ono što je neistinito, ono što je nerazumno, ono što se samo zamišlja. — Ako se o nečemu ne kaže ništa drugo nego da ono jeste jedna realna stvar, jedan spoljašnji predmet, onda je ono iskazano samo kao ono što je najopštije, i time je naprotiv njegova jednakost sa svačim izražena kao različnost. Ako ja kažem: jedna pojedinačna stvar, onda je ja štaviše iskazujem isto tako kao ono što je sasvim *opšte*, jer svaka stvar jeste jedna pojedinačna stvar; i isto tako ova stvar jeste sve što se hoće. Određena tačnije kao ovo parče hartije, onda sva parčad hartije i svako parče hartije jesu jedno parče hartije, i ja sam uvek iskazao samo ono što je *opšte*. Ali ako želim da govoru, koji poseduje tu božansku prirodu da mnenje neposredno izokreće, da ga predrugojačava i da mu tako apsolutno ne dopusti da dođe do reči, pritekнем u pomoć time što ću pokazati ovo parče hartije, onda ću steći iskustvo o tome u čemu se, u stvari, sastoji istinitost čulne izvesnosti; ja ga pokazujem kao jedno ovde koje jeste jedno ovde drugih ovde, ili koje u samom sebi jeste jedna prosta skupina mnogih ovde, to jest jedno *opšte*, ja shvatam onako kakvo ono u istini jeste, i umesto da *znam nešto što je neposredno, ja opažam*.



OPAŽANJE ILI STVAR I OBMANA<sup>1</sup>

Neposredna izvesnost ne prima ono što je istinito, jer njena istinitost jeste ono što je opšte; ali ona hoće da shvati ono »ovo«. Opažanje, naprotiv, shvata ono, što je za nju pojedinačno biće, kao ono što je opšte. Kao što je opštost princip opažanja uopšte, takvi su i oni momenti opažanja koji se u njemu neposredno razlikuju: ja jeste opšte i predmet jeste jedan opšti predmet. Onaj je princip za nas postao i stoga naše shvatanje opažaja nije više neko pojavno shvatanje, kao što je shvatanje čulne izvesnosti, već je nužno shvatanje.<sup>2</sup> U postajanju toga principa postala su u isto vreme oba momenta koji samo u njihovoj *pojavi* ispadaju; jedan momenat, naime, jeste kretanje pokazivanja, drugi momenat jeste to isto kretanje, ali kao ono što je jednostavno; onaj prvi momenat je *opažanje*, ovaj drugi jeste *predmet*. Predmet je u pogledu suštine ono isto što je i kretanje, kretanje je razvijanje i razlikovanje momenata, a predmet predstavlja njihovu obuhvaćenost ujedno. Za nas ili po sebi ono što je opšte kao princip jeste suština opažanja, a nasuprot toj apstrakciji oba momenta, ono što opaža i ono što je opaženo, jesu ono što je nesuštinsko. Međutim, u stvari zato što ona oba jesu ono što je opšte ili ono što je bitno, to su ona oba bitna; ali pošto se oni kao suprotnosti odnose jedno na drugo, u tom odnosu može samo jedno od njih da bude ono što je bitno; a razlika između bitnoga i nebitnoga mora da se među njima raspodeli. Jedno od njih, određeno kao ono što je prosto, predmet, jeste suština, ravnodušno prema tome da li se opaža ili ne; međutim, opažanje kao kretanje jeste ono što je nepostojano, koje može postojati ili takođe ne postojati, i ono što je nebitno.

Ovaj pak predmet treba da se bliže odredi, pa da se ta odredba ukratko razvije iz rezultata koji se pokazao; iscrpnije razvijanje ne spada ovde. Pošto princip toga predmeta, ono što

<sup>1</sup> Sa ovim odsekom treba uporediti Hegelovu »Nauku logike«, 2. knjigu, 2. odsek, 1. glavu: Egzistencija. (A. Stvar i njene osobine. B. Sastav stvari iz materija. C. Analiza stvari.) Interesantno je da u *Nauci logike* osnovne crte razvoja još tačno odgovaraju ovoj glavi *Fenomenologije*, dok je u takozvanoj »Maloj logici«, u Enciklopediji, 1. deo, dotična glava uobličena sasvim drukčije.

<sup>2</sup> Ovde se, dakle, pojavljuje razlika koja postoji između *Fenomenologije duha* kao nauke i stvarnog razvoja svesti, razlika između pojavljivanja novoga oblika svesti i poimanja njegove nužnosti. Vidi str. 75.

je opšte, predstavlja u svojoj prostoti jedan isposredovani princip, to taj predmet mora da ga izrazi<sup>1</sup> na sebi, kao svoju prirodu; predmet se na taj način pokazuje kao stvar sa mnogim osobinama. Obilje čulnoga znanja pripada opažanju a ne neposrednoj izvesnosti, u kojoj je to bogatstvo bilo ono što je sporedno; jer jedino opažanje poseduje u svojoj suštini negaciju, razliku ili raznolikost.

1. [*Prosti pojam stvari.*] Dakle, *ovo* postavljeno je kao ne-ovo ili kao ukinuto, i po tome ne kao ništa već jedno određeno ništa ili jedno ništa neke sadržine, naime sadržine ovoga. Zbog toga ono što je čulno još postoji, ali ne onako kako bi trebalo da je u neposrednoj izvesnosti, kao pojedinačnost koja se ima u vidu, već kao ono što je opšte ili kao ono što će se odrediti kao osobina. Ukidanje predstavlja svoje pravo dvostruko značenje koje smo upoznali na onome što je negativno: ono je negiranje i u isto vreme očuvanje; ništa, kao ništa ovoga, čuva neposrednost i samo jeste čulno, ali ono čuva jednu opštu neposrednost. — Biće, međutim, jeste jedno opšte po tome, što ima na sebi posredovanje ili ono što je negativno; pošto ono tu negativnost izražava na svojoj neposrednosti, ono predstavlja jednu različitu, određenu osobinu. Time su postavljene u isto vreme mnoge takve osobine, od kojih svaka predstavlja negaciju druge. Time što su izražene u prostoti onoga što je opšte, te određenosti, koje zapravo predstavljaju osobine tek blagodareći jednoj odredbi koja docnije pridolazi, odnose se na same sebe, ravnodušne su jedna prema drugima, svaka je za sebe, nezavisna od druge. Ali, i prosta opštost, jednaka sa samom sobom, razlikuje se od tih svojih određenosti i nezavisna je od njih; ona je čisto samoodnošenje ili onaj *medijum* u kojem se nalaze sve ove određenosti, u toj se opštosti, dakle, prožimaju kao u jednom prostom jedinstvu, a da se pri tome ne dodiruju; jer, upravo učestvovanjem u toj opštosti one su ravnodušne za sebe. — Taj apstraktni opšti medijum, koji se može označiti kao stvarstvo uopšte ili kao čista suština, nije ništa drugo do ovde i sada, kao što se to pokazalo, naime ništa drugo do jedna prosta skupina mnogih ovde i sada; ali ovi mnogi su u svojoj određenosti prosto ono što je opšte. Ova so jeste jednostavno ovde i u isto je doba mnogostruka; ona je bela i takođe slana, oblika je kubnog, ima takođe određenu težinu itd. Sve ove njene mnogobrojne osobine nalaze se u jednome jednostavnome ovde, u kojem se, dakle,

<sup>1</sup> To jest da u opažanju pokaže ono što opažanje ne obuhvata kao princip.

prožimaju; nijedna od tih osobina ne poseduje neko drugo ovde nego što je ovde druge osobine, već se svaka od njih nalazi svuda u istome ovde u kojem se nalaze i druge osobine; i u isto vreme, ne razdvajajući se različitim ovde, one se u tome prožimanju ne aficiraju; belina soli ne aficira niti menja kubni oblik soli, obe te njene osobine ne aficiraju niti menjaju njenu slanost itd., već pošto svaka od tih njenih osobina predstavlja jednostavno samoodnošenje, ona ostavlja ostale njene osobine na miru i povezuje se sa njima jedino onim ravnodušnim »takođe«. Ovo takođe jeste, dakle, ono samo čisto opšte ili onaj medijum, ono *stvarstvo* koje te osobine tako sažima ujedno.

U ovome odnosu koji se pokazao posmatran je i izložen tek samo karakter pozitivne opštosti; međutim, pokazuje nam se još jedna strana, koja takođe mora da se unese u nju. Naime, kada bi mnoge određene osobine bile apsolutno ravnodušne, i ako bi se odnosile potpuno na same sebe, onda one ne bi predstavljale određene osobine; jer one su određene samo ukoliko se razlikuju i ukoliko se odnose na druge osobine kao suprotne. Ali, s obzirom na tu suprotnost one ne mogu postojati zajedno u prostom jedinstvu svoga medijuma koje je za njih isto tako bitno kao i negacija; prema tome, njihova razlika pada izvan ovoga prostog medijuma, ukoliko ona nije neka ravnodušna razlika, već je razlika koja isključuje, koja negira drugo; i stoga taj medijum nije samo jedno *takođe*, jedno ravnodušno jedinstvo, već predstavlja i *jedinicu*, jedinstvo koje isključuje. — Jedinica jeste momenat negacije, ukoliko se ona na jedan prost način odnosi na samu sebe, isključujući drugo, i pomoću koje je stvarstvo određeno kao *stvar*. Na *osobini* se nalazi negacija kao određenost, koja je neposredno *istovetna* sa neposrednošću bića koja, blagodareći ovome jedinstvu sa negacijom, jeste opštost; međutim, kao jedinica ona je takva kakva je oslobođena od tog jedinstva sa suprotnošću i sama je po sebi i za sebe.

U ovim momentima skupa završena je stvar kao istinitost opažanja, ukoliko je potrebno da se to ovde izloži. Stvar je a) ravnodušna pasivna opštost, množina osobina ili štaviše materija povezanih onim što se označuje rečju *takođe*, b) negacija isto tako kao prosta, ili kao *jedinica*, isključivanje suprotnih osobina, i c) same mnoge osobine, veza prva dva momenta, negacija, kako se ona odnosi na ravnodušni elemenat rasprostrajući se u njemu kao jedno mnoštvo raznolikosti, tačka pojedinačnosti koja se u medijumu postojanja odzračava u *množinu*. S obzirom na to što te raznolikosti pripadaju rav-

nodušnome medijumu, one same jesu opšte, odnose se jedino na sebe i ne aficiraju se; ali s obzirom na to što pripadaju negativnome jedinstvu, one su u isto vreme isključive, posedujući pak tu suprotnu vezu nužno na osobinama koje su odstranjene iz svoga *takođe*. Čulna opštost ili neposredno jedinstvo bića i onoga što je negativno jeste pak utoliko osobina ukoliko su iz nje razvijene jedinica i čista opštost i ukoliko se one razlikuju jedna od druge, i ukoliko ta čulna opštost povezuje ujedno tu jedinicu i tu čistu opštost; tek ova njihova veza sa čistim suštinskim momentima završava stvar.

2. [*Protivrečno opažanje stvari.*] Takva, dakle, jeste stvar opažanja; i svest, ukoliko je ta stvar njen predmet, određena je kao ono što opaža; svest ima taj predmet samo da shvati i da se ponaša kao čisto shvatanje: ono što za svest iz toga shvatanja proizađe jeste ono što je istinito. Kada bi sama svest pri tome shvatanju nešto činila, ona bi takvim dodavanjem ili izostavljanjem izmenila istinu. Pošto je predmet ono što je istinito, ono što je opšte, što je jednako sa samim sobom, a svest je ono što je promenljivo i ono što je nebitno, to se svesti može dogoditi da shvati predmet nepravilno i da zapadne u zabludu. Ono što opaža svesno je mogućnosti obmane; jer u opštosti, koja predstavlja princip, samo drugobivstvo postoji za svest neposredno, ali kao ono što je ništavno, ukinuto. Stoga njen kriterijum istine jeste samojednakost, a njeno ponašanje je da shvata kao jednako samom sebi.<sup>1</sup> Pošto za svest postoji u isto vreme ono što je različito, to ona predstavlja povezivanje različitih momenata svoga shvatanja jednih sa drugima; ali ako se u tome upoređivanju pokaže neka nejednakost, onda to ne predstavlja neku neistinitost predmeta (jer predmet je ono što je jednako sa samim sobom), već neistinitost opažanja.

Pogledajmo sada kakvo iskustvo pravi svest u svome realnom opažanju. Za nas se to iskustvo sadrži već u maločas datome razvijanju predmeta i ponašanja svesti prema predmetu, i predstavljaće samo razvijanje onih protivrečnosti koje se nalaze u njemu. — Predmet koji shvatam pokazuje se kao prosto-naprsto *jedan*; ja na njemu primećujem takođe *osobinu* koja je opšta, a koja usled toga prevazilazi pojedinačnost. Prema tome, ono prvo postojanje predmetne suštine kao nekog jednoga nije predstavljalo njeno pravo postojanje; pošto predmet jeste ono što je istinito, to neistinitost pada u mene, te

<sup>1</sup> To jest ponašanje svesti se sastoji u tome što ona sve što za nju postaje predmetom shvata kao jednako sa samim sobom.

moje shvatanje nije bilo pravilno. Štaviše, ja zbog opštosti osobine moram da shvatim predmetnu suštinu kao neku zajednicu uopšte. Ja, osim toga, opažam osobinu kao određenu osobinu koja se suprotstavlja svemu drugome i koja ga isključuje. Ja, dakle, stvarno nisam pravilno shvatio predmetnu suštinu kada sam je odredio kao neku zajednicu sa drugim ili kao kontinuitet, te, naprotiv, ja zbog određenosti osobine moram da rastavim kontinuitet i da predmetnu suštinu postavim kao *jedinicu* koja isključuje. Na toj odvojenoj jedinici ja nalazim mnoge takve osobine koje se uzajamno ne aficiraju, već su jedne prema drugima ravnodušne; ja, dakle, nisam opazio predmet pravilno kada sam ga shvatio kao ono što isključuje, već, kao što je ranije bio samo kontinuitet, tako sada predstavlja jedan opšti zajednički *medijum*, u kojem mnoge osobine kao čulne opštosti postoje svaka za sebe, i u kojem svaka od njih, budući određena, isključuje ostale osobine. Ali, sa time ono što je prosto i ono što je istinito, a što ja opažam, takođe ne predstavljaju neki opšti medijum, već *pojedinačnu osobinu* za sebe, ali koja na taj način nije ni osobina ni neko određeno biće; jer ona se sada ne nalazi ni na nekoj jedinici ni u odnosu na druge. Međutim, ona jeste osobina jedino na jedinici i određena jeste samo u vezi sa drugom osobinom. Kao to isto samoodnošenje ona jeste i ostaje samo jedno *čulno biće* uopšte, jer ne poseduje više na sebi karakter negativnosti; i svest za koju sada postoji jedno čulno biće predstavlja samo jedno mnjenje, to jest ona je potpuno izašla izvan opažanja i vratila se u sebe. Ali, i samo čulno biće i mnjenje prelaze u opažanje; ja sam bačen nazad na početak, i ponovo sam uvaljen u ono kruženje koje se u svakome momentu ukida, i to kao celina.

Svest, dakle, nužno ponovo prelazi to kruženje, ali u isto vreme ona to ne čini na isti način kao prvi put. Svest je, naime, o opažanju stekla iskustvo da rezultat opažanja i njegova istinitost predstavljaju njegovo ukidanje, ili refleksiju iz istinitoga u samo sebe. Time je za svest doneta odluka o tome kakvo je njeno opažanje po svojoj suštini, naime, da ono ne predstavlja neko jednostavno čisto shvatanje, već da je u svome shvatanju u isto vreme reflektovana iz onoga što je istinito u samo sebe. Ovo vraćanje svesti u samu sebe, koje se neposredno upliće u čisto shvatanje, — jer se to njeno vraćanje u sebe pokazalo kao suštinsko za opažanje, — *vrši promene* na onome što je istinito. Svest u isto vreme saznaje tu stranu kao svoju i uzima je na sebe, čime će, dakle, dobiti istiniti predmet kao čist. — Time je sada, kao što se to zbilo kod čulne

izvesnosti, data na opažanju ta strana što se svest potiskuje u nju samu, ali, pre svega, ne u onom istom smislu u kome je to bio slučaj kod čulne izvesnosti, naime, kao da istina opažanja pada u svest; već, naprotiv, svest saznaje da neistinitost koja se u opažanju nalazi pada u nju. Ali, tim saznanjem svest se u isto vreme osposobljava da tu neistinu ukine; ona razlikuje svoje shvatanje onoga što je istinito od neistinitosti svoga opažanja, pa tu neistinitost opažanja ispravlja, i ukoliko se sama poduhvata toga ispravljanja utoliko svakako u nju samu pada ta istinitost kao istinitost opažanja. Prema tome, ponašanje svesti, koje treba odsada da razmatramo, takvo je da ona više ne samo opaža, već je takođe *svesna svoje refleksije u sebi*, te sama odvađa tu svoju refleksiju od prostog shvatanja.

Ja, dakle, opažam stvar prvo kao jednu i moram je fiksirati u toj istinskoj odredbi; ako se u kretanju opažanja pojavi nešto tome protivrečno, onda se mora uvideti da to potiče od moje refleksije. U opažanju pak javljaju se takođe različite osobine koje izgledaju kao da predstavljaju osobine stvari; ali stvar jeste jedna, te što se tiče te raznolikosti usled koje bi stvar prestala da bude jedna, mi smo nje svesni da pada u nas. Stvar je, dakle, u stvari bela samo kada se stavi pred naše oko, takođe slana kada se stavi na naš jezik, isto je tako kubna za naše čulo pipanja itd. Potpunu raznolikost ovih strana mi ne dobijamo od stvari, već je uzimamo iz sebe; one za nas padaju jedne izvan drugih usled naših čulnih organa, kao što su oko, jezik itd., koji se potpuno razlikuju među sobom. Prema tome, mi smo onaj opšti medijum u kojem se takvi momenti izdvajaju i postoje za sebe. Dakle, onu samojednakost stvari i njenu istinu, po kojima ona jeste jedna, mi zadobijamo usled toga što onu određenost po kojoj jesmo opšti medijum posmatramo kao *našu* refleksiju.

Ali, od svih ovih raznolikih strana, koje svest uzima na sebe, svaka za sebe jeste *određena* tako kakva jeste, kada se posmatra kao strana koja se nalazi u opštem medijumu; belo postoji samo u suprotnosti prema crnome itd., i stvar jeste jedna upravo usled toga što se suprotstavlja drugim stvarima. Međutim, stvar ne odstranjuje druge stvari od sebe ukoliko je jedna, — jer biti jedna jeste opšte samoodnošenje, i usled toga što je jedna, stvar je naprotiv jednaka sa svim drugim stvarima, — već pomoću svoje određenosti. Dakle, *same stvari* određene su po sebi i za sebe; one imaju osobine kojima se razlikuju od drugih stvari. Pošto osobina predstavlja vlastitu osobinu stvari ili neku određenost na samoj stvari, to ona ima

više osobina. Jer, pre svega, stvar jeste istinita stvar, ona postoji sama po sebi; i ono što se nalazi na njoj postoji na njoj kao njena vlastita suština, a ne zbog drugih stvari; dakle, na drugom mestu, određene osobine ne postoje samo zbog drugih stvari i za druge stvari, već postoje na njoj samoj; ali one predstavljaju određene osobine na njoj jedino zato što se kao mnoge razlikuju jedne od drugih; i, na trećem mestu, pošto se one tako nalaze u stvarstvu, one postoje po sebi i za sebe, i ravnodušne su jedne prema drugima. Dakle, u istini sama stvar jeste bela, i takođe kubna, takođe slana itd. ili stvar jeste ovo takođe, ili opšti medijum, u kojem mnoge osobine postoje jedne izvan drugih, a da se pritom ne dodiruju niti ukidaju; i stvar, shvaćena tako, shvata se kao ono što je istinito.

Kod ovog opažanja pak svest je u isto vreme svesna da se ona takođe reflektira u samu sebe, i da se u opažanju javlja jedan momenat koji se suprotstavlja onome takođe. Taj pak momenat jeste jedinstvo stvari sa samom sobom koje isključuje iz sebe razliku. Prema tome, to jedinstvo jeste ono što svest ima da uzme na sebe; jer, sama se stvar sastoji u postojanju mnogih različitih i nezavisnih osobina. O stvari se, dakle, kaže da je ona bela, takođe kubna i takođe slana itd. Ali *ukoliko* je stvar bela, ona utoliko nije kubna, i ukoliko je kubna i takođe bela, ona utoliko nije slana itd. Stavljanje ujedno ovih osobina pripada jedino svesti, koja usled toga ne može dopustiti da se one sliju ujedno na samoj stvari. U tome cilju svest uzima u pomoć ono *ukoliko*, pomoću kojeg njih održava jedne izvan drugih, i stvar kao takođe. Svest uzima to stavljanje ujedno na se u pravom smislu tek na taj način što se ono što se nazivalo osobinom zamišlja kao *slobodna materija*.<sup>1</sup> Na taj je način stvar uzdignuta do istinskoga takođe, jer se pretvara u jednu skupinu materija i, umesto da predstavlja jedinicu, ona se pretvara u čistu obuhvatnu površinu.

Ako bacimo pogled unazad na ono što je svest maločas uzela na sebe i na ono što sada uzima na se, na ono što je maločas pripisivala stvari i na ono što joj sada pripisuje, onda se pokazuje da ona naizmenično pretvara u oboje ne samo sebe već i stvar, naime u čistu bezmnožinsku jedinicu i u jedno *takođe* koje je razloženo u samostalne materije. Dakle, pomoću ovoga upoređenja svest nalazi da ne samo njeno shvatanje ima na sebi razliku između shvatanja i vraćanja u sebe, već da se naprotiv samo ono što je istinito, to jest sama stvar pokazuje

<sup>1</sup> Predstave tadašnje fizike. Uporedi *Enciklopediju* §§ 276, 286.

na taj dvostruki način. Time je stečeno iskustvo da se stvar za svest koja shvata prikazuje na jedan određeni način, ali da je u isto vreme izašla iz toga načina u kojem se pokazuje i da je reflektirana u sebe, ili da u samoj sebi ima jednu oprečnu istinu.

3. [*Kretanje ka bezuslovnoj opštosti i carstvu razuma*.] Dakle, svest se nalazi takođe izvan ovog drugog načina na koji treba da se ponaša u opažanju, naime da stvar shvata kao pravu samojednakost, a sebe kao ono što je nejednako, kao ono što se, iziživ iz jednakosti, vraća u sebe, te je predmet sada za nju to celokupno *kretanje* koje je ranije bilo raspodeljeno na predmet i na svest. Stvar je jedinica, u sebe je reflektirana, ona postoji za sebe; ali ona postoji takođe za neku drugu stvar; i to ona je nešto drugo za sebe nego što je za drugu stvar. Po ovome, stvar postoji za sebe, a takođe postoji za nešto drugo, ona je jedno dvostruko raznoliko biće, ali ona je takođe jedinica; međutim, to njeno jednobivstvo protivreči toj njenoj raznolikosti; po tome, svest bi ponovo morala da uzme na sebe to ujedinjavanje i da ga drži daleko od stvari. Svest bi, dakle, morala reći da stvar, ukoliko postoji za sebe, ne postoji za drugu stvar. Ali, kao što je svest iskusila, samoj stvari pripada takođe to jednobivstvo; stvar je u suštini reflektovana u sebe. Ono *takođe* ili ona ravnodušna razlika pada, dakle, isto tako u stvar kao i jednobivstvo, ali pošto se oni oboje razlikuju to ne spadaju u istu stvar, već u *različne* stvari; ona protivrečnost koja se uopšte nalazi na predmetnoj suštini raspodeljuje se na dva predmeta. Stvar je, dakle, zaista po sebi i za sebe jednaka sa samom sobom, ali to njeno jedinstvo sa samom sobom ometaju druge stvari; tako je sačuvano jedinstvo stvari, i u isto vreme drugobivstvo izvan nje, kao i izvan svesti.

Mada je na taj način protivrečnost predmetne suštine raspodeljena na različite stvari, ipak će zbog toga razlika pripasti samoj odvojenoj pojedinačnoj stvari. — Različite su stvari, dakle, postavljene za sebe; i oprečnost pada u njih tako svestrano, da se svaka od njih ne razlikuje od same sebe, već samo od druge stvari. Time je pak svaka stvar određena kao jedna različna stvar i na sebi ima suštinsku razliku od drugih stvari: ali u isto vreme ne tako što bi to predstavljalo neku protivstavljenost na samoj njoj, već ona za sebe jeste jedna prosta određenost, koja sačinjava njen suštinski karakter kojim se ona razlikuje od drugih stvari. U stvari, doduše, pošto se raznolikost nalazi na njoj, ta raznolikost na njoj postoji nužnim načinom kao stvarna razlika raznovrsne kakvoće. Ali, pošto

određenost sačinjava suštinu stvari kojom se ona razlikuje od drugih stvari i postoji za sebe, to je ta nekadašnja raznolika kakvoća *ono što je nesuštinsko*. Doduše, stvar usled toga poseduje na sebi u svome jedinstvu ono dvostruko *ukoliko*, ali sa nejednakom vrednošću, usled čega se ta protivstavljenost, prema tome, ne pretvara u realnu suprotnost same stvari; ukoliko ta stvar svojom apsolutnom razlikom zapadne u suprotnost, onda je ona ima nasuprot nekoj drugoj stvari izvan sebe. Doduše, druga se raznolikost nalazi takođe *nužno* na stvari, tako da ona iz stvari ne može da izostane, ali ona je za nju *nesuštinska*.

Ova određenost koja sačinjava suštinski karakter stvari i koja tu stvar odvaja od svih drugih stvari određena je, dakle, tako da se usled toga ta stvar nalazi u suprotnosti sa ostalim stvarima, ali u toj suprotnosti treba da se održi za sebe. No, ta stvar jeste samo utoliko stvar ili jedinica koja postoji za sebe ukoliko se ne spoji u tom odnosu sa drugim stvarima; jer u tome odnosu je uspostavljena veza sa drugom stvari, a veza sa drugom stvari predstavlja, naprotiv, prestanak bića za sebe. Upravo svojim apsolutnim karakterom i svojim protivstavljanjem stvar se odnosi na druge stvari i predstavlja u suštini samo taj odnos; ali taj odnos jeste negacija njene nezavisnosti, i ta stvar propada štaviše usled svoje suštinske osobine.

Nužnost iskustva, koje svest stiče o tome što stvar propada upravo usled one određenosti koja sačinjava njenu suštinu i njeno biće za sebe, može se, s obzirom na jednostavni pojam, ukratko posmatrati ovako. Stvar je postavljena kao biće za sebe ili kao apsolutna negacija svega drugobitva usled čega predstavlja apsolutnu negaciju koja se odnosi jedino na sebe; ali negacija koja se odnosi na sebe jeste ukidanje same sebe ili znači da svoju suštinu ima u nečem drugome.

U stvari, ona odredba predmeta u kojoj se on pokazao ne sadrži ništa drugo; predmet ima navodno jednu suštinsku osobinu koja sačinjava njegovo prosto biće za sebe, ali pored te prostote on ima na samom sebi takođe raznolikost, koja doduše treba da je nužna, ali koja ne može da sačinjava njegovu suštinsku određenost. Ali, to predstavlja jedno razlikovanje koje se nalazi samo još u rečima; ono nesuštinsko koje u isto vreme treba ipak da je nužno, ukida samo sebe ili predstavlja ono što smo maločas označili kao negaciju sama sebe.

Time otpada poslednje *ukoliko*, koje je odvajalo bivstvovanje za sebe od bivstvovanja za drugo biće; štaviše, predmet

u jednom i istom pogledu predstavlja suprotnost sama sebe: za sebe jeste ukoliko postoji za drugo, i za drugo jeste ukoliko postoji za sebe. Predmet jeste za sebe, u sebe reflektovan, jedinica; ali ovo za sebe, reflektovanost u sebe, biti jedinica, nalazi se u jednome jedinstvu sa njegovom suprotnošću, sa bivstvovanjem za drugo, te su zbog toga postavljeni samo kao ono što je ukinuto; ili ovo biće za sebe jeste isto tako nesuštinsko kao i ono što je jedino trebalo da predstavlja ono nesuštinsko, naime odnos prema drugome.

Usled toga je predmet u svojim čistim određenostima ili u onim određenostima koje bi trebalo da predstavljaju njegovu *suštastvenost* isto tako ukinut kao što se u svome *čulnome* biću pretvorio u nešto ukinuto. Iz čulnoga bića predmet postaje ono što je opšte; ali to opšte, pošto vodi poreklo iz onoga što je čulno, uslovljeno je u suštini tim istim čulnim, usled čega uopšte ne predstavlja jednu opštost koja je istinski jednaka sa samom sobom već opštost koja je aficirana jednom suprotnošću i koja se zbog toga razdvaja u ekstreme kao što su: pojedinačnost i opštost, jedinica osobina i jedinica onoga »takođe« nezavisnih materija. Ove čiste određenosti izražavaju, kako izgleda, samu suštastvenost, ali one predstavljaju jedno samostalno biće koje je skopčano sa bivstvovanjem za nešto drugo; ali, pošto se obe te čiste određenosti nalaze suštinski u jednome jedinstvu, to sada postoji *bezuslovna apsolutna opštost*, te svest tek ovde stupa zaista u *carstvo razuma*.

Dakle, čulna pojedinačnost se zaista gubi u dijalektičkom kretanju neposredne izvesnosti i pretvara se u opštost, ali samo u čulnu opštost. Mnenje je iščezlo, te opažanje shvata predmet kakav je on po sebi ili uopšte kao ono što je opšte; stoga se pojedinačnost pojavljuje na predmetu kao istinska pojedinačnost, kao biće po sebi jedinice, ili kao reflektiranost u sama sebe. Međutim, postoji još jedno uslovljeno biće za sebe, pored kojeg se pojavljuje jedno drugo biće za sebe, opštost koja je suprotna pojedinačnosti i koju ta pojedinačnost uslovljava; ali ta se oba protivrečna ekstrema ne nalaze samo jedan pored drugoga, već u jednome jedinstvu; ili, što je jedno isto, ono što je zajedničko tim ekstremima, naime biće za sebe, skopčano je sa suprotnošću uopšte, to jest ono u isto vreme nije jedno biće za sebe. Sofistika opažanja teži da ove momente oslobodi njihove protivrečnosti, i da ih zadrži putem odvajanja *obzira*, pomoću onih *takođe* i *ukoliko*, a tako isto da se, na kraju krajeva, postavljajući razliku između onoga što je nesuštinsko i jedne njemu suprotne suštine, dočepa onoga što



je istinito. Ali, ovi izgovori, umesto da u shvatanju ometu obmanu, oni se, naprotiv, i sami pokazuju kao ništavni; i ona istinitost koja treba da se dobije pomoću logike opažanja, pokazuje se da u jednom i istom pogledu predstavlja suprotnost, i da usled toga za svoju suštinu ima bezrazličnu i bezodredbenu opštost.

Ove prazne apstraktnosti, kao što su pojedinačnost i opštost koja joj se suprotstavlja, a tako isto apstrakcija suštine koja je spojena sa nečim nesuštinskim, pa nečeg nesuštinskog koje je u isto vreme ipak nužno, predstavljaju one moći čija igra jeste ljudski razum koji opaža i koji se često naziva *zdravim ljudskim razumom*: on, koji se uzima za valjanu realnu svest, predstavlja u opažanju samo igru tih apstraktnosti; on je uopšte uvek najsiromašniji onde gde je, po svome mnenju, najbogatiji. Pošto ga ova ništavna suštastva gone tamo-amo, pošto ga svako od njih baca u naručje nekog drugog suštastva, taj se ljudski razum, nastojeći da svojom sofistikom zadrži i potvrdi naizmenice sada jedno a potom ono što je tome direktno suprotno, opire istini, te o filozofiji stiče mnenje da ona ima posla samo sa zamišljenim stvarima. U stvari filozofija ima posla takođe sa takvim stvarima i priznaje ih za čiste suštine, za apsolutne elemente i moći; ali filozofija ih pri tome saznaje u isto vreme u njihovoj određenosti, i zbog toga gospodari nad njima, dok ih onaj opažajni razum uzima za ono što je istinito, te ga one teraju iz jedne zablude u drugu. Sam taj razum ne dolazi do svesti o tome da takve *jednostavne suštastvenosti* vladaju u njemu, već stalno smatra da ima posla sa potpuno valjanom materijom i sadržinom, kao što ni čulna izvesnost ne zna da njenu suštinu sačinjava prazna apstrakcija čistoga bića; međutim, te suštastvenosti jesu u stvari ono čime taj razum prožima celokupni materijal i celokupnu sadržinu idući tamo-amo; one predstavljaju njegovu povezanost i vladavinu i jedino su one ono što čulnost predstavlja za svest kao suštinu, ono što određuje odnose čulnoga prema svesti i na čemu se odvija kretanje opažanja i njegove istinitosti. Taj tok, koji se sastoji u neprekidnom naizmeničnom određivanju onoga što je istinito i ukidanju toga određivanja, sačinjava zapravo svakodnevni i neprekidni život svesti koja opaža i koja u istini veruje da se kreće. Ta svest ide u tome životu nezadrživo ka rezultatu podjednakoga ukidanja svih ovih bitnih suštastvenosti ili odredaba; svesna je, međutim, u svakom pojedinačnom momentu samo ove jedne određenosti kao onoga što je istinito, i potom opet suprotne određenosti. Ona, dakako, naslućuje njenu

nesuštastvenost; da bi je spasla od ugrožavajuće opasnosti, ona prelazi na sofistiku da bi ono što je maločas sama tvrdila kao ono što je neistinito sada potvrđivala kao ono što je istinito. — Ono na šta priroda ovih neistinitih suština hoće da nag-na ovaj razum, naime da misli o onoj opštosti i pojedinačnosti, onome *takođe* i o jedinici, onoj suštastvenosti koja je nužno spojena sa jednom nesuštastvenošću, i o jednome nesuštastvenome koje ipak jeste nužno, — da te misli o ovim nesuštastvenostima poveže i da ih time ukine, protiv toga se razum opire, oslanjajući se na ono *ukoliko* i na različite obzire, ili time što jednu misao uzima na se, da bi drugu održao odvojenom i kao istinitu. Ali priroda ovih apstrakcija povezuje ih po sebi i za sebe; zdrav razum je plen tih apstrakcija koje ga vijaju u svome kovitlavom kruženju. Želeći da tim apstrakcijama dade istinu time što čas uzima njihovu neistinitost *na sebe*, a čas obmanu označuje kao privid sumnjivih stvari, i što ono suštinsko odvaja od onoga što je za njih nužno a što ipak treba da je nesuštinsko, pa to suštinsko zadržava kao njihovu istinu nasuprot ovome, razum time ne spasava za te apstrakcije njihovu istinu, ali sebi dodeljuje neistinu.

### III

#### MOĆ I RAZUM, POJAVA I NATČULNI SVET<sup>1</sup>

U dijalektici čulne izvesnosti za svest su se ugasiли slušanje i gledanje itd., pa kao opažanje svest je dospela do *misli*, koje, međutim, povezuje tek u onom opštem koje je bezuslovno. To pak što je bezuslovno ne bi ni samo predstavljalo ništa drugo do onaj ekstrem bića za sebe koji stupa na jednu stranu, ako bi se to bezuslovno shvatilo kao mirna prosta suština, jer bi na taj način njemu nasuprot stupilo ono što je nesuštinsko: ali ako bi se dovelo u vezu sa tim što je nesuštinsko, onda bi i ono samo bilo nesuštinsko, te svest ne bi izašla iz obmane opažanja; ali to bezuslovno pokazalo se kao takvo, koje se iz takvog jednog uslovljenog bića za sebe vratilo u sebe. — To bezuslovno opšte koje *odsada* predstavlja pravi predmet svesti, još postoji kao njen predmet; svest naime još

<sup>1</sup> Uporedi sa ovim odsekom Hegelovu *Nauku logike*, 2. knjigu, 2. odsek, 3. glavu: »Suštinski odnos«, i to delove B i C: »Odnos između moći i njenog ispoljenja« i »Odnos između unutrašnjosti i spoljašnjosti«.



nije njegov pojam shvatila kao *pojam*. To dvoje treba suštinski razlikovati; predmet se za svest vratio iz odnosa prema drugome predmetu u sebe, i time je po sebi postao pojam; ali svest još nije za samu sebe pojam, te zbog toga ne raspoznaje sebe u onome reflektovanome predmetu. Ovaj reflektovani predmet postao je za *nas* kretanjem svesti tako što je svest upletena u njegovo postajanje, i što je refleksija na obema stranama ista, ili je samo jedna. Ali, zato što je svest u tome kretanju imala za svoju sadržinu samo predmetnu suštinu a ne svest kao takvu, to za svest treba postaviti rezultat u predmetno značenje, a svest još odstupa od onoga što je postalo, tako da to što je postalo jeste kao ono što je predmetno za nju suština.

Doduše, razum je time ukinuo svoju vlastitu lažnost i lažnost predmeta, i ono što je za razum tim načinom postalo jeste pojam istinitoga kao onoga istinitoga koje postoji *po sebi*, a koje još nije pojam ili koje je lišeno bića za sebe svesti, i koje razum priznaje, mada u njemu ne zna za sebe. To istinito tera njegova suština sama za sebe, tako da svest niukoliko ne učestvuje u njegovome nezavisnome realizovanju, već ga samo posmatra i potpuno shvata. Sa time mi, pre svega, moramo da stupimo na njeno mesto i da predstavljamo onaj pojam koji izgrađuje ono što se sadrži u rezultatu; tek na tome usavršenom predmetu, koji se svesti pokazuje kao neko pojedinačno biće, ta se svest pretvara u svest koja *shvata*.

Rezultat se sastojao u onome opštem koje je bezuslovno, pre svega, u tome negativnom i apstraktnom smislu što je svest negirala svoje jednostrane pojmove i što je od njih apstrahovala, naime što ih je napustila. Ali, taj rezultat poseduje na sebi to pozitivno značenje, što je u njemu pretpostavljeno jedinstvo bića za sebe i bića za jedno drugo, ili što je u njemu apsolutna suprotnost pretpostavljena neposredno kao *jedna i ista suština*. Taj se rezultat odnosi, kako izgleda, samo na formu uzajamne povezanosti momenata jednih sa drugima; ali biće za sebe i uslovljeno biće jesu isto tako sadržina, jer suprotnost nije u stanju da u svojoj istinitosti poseduje nikakvu drugu prirodu osim one prirode koja se pokazala u rezultatu, da naime ona sadržina, koja se u opažanju smatra za istinitu, pripada u stvari samo formi i da se pretvara u njeno jedinstvo. Ta je sadržina u isto vreme opšta; ne može da postoji druga sadržina koja bi, blagodareći svojoj naročitoj kakvoći, izbegla da se vrati u tu bezuslovnu opštost.

Takva bi sadržina predstavljala neki određeni način na koji postoji za sebe i na koji se odnosi prema nekoj drugoj sadržini. Ali postojati za sebe i odnositi se prema drugome uopšte, to sačinjava njenu prirodu i njenu suštinu, čija se istina sastoji u tome što predstavlja ono opšte koje je bezuslovno; i taj rezultat je apsolutno opšti.

Ali, pošto to bezuslovno opšte jeste za svest predmet, to se na njemu pokazuje razlika između *forme* i *sadržine*; i u obliku sadržine momenti imaju onaj izgled u kojem su se prvo pokazali, naime da, s jedne strane, predstavljaju opšti medijum mnogih postojećih materija i, s druge strane, onu u sebe reflektovanu jedinicu u kojoj je njihova nezavisnost iskorenjena. Onaj opšti medijum predstavlja ukidanje nezavisnosti stvari ili onu pasivnost koja jeste neko bivstvovanje za drugo, a ova jedinica jeste biće za sebe. Potrebno je da se vidi kako se ovi momenti prikazuju u bezuslovnoj opštosti koja sačinjava njihovu suštinu. Jasno se vidi, pre svega, da oni upravo usled toga što se nalaze u toj bezuslovnoj opštosti ne leže više jedan izvan drugoga, već da u suštini predstavljaju one strane koje se ukidaju same po sebi i da je postavljeno jedino njihovo prelaženje jedne u drugu.

1. [*Sila i kretanje sile*.] Dakle, jedan se momenat pokazuje kao ona suština koja je stupila na stranu, kao opšti medijum ili kao postojanje samostalnih materija. Ali, samostalnost tih materija nije ništa drugo do taj medijum, ili, to opšte predstavlja prosto-naprsto množinu takvih raznolikih opštih. To opšte nalazi se samo po sebi u nerazdvojnem jedinstvu sa tom množinom, a to znači: od tih materija svaka jeste onde gde je i druga; one se uzajamno prožimaju, a da se pri tom ne dodiruju, jer su, obrnuto, mnoge raznolikosti isto tako samostalne. Time je u isto vreme postavljena takođe njihova *čista poroznost* ili njihova ukinutost. Ta ukinutost opet ili ta redukcija te raznolikosti na čisto biće za sebe nije ništa drugo do sam medijum i taj medijum ne predstavlja ništa drugo do samostalnost razlika. Ili, materije koje su samostalno postavljene prelaze neposredno u svoje jedinstvo, i to njihovo jedinstvo prelazi neposredno u razvoj; a ovaj opet vraća se u redukciju. Ovo pak kretanje jeste ono što se naziva *silom*: jedan moment sile, naime sila kao rasprostiranje samostalnih materija u njihovome postojanju jeste njeno *ispoljenje*; sila pak kao iščezlost toga ispoljenja predstavlja silu koja je potisnuta iz svoga ispoljenja ili silu u *pravom smislu*. Međutim, prvo, sila koja je potisnuta u sebe mora da se ispolji, i, drugo,

u ispoljenju ona isto tako predstavlja silu koja postoji u samoj sebi, kao što u tome postojanju u sebi predstavlja ispoljenje. — Pošto na taj način oba momenta dobijamo u njihovome neposrednom jedinstvu, to zapravo razum jeste taj kome pripada pojam sile koji različite momente nosi kao različite; jer na samoj sili oni ne treba da se razlikuju: po tome razlika postoji samo u mislima. — Ili, u gornjem izlaganju je postavljen tek samo pojam sile, a ne i njen realitet. U stvari pak sila predstavlja ono bezuslovno opšte koje jeste isto tako samo po sebi ono što je za jedno drugo, ili koje poseduje razliku na sebi — jer razlika nije ništa drugo do bivstvovanje za drugo. Dakle, da sila postoji u svojoj istini, ona mora da se potpuno oslobodi misli, i da se pretpostavi kao supstancija ovih razlika, to jest da se postavi, jedanput, kao sila koja u suštini ostaje po sebi i za sebe ta cela sila, i potom da se njene razlike postave kao supstancijalne ili kao momenti koji postoje po sebi i za sebe. Sila kao takva ili kao sila koja je potisnuta u sebe postoji po tome za sebe kao jedna isključujuća jedinica za koju razvoj materija jeste jedna druga postojeća suština; i tako su postavljene dve različite samostalne strane. Ali, sila je takođe celina, ili sila ostaje ono što jeste prema svome pojmu; naime te razlike ostaju čiste forme, površinski momenti koji iščezavaju. Razlike prave sile koja je potisnuta u sebe i razlike razvoja samostalnih materija ne bi apsolutno postojale u isto vreme kada ne bi posedovale neko postojanje, ili sila ne bi postojala kada ne bi egzistirala na taj oprečni način; ali kada se kaže da ona egzistira na taj oprečni način, to ne znači ništa drugo do da su oba momenta čak jednovremeno samostalni. — Dakle ono što treba razmotriti jeste ovo kretanje neprekidnog osamostaljivanja oba momenta i njihovoga ponovnog samoukidanja. — Uopšte uzev, jasno se vidi da to kretanje ne predstavlja ništa drugo do kretanje opažanja, u kojem obe strane, naime ono što opaža i ono što je opaženo postoje u isto vreme, jedanput kao shvatanje onoga što je istinito one su istovetne i ne-različne, ali je pri tome isto tako svaka strana u sebe reflektovana ili postoji za sebe. Ovde obe ove strane jesu momenti sile; one se ne samo nalaze u jednome jedinstvu, već predstavljaju to jedinstvo koje se nasuprot ekstremima koji postoje za sebe pojavljuje kao sredina, koja se stalno razlaže upravo u te ekstreme koji tek usled toga postoje. — Dakle, kretanje, koje se ranije pokazalo kao samouništenje protivrečnih pojmova, ima ovde predmetnu formu i predstavlja kretanje sile, iz kojeg kao njegov rezultat proizlazi ono

bezuslovno opšte kao ono što nije predmetno ili kao ono što predstavlja unutrašnjost stvari.

Kako je bila određena time što se zamišlja bilo kao takva ili kao u sebe reflektovana, sila predstavlja jednu stranu svoga pojma; ali kao jedan supstancijalni ekstrem, i to kao ekstrem postavljen pod odredbu jedinice. Time je iz sile odstranjeno postojanje razvijenih materija, i svako drugo no što su one. Pošto je nužno da sama sila predstavlja to postojanje, ili da se ona ispolji, to se njeno ispoljenje zamišlja tako da ono drugo uz nju pridolazi i solicitira je. U stvari, međutim, pošto se sila nužno ispoljava, to ona ima na samoj sebi to što je bilo postavljeno kao neka druga suština. Mora se povući tvrđenje po kojem se sila postavlja kao neka jedinica, a njena suština da se ispoljava kao nešto drugo koje uz nju pristupa spolja; naprotiv, sama sila predstavlja taj opšti medijum postojanja momenata kao materija; ili sila se ispoljila, a ono što bi trebalo da predstavlja ono drugo koje solicitira jeste, naprotiv, ona. Sila, dakle, sada egzistira kao medijum razvijenih materija. Ali, sila isto tako suštinski poseduje formu ukinutosti postojećih materija, ili ona je suštinski jedinica; time ta njena jediničnost sada, nakon što je sila postavljena kao medijum materija, predstavlja nešto drugo pored nje, i ona to svoje suštastvo ima izvan sebe. Ali, pošto sila nužno mora biti takva kakvom još nije postavljena, to ovo drugo pridolazi i solicitira je na refleksiju u samu sebe, ili ukida njeno ispoljenje. U stvari, pak, sama sila jeste ta reflektiranost u sebe ili ta ukinutost ispoljenja; jediničnost, kakva je izgledala, iščezava naime kao nešto drugo; sama sila je to drugo, ona predstavlja silu koja je u sebe potisnuta.

Ono što se pojavljuje kao drugo i što silu solicitira ne samo na ispoljavanje već i na vraćanje u samu sebe jeste, kao što se neposredno pokazuje, sama sila; jer se to drugo pokazuje ne samo kao opšti medijum već i kao jedinica, i to tako da se svaki od tih oblika pojavljuje u isto vreme samo kao momenat koji iščezava. Time što za silu postoji nešto drugo i što sila postoji za nešto drugo, ona uopšte još nije izašla iz svoga pojma. Međutim, postoje u isto vreme dve sile; pojam obeju sila je, doduše, isti, ali je izašao iz svoje jedinstvenosti i prešao u dvojtvo. Umesto da je ta suprotnost ostala potpuno suštinski samo momenat, ona se, kako izgleda, pomoću razdvajanja u potpuno samostalne sile oslobodila vladavine jedinstva. — Kako stvar stoji sa tom samostalnošću, to treba bliže razmotriti. Pre svega ona druga sila kao ono što solicitira, i to kao

medijum, koji je u pogledu svoje sadržine opšti, nastupa protiv one sile koja je određena kao sollicitirana; ali pošto ono jedinstvo predstavlja u suštini uzajamno smenjivanje oba ta momenta, a i samo jeste sila, to je ono u stvari isto tako samo tek opšti medijum, pošto na to biva sollicitirano, i tako isto je takođe samo negativno jedinstvo, ili ono što time da biva sollicitirano, sollicitira na vraćanje sile. Time se i ta razlika koja je postojala između oba momenta, da bi jedan od njih bio ono što sollicitira, a drugi ono što je sollicitirano, pretvara u istu zamenu određenosti jedne za drugu.

Kretanje obeju sila sastoji se, prema tome, u toj oprečnoj određenosti njih obeju, u njihovoj uzajamnoj uslovljenosti u toj odredbi i u apsolutnoj neposrednoj razmeni odredaba, — u jednom prelaženju usled kojeg te odredbe jedino postoje, u kojima se sile, koliko izgleda, samostalno javljaju. Ono što sollicitira postavljeno je, na primer, kao opšti medijum, a tome nasuprot ono što je sollicitirano postavljeno je kao potisnuta sila; ali ono što sollicitira jeste opšti medijum samo usled toga što ono sollicitirano predstavlja potisnutu silu; ili ova potisnuta sila jeste, naprotiv, ono što sollicitira za ono prvo sollicitirajuće, i ono ga tek pretvara u medijum. Ono prvo sollicitirajuće ima svoju određenost samo blagodareći ovome drugome koje je sollicitirano i jeste sollicitirajuće samo ukoliko ga ovo drugo sollicitira na to da bude sollicitirajuće; i tu njemu datu određenost ono gubi isto tako neposredno, jer ta određenost prelazi na ono drugo ili je, štaviše, na nj već prešla; ono neobično sollicitirajuće, ono koje sollicitira silu javlja se kao opšti medijum, ali samo blagodareći tome što ga je sama ta sila na to sollicitirala; to pak znači sila ga tako postavlja i štaviše i sama je u suštini opšti medijum; sila postavlja ono što sollicitira zbog toga tako, jer je ova druga odredba za nju suštinska, to jest zato što ona sama jeste štaviše ta odredba.

Da bi se upotpunilo razumevanje pojma ovoga kretanja može se skrenuti pažnja još na to da se same razlike pokazuju u jednoj udvostručenoj razlici: jedanput kao razlike sadržine, pošto jedan ekstrem jeste sila koja je u sebe reflektovana, a drugi ekstrem predstavlja medijum materija; drugi put pak kao razlike forme, pošto jedan ekstrem jeste ono što sollicitira, a drugi je ono što je sollicitirano, onaj prvi je delotvoran, a ovaj drugi je pasivan. S obzirom na razliku sadržine, one se razlikuju uopšte ili su različite za nas; u pogledu pak različnosti forme one su nezavisne, u svome odnosu one su takve da se čak jedna od druge odvajaju i jedna drugoj suprotstav-

ljaju. Da na taj način ekstremi nisu u pogledu obeju tih strana ništa po sebi, već da te strane, u kojima bi trebalo da se sastoji raznoliko suštastvo tih ekstrema, predstavljaju samo momente koji iščezavaju, neko neposredno prelaženje svake od tih strana u suprotnu stranu, to za svest nastaje u opažanju kretanja sile. Za nas je, međutim, postojalo, kao što je gore napomenuto<sup>1</sup>, još i to da su razlike, kao razlike sadržine i forme po sebi iščezle, i da je na strani forme, u pogledu suštine, ono što je delotvorno, ono što sollicitira, ili ono što za sebe postoji predstavljalo ono isto što je na strani sadržine postojalo kao sila koja je u sebe potisnuta; ono što je pasivno, ono što je sollicitirano ili ono što postoji radi nečeg drugoga jeste na strani forme ono isto što se na strani sadržine pokazivalo kao opšti medijum mnogih materija.

Iz svega ovoga proizlazi da se pojam sile ostvaruje udvajanjem u dve sile, kao i način na koji to biva. Te dve sile egzistiraju kao suštastva koja samostalno postoje; ali, njihova je egzistencija takvo kretanje jedne sile nasuprot drugoj, da njihovo postojanje predstavlja, naprotiv, čistu postavljenost od strane drugoga, to jest da njihovo postojanje poseduje, naprotiv, samo značenje iščezavanja. Te dve sile nisu kao oni ekstremi koji bi za se zadržavali nešto što je stalno i koji bi jedan protiv drugoga slali samo neku spoljašnju osobinu u sredinu i u svoju vezu; već ono što jesu, one su to samo u toj sredini i vezi. Tu postoji neposredno kako potisnutost sile u sebe ili njeno biće za sebe, tako i njeno ispoljenje, ne samo sollicitiranje već i sollicitiranost, čime ti momenti nisu raspodeljeni na dva samostalna ekstrema, koji bi se samo jedan drugome suprotstavljali, već se njihova suština sastoji prosto-naprsto u tome što svaki od tih momenata postoji blagodareći onome drugome momentu, a da ono što je na taj način svaka sila pomoću druge, ne bude više neposredno u tome što jeste. Te sile prema tome nemaju u stvari nikakvih vlastitih supstancija koje bi ih nosile i održavale. Naprotiv, pojam sile održava se u svojoj stvarnosti kao sama suština; kao stvarna sila nalazi se prosto-naprsto samo u ispoljenju, koje u isto vreme nije ništa drugo do jedno samoukidanje. Ta stvarna sila, zamišljena kao nezavisna od svoga ispoljenja i kao sila koja postoji za sebe, predstavlja silu koja je potisnuta u sebe; ali, u stvari, ta određenost jeste, kao što se pokazalo, samo jedan momenat ispoljenja. Dakle, istina sile ostaje samo *misao* o njoj; i momenti stvarnosti sile, njene supstancije i njeno kretanje ne-

<sup>1</sup> Vidi napred str. 80—81

zadrživo se survavaju u jednoliko jedinstvo koje ne predstavlja silu koja je potisnuta u sebe (jer ona je i sama samo jedan takav momenat), već to jedinstvo predstavlja njen pojam kao pojam. Dakle, realizacija sile je u isto vreme gubitak realiteta; u tome realizovanju sila je, štaviše, postala nešto sasvim drugo, naime ta opštost, koju razum sazna je prvo ili neposredno kao njenu suštinu, i koja se takođe pokazuje kao njena suština na njenome realitetu, koji treba da postoji, na stvarnim supstancijama.

2. [Unutrašnje.] Ukoliko posmatramo prvo opšte kao onaj pojam razuma u kojem sila još ne postoji za sebe, utoliko je sada drugo opšte njena suština kako se ona pokazuje po sebi i za sebe. Ili, obrnuto, ako posmatramo prvo opšte kao ono neposredno koje bi trebalo da bude za svest jedan stvaran predmet, onda je drugo opšte određeno kao negativnost čulno predmetne sile; ono jeste ona, kakva jeste u svome pravom suštastvu samo kao predmet razuma; ono prvo opšte predstavljalo bi silu koja je potisnuta u sebe ili tu silu kao supstanciju; ovo pak drugo opšte jeste ono što je unutrašnje kod stvari kao ono unutrašnje, koje kao pojam jeste jedno isto sa pojmom.

[(a) Natčulni svet. (1) Unutrašnje, pojava, razum.] Ovo istinsko suštastvo stvari sada se tako odredilo da ono ne postoji za svest neposredno, već da ta svest ima neki posredan odnos prema onome što je unutrašnje i da kao razum pogleda kroz to središte kretanja sila u pravu pozadinu stvari. To središte koje povezuje oba ekstrema, razum i ono što je unutrašnje, jeste razvijeno biće sile koje odsada predstavlja za razum izvesno iščezavanje. Zbog toga se to razvijeno biće sile zove *pojava*; jer prividom mi nazivamo ono biće koje neposredno samo po sebi jeste jedno nebiće. Ali, to biće nije samo jedan privid već pojava, jedna celina privida. Ta celina kao celina, ili kao ono što je opšte, jeste ono što sačinjava ono što je unutrašnje, kretanje sila kao njegova refleksija u samo sebe. U toj su celini suštastva opažanja pretpostavljena za svest na predmetan način onako kakva su ona sama po sebi, naime kao momenti koji se neposredno preobraćaju u suprotnost bez mirovanja i bez postojanja: jedinica se neposredno preobraća u ono što je opšte, ono što je suštinsko neposredno se preobraća u ono što je nesuštinsko. Stoga je to kretanje sila razvijena negativnost; ali njegova istina jeste ono što je pozitivno, naime ono što je opšte, predmet koji postoji po sebi. — Postojanje toga predmeta po sebi isposredovano je za svest kretanjem pojave, u kojem bice opažaja i čulna predmetnost uopšte imaju

samo negativno značenje; svest se dakle iz njega reflektira u sebe kao u ono što je istinito, ali kao svest ona to istinito opet pretvara u predmetnu unutrašnjost, razlikujući tu refleksiju stvari od svoje refleksije u samoj sebi, kao što je za svest posredničko kretanje isto tako još jedno predmetno kretanje. Stoga to unutrašnje predstavlja za svest jedan ekstrem u odnosu prema njoj; ali zbog toga je ono za svest ono što je istinito, jer svest u njemu kao u onome što je po sebi poseduje u isto vreme izvesnost o samoj sebi ili momenat svoga bića za sebe; ali svest još nije svesna ovoga razloga; jer biće za sebe, koje bi ono što je unutrašnje trebalo da ima na samom sebi, ne bi predstavljalo ništa drugo do negativno kretanje; ali to negativno kretanje jeste za svest još predmetna pojava koja iščezava, još ne predstavlja njeno vlastito biće za sebe; stoga je ono što je unutrašnje za svest, dakako, pojam, ali ona još ne poznaje prirodu pojma.

Tek u tome unutrašnjem istinitome kao onom apsolutno opštem koje je očišćeno od suprotnosti između opštega i pojedinačnoga, i koje je postalo za razum, otvara se sada iznad čulnoga i pojavnoga sveta jedan natčulni svet kao istiniti svet, iznad ovozemskog koje iščezava otvara se jedno onozemsko koje traje; jedno po-sebi koje predstavlja prvu i zbog toga čak nesavršenu pojavu *uma*, ili samo onaj isti elemenat u kome poseduje svoju suštinu.

Prema tome, odsada je naš predmet onaj zaključak koji za svoje ekstreme ima unutrašnjost stvari i razum, a za svoju sredinu ima pojavu, ali kretanje toga zaključka daje širu odredbu onoga što razum kroz tu sredinu sagledava u toj unutrašnjosti stvari, i ono iskustvo koje razum stiće o tome odnosu njihove povezanosti.

[(2) Natčulno kao pojava.] To unutrašnje stvari još je za svest čista onostranost, jer u tome unutrašnjem svest još ne nalazi samu sebe; to unutrašnje stvari jeste prazno, jer ono predstavlja samo ništa pojave i pozitivno jednostavnu opštost. Postojanje takvog unutrašnjeg neposredno odgovara onima koji tvrde da se unutrašnjost stvari ne može saznati; međutim, razlog toga tvrđenja morao bi da se shvati drukčije. O tome unutrašnjem, kakvo je ono ovde neposredno, svakako ne postoji nikakvo saznanje, ali ne zbog toga što bi um bio suviše kratkovid ili ograničen, ili kako se to inače kaže (o čemu ovde nije poznato još ništa, jer mi u tu stvar još nismo prodrli duboko), već zbog proste prirode same stvari, pošto se naime u praznome

ništa ne saznaje, ili, govoreći sa druge strane, zato što je ono određeno kao ono što je svesti *onostrano*. — Rezultat je potpuno isti kada se neki slepac postavi u obilje natčulnoga sveta (ako natčulni svet raspolaže takvim obiljem, bilo da ono predstavlja njegovu vlastitu sadržinu ili da je sama svest ta sadržina), i kada ko vidi bude postavljen u čistu pomrčinu, ili, ako se hoće, u čistu svetlost, samo ako ta svetlost jeste takva čista svetlost; onaj ko ima vid taj u svojoj čistoj svetlosti isto tako ne vidi kao u svojoj čistoj pomrčini, i upravo toliko koliko slepac u mnoštvu obilja koje bi ležalo pred njim. Ako sa unutrašnjim i sa povezanošću sa njim pomoću pojave ne bi postojalo ništa više, onda nam ne bi ostalo ništa drugo nego da se pridržavamo pojave, to jest da smatramo istinitim nešto za šta znamo da nije istinito, ili da to unutrašnje ispunimo sanjarijama, pričinama koje svest proizvodi za samu sebe — kako bi ipak u praznome, koje je doduše postalo tek kao odsutnost predmetnih stvari, ali kao praznina po sebi moralo bi se shvatiti takođe kao odsutnost svih duhovnih odnosa i razlika svesti kao svesti:<sup>1</sup> kako bi dakle u tome potpuno praznome, koje se naziva takođe *onim što je sveto*, ipak nešto postojalo; to unutrašnje moralo bi pristati da se sa njim postupa tako rđavo, jer ne bi bilo dostojno ničega boljega, pošto su čak sanjarenja još bolja nego njegova praznoća.

Ali ono što je unutrašnje ili natčulno *onostrano postalo je*, ono vodi poreklo iz pojave, te pojava predstavlja njegovo isposredovanje; ili pojava jeste njegova suština i, u stvari, njegovo ostvarenje. *Ono što je natčulno jeste ono što je čulno i opaženo, postavljeni kakvi su u istini*; ali istina čulnoga i opaženoga sastoji se u tome što oni predstavljaju pojavu. Ono, dakle, što je natčulno jeste pojava kao *pojava*. — Ako se pri tome zamišlja da ono što je natčulno jeste na taj način čulni svet ili svet kakav postoji za neposrednu čulnu izvesnost i za opažanje, onda je to jedno naopako shvatanje; jer, naprotiv, pojava *nije* svet čulnog znanja i opažanja, postavljen kao svet koji postoji, već postavljen kao ukinuti ili u istini kao *unutrašnji svet*. Obično se kaže: ono što je natčulno nije pojava; ali tada se pod pojavom ne razume pojava, već naprotiv čulni svet kao sama realna stvarnost.

[(3) *Zakon kao istina pojave.*] Razum koji predstavlja predmet naših proučavanja<sup>2</sup>, nalazi se upravo na ovome mestu na kojem je za nj ono što je unutrašnje postalo tek samo kao

<sup>1</sup> Anticipirajuće ukazivanje na stanovište »nesrećne svesti«.

<sup>2</sup> Tj. subjekata koji filozofiraju.

ono opšte po-sebi koje još nije ostvareno; kretanje sila ima upravo samo to negativno značenje što ne postoji po sebi, i samo to pozitivno značenje što predstavlja ono što posreduje, ali što se nalazi izvan razuma. Veza razuma pak sa onim što je unutrašnje preko posredovanja predstavlja njegovo kretanje, pomoću kojega će se ono što je unutrašnje za nj ostvariti. — Neposredno za razum jeste kretanje sila; istinito pak jeste za nj *jednostavno* unutrašnje; stoga je kretanje sile isto tako ono što je istinito samo kao jednostavno uopšte. Ali što se tiče ovoga kretanja sila, mi smo videli da ono poseduje tu kakvoću, što ona sila, koju solicitira neka druga, jeste isto tako ono što solicitira tu drugu, koja i sama tek time postaje sila koja solicitira. U tome kretanju sile postoji isto tako samo neposredna smena ili apsolutna razmena one određenosti koja sačinjava jedinu sadržinu onoga što nastupa, da bude naime ili opšti medijum ili negativno jedinstvo. U svome određenome nastupanju ovo neposredno prestaje da bude onakvo kao kakvo nastupa; ono svojim određenim nastupanjem solicitira drugu stranu koja se time ispoljava, to jest ta je druga strana sada neposredno ono što bi trebalo da je prva strana. Obe ove strane, naime odnos solicitiranja i odnos određene suprotne sadržine jesu svaka za se apsolutno preokretanje i razmenjivanje. Ali, oba ta odnosa jesu opet jedno isto; i razlika forme, naime biti ono što je solicitirano i ono što solicitira, jeste ono isto što je razlika sadržine, solicitirano kao takvo, naime pasivni medijum, ono što solicitira, naprotiv, aktivni je medijum, negativno jedinstvo ili jedinica. Usled toga iščezava uopšte svaka razlika između posebnih sila koje bi navodno postojale u tome kretanju, jer one bi počivale jedino na tim razlikama; i razlika između sila sliva se isto tako zajedno sa onim obema razlikama u jednu razliku. Dakle, niti sila niti solicitiranje i solicitiranje, niti namenjenost da se bude medijum koji postoji i jedinstvo koje je u sebe reflektovano, niti su, uzeti pojedinačno, nešto za se, niti su to različite suprotnosti, već ono što se u toj apsolutnoj razmeni nalazi jeste samo razlika kao opšta razlika ili kao takva jedna razlika na koju su se redukovale mnoge suprotnosti. Stoga ta razlika kao opšta jeste ono što je prosto na kretanju same sile i njegova istinitost; ta razlika predstavlja zakon sile.

Pojava koja se apsolutno menja pretvara se u prostu razliku pomoću svoje veze sa prostotom onoga što je unutrašnje ili sa prostotom razuma. Unutrašnje jeste pre svega jedino ono opšte po sebi; ali, to po sebi prosto opšte jeste u suštini



isto tako apsolutno opšta razlika; jer ono predstavlja rezultat same razmene, ili razmena jeste njegova suština, ali razmena kao razmena koja je postavljena u *unutrašnjost*, kakva ona u istini jeste, primljena je time u nju, kao isto tako apsolutno opšta, umirena razlika, kao razlika koja ostaje ravna sebi. Ili, negacija jeste suštinski momenat opštega; i, dakle, negacija ili posredovanje u opštem jeste opšta razlika. Ta opšta razlika izražena je u zakonu kao stalnoj slici nestalne pojave. Natčulni svet predstavlja po tome mirno *carstvo zakona*, doduše s one strane sveta koji se opaža, — jer taj opažajni svet prikazuje zakone samo pomoću stalne promene, — ali je u njemu isto tako prisutan i predstavlja njegovu neposrednu tihu kopiju.

[(β) *Zakon kao razlika i istoimenost.* (1) *Određeni zakon i opšti zakon.*] Ovo carstvo zakona jeste doduše ona istina razuma čiju sadržinu sačinjava razlika koja se nalazi u zakonu; ali to carstvo predstavlja u isto vreme samo prvu istinu razuma i ne ispunjava pojavu. Zakon je imanentan pojavi, ali on ne predstavlja njenu celokupnu sadašnjost; pod stalno drugim okolnostima zakon ima stalno neku drugu stvarnost. Time pojavi za sebe preostaje jedna strana koja se ne nalazi u onome što je unutrašnje; ili pojava uistinu još nije postavljena kao pojava, kao ukinuto samostalno biće. Taj nedostatak zakona mora se isto tako pokazati na njemu samome. Ono što se čini da nedostaje zakonu jeste to što on doduše ima na sebi samu razliku, ali je ima kao opštu, neodređenu razliku. Ali, ukoliko to nije zakon uopšte, već je to *jedan* zakon, on utoliko ima na sebi određenost; i sa time su dati neodređeno mnogi zakoni. Ali, sama ta množina predstavlja štaviše jedan nedostatak; ona naime stoji u protivrečnosti sa principom razuma, za koji, kao za svest o prostom unutrašnjem, po sebi opšte jedinstvo jeste ono što je istinito. Zbog toga razum mora štaviše da pretpostavi da se mnogi zakoni slivaju u jedan zakon, kao što su, na primer, zakon po kojem kamen pada na zemlju, i zakon po kojem se kreću nebeske sfere, shvaćeni kao *jedan* zakon. Ali sa tim slivanjem u jedan zakon zakoni gube svoju određenost; taj zakon postaje sve površinski i sa njime nije u stvari nađeno jedinstvo tih određenih zakona, već je nađen jedan zakon iz kojeg je izostavljena njihova određenost; kao što onaj *jedan* zakon, koji u sebi ujedinjuje zakon padanja tela na zemlji i zakon nebeskog kretanja, u stvari, ne izražava ta oba zakona. Ujedinjenje svih zakona u *opštoj atrakciji* ne izražava nikakvu drugu sadržinu do upravo čist pojam samog zakona koji je u tome zakonu pretpostavljen kao pojam koji

postoji. Opšta atrakcija kazuje samo to da sve poseduje prema svemu drugome izvesnu stalnu razliku. Pri tome razum smatra da je našao neki opšti zakon koji navodno izražava opštu stvarnost kao takvu i on je, međutim, u stvari našao samo pojam zakona, pa ipak tako što u isto vreme razum time iskazuje ovo: celokupna je stvarnost sama po sebi zakonoderna. Zbog toga izraz opšte atrakcije ima veliku vrednost utoliko ukoliko je upravljen protiv besmislenog predstavljanja, za koje se sve pokazuje u obliku slučajnosti, i za koje određenost poseduje formu čulne samostalnosti.

Prema tome, naspram određenih zakona stoji opšta atrakcija ili čist pojam zakona. Ukoliko se taj čisti pojam posmatra kao suština ili kao prava unutrašnjost utoliko određenost određenoga zakona još pripada pojavi ili, štaviše, čulnome biću. Ali čisti pojam zakona ne prevazilazi samo zakon, koji, budući i sâm jedan određen zakon, stoji naspram drugih određenih zakona, već prevazilazi takođe zakon kao takav. *Određenost* o kojoj je bilo govora, jeste zapravo takođe samo momenat koji iščezava a koji se ovde ne može više pojavljivati kao suštastvenost, jer samo zakon postoji kao ono što je istinito; ali, pojam zakona okrenut je protiv samog zakona. Na zakonu, naime, shvaćena je neposredno sama razlika i uneta je u ono što je opšte, a sa tim zakonom shvaćeno je izvesno postojanje momenata, čiju vezu on izražava, kao postojanje ravnodušnih i po sebi postojećih suštastvenosti. Ali, ti delovi razlike na zakonu jesu u isto vreme takođe određene strane; čisti pojam zakona kao opšta atrakcija mora da se shvati u njegovome pravom značenju tako što se u njemu kao onome što je apsolutno prosto ponovo vraćaju u unutrašnjost kao prosto jedinstvo sve one razlike koje postoje na zakonu kao takvom; to prosto jedinstvo jeste unutrašnja nužnost zakona.

[(2) *Zakon i sila.*] Usled toga zakon postoji na dvostruki način, čas kao zakon na kojem su razlike izražene kao nezavisni momenti, čas u onoj formi jednostavne vraćenosti u sebe koja se takođe može nazvati silom, ali tako da ona ne predstavlja potisnutu silu, već silu uopšte ili *pojam* sile, jednu apstrakciju koja u samu sebe uvlači razlike onoga što atrahira i onoga što biva atrahirano. Tako, na primer, jednostavni elektricitet jeste sila; ali izraz razlike spada u zakon; ta je razlika pozitivni i negativni elektricitet. Kod kretanja padanja *sila* je ono što je prosto, *teža* koja poseduje zakon po kojem se veličine različitih momenata kretanja, proteklog vremena i pređenoga prostora, ponašaju jedna prema drugoj kao koren



i kvadrat. Sam elektricitet ne predstavlja razliku po sebi, ili u svojoj suštini dvostruko suštastvo pozitivnog i negativnog elektriciteta; stoga se obično kaže da elektricitet *posедује* zakon po kojem mora da postoji na taj način, doduše kaže se takođe da elektricitet ima tu osobinu da se tako ispoljava. Doduše, ta osobina predstavlja suštinsku i jedinu osobinu ove sile, ili ta je osobina za tu silu nužna. Ali, nužnost je ovde jedna prazna reč; sila mora da se tako udvostruči, upravo zato što mora. Ako je, dakako, postavljen pozitivni elektricitet, onda je i negativni elektricitet po sebi nužan; jer ono što je pozitivno postoji samo kao odnos prema nekom negativnome, ili ono što je pozitivno predstavlja samo po sebi razliku od sama sebe isto onako kao i ono što je negativno. Ali, što se elektricitet kao takav deli na taj način to nije po sebi ono što je nužno; elektricitet kao jednostavna sila ravnodušan je prema svome zakonu, po kome mora postojati kao pozitivan i kao negativan; i ako onu silu nazovemo njegovim pojmom, a ovaj zakon njegovim bićem, onda je pojam elektriciteta ravnodušan prema njegovome biću; elektricitet ima samo tu osobinu; to zapravo znači da to biće za elektricitet nije po sebi nužno. — Ta ravnodušnost dobija drugi oblik ako se kaže da u definiciju elektriciteta spada to što on postoji kao pozitivan i negativan, ili da to prosto-naprosto jeste njegov pojam i njegova suština. Tada bi biće elektriciteta značilo njegovu egzistenciju uopšte; ali u onoj se definiciji ne nalazi nužnost njegove egzistencije; njegova egzistencija postoji ili zato što se na nju nailazi, to jest ona apsolutno nije nužna; ili njegova egzistencija postoji usled drugih sila, to jest nužnost njegove egzistencije jeste spoljašnja nužnost. Ali time što nešto drugo postavlja nužnost u određenost bića mi ponovo zapadamo u mnoštvo određenih zakona koje smo upravo napustili da bismo posmatrali zakon kao zakon; samo se sa ovim zakonom može uporediti njegov pojam kao pojam ili njegova nužnost, koja se, međutim, u svima ovim formama pokazala samo još kao jedna prazna reč.

Ravnodušnost zakona i sile, ili pojma i bića postoji još na drugi način, različan od načina na koji smo ukazali. U zakonu kretanja, na primer, nužno je da se kretanje podeli na vreme i prostor, ili, osim toga, takođe na odstojanje i brzinu. Pošto kretanje predstavlja samo odnos među onim momentima, to je kretanje, ono što je opšte, ovde doista podeljeno u samom sebi; ali ovi delovi, vreme i prostor, ili odstojanje i brzina, ne izražavaju na sebi to poreklo iz *jednoga* dela; oni su ravnodušni jedan prema drugome; prostor se zamišlja kao da može

postojati bez vremena, vreme bez prostora, i odstojanje se zamišlja kao da može postojati bar bez brzine, — kao što su njihove veličine ravnodušne jedne prema drugima, pošto se ne ponašaju kao ono što je pozitivno i ono što je negativno, usled čega se ne povezuju jedna s drugom svojom suštinom. Ovde, dakle, zaista postoji nužnost deljenja; ali ne postoji nužnost delova kao takvih jednih za druge. Ali zbog toga je i sama nužnost deljenja samo jedna varljiva, lažna nužnost; kretanje, naime, nije zamišljeno kao prosta ili kao čista suština, već je zamišljeno kao već podeljeno; vreme i prostor jesu sami po sebi njegovi samostalni delovi ili suštine, ili odstojanje i brzina jesu načini postojanja ili predstavljanja, od kojih zaista svaki može postojati bez onoga drugoga, usled čega je kretanje samo njihova površna veza, ne njihova suština. Zamišljeno kao prosta suština ili kao sila, kretanje je zaista teža, ali teža koja uopšte ne sadrži u sebi ove razlike.

[(3) *Objašnjenje.*] Dakle, u oba slučaja razlika ne predstavlja neku razliku samu po sebi; ili ono što je opšte, sila jeste ravnodušna prema deljenju koje se nalazi u zakonu, ili su razlike, delovi zakona ravnodušni jedan prema drugome. Ali, razum ima pojam ove razlike po sebi upravo u tome što, s jedne strane, zakon predstavlja ono što je unutrašnje, ono što postoji po sebi, ali što je u isto vreme u sebi raznoliko; da usled toga ta razlika predstavlja unutrašnju razliku vidi se po tome što je zakon prosta sila, ili što postoji kao njegov pojam, dakle ta razlika predstavlja jednu razliku pojma. Ali, ta unutrašnja razlika pripada samo još razumu i još nije pretpostavljena na samoj stvari. Dakle, ono što razum izražava jeste samo *vlastita* nužnost, jedna razlika koju razum, dakle, pravi takvom samo da bi u isto vreme izrazio to, da ta razlika ne predstavlja nikakvu razliku same stvari. Ta nužnost, koja se nalazi samo u reči, sastoji se, prema tome, u nabravanju onih momenata koji sačinjavaju njenu oblast; ti se momenti, doduše, razlikuju, ali je u isto vreme izražena njihova odlika po kojoj oni ne predstavljaju nikakvu razliku same stvari, usled čega je ona opet odmah ukinuta; to kretanje znači *objašnjenje*. Dakle, izražava se jedan zakon; od toga zakona razlikuje se njegovo opšte koje je po sebi, ili njegov osnov kao sila; ali o toj se razlici tvrdi da ona ne predstavlja nikakvu razliku, već naprotiv da je osnov potpuno onakav kakav je zakon. Pojedinačni slučaj osunje, na primer, shvata se kao ono što je opšte, i to opšte iskazuje se kao zakon elektriciteta: tada objašnjavanje obuhvata zakon u silu kao suštinu zakona. Ta je

sila, dakle, takva da se, kada se ispolji, pokazuju suprotni elektriciteti, koji se ponovo gube jedan u drugome, to jest sila je upravo takva kakav je zakon; tvrdi se da se njih dvoje apsolutno ne razlikuju. Te razlike jesu čisto opšte ispoljenje ili zakon i čista sila; ali njih oboje imaju istu sadržinu, istu kakvoću; razlika, dakle, kao razlika sadržine, to jest kao razlika stvari takođe se ponovo povlači.

U tome tautološkom kretanju razum ostaje, kao što se pokazuje, kod mirnog jedinstva svoga predmeta, i kretanje pripada samo njemu a ne predmetu; to kretanje predstavlja takvo jedno objašnjenje koje ne samo ne objašnjava ništa, već je tako razumljivo da ono, pripremajući se da o onome što je već rečeno iskaže nešto novo, naprotiv ne kazuje ništa, već samo ponavlja jedno isto. Pomoću toga kretanja ne postaje na samoj stvari ništa novo, već se ono uzima u obzir samo kao kretanje razuma. Ali, mi u njemu saznajemo upravo ono čije se odsustvo primetilo na zakonu, naime samu apsolutnu promenu; jer se to kretanje, kada ga bliže posmatramo, pokazuje neposredno kao svoja suprotnost. To kretanje, naime, postavlja jednu razliku koja ne samo za nas ne predstavlja nikakvu razliku, već koju ono samo ukida kao razliku. To je ona ista promena koja se pokazala kao kretanje sila; u njoj se nalazila razlika između onoga što solicitira i onoga što je solicitirano, između sile koja se ispoljava i sile koja je potisnuta u sebe; ali to su bile razlike koje u istini nisu predstavljale nikakve razlike i koje su se zbog toga takođe neposredno opet ukidale. Ne samo što postoji čisto jedinstvo, tako da ne bi bila postavljena nikakva razlika, već postoji takvo kretanje da se svakako stvara neka razlika, ali, pošto ona ne predstavlja nikakvu razliku, ona se opet ukida. — Dakle, sa objašnjenjem su izmena i promena, koje su ranije izvan unutrašnjosti postojale samo na pojavi, prodrle u ono što je natčulno; ali naša je svest iz unutrašnjosti kao predmeta prešla na drugu stranu u razum, i u njemu poseduje promenu.

[(γ) *Zakon čiste razlike, izokrenuti svet.*] Tako ta promena još ne predstavlja neku promenu same stvari, već se, naprotiv, pokazuje kao čista promena upravo time što sadržina momenta promene ostaje ista. Ali, pošto pojam kao pojam razuma jeste ono isto što je unutrašnjost stvari, to ta smena postaje za razum kao zakon unutrašnjosti. Razum, dakle, stiže iskustvo da je to zakon same pojave: da postaju razlike koje ne predstavljaju nikakve razlike, ili da se ono što je istoimeno otiskuje od sama sebe, i isto tako da postoje samo takve razlike koje u

istini ne predstavljaju nikakve razlike i koje se ukidaju, ili da se ono što je raznoimeno privlači. — Postoji drugi jedan zakon čija je sadržina suprotna onome što je ranije nazvano zakonom, naime razlici koja stalno ostaje jednaka samoj sebi; jer taj novi zakon izražava naprotiv razjednačavanje onoga što je jednako i izjednačavanje onoga što je različno. Pojam zahteva od nepromišljenosti da oba zakona upoređi i da postane svesna njihove suprotnosti. — Dakako, takođe onaj drugi zakon jeste zakon, ili on predstavlja jedno unutrašnje biće koje ostaje jednako samom sebi, ali on predstavlja, štaviše, neku samojednakost različnosti, neku stalnost nestalnosti. — Taj se zakon pokazao na kretanju sila upravo kao to apsolutno prelaženje i kao čisto smenjivanje; ono što je istoimeno, sila, raspada se u jednu suprotnost, koja se prvo pokazuje kao neka samostalna razlika, ali se, u stvari, pokazuje da ne predstavlja nikakvu razliku; jer to je ono istoimeno koje se otiskuje od sama sebe, i stoga se to otisnuto u suštini privlači, jer ono je istovetno; dakle, proizvedena razlika, pošto ne predstavlja nikakvu razliku, ponovo se ukida. Time se ta razlika predstavlja kao razlika same stvari ili kao apsolutna razlika, i prema tome ta razlika same stvari nije ništa drugo do ono istoimeno koje se otisnulo od sebe, te usled toga postavlja samo jednu suprotnost koja ne predstavlja nikakvu suprotnost.

Na osnovu toga principa preobraća se u svoju suprotnost prva natčulnost, mirno carstvo zakona, neposredna kopija opaženoga sveta; zakon je uopšte predstavljao ono što ostaje jednako sa sobom, kao njegove razlike; sada je pak postavljeno da to dvoje predstavljaju, naprotiv, suprotnost samih sebe: ono što je sa sobom jednako otiskuje se, štaviše, iz sebe, i ono što se u sebi razlikuje postavlja se, naprotiv, kao ono što je sa sobom jednako. U stvari, razlika je samo sa tom odredbom unutrašnja razlika ili razlika sama po sebi, pošto ono što je jednako jeste od sebe različno, a ono što je različno jeste sa sobom jednako. — Na taj način ovaj drugi natčulni svet jeste *izokrenuti svet*, i to, pošto jedna strana već postoji na prvom natčulnom svetu, to on predstavlja *izokrenuti svet* toga prvog natčulnog sveta. Time je ono što je unutrašnje završeno kao pojava. — Jer, prvi natčulni svet predstavljao je samo neposredno uzdignuće opaženoga sveta u opšti elemenat; on je imao svoju nužnu kopiju u ovome opaženome svetu koji je još zadržao za se princip menjanja i promenljivosti; prvo carstvo zakona bilo je lišeno toga principa menjanja i promenljivosti, ali ga dobija kao *izokrenuti svet*.

Dakle, prema zakonu ovoga izokrenutoga sveta ono što je istoimeno kod prvoga sveta jeste ono što je različito od sama sebe, i ono što je kod njega različito jeste isto tako različito od sama sebe, ili ono postaje sa sobom jednako. To će se na određenim momentima pokazati tako da ono što je po zakonu prvoga sveta slatko jeste u ovome izokrenutom po-sebi kiselo, ono što je po onome zakonu crno jeste belo u ovome. Ono što je po zakonu prvoga sveta na magnetu severni pol, jeste u ovome drugome natčulnome po-sebi (u zemlji naime) južni pol; ono pak što je tamo južni pol, ovde je severni pol. Isto tako ono što je po prvome zakonu elektriciteta pol-kiseonika, postaje u svome drugome natčulnome suštastvu pol-vodonika.<sup>1</sup> U jednoj drugoj oblasti, osveta neprijatelju predstavlja prema neposrednome zakonu najviše zadovoljenje uvređenome individualitetu. Ovaj pak zakon po kojem treba da se prema onome ko ne postupa prema meni kao prema samostalnome biću pokažem prema njemu kao biće i da njega, štaviše, treba da uništim, preobraća se na osnovu principa drugoga sveta u suprotni zakon, ponovno uspostavljanje mene kao bića putem uništenja tuđega bića preobraća se u samorazorenje. Ako je pak ovo preobrtnanje, koje se pokazuje u kažnjavanju zločina, učinjeno zakonom, onda ono takođe predstavlja opet samo zakon jednoga sveta nasuprot kojem stoji jedan preokrenuti natčulni svet u kome ono što se u prvome svetu prezire postaje časno, a ono što se u njemu smatra časnim postaje stvar za preziranje. Kazna, koja prema zakonu prvoga sveta nanosi čoveku štetu i uništenje, pretvara se u svome preobrnutome svetu u pomilovanje koje održava njegovo biće i koje njemu pribavlja čast.

Površinski posmatran, taj je preobrnuti svet suprotnost prvoga, tako da ga on poseduje izvan sebe i da onaj prvi svet otiskuje od sebe kao neku izokrenutu stvarnost, da jedan predstavlja pojavu, a drugi ono što je po-sebi, da jedan jeste svet kakav je on za drugo, a drugi, naprotiv, jeste svet kakav je on za sebe, tako da, neka nam je dozvoljeno da upotrebimo ranije primere, ono što je po ukusu slatko jeste zapravo ili, po unutrašnjosti stvari, kiselo, ili ono što je na stvarnome magnetu pojave severni pol to bi na unutrašnjem ili suštinskom biću predstavljalo južni pol; ono što se na pojavnome elektricitetu pokazuje kao kiseonični pol, to bi na nepojavnome elektricitetu bilo vodonični pol. Ili jedna radnja koja u pojavi

<sup>1</sup> Na Voltinom stubu.

predstavlja zločin trebalo bi da u unutrašnjosti može da bude zapravo dobra (neka rđava radnja trebalo bi da može imati dobru svrhu), kazna je samo u pojavi kazna, dok bi po sebi ili u nekom drugom svetu mogla da bude za zločinca dobročinstvo. Ali ovde ne postoje više takve suprotnosti između unutrašnjega i spoljašnjega, između pojave i onoga što je natčulno, kao što su suprotnosti između dveju različitih stvarnosti. Odgurnute razlike ne razdeljuju se iznova između dve takve supstancije koje bi ih nosile i dodelile im neko odvojeno postojanje, usled čega bi se razum, izašavši iz unutrašnjosti, ponovo vratio na svoje staro mesto. Jedna strana ili supstancija opet bi bila svet opažanja, u kojem bi jedan od dvaju zakona terao svoje, i naspram toga sveta opažanja postojao bi jedan unutrašnji svet, upravo jedan takav čulni svet kao onaj prvi, ali u predstavi; taj se svet ne bi mogao pokazati kao čulni svet, ne bi se mogao videti, čuti, niti doživeti čulom ukusa, a ipak bi se zamislio kao jedan takav čulni svet. U stvari, pak, ako jedno postavljeno jeste nešto opaženo, a njegovo po-sebi, kao njegova izokrenutost, jeste isto tako nešto čulno predstavljeno, onda ono kiselo, koje bi predstavljalo po-sebi slatke stvari, jeste jedna isto tako realna stvar, kao što je jedna kisela stvar; ono crno koje bi predstavljalo po-sebi onoga što je belo, jeste realno crno; severni pol koji predstavlja po-sebi južnoga pola jeste severni pol koji se nalazi na istome magnetu; kiseonički pol koji predstavlja po-sebi vodoničkog pola, jeste kiseonički pol koji se nalazi na istome stubu. Realni pak zločin ima svoje izopačenje i svoje po-sebi kao mogućnost u svrsi kao takvoj, ali ne u nekoj dobroj svrsi; jer istinitost svrhe jeste jedino samo delo. Međutim, zločin ima u pogledu svoje sadržine svoju refleksiju u sebe ili svoje preokretanje u stvarnoj kazni; ova stvarna kazna predstavlja izmirenje zakona sa stvarnošću koja mu je suprotstavljena u zločinu. Naposljetku, realna kazna ima na sebi svoju izokrenutu stvarnost tako da ona predstavlja takvo jedno ostvarenje zakona kojim ona delatnost, koju taj zakon ima kao kazna, ukida samu sebe, taj se zakon opet pretvara od delotvornog u miran zakon koji važi, te se ugasio i kretanje individualiteta protiv toga zakona i kretanje toga zakona protiv individualiteta.

3. [Beskonačnost.] Prema tome, iz predstave preobrtnanja, koja sačinjava suštinu jedne strane natčulnoga sveta, treba odstraniti čulnu predstavu o učvršćenju razlika u različitom elementu postojanja, i taj apsolutni pojam razlike treba pot-

puno prikazati i shvatiti kao *unutrašnju* razliku, kao otiskiva-  
nje istoimenoga kao istoimenoga od sama sebe, i kao jednakost  
različnoga kao različnoga. Treba zamisliti čistu smenu ili  
suprotnost u samom sebi, protivrečnost. Jer, u razlici koja pred-  
stavlja jednu unutrašnju razliku, ono što je suprotno nije  
samo jedno od dvoga; — inače ono bi bilo neko pojedinačno  
biće, a ne nešto što je protivrečno; — već ono predstavlja  
suprotnost jedne suprotnosti, ili u njemu se neposredno nalazi  
ono što je drugo. Dakako, ja stavljam suprotnost ovde, a tamo  
stavljam ono što je drugo, čija suprotnost ona jeste; dakle,  
suprotnost na jednu stranu, po sebi i za sebe bez onoga što je  
drugo. Ali, upravo zbog toga što ovde posedujem suprotnost  
po sebi i za sebe, ona jeste suprotnost same sebe, ili ona, u  
stvari, ima neposredno u samoj sebi ono što je drugo. — Tako  
je natčulni svet, koji predstavlja izokrenuti svet, zakoračio  
preko drugoga sveta, imajući ga u isto vreme u samom sebi;  
on je izokrenuti svet za sebe, to jest izokrenuti svet sama  
sebe; on jeste on sam i njegov suprotni svet u jednome jedin-  
stvu. Samo tako on predstavlja razliku kao unutrašnju ili raz-  
liku samu po sebi, ili postoji kao *beskonačnost*.

Kao što vidimo, zakon je, blagodareći beskonačnosti, sam  
po sebi završen, dospevši do nužnosti i svi momenti pojave  
primljeni su u unutrašnjost. Jednostavnost zakona jeste besko-  
načnost, znači, prema onome što se pokazalo α) zakonska  
jednostavnost jeste jedna samojednakost, ali samojednakost  
koja je po sebi razlika; ili, ona je ono istoimeno koje se  
otiskuje od sebe ili se razjedinjuje. Ono što se nazvalo prostom  
silom udvostručava samo sebe i, blagodareći beskonačnosti te  
sile, jeste zakon. β) Ono razjedinjeno koje sačinjava delove,  
zamišljene u zakonu, pokazuje se kao ono što postoji; i ako se  
ti delovi posmatraju bez pojma unutrašnje razlike, onda su  
prostor i vreme, ili odstojanje i brzina koji se pojavljuju kao  
momenti teže, ne samo ravnodušni jedno prema drugome i bez  
nužnosti jedno za drugo, već su takvi i za samu težu, isto  
onako kao što je ta jednostavna teža ravnodušna prema njima,  
ili, kao što je jednostavni elektricitet ravnodušan prema po-  
zitivnome i negativnome. γ) Ali, blagodareći pojmu unutrašnje  
razlike, to različno i ravnodušno, naime prostor i vreme itd.  
predstavljaju jednu takvu razliku koja nije nikakva razlika,  
ili koja jeste samo neka razlika onoga što je istoimeno, a čija  
suština jeste jedinstvo; oni su kao ono što je pozitivno i ono  
što je negativno oduhovljeni jedno prema drugome, i njihovo  
se biće sastoji štaviše u tome što se postavljaju kao nebiće i

što se u jedinstvu ukidaju. Postoje obe različitosti, one su po  
sebi kao suprotne različitosti, to jest kao ono što je suprotno  
samim njima, one poseduju svoje drugo u sebi i predstavljaju  
samo *jedno* jedinstvo.

Tu jednostavnu beskonačnost ili taj apsolutni pojam treba  
označiti kao jednostavnu suštinu života, kao dušu sveta, kao  
onu opštu krv koju, sveprisutnu, ne muti niti prekida nikakva  
razlika, koja, naprotiv, predstavlja sve razlike kao i njihovu  
ukinutost, dakle koja u sebi pulsira, mada se ne kreće, koja  
u sebi podrhtava, mada nije nemirna. Ta jednostavna besko-  
načnost jednaka je samoj sebi, jer razlike su tautološke; to su  
razlike koje ne predstavljaju nikakve razlike. Stoga se to  
suštastvo koje je jednako samom sebi odnosi jedino na samo  
sebe. Na samo sebe: onda to *samo sebe* jeste nešto drugo, na  
koje je odnos usmeren, a to odnošenje na samo sebe jeste,  
naprotiv, rastavljanje, ili upravo ona samojednakost jeste unu-  
trašnja razlika. Prema tome, ti rastavljeni jesu po sebi i za  
sebe, svako je suprotnost — nekog drugoga, tako da je već  
u tome iskazan sa njim u isto vreme ono drugo; ili ono ne  
predstavlja suprotnost drugoga, već samo čistu suprotnost; ono  
je, dakle, na taj način u samom sebi svoja suprotnost. Ili, ono  
uopšte nije neka suprotnost, već je potpuno samostalno, jedno  
suštastvo koje je potpuno jednako samom sebi, koje nema u  
sebi nikakve razlike; na taj način mi nemamo potrebe da po-  
stavljamo pitanja, a još manje da pašćenje sa takvim pitanjima  
smatramo za filozofiju ili, štaviše, da ih smatramo nerešljivim  
za filozofiju — kako, naime, iz toga čistoga suštastva, kako  
iz njega proizlazi razlika ili drugobivstvo; jer, rastavljanje se  
već izvršilo, iz onoga što je ravno samom sebi razlika je is-  
ključena i stavljena pored njega; ono što bi trebalo da pred-  
stavlja ono što je ravno samom sebi jeste, dakle, već mnogo  
pre jedno od rastavljenih, a da bi bilo apsolutna suština. Zbog  
toga reći: Ono što je ravno samom sebi razdvaja se, znači isto  
tako: Ono se, kao *ono što je već rastavljeno*, ukida, ono se  
ukida kao drugobivstvo. Jedinstvo, o kome se obično kaže da  
razlika nije u stanju da iz njega proizađe, *jeste u stvari samo  
jedan momenat rastavljenosti*; ono predstavlja apstrakciju one  
jednostavnosti koja se nalazi *naspram* razlike. Ali pošto je ono  
apstrakcija, pošto predstavlja samo jedno od suprotnih, onda  
je već rečeno da ono jeste rastavljanje; jer, ako je jedinstvo  
jedno negativno, jedno protivstavljeno, onda je ono upravo  
postavljeno kao ono što ima u sebi suprotnost. Zbog toga razlike  
između rastavljanja i samoizjednačavanja predstavljaju isto

tako samo ovo kretanje samoukidanja; jer pošto ono ravno sebi koje tek treba da se razdvoji ili koje tek treba da se pretvori u svoju suprotnost jeste jedna apstrakcija ili je već i samo jedno rastavljeno, to je sa time njegovo rastavljanje jedno ukidanje onoga što ono jeste, te dakle ukidanje njegove rastavljenosti. Samoizjednačavanje jeste isto tako jedno rastavljanje; ono što postaje ravno sebi stupa time nasuprot rastavljanju, to jest time ono samo stavlja sebe na stranu, ili, štaviše, ono se pretvara u jedno rastavljeno.

[*Rekapitulacija i svršetak.*] Beskonačnost ili ovaj apsolutni nemir čistog samokretanja: da sve ono što je ma na koji način određeno, na primer kao biće, predstavlja naprotiv suprotnost te određenosti, jeste zaista već sačinjavalo dušu svega dosadašnjega, ali sama ta beskonačnost pojavila se slobodno tek u onome što je unutrašnje. Pojava ili kretanje sila predstavlja već samu tu beskonačnost, ali ona se slobodno pojavljuje prvo kao objašnjenje; i, naposljetku, pošto beskonačnost jeste za svest predmet kao ono što ona jeste, to svest jeste *samosvest*. Objašnjenje razuma sastoji se najpre samo u opisivanju onoga šta *samosvest* jeste. Razum ukida one razlike koje se nalaze u zakonu i koje su već postale čiste, ali koje su još ravnodušne, i postavlja ih u jedno jedinstvo, u silu. Ali, to izjednačavanje isto je tako neposredno neko rastavljanje; jer razum ukida razlike samo time i postavlja jedinicu sile time što stvara jednu novu razliku, naime razliku između zakona i sile, ali koja razlika u isto vreme ne predstavlja nikakvu razliku; i, osim toga, što ta razlika isto tako ne predstavlja nikakvu razliku, sam razum napreduje u tome što tu razliku ponovo ukida time što pretpostavlja da je sila ista takva kakav je i zakon. — Ali to kretanje ili ta nužnost jeste na taj način još nužnost i kretanje razuma, ili to kretanje kao takvo nije predmet razuma; već u tome kretanju razum ima za predmete pozitivan i negativan elektricitet, rastojanje, brzinu, privlačnu silu i hiljadu drugih stvari, i ti njegovi predmeti sačinjavaju sadržinu momenata kretanja. U objašnjenju se nalazi toliko samozadovoljstva upravo zbog toga što pri tome svest, da se tako izrazimo, u neposrednome razgovoru sa samom sobom uživa jedino u samoj sebi, pri čemu se zaista čini da se bavi nečim drugim, dok, u stvari, ima posla jedino sa samom sobom.

Doduše, u suprotnome zakonu kao naličju prvoga zakona, ili u unutrašnjoj razlici, beskonačnost postaje predmet razuma, ali razum tu beskonačnost kao takvu opet promaša, pošto on razliku po sebi, samoodbijanje onoga što je istoimeno i one

nejednakosti koje se privlače, ponovo razdeljuje između dva sveta ili između dva supstancijalna elementa; kretanje, kakvo je ono u iskustvu, jeste ovde za nj jedno zbivanje, i ono što je istoimeno i ono što je različno predstavljaju za nj predikate, čija suština jeste jedan supstrat koji postoji. — Ono isto što je za nj predmet u čulnome omotu, za nas postoji u njegovome suštinskom obliku kao čist pojam. Ovo shvatanje razlike kakva je ona u istini ili shvatanje beskonačnosti kao takve postoji za nas ili po sebi. Ekspozicija pojma beskonačnosti pripada nauci; ali svest o načinu na koji ona taj pojam neposredno poseduje ponovo se javlja kao naročita forma ili kao *novi oblik* svesti koji u onome što je prethodilo ne raspoznaje svoju suštinu, već je smatra za nešto sasvim drukčije. — Pošto taj pojam beskonačnosti jeste za svest predmet, to ona predstavlja svest o razlici kao jednoj razlici koja je isto tako neposredno ukinuta; ona postoji sama za sebe, ona jeste razlikovanje onoga što je različno, ili ona jeste *samosvest*. Ja razlikujem sebe od sama sebe; i u tome se nalazi neposredno za mene — da to što je razlikovanje nije različno. Ja, ono što je istoimeno, otiskujem sebe od sama sebe; ali to što je razlikovano, to što je postavljeno kao različno, ne predstavlja neposredno, time što je različno, nikakvu razliku za mene. Svest o nečem drugome, o nekom predmetu uopšte jeste, doduše, takođe nužnim načinom *samosvest*, *refleksiranost* u sebe, svest o samoj sebi u svome drugome. Nužno odlaženje od dosadašnjih oblika svesti, za koje je njihovu istinu predstavljala neka stvar, nekoje drugo, različno od njih samih, izražava upravo ovo, ne samo da svest o stvari jeste moguća samo za jednu *samosvest*, već da ta *samosvest* jedino jeste istina onih oblika. Ali, ta istina postoji samo za nas, a još ne za svest. *Samosvest* je postala prvo za sebe, a još ne kao jedinstvo sa svešću uopšte.

Kao što vidimo, u unutrašnjosti pojave razum ne *doživljuje* uistinu ništa drugo do samu pojavu, ali ne pojavu kakva ona jeste kao igra sila, već tu igru sila *doživljuje* u njenim apsolutno-opštim momentima i njihovome kretanju, te, u stvari, *doživljuje* jedino sama sebe. *Uzdignuta* iznad opažanja, svest se pokazuje kao povezana sa onim što je *natčulno* pomoću pojave kroz koju gleda u tu pozadinu. Oba ekstrema, jedan ekstrem čiste unutrašnjosti, drugi ekstrem one unutrašnjosti koja gleda tu čistu unutrašnjost, oba ta ekstrema, velim, sada su se poklopila, i kao što su iščezli oni kao ekstremi, tako je iščezla takođe sredina kao nešto različno od njih. Dakle, ta zavesa ispred onoga što je unutrašnje *podignuta* je, i u njemu

postoji gledanje onoga što je unutrašnje u ono što je unutrašnje, gledanje onoga bezrazličnoga istoimenoga koje otiskuje samo sebe, postavljajući se kao različno unutrašnje, ali za koje isto tako neposredno postoji bezrazličnost obojih unutrašnjih, naime samosvest. Pokazuje se da se iza takozvane zavese, koja treba da zaklanja ono što je unutrašnje, ne može videti ništa, ako mi sami ne odemo iza nje, kako radi toga da bi se videlo, tako i zato da bi se iza nje nalazilo nešto što se može videti. Ali, u isto vreme iz toga izlazi da se ne može neposredno iza te zavese zaći bez ikakvih dvoumljenja; jer to znanje koje predstavlja istinu predstave o pojavi i njenoj unutrašnjosti jeste takođe samo takav rezultat jednog zametnog kretanja usled kojeg iščezavaju oblici svesti kao što su mnjenje, opažanje i razum; i isto tako iz toga će proizaći da su saznanju onoga za šta svest zna time što zna za samu sebe potrebne još druge okolnosti, o kojima će se raspravljati u ovome što sada dolazi.

## B. SAMOSVEST



#### IV

##### ISTINA IZVESNOSTI O SAMOM SEBI

U dosadašnjim formama izvesnosti za svest je ono što je istinito nešto što je drukčije od nje same. Ali pojam toga istinitoga iščezava u iskustvu o njemu; kakav je predmet bio neposredno po sebi: pojedinačno biće čulne izvesnosti, konkretna stvar opažanja, moć razuma, on se naprotiv pokazuje da, u istini nije takav, već se to po-sebi ispostavlja kao jedan način na koji on postoji samo za nešto drugo; pojam o tome predmetu ukida se na stvarnome predmetu ili se prva neposredna predstava ukida u iskustvu; i izvesnost se izgubila u istini. Sada je, međutim, postalo ono što se u tim ranijim okolnostima nije ostvarilo, naime jedna izvesnost koja je jednaka sa svojom istinom; jer izvesnost je sama sebi svoj predmet, i svest je samoj sebi ono što je istinito. Doduše u toj se svesti nalazi takođe neko drugobivstvo; svest naime postavlja razlike, ali ona razlikuje takvo nešto što je za nju u isto vreme nešto bezrazlično. Ako pojam znači kretanje znanja, a za predmet kažemo da predstavlja znanje kao mirno jedinstvo ili kao Ja, onda ćemo videti da predmet odgovara pojmu ne samo za nas<sup>1</sup>, već i za samo znanje. — Ili ako na drugi način pojam označava ono što je predmet po sebi, a predmet ono što je on kao predmet ili što on jeste za nešto drugo, onda se jasno vidi da biće-po-sebi i biće-za-drugo jesu jedno isto; jer to po-sebi jeste svest; ali ono je isto tako ono za šta postoji nešto drugo (po-sebi); i za njega važi da po-sebi predmeta i biće predmeta za nešto drugo jesu jedno isto; Ja jeste sadržina odnosa i sâm odnos; ono jeste uvek isto nasuprot nečem drugom, i u isto vreme se prostire preko toga drugoga, koje je za nj takođe uvek ono samo.

<sup>1</sup> Za subjekt koji filozofira.

1. [*Samosvest po sebi.*] Mi smo, dakle, sa samosvešću ušli u carstvo koje predstavlja postojbinu istine. Treba da vidimo u kojem se obliku samosvest najpre pojavljuje. Ako taj novi oblik znanja, naime *znanje o samom znanju*, posmatramo u odnosu prema onome što je prethodilo, prema znanju o nečem drugom, onda vidimo da je to znanje o drugome zaista iščezlo; ali u isto vreme mi vidimo da su se njegovi momenti isto tako sačuvali; i gubitak se sastoji u tome što se oni ovde nalaze onakvi kakvi su po sebi. Biće onakvo kako se zamišlja, pojedinačnost i opštost opažanja koja stoji nasuprot toj pojedinačnosti, a tako isto prazna unutrašnjost razuma ne postoje više kao suštine, već kao momenti *samosvesti*, to jest kao apstrakcije ili razlike koje su u isto vreme za samu svest ništavne ili nisu nikakve razlike, te predstavljaju suštine koje potpuno iščezavaju. Izgleda, prema tome, da se izgubio jedino sâm glavni momenat, naime jednostavno nezavisno postojanje za svetu. U stvari, pak, samosvest jeste reflektiranje iz bića čulnoga i opažajnoga sveta, te u suštini predstavlja vraćanje iz drugobivstva. Kao samosvest ona je kretanje; ali pošto ona razlikuje od sebe jedino samu sebe kao samu sebe, to je za nju razlika kao drugobivstvo neposredno ukinuta; razlika ne postoji, te samosvest predstavlja samo nepokretnu tautologiju: Ja sam Ja; pošto za nju razlika nema čak ni oblika bića to *ona nije samosvest*. Time za nju postoji drugobivstvo kao neko *biće* ili kao odvojeni momenat; ali za nju postoji kao drugi odvojeni momenat takođe jedinstvo nje same sa tom razlikom. Sa onim prvim momentom samosvest je sačuvana kao *svest*, i za nju je sačuvana celokupna rasprostrtost čulnoga sveta, ali u isto vreme samo u vezi sa drugim momentom, sa jedinstvom samosvesti sa samom sobom; i time čulni svet jeste za samosvest jedno postojanje koje, međutim, predstavlja samo pojavu ili razliku koja po sebi nema nikakvog bića. Ova pak suprotnost između pojave samosvesti i njene istine ima za svoju suštinu jedino istinu, naime jedinstvo samosvesti sa samom sobom; to jedinstvo mora da postane za samosvest suštinsko, to jest samosvest je *požuda* uopšte. Svest kao samosvest poseduje odsada jedan dvostruki predmet, jedan koji je neposredan, to jest predmet čulne izvesnosti i opažanja, koji je, međutim, za nju označen znakom onoga što je negativno, i drugi predmet, naime samu sebe, koji predstavlja pravu suštinu i nalazi se jedino tek u suprotnosti prvoga predmeta. Samosvest se u tome pokazuje kao ono *kretanje* u kojem se ta suprotnost uki- da i u kojem za nju postaje jednakost nje same sa sobom,

2. [*Život.*<sup>1</sup>] Predmet pak, koji za samosvest predstavlja ono što je negativno, vratio se, sa svoje strane, za nas ili po sebi isto tako u sebe, kao što je, s druge strane, to učinila svest. On je, blagodareći tome reflektiranju u sebe, postao *život*. Ono što samosvest razlikuje od sebe kao bivstvjuće utoliko ukoliko je postavljeno to bivstvjuće, poseduje u sebi takođe ne samo formu čulne izvesnosti i opažanja, već ono jeste u sebe reflektovano biće, te predmet neposredne požude predstavlja nešto što je živo. Jer po-sebi ili opšti rezultat odnosa razuma prema unutrašnjosti stvari jeste razlikovanje onoga što se ne može razlikovati ili jedinstvo različenoga. To pak jedinstvo jeste, kao što smo videli, isto tako njegovo otiskivanje od samoga sebe; i taj se pojam raspada u suprotnost između samosvesti i života: samosvest je jedinstvo za koje postoji beskonačno jedinstvo razlika; život pak predstavlja jedino samo to jedinstvo, tako da ono ne postoji u isto vreme za samo sebe. Kao što je, dakle, samostalna svest, isto je tako po sebi samostalan i njen predmet. Samosvest koja prosto-na-prosto postoji za sebe, i koja svoj predmet obeležava neposredno znakom negativnosti, ili je, pre svega, požuda, iskusiće usled toga, štaviše, nezavisnost toga svoga predmeta.

Određba života koja proizlazi iz pojma ili iz onog opšteg rezultata sa kojim ulazimo u ovu sferu dovoljna je da se život označi, a da njegovu prirodu ne bi trebalo iz nje dalje razvijati; njen opseg obuhvata sledeće momente. *Sušтина* je beskonačnost kao ukinutost sviju razlika, čisto kretanje oko osovine, mirovanje same te beskonačnosti kao apsolutno nemirne beskonačnosti, sama nezavisnost u kojoj su razlike kretanja ukinute, jednostavna suština *vremena* koja u ovoj samojednakosti poseduje pravi oblik *prostora*. Ali na tome jednostavnom opštem medijumu *razlike* se nalaze isto tako kao razlike, jer to opšte tečno stanje poseduje svoju negativnu prirodu samo time što predstavlja neko njihovo ukidanje; ono, međutim, nije u stanju da ukida različne momente, ako oni na neki način ne postoje. Upravo to tečno stanje kao samojednaka nezavisnost sačinjava njihovo postojanje ili njihovu supstanciju, u kojem se, dakle, oni nalaze kao različiti članovi ili samostalni delovi. *Biće* ne poseduje više značenje apstrakcije bića, niti njihova [članova] čista suštastvenost [značenje] apstrakcije opštosti; već njihovo je biće upravo ona jednostavna tečna supstancija čistoga kretanja u samom sebi. Ali uzajamna raz-

<sup>1</sup> Sa ovim treba uporediti Hegelovu *Nauku logike*, 1. deo, 3. odsek, 1. glavu; *Život*.

lika ovih članova kao razlika ne postoji uopšte ni u kakvoj drugoj odredbi do u odredbi momenata beskonačnosti ili samog čistog kretanja.

Samostalni članovi postoje za sebe; ali to njihovo postojanje-za-sebe predstavlja, naprotiv, isto tako neposredno njihovu refleksiju u jedinstvo, kao što to jedinstvo predstavlja rastavljanje u samostalne likove. Jedinstvo je rastavljeno, jer ono predstavlja apsolutno negativno ili beskonačno jedinstvo; i pošto ono postoji, to i razlika uživa samostalnost jedino u njemu. Ta samostalnost lika izgleda kao nešto određeno, predstavlja se za nešto drugo, jer ona jeste nešto rastavljeno; i ukidanje rastavljenosti obavlja se utoliko pomoću nečeg drugoga. Ali to ukidanje nalazi se isto tako u samom liku; jer upravo ono tečno stanje jeste supstancija samostalnih likova; ta pak supstancija jeste beskonačna; zbog toga lik u svome sastavu predstavlja rastavljanje ili ukidanje svoga bića-za-sebe.

Ako strože razlikujemo momente koji se sadrže u liku, onda ćemo videti da imamo za prvi momenat sastav samostalnih likova ili ugušivanje onoga što razlikovanje jeste po sebi, naime toga da ono ne postoji po sebi i da nema nikakvog sastava. Drugi pak momenat jeste podvrgavanje toga sastava pod beskonačnost razlike. U prvome momentu nalazi se postojeći lik; kao supstancija koja postoji samostalno ili koja je u svojoj odredbi beskonačna, taj lik istupa protiv opšte supstancije, poriče to tečno stanje i kontinuitet sa njim, i potvrđuje se kao ono što u tome opštem nije rastvoreno, već se naprotiv potvrđuje kao ono što se održava odvajajući se od te svoje anorganske prirode i hraneći se njom. Život u opštem tečnom medijumu, jedno mirno razvijanje uobličavanja pretvara se upravo time u kretanje toga lika ili u život kao proces. Jednostavna opšta tečnost jeste po-sebi, a razlika likova predstavlja ono što je drugo. Ali, sama ta tečnost postaje, blagodareći toj razlici, to drugo; jer za razliku, koja postoji po sebi i za sebe i koja stoga predstavlja beskonačno kretanje koje proždire onaj mirni medijum, ta je tečnost sada život kao ono što je živo. — Ali to obrtanje predstavlja zbog toga još jednom napakost samu po sebi; ono što se proždire jeste suštastvo: *individualitet*, koji se održava na račun onoga što je opšte, i koji oseća svoje jedinstvo sa samim sobom, ukida upravo time svoju suprotnost drugoga, blagodareći kojoj on postoji za sebe; jedinstvo sa samim sobom koje on prisvaja jeste upravo tečno stanje razlika ili njihovo opšte ukidanje. Obrnuto, pak,

ukidanje individualnog postojanja predstavlja isto tako njegovo stvaranje. Jer, pošto je suština individualnog lika opšti život, i pošto ono što bivstvuje za sebe jeste po sebi prosta supstancija, to ono, stavljajući u sebe drugo, ukida tu svoju prostotu ili svoju suštinu, to jest ono je rastavlja, i to rastavljanje bezrazlične tečnosti jeste upravo postavljanje individualiteta. *Dakle, prosta supstancija života jeste rastavljanje same sebe u likove i u isto vreme ukidanje tih postojećih raznolikosti; i ukidanje rastavljanja jeste isto tako rastavljanje ili neko raščlanjavanje.* Time padaju ujedno obe strane celoga kretanja između kojih je postavljena razlika, naime ono *uobličavanje* koje je mirno izloženo u opštem medijumu samostalnosti i *proces* života; proces života je isto toliko uobličavanje koliko i ukidanje lika; i ono prvo, to jest uobličavanje jeste isto toliko ukidanje koliko je i raščlanjavanje. Tečni elemenat je samo apstrakcija suštine, ili taj tečni elemenat je stvaran samo kao lik; i što se on raščlanjava opet je neko rastavljanje onoga što je raščlanjeno ili neko njegovo ukidanje. *To celokupno kružno kretanje* sačinjava život; ni ono što se prvo iskazuje: neposredni kontinuitet i spontanost njegove suštine, ni postojeći lik i ono diskretno koje bivstvuje za sebe, ni čisti proces toga lika, ni takođe povezivanje ovih momenata, već ona celina koja se razvija i koja svoje razviće ukida i koja se u tome kretanju jednostavno održava.

3. [*Ja i požuda.*] Pošto se polazi od prvog neposrednog jedinstva, pa se kroz momente uobličavanja i procesa vraća jedinstvu oba ta momenta, a time ponovo prvoj jednostavnoj supstanciji, to ovo reflektirano jedinstvo predstavlja jedno jedinstvo drukčije od onog prvog. Nasuprot onom neposrednom jedinstvu, ili jedinstvu koje je izraženo kao neko biće, ovo drugo jedinstvo jeste opšte, koje kao takvo sve ove momente poseduje u sebi kao ukinute. To drugo jedinstvo jeste jednostavni rod, koji u kretanju samog života ne egzistira za sebe kao ovo jednostavno; nego u tome rezultatu život ukazuje na nešto što je drukčije nego što je on, naime na *svest*, za koju on postoji kao to jedinstvo ili kao rod.

Taj drugi život za koji postoji rod kao takav i koji sam za se jeste rod, ta *samosvest*, postoji za sebe iznajpre samo kao ta prosta suština i za predmet ima sebe kao čisto Ja; u svome iskustvu koje sada treba razmotriti, za *samosvest* će se taj apstraktni predmet obogatiti i zadobiće onaj razvoj koji smo upoznali na životu.

Jednostavno Ja jeste taj rod ili ono jednostavno opšte, za koje razlike ne predstavljaju nikakve razlike, jedino po tome

što to jednostavno Ja jeste negativna suština samostalnih momenata; i sa time u vezi samosvest [je] sigurna u samu sebe jedino blagodareći ukidanju toga drugoga, koje se njoj predstavlja kao samostalni život; to drugo jeste *požuda*. Sigurna u ništavost toga drugoga, samosvest ga za sebe postavlja kao svoju istinu, poništava samostalni predmet i time predstavlja sebi izvesnost same sebe kao pravu izvesnost, kao takvu izvesnost koja je za nju samu postala na predmetan način.

U tome zadovoljenju samosvest stiže iskustvo o samostalnosti svoga predmeta. Požuda i izvesnost o samom sebi, postignuta u zadovoljenju te požude, uslovljene su samim tim predmetom, jer one postoje blagodareći ukidanju toga drugoga; da se to ukidanje obavi, mora postojati to drugo. Samosvest, dakle, nije u stanju da svojim negativnim odnosom ukine taj predmet; ona ga zbog toga, naprotiv, ponovo proizvodi kao i požudu. To je, u stvari, nešto što je drukčije od samosvesti: suština požude; i na osnovu toga iskustva samosvest je došla do te istine. Ali u isto vreme samosvest je apsolutno za sebe, i ona to jeste blagodareći jedino ukidanju predmeta, i to ukidanje mora da joj pričini zadovoljstvo jer je ono istina. Stoga samosvest može da dospe do zadovoljenja s obzirom na samostalnost predmeta jedino time što sam predmet izvršuje na sebi negaciju; i on tu negaciju sama sebe mora da izvrši na sebi, jer po sebi on je ono što je negativno, i za ono što je drugo on mora da bude ono što on jeste. Time što je predmet negacija *u samom sebi*, i u njoj je u isto vreme *samostalan*, to on jeste *svest*. Na onom životu koji je predmet požude negacija se nalazi (1) ili na nečem drugome, naime na požudi, (2) ili kao određenost prema nekom drugom ravnodušnom liku, (3) ili kao njegova anorganska opšta priroda. (4) Ta pak opšta samostalna priroda<sup>1</sup>, na kojoj se nalazi negacija kao *apsolutna*, jeste rod kao takav ili kao samosvest. Samosvest postiže svoje zadovoljenje jedino u nekoj drugoj samosvesti.

Pojam samosvesti završen je tek u ova tri momenta: a) prvi neposredni predmet samosvesti jeste čisto bezrazlično Ja. b) Ta je neposrednost, pak, apsolutna isposredovanost, ona postoji samo kao ukidanje samostalnog predmeta, ili ona predstavlja požudu. Doduše, zadovoljenje požude jeste refleksija samosvesti u samu sebe ili izvesnost koja je postala istinom. c) Ali istina izvesnosti je naprotiv udvostručena refleksija, ud-

<sup>1</sup> To jest u oba prethodna stava izložena priroda predmeta koji je po sebi negacija.

vostručenje samosvesti. Samosvest je za svest jedan predmet koji na sama sebe postavlja svoje drugobivstvo ili razliku kao neku ništavnu razliku, i u tome je samostalan. Različni, isključivo živi lik ukida, dakako, u samom procesu života takođe svoju samostalnost, ali on sa svojom razlikom prestaje da predstavlja ono što jeste; ali predmet samosvesti je isto tako samostalan u ovome negativitetu sama sebe; i time on je sam za sebe rod, opšte tečno stanje u osobenosti svoje izdvojenosti; on je živa samosvest.

Postoji jedna samosvest za jednu samosvest. Tek blagodareći tome ona *postoji* u stvari; jer tek u tome postaje za nju jedinstvo nje same u njenom drugobivstvu; Ja koje jeste predmet nekoga pojma u stvari nije *predmet*; predmet pak požude jedino je samostalan, jer on predstavlja opštu neiskorenjivu supstanciju, tečno suštastvo jednako sa samim sobom. Pošto svaka samosvest jeste predmet, to je taj predmet isto tako Ja kao i predmet. — Već time za *nas* postoji pojam duha. Ono što za *svest* dalje postaje jeste iskustvo o tome šta je duh, ta apsolutna supstancija koja u savršenoj slobodi i samostalnosti svoje suprotnosti, naime raznolikih samosvesti koje postoje za sebe, predstavlja njihovo jedinstvo: Ja koje jeste mi, i mi koje jeste Ja. Tek u samosvesti kao pojmu duha svest ima svoju prekretnicu, na kojoj ona zakoračuje iz obojenog privida čulnog ovozemstva i iz puste noći natčulnoga onozemstva u duhovni dan sadašnjosti.

## A.

### SAMOSTALNOST I NESAMOSTALNOST SAMOSVESTI; GOSPODARENJE I ROBOVANJE

Samosvest postoji po sebi i za sebe time i usled toga što ona za neku drugu samosvest jeste po sebi i za sebe; to jest ona postoji samo kao jedna *priznata* samosvest. Pojam toga njenog jedinstva u njenoj udvostručenosti, beskonačnosti koja se realizuje u samosvesti, predstavlja jedno mnogostrano i mnogoznačno ukrštanje, tako da se njegovi momenti moraju, delom, tačno razlikovati, delom se u tome razlikovanju moraju u isto vreme shvatiti i saznati takođe kao jednaki, ili se moraju shvatiti i saznati uvek u njihovome suprotnom značenju. Dvosmislenost onoga što je različito leži u suštini samosvesti, po kojoj ona beskonačno ili neposredno predstavlja suprotnost one određenosti u kojoj je zamišljena. Razlaganje pojma toga duhovnoga jedinstva u njegovoj udvostručenosti nama će prikazati *kretanje* priznavanja.

1. [*Udvostručena samosvest.*] Za samosvest postoji jedna druga samosvest; ona je dospela izvan sebe. To ima dvostruko značenje: prvo, samosvest je izgubila samu sebe, jer ona nalazi sebe kao neko drugo suštavstvo; drugo, samosvest je time ukinula ono što je drugo, jer ona i ne vidi to što je drugo kao suštavstvo, već u drugome vidi samu sebe.

Samosvest mora da ukine to svoje drugobivstvo; to predstavlja ukidanje prve dvosmislenosti i zbog toga je takođe druga dvosmislenost; na prvom mestu, samosvest mora da ide na to da ukine drugo samostalno suštavstvo da bi time dobila izvesnosti o sebi kao suštavstvu; na drugom mestu, ona time ide na to da ukine samu sebe, jer to drugo jeste ona sama.

Ovo dvosmisleno ukidanje svoga dvosmislenoga drugobivstva jeste isto tako jedno dvosmisleno vraćanje u samu sebe; jer, prvo, ukidanjem ona dobija natrag samu sebe, pošto se

ona ukidanjem svoga drugobivstva ponovo izjednačuje sa sobom; na drugom pak mestu, druga joj samosvest to isto tako jednom vraća, jer ona se nalazila u drugome, to svoje postojanje u drugome ona ukida, te, dakle, to drugo ponovo oslobađa.

Ovo pak kretanje samosvesti u odnosu prema drugoj samosvesti zamišljeno je na ovaj način kao delanje jedne samosvesti; a to delanje jedne samosvesti ima takođe dvostruko značenje, jer predstavlja isto tako njeno delanje kao i delanje druge samosvesti; jer druga je isto tako samostalna, u sebe zatvorena, i u njoj se ne nalazi ništa što ne postoji blagodareći njoj. Prva samosvest ne nalazi predmet pred sobom kakav je on, pre svega, samo za požudu, već pred sobom ima jedan samostalni, za sebe postojeći predmet, zbog čega ona nema nikakve moći nad njim, ako on ne čini na samom sebi ono što ona na njemu čini. Kretanje je, dakle, dvostruko kretanje obeju samosvesti. Svaka samosvest vidi kako ona druga samosvest čini ono isto što ona čini; svaka čini i sama ono što zahteva od one druge, i zbog toga čini ono što čini takođe samo utoliko ukoliko ona druga čini to isto; jednostrano delanje bilo bi nekorisno, jer ono što treba da se dogodi može se postići samo blagodareći obema samosvestima.

Delanje, dakle, nije dvoznačno samo utoliko ukoliko predstavlja neko delanje ne samo protiv sebe već i protiv druge samosvesti, nego takođe utoliko ukoliko ono jeste delanje i jedne i druge samosvesti.

U ovome se kretanju, kao što vidimo, ponavlja onaj proces koji se pokazao kao igra sila, ali kao igra sila u svesti. Ono što je u onome procesu postojalo za nas, ovde postoji za same ekstreme. Sredinu sačinjava samosvest koja se razlaže u ekstreme; i svaki ekstrem predstavlja tu razmenu svoje određenosti i apsolutni prelaz u suprotni ekstrem. Kao svest, pak, samosvest, dakako, izlazi van sebe; pa ipak u tome svome postojanju izvan sebe ona je u isto vreme zadržana u sebi, za sebe, i njeno izvan-sebe jeste za nju. Za nju važi to da ona neposredno i jeste i nije druga svest; i isto tako da ta druga svest postoji samo za sebe, pošto ona ukida sebe kao ono što bivstvuje za sebe, i jedino u biću za sebe druge svesti postoji za sebe. Svaka je svest za drugu sredina, pomoću koje se svaka sa samom sobom povezuje i ujedinjuje, i svaka jeste za sebe i za drugu neposredna suština koja postoji za sebe, i koja ujedno postoji za sebe samo blagodareći tome posredovanju. One se priznaju kao svesti koje se uzajamno priznaju.

Taj čisti pojam priznavanja, udvostručavanja samosvesti u njenome jedinstvu, treba sada da se razmotri s obzirom na način na koji se njegov proces pojavljuje za samosvest. On će, pre svega, pokazati stranu nejednakosti obeju samosvesti ili izlaženje sredine u ekstreme koja se sredina protivstavlja kao što čine ekstremi, i jedan jeste samo ono što je priznato, drugi samo ono što priznaje.

2. [*Sukob suprotnih samosvesti.*] Samosvest je pre svega jednostavno biće za sebe, isključujući sve drugo iz sebe, ona je jednaka sa samom sobom; za nju Ja jeste njena suština i apsolutni predmet; i u toj neposrednosti ili u tome postojanju njenog bića za sebe ona je pojedinačna. Sve drugo što za nju postoji ima da se shvati kao nebitan predmet, označen oznakom negativnoga. Ali to drugo jeste takođe jedna samosvest; prema jednome individuumu pojavljuje se jedan individuum. Pojavljujući se na taj način neposredno, ti individuumi postoje jedan za drugog kao obični predmeti; kao samostalni likovi, kao svesti koje su utonule u biće života — jer ovde se postojeći predmet odredio kao život — i koje još nisu izvršile jedna za drugu kretanje apsolutne apstrakcije, da se iskoreni svako neposredno biće i da postoji samo čisto negativno biće svesti jednake sa samom sobom, ili koje se jedna drugoj još nisu predstavile kao čisto biće za sebe, to jest kao samosvest. Svaki individuum ima izvesnosti o sebi, ali ne i o onom drugom individuumu; i zbog toga njegova vlastita izvesnost o sebi još nema istine; jer njegova bi se istina sastojala jedino u tome, ako bi se njegovo vlastito biće za sebe njemu pokazalo kao samostalan predmet, ili, što znači isto, ako bi se predmet pokazao kao ta potpuna izvesnost o njemu samom. To, međutim, prema pojmu priznavanja nije moguće, osim da tu čistu apstrakciju bića za sebe izvrši on za drugi predmet kao što je taj drugi predmet vrši za njega, i to svaki na samom sebi svojim vlastitim delanjem i još jedanput delanjem onoga drugoga predmeta.

Ali, predstavljanje individuumu kao čiste apstrakcije samosvesti sastoji se u tome što sebe pokazuje kao čistu negaciju svoga predmetnog načina, ili što pokazuje da nije vezan ni za kakvo određeno biće, uopšte ne za opštu pojedinačnost određenog bića, *ne za život*. To je predstavljanje dvostruko delanje: delanje drugoga individuumu i delanje samim sobom. Ukoliko to delanje jeste delanje drugog individuumu, utoliko svaki radi na smrti drugoga. Ali u tome se delanju nalazi takođe ono drugo delanje, delanje samim sobom; jer ono delanje drugoga obuhvata u sebi stavljanje na kocku vlastitoga

života. Prema tome, odnos obeju samosvesti određen je tako što one borbom na život i smrt *osvedočavaju* i same sebe i jedna drugu. — U tu borbu one moraju da stupe, jer one moraju izvesnost o sebi, da postoje za sebe, da uzdignu do istine na drugoj samosvesti i na samima sebi. I jedino stavljanje života na kocku jeste ono čime se osvedočava sloboda, čime se osvedočava da suština samosvesti nije biće, nije neposredni način na koji se ona pojavljuje, ne njena utonulost u rasprostiranje života, — već to što u njoj ne postoji ništa što za nju ne bi predstavljalo iščezavajući momenat, to što ona jeste čisto biće za sebe. Dakako, onaj individuum koji nije stavlja život na kocku može da se prizna kao ličnost; ali takav individuum nije postigao istinitost te priznatosti kao jedne samostalne samosvesti. Svaki individuum mora isto tako da teži smrti drugoga individuumu, kao što on stavlja na kocku svoj život, jer drugi individuum ne važi za se nešto više nego on sam; njegova suština njemu se pokazuje kao neko drugo suštastvo, on se nalazi izvan sebe, on mora da poništi to svoje postojanje izvan sebe; to drugo je raznoliko upletena i bivstvujuća svest, on mora da posmatra svoje drugobivstvo kao čisto biće za sebe ili kao apsolutnu negaciju.

Ali, to osvedočenje putem smrti ukida isto tako istinu koja bi iz njega trebalo da proizađe, kao što time uopšte ukida izvesnost o samom sebi; jer, kao što je život prirodna pozicija svesti, samostalnost bez apsolutnog negativiteta, tako je smrt prirodna *negacija* života, negacija bez samostalnosti, negacija, dakle, koja ostaje bez potrebnoga značaja priznavanja. Doduše, putem smrti je postala izvesnost o tome da su obojica stavili svoje živote na kocku i da su ga prezirali i na samima sebi kao i jedan na drugome; ali ne za one koji su se u toj borbi održali. Oni ukidaju svoju svest koja je postavljena u toj tuđoj suštastvenosti, i koja je prirodno određeno biće, ili oni ukidaju sebe, i ukidaju se kao ekstremi koji žele da postoje za sebe. Ali, time iščezava iz igre razmene suštinski momenat, što žele da se raspadnu u suprotne ekstreme; i sredina se poklapa sa jednim mrtvim jedinstvom koje je rasparčano u mrtve, prosto postojeće, ne suprotne ekstreme; i oni obojica ne vraćaju se uzajamno pomoću svesti i ne primaju jedan drugoga, već samo oslobađaju jedan drugog ravnodušno kao stvari. Njihovo je delo *apstraktna* negacija, ne negacija svesti, koja ukida tako da ono što je ukinuto sačuva i održava i time nadživljuje njegovo ukidanje.

U tome iskustvu za svest nastaje to, da je za nju život tako suštastven kao čista samosvest. U neposrednoj je samo-



svesti prosto Ja apsolutni predmet, ali predmet koji za nas, ili po sebi, jeste apsolutna posrednost, i koji za suštinski momenat ima trajnu samostalnost. Razlaganje onog jednostavnog jedinstva jeste rezultat prvoga iskustva; blagodareći tome razlaganju postavljene su jedna čista samosvest i jedna svest, koja ne postoji za sebe već za neku drugu svest, to jest koja postoji kao bivstvujuća svest ili svest u obliku stvarstva. Oba su momenta suštinska; — pošto su oni pre svega nejednaki i suprotni i pošto se njihova refleksija u jedinstvo još nije pokazala, to oni postoje kao dva suprotna oblika svesti; jedan oblik je samostalna svest za koju je suština biće za sebe, drugi oblik je nesamostalna svest za koju suština jeste život ili biće za neku drugu svest: ona samostalna svest je gospodar, ova nesamostalna jeste rob.

3. [*Gospodar i rob. (a) Gospodarenje.*] Gospodar je svest koja postoji za sebe, ali ne više samo pojam te svesti, već za sebe postojeća svest koja je posredovana sa sobom pomoću jedne druge svesti, naime pomoću takve jedne svesti u čiju suštinu spada to da je ona sintetizirana sa samostalnim bićem ili sa stvarstvom uopšte. Gospodar stoji u vezi sa oba ta momenta, sa stvari kao takvom, sa predmetom požude, i sa svešću, za koju stvarstvo jeste ono što je suštinsko; i pošto gospodar a) kao pojam samosvesti predstavlja neposredni odnos bića za sebe, a b) sada u isto vreme kao posredovanje ili kao neko biće za sebe, koje postoji za sebe samo blagodareći nekom drugom biću za sebe, to gospodar stoji u vezi a) neposredno sa oba momenta i b) posredno sa svakim od njih posredstvom onog drugog. Gospodar stoji u vezi sa robom posredno, posredstvom samostalnoga bića, jer rob je upravo na to obavezan; samostalno je biće njegov okov, od kojeg on u borbi nije mogao da apstrahuje, i zbog toga se pokazao kao nesamostalan, da bi u stvarstvu posedovao svoju samostalnost. Gospodar pak jeste vlast nad bićem, jer on je u borbi dokazao da biće za nj važi samo kao nešto negativno; pošto je gospodar vlast nad bićem, a to biće vlast nad drugim, to gospodar po tome zaključku ima toga drugoga pod sobom. Gospodar stoji isto tako posredstvom roba u vezi sa stvari; rob, kao samosvest uopšte, odnosi se na stvar takođe negativno, i ukida je; ali ona je za nj u isto vreme samostalna, i zbog toga on nije u stanju da svojim negiranjem izađe sa njom na kraj uništivši je, ili on je samo obrađuje. Naprotiv, za gospodara postaje putem toga posredovanja neposredan odnos kao čista negacija te stvari, ili *uživanje*; ono što nije pošlo za rukom požudi, polazi za rukom gospodaru — da sa tom stvari izađe na kraj i da se zadovolji uživanjem.

To požudi nije pošlo za rukom zbog samostalnosti stvari; gospodar pak, koji je između stvari i sebe umetnuo roba, povezuje se time samo sa nesamostalnošću stvari i potpuno je uživa; stranu samostalnosti, međutim, on prepušta robu koji obrađuje stvar.

U oba ova momenta za gospodara nastaje njegova priznatost preko neke druge svesti; jer ta druga svest stavlja sebe u njih kao ono što je nesuštinsko, jedanput u obradi stvari, drugiput u zavisnosti od nekog određenog datog bića; u oba slučaja ona nije u stanju da zagospodari bićem i da dospe do apsolutne negacije. Taj momenat priznavanja postoji dakle u tome što ta druga svest ukida sebe kao samostalno biće, i time sama čini ono što ona prva svest čini protiv nje. Isto tako drugi momenat, da to činjenje druge svesti jeste vlastito činjenje prve svesti; jer što čini rob jeste zapravo činjenje gospodara; suština gospodara jeste isključivo biće za sebe; gospodar je čisto negativna moć, za koju stvar nije ništa, te, dakle, on predstavlja čisto suštinsko činjenje u tome odnosu; rob je, međutim, jedno činjenje koje nije čisto već je nesuštinsko. Ali za pravo priznavanje nedostaje taj momenat, da ono što gospodar čini protiv drugoga, on to učini takođe protiv sama sebe, i da ono što rob čini protiv sebe, on to čini takođe protiv drugoga. Time je nastalo jedno priznanje koje je jednostrano i nepravedno.

U tome je za gospodara nesuštinska svest onaj predmet koji sačinjava istinu izvesnosti o njemu samom. Ali, jasno se vidi da taj predmet ne odgovara njegovome pojmu, već da je u onome u čemu se gospodar usavršio za nj postalo, naprotiv, nešto sasvim drugo nego neka samostalna svest. Nije za nj takva jedna svest, već, naprotiv, jedna nesamostalna svest; on dakle nema izvesnosti o biću za sebe kao istini, već, naprotiv, njegova istina jeste nesuštinska svest i njeno nesuštinsko delanje.

Prema tome, istina samostalne svesti jeste robovska svest. Doduše, ta se robovska svest pojavljuje najpre izvan sebe i ne kao istina samosvesti. Međutim, kao što je gospodarenje pokazalo da njegova suština predstavlja suprotnost onoga što ono želi da je, tako će se i robovanje u svome dovršenju pretvoriti u suprotnost onoga što ono neposredno jeste; robovanje će ući u sebe kao u sebe potisnuta svest i preobrnuće se u pravu nezavisnost.

[(β) *Strah.*] Mi smo samo videli šta je robovanje u odnosu prema gospodarenju. Ali, robovanje je samosvest, te sada

ireba razmotriti šta je ono po sebi i za sebe. Pre svega, za robovanje gospodar je suština; prema tome, samostalna, za sebe bivstvjuća svest jeste njegova istina, koja se, međutim, za nj još ne nalazi *na njemu*. Ali, ono u stvari ima na sebi tu istinu negativiteta i bića za sebe; jer ono je tu suštinu iskusilo na sebi. Ova svest, naime, nije strahovala za ovo ili ono suštastvo, niti za ovaj ili onaj trenutak, već za svoju celokupnu suštinu; jer ona je osetila strah od smrti — toga apsolutnoga gospodara. Ona je u tome strahu iznutra rastrojena, potpuno je u samoj sebi uzdrhtala i sve što je čvrsto u njoj se zatreslo. Ali to potpuno i opšte kretanje, apsolutno rasplinjavanje svega postojanoga jeste jednostavna suština samosvesti, apsolutni negativitet, čisto biće za sebe, koje se time nalazi u toj svesti. Taj momenat čistog bića za sebe postoji takođe za tu svest, jer u gospodaru ona je za nj njegov predmet. Osim toga, ta svest uopšte nije samo to opšte rastrojenje, već ga ona u služenju stvarno dovršuje; ona u njemu ukida svoju odanost prirodnom postojanju u svima pojedinačnim momentima, i odstranjuje ga radom.

[ $\gamma$ ] *Obrazovanje.*] Ali, osećanje apsolutne moći uopšte i posebno službe jeste samo rastrojavanje po sebi, i mada je strah od gospodara početak mudrosti, to svest u njemu za samo to osećanje nije biće za sebe. Ali, *radom* ta svest dolazi samoj sebi. U onome momentu koji odgovara požudi u svesti gospodara izgledalo je doduše da je strana nesusštinskog odnosa prema stvari pripala služećoj svesti, pošto u tome odnosu stvar zadržava svoju nezavisnost. Požuda je zadržala za sebe potpuno *negiranje* predmeta, i u vezi sa tim nepomućeno samoosećanje. Ali, to zadovoljavanje predstavlja zbog toga samo jedno iščekavanje, jer njemu nedostaje predmetna strana ili ono što *postoji*. Naprotiv, rad predstavlja obuzdanu požudu, zaustavljeno iščekavanje, ili rad *obrazuje*. Negativni odnos prema predmetu pretvara se u njegovu formu i u nešto što traje; jer upravo za onoga ko radi predmet poseduje samostalnost. Ta negativna sredina ili to delanje koje se sastoji u formiranju jeste ujedno pojedinačnost svesti ili njeno čisto biće za sebe, koje potom u radu istupa iz nje i ulazi u elemenat trajanja; dakle, radna svest dolazi usled toga do opažanja samostalnoga bića kao same sebe.

Ali, formiranje ne poseduje samo to pozitivno značenje što se u njemu služeća svest kao čisto biće za sebe pretvara u pojedinačno biće; već poseduje takođe negativno značenje prema njenom prvom momentu, strahu. Jer, u obrazovanju

stvari vlastiti negativitet svesti, njeno biće za sebe, postaje za nju predmetom samo time što ona ukida suprotnu formu koja pojedinačno postoji. Ali to predmetno negativno jeste upravo ono tuđe suštastvo pred kojim je ona drhtala. Sada pak ona razorava to tuđe negativno, postavlja sebe kao takvo jedno negativno u elemenat trajanja (ostajanja) i time postaje sama za se nešto što bivstvuje za sebe. U gospodaru je za nju biće za sebe jedna druga svest ili je ono samo za nju; u strahu se biće za sebe nalazi u samoj njoj; u obrazovanju biće za sebe kao njeno vlastito postaje *za nju*, i ona dolazi do svesti da ona sama jeste *po sebi i za sebe*. Time što biva izbačena van, forma ne postaje za svest nešto drugo nego što je svest; jer upravo ta forma jeste njeno čisto biće za sebe, koje u tome postaje za nju istina. Time, dakle, ponovnim nalaženjem sebe, ona samom sobom postaje *vlastiti smisao*, upravo u radu u kojem je izgledalo da predstavlja tuđi smisao. — Za tu refleksiju potrebna su oba momenta: momenat straha i službe uopšte kao i momenat obrazovanja, i ujedno oba momenta na jedan opšti način. Bez negovanja službe i poslušnosti, strah zastaje kod onoga što je formalno i ne rasprostire se po svesnoj stvarnosti života. Bez obrazovanja strah ostaje unutra i nem, i svest ne biva za sebe samu. Ako svest formira bez prvog apsolutnog straha, onda ona predstavlja samo neki tašti vlastiti smisao; jer njena forma ili negativitet nije negativitet po sebi, te stoga njeno formiranje ne može da joj podari svest o sebi kao suštini. Ako svest nije izdržala apsolutni strah, već samo neku bojazan, onda je za nju negativna suština ostala neko spoljašnje suštastvo, njenu supstanciju ona nije skroz i skroz prožela. Pošto se nisu poljuljala sva ostvarenja njene prirodne svesti, to ona po sebi još pripada određenome biću; vlastiti smisao je *samovolja*, jedna sloboda koja još ostaje u granicama ropstva. Kao što za nju čista forma ne može da postane suština, isto tako ona, posmatrana kao rasprostiranje preko onoga što je pojedinačno, nije opšte obrazovanje, apsolutni pojam, već predstavlja izvesnu *spretnost* koja vlada samo nad nekim stvarima, a ne nad opštom moći i celokupnim predmetnim suštastvom.

## B.

### SLOBODA SAMOSVESTI; STOICIZAM, SKEPTICIZAM I NESREĆNA SVEST

[Uvod. Stupanj svesti koji je ovde dostignut: mišljenje.] Što se tiče nezavisne samosvesti, njena suština jeste, s jedne strane, samo čista apstrakcija Ja, i, s druge strane, pošto se ta čista apstrakcija usavršava i u sebi diferencira, to se za nju to diferenciranje ne pretvara u predmetnu suštinu koja postoji po sebi; dakle ta samosvest ne postaje jedno Ja koje se u svojoj jednostavnosti zaista diferencira ili koje u tome apsolutnom diferenciranju ostaje jednako sa sobom. Naprotiv, svest koja je potisnuta u sebe postaje u formiranju svoj predmet kao forma obrazovanih stvari, i u gospodarstvu ona neposredno vidi biće za sebe u isto vreme kao svest. Međutim, što se tiče služeće svesti kao takve, za nju se oba ta momenta razdvajaju — momenat nje same kao samostalnog predmeta i momenat toga predmeta kao jedne svesti i sa njime njene vlastite suštine. Ali, pošto su za nas ili *po sebi* forma i biće za sebe jedno isto, i pošto u pojmu samostalne svesti biće po sebi jeste svest, to ona strana bića po sebi ili stvarstva koja je u radu zadobila formu ne predstavlja neku drugu supstanciju do svest, te je za nas postao jedan *novi oblik* samosvesti; jedna svest čija suština jeste beskonačnost ili njeno čisto kretanje: koja *misli* ili predstavlja nezavisnu samosvest. Jer misliti znači: biti svoj predmet ne kao apstraktno Ja, već kao Ja koje u isto vreme ima značenje bića po sebi, ili: ponašati se prema predmetnoj suštini tako da ona poseduje značenje bića za sebe one svesti za koju ona postoji. — Predmet se za mišljenje ne kreće u predstavama ili oblicima već u *pojmovima*, to jest u nekom različitom biću po sebi koje neposredno za svest nije nešto različito od nje. Ono što je predstavljeno, ono što je uobličeno, ono što pojedinačno bivstvuje kao takvo ima formu da može

biti nešto drugo a ne svest; jedan pak pojam u isto je vreme ono što pojedinačno bivstvuje, i ta razlika, ukoliko se nalazi u samoj svesti, jeste njena određena sadržina, — ali u tome što je ta sadržina u isto vreme jedna *pojmljena* sadržina, svest ostaje neposredno svesna svoga jedinstva sa tim određenim i različnim pojedinačnim bićem, ne kao kod predstave u kojoj ona ima još tek da se naročito seti da je to *njena predstava*; već je pojam za mene neposredno moj pojam. Ja sam u mišljenju slobodan, jer nisam u nekome drugome, već ostajem apsolutno kod sama sebe, i predmet, koji je za mene suština, ostaje u nerazdvojnem jedinstvu moje biće za mene; i moje kretanje u pojmovima jeste jedno kretanje u meni samome. — Bitno je, međutim, da se u toj odredbi toga oblika samosvesti utvrdi to, da taj njen oblik jeste misaona svest ili da njegov predmet jeste *neposredno* jedinstvo bića po sebi i bića za sebe. Istoimena svest koja otiskuje sebe od same sebe postaje svoj elemenat koji postoji po sebi; ali ona je za sebe uopšte taj elemenat samo tek kao opšta suština, ne kao ta predmetna suština u razvoju i kretanju njenog raznolikog bića.

1. [Stoicizam.<sup>1</sup>] Pošto se u istoriji duha pojavila kao sebe svesna pojava, ta sloboda samosvesti zvala se, kao što je poznato, *stoicizam*. Princip stoicizma je da svest jeste suštastvo koje misli, i da nešto ima za nju suštastvenosti, ili da je za nju istinito i dobro samo ukoliko se svest u njemu ponaša kao *suštastvo koje misli*.

Mnogostruko prostiranje života, koji se u sebi diferencira, njegovo upojedinjavanje i zaplitanje, predstavlja onaj predmet protiv koga deluju požuda i rad. To mnogostruko delanje saželo se u jednostavno razlikovanje koje se nalazi u čistome kretanju mišljenja. Više suštastvenosti nema ona razlika koja se postavlja kao neka određena stvar, ili kao svest nekog određenog prirodnog života, kao neko osećanje, ili kao požuda i svrha za nju, bilo da tu razliku postavlja vlastita svest ili neka tuđa svest, već suštastvenosti ima jedino *ona* razlika koja predstavlja jednu *zamišljenu* razliku ili razliku koja nije od mene neposredno odvojena. Ova je svest, prema tome, negativna prema odnosu gospodarenja i robovanja; njeno delanje sastoji se u tome da u gospodarenju ne poseduje svoju istinu u robu, niti da kao rob poseduje svoju istinu u volji gospodara i svome služenju, već da kako na prestolu tako i u okovima bude u svoj zavisnosti svoga pojedinačnog određenog bića slobodna, i da za sebe sačuva onu hladnoću koja se iz

<sup>1</sup> Uporedi str. 281.

kretanja života, iz tvorenja kao i iz trpljenja stalno povlači u jednostavnu suštastvenost misli. Samovolja je sloboda koja se pričvršćuje za neku pojedinačnost i koja stoji u granicama ropstva, dok je stoicizam sloboda koja se uvek povlači neposredno iz pojedinačnosti i vraća u čistu opštoš misli, te je kao opšta forma svetskoga duha mogla da se pojavi samo u doba jednog opšteg straha i ropstva, ali takođe u doba opšte obrazovanosti, koja je obrazovanje osnažila i popela na stupanj mišljenja.

Mada za tu samosvest ne predstavlja suštinu niti nešto drugo pored nje niti čista apstrakcija Ja, već ono Ja koje na sebi ima drugost, ali je ima kao *zamišljenu* odliku, tako da se ono u svojoj drugosti neposredno vratilo u sebe: tako je suština te samosvesti samo jedna apstraktna suština. Sloboda je ravnodušna prema prirodnome određenom biću, usled čega je to prirodno određeno biće isto tako oslobodila; i refleksija jeste dvostruka. Sloboda u misli ima samo čistu misao za svoju istinu, koja nije ostvarena u životu, ispunjena životom, te, dakle, predstavlja takođe samo *pojam* slobode, a ne samu živu slobodu; jer za nju je suština, pre svega, samo mišljenje uopšte, forma kao takva koja se, napustivši samostalnost stvari, vratila u sebe. Ali, pošto bi bilo potrebno da se individualitet kao delotvoran prikazuje kao živ, ili da kao misaon shvati živi svet kao jedan sistem misli, to bi radi onog njegovog prikazivanja morala da se u samoj misli nalazi neka sadržina onoga što je dobro, a radi ovog živog sveta neka sadržina onoga što je istinito, kako se u onome što postoji za svest apsolutno ne bi nalazio nikakav drugi sastojak osim pojma koji predstavlja suštinu. Ali kao apstrakcija koja se ovde odvaja od raznolikosti stvari, pojam nema u samom sebi nikakve sadržine, već ima neku datu sadržinu. Dakako, svest, zamišljajući neku sadržinu, ona je time iskorenjuje kao neko tuđe biće; ali pojam je određeni pojam, i ta njegova određenost jeste ono tuđe koje on ima u sebi. Zbog toga je stoicizam zapao u neprilike, kada mu je, kako je glasio izraz, postavljeno pitanje o *kriterijumu* istine uopšte, to jest, zapravo, pitanje o sadržini same misli. Na pitanje koje mu je postavljeno o tome šta je dobro i istinito, stoicizam je kao odgovor dao opet besadržajno mišljenje: istina i dobrotu sastoje se, navodno, u umnosti. Ali, ta samojednakost mišljenja jeste opet samo čista forma u kojoj se ništa ne određuje. Stoga opšte reči o istinitome i o dobrome, o mudrosti i vrlini, kod kojih reči stoicizam mora da zastane, jesu doista uopšte takve da nas uznose i krepe, ali pošto u stvari nisu u

stanju da dođu i do kakvog rasprostiranja sadržine, to one ubrzo postaju dosadne.

Prema tome, ova misaona svest kao apstraktna sloboda, kako je ovde određena, predstavlja samo nedovršenu negaciju drugosti; povukavši se iz života jedino u sebe, ta se misaona svest kao apsolutna negacija drugosti nije na njoj okončala. Doduše, ona smatra sadržinu samo kao misao, ali pri tome takođe kao određenu misao, i u isto vreme takvom smatra i određenost kao takvu.

2. [*Skepticizam.*] Skepticizam je realizovanje onoga o čemu stoicizam predstavlja samo pojam, — i stvarno iskustvo onoga što sloboda misli jeste; sloboda misli je po sebi ono što je negativno, i tako mora da se prikaže. Sa refleksijom samosvesti u prostu misao o samoj sebi iz beskonačnosti je u stvari njoj nasuprot ispalo samostalno određeno biće ili trajna određenost; u skepticizmu pak nastaje za svest potpuna nesuštastvenost i nesamostalnost toga drugoga; misao se pretvara u potpuno mišljenje koje uništava biće mnogostruko određenoga sveta, i negativitet slobodne samosvesti u tome raznolikom uobličavanju života u realni negativitet. — Jasno se vidi ovo: kao što stoicizam odgovara pojmu samostalne svesti koja se pojavila kao odnos između gospodarenja i robovanja, tako skepticizam odgovara realizovanju toga pojma kao negativnoj usmerenosti prema drugosti, požudi i radu. Ali, ako požuda i rad nisu bili u stanju da za samosvest izvrše negaciju, onda će tome nasuprot taj polemički smer protiv mnogostruke samostalnosti stvari biti uspešan, jer se on, kao slobodna samosvest koja se pret hodno u sebi upotpunila, okreće protiv nje; određeni je rečeno: jer on ima u samom sebi mišljenje ili beskonačnost i u toj beskonačnosti samostalnosti postoje za njega prema svojoj razlici samo kao veličine koje iščezavaju. Razlike, koje u čistome mišljenju o samom sebi predstavljaju samo *apstrakciju* razlika, ovde se pretvaraju u *sve* razlike samosvesti, i svako razlikovano biće u jednu razliku samosvesti.

Time je određeno učenje skepticizma i njegov metod. Skepticizam pokazuje dijalektičko kretanje koje obuhvata čulnu izvesnost, opažanje i razum, a takođe i nesuštastvenost onoga što se smatra određenim u odnosu između gospodarenja i robovanja i što kao takvo važi za samo apstraktno mišljenje. Taj odnos gospodarenja i robovanja obuhvata u isto vreme jedan određeni metod, u kome se nalaze takođe moralni zakoni kao zapovesti gospoštine; ali određenja u apstraktnom mišljenju predstavljaju pojmove saznanja u koje prelazi besa-

držajno mišljenje i na jedan u stvari samo spoljašnji način povezuje pojam sa jednim za nj nezavisnim bićem koje sačinjava njegovu sadržinu, posedujući samo uređene pojmove kao pojmove koji važe, makar da i oni predstavljaju čiste apstrakcije.

Dijalektičnost, kao negativno kretanje koje je kao takvo neposredno *dato*, najpre se pokazuje svesti kao nešto čemu je ona ostavljena na milost i nemilost i što nema osnova u njoj samoj. Naprotiv, kao skepticizam to negativno kretanje jeste momenat samosvesti, kojoj se ne dešava da za nju, ne znajući kako i otkuda, iščezne njena istinitost i realnost, već koja u izvesnosti o svojoj slobodi čini da iščezne to drugo koje se izdaje za realno, ne samo predmetnost kao takva, već njen vlastiti odnos prema njoj u kojem ona važi kao predmetna i u kojem joj se pribavlja važnost, dakle takođe njeno opažanje kao i njeno učvršćivanje onoga što lako može da izgubi: sofistiju i svoju istinitost koju je ona sama sobom odredila i utvrdila; tom samosvesnom negacijom ona pribavlja za samu sebe izvesnost o svojoj slobodi, proizvodi iskustvo o njoj, čime je uzdiže na stupanj istine. Ono što iščezava jeste ono što je određeno ili ona razlika koja se, bilo na koji način i ma otkuda, postavlja kao stalna i nepromenljiva. Ta razlika nema u sebi ničega trajnoga i mora da iščezne za mišljenje, jer ono što je različno sastoji se upravo u tome što ne postoji samo po sebi, već svoju suštastvenost poseduje u nečem drugome; mišljenje, pak, jeste uviđanje te prirode različenoga, ono, kao ono što je prosto jeste negativna suština.

Skeptička samosvest, dakle, doživljuje u promenljivosti svega onoga što hoće da se pričvrsti za nju svoju vlastitu slobodu kao slobodu koju je sama sebi dala i sačuvala; ona predstavlja za sebe tu ataraksiju mišljenja o samom sebi, nepromenljivu i pravu izvesnost o samom sebi. Ona ne proizlazi iz nečega tuđeg, koje bi svoje višestruko razviće srušilo u sebi, kao neki rezultat, čiji bi postanak za nj bio gotov; već sama svest predstavlja dijalektički nemir, tu mešavinu čulnih i zamišljenih predstava, čije razlike padaju ujedno i čija se jednakost ponovo rastvara, — jer sama ta njihova jednakost jeste odredba nasuprot različnome. Ta pak svest, u stvari, predstavlja upravo u tome samo jednu apsolutno slučajnu pometnju, jednu vrtoglavicu nekoga nereda koji se stalno obnavlja, umešto da predstavlja jednu svest koja je ravna samoj sebi. Ona je to za sebe samu; jer ona sama održava i proizvodi tu pometnju koja se kreće. Zbog toga se ona i izjašnjava za to, ona priznaje

da predstavlja samo jednu sasvim slučajnu, *pojedinačnu* svest, — jednu svest koja je empirička, koja se upravlja prema onome što za nju nema nikakvog realiteta, koja se pokorava onome što za nju ne predstavlja nikakvu suštinu, koja čini i ostvaruje ono što za nju nema nikakve istinitosti. Ali, kaogod što na taj način ta svest važi kao pojedinačan, slučajan i u stvari životinjski život i kao izgubljena samosvest, ona se isto tako pretvara u obrnuto, takođe opet u opštu samoj sebi ravnu svest; jer ona predstavlja negativitet svake pojedinačnosti i svake razlike. Iz ove samojednakosti ili, štaviše, iz njene unutrašnje jednakosti ta se svest ponovo vraća u onu slučajnost i pometnju, jer upravo taj pokretni negativitet ima posla samo sa onim što je pojedinačno i bavi se onim što je slučajno. Ta svest, dakle, predstavlja to nesvesno tumaranje, koje se sastoji u idenju tamo-amo od jednoga ekstrema samosvesti, ravnoj samoj sebi, ka drugome ekstremu slučajne, zbunjene i zbunjujuće svesti. Ta svest ne povezuje te dve misli o samoj sebi; ona, s jedne strane, upoznaje svoju slobodu kao uzdizanje iznad svake pometnje i svake slučajnosti određenoga bića, a s druge strane isto tako priznaje da ponovo zapada u nesuštastvenost i da luta po njoj. Ona čini da iz njenog mišljenja iščezne nesuštinska sadržina, ali upravo u tome mišljenju ona predstavlja svest o nečemu nesuštinskome; ona iskazuje apsolutno iščezavanje, ali iskazivanje postoji, te ta svest jeste iskazano iščezavanje; ona iskazuje ništavnost gledanja, čujenja itd., a sama gleda, čuje itd.; ona izriče ništavnost moralnih suštastvenosti, a sama ih pretvara u snage svoga delanja. Njeno tvorenje i njene reči stalno protivreče jedno drugome, i isto tako ona ima dvostruku protivrečnu svest o nepromenljivosti i jednakosti i o potpunoj slučajnosti i nejednakosti sa sobom. Ali, ona razdvaja tu protivrečnost same sebe, i usled toga se ponaša kao u svome potpuno negativnome kretanju uopšte. Ako se njoj pokaže jednakost, onda ona pokazuje različnost; i dok se njoj sada predočava ta različnost koju je ona upravo izrekla, ona pristupa pokazivanju jednakosti; njen govor predstavlja u stvari kavgu tvrdoglavih mladića, od kojih jedan kaže A, ako drugi kaže B, i opet kaže B, ako taj drugi kaže A, i koji, protivrečeći samima sebi, pribavljaju sebi to uživanje da ostaju u protivrečnosti jedni sa drugima.

U skepticizmu svest uistinu stiže o sebi iskustvo kao o jednoj svesti koja je protivrečna u samoj sebi; iz toga iskustva proizlazi jedan *novi oblik* svesti, u kojem se povezuju one dve misli koje skepticizam razdvaja. Besmislenost koju skepticizam gaji o samom sebi mora da iščezne, jer, u stvari, to je *jedna*



svest koja oba ta načina poseduje u sebi. Ovaj novi njen oblik jeste usled toga takva jedna svest koja za sebe predstavlja dvostruku svest o sebi: prvo, svesna je sebe kao svesti koja se oslobađa, koja je nepromenljiva i jednaka sa samom sobom, i, drugo, svesna je sebe kao svesti koja se apsolutno zbunjuje i izvrcē, tako da taj njen novi oblik predstavlja svest o toj njenoj protivrečnosti. — U stoicizmu, samosvest predstavlja jednostavnu slobodu same sebe; u skepticizmu se ta njena sloboda realizuje, uništava drugu stranu određenoga bića, ali se, štaviše, udvostručava i sada je nešto dvogubo. Time se ona dvostrukost koja je ranije bila raspodeljena između dva pojedinca, između gospodara i roba, sada povukla u jednu svest; time postoji ona dvostrukost svesti u samoj sebi koja je u pojmu duha suštinska, ali njeno jedinstvo još ne postoji — i nesrećna svest jeste svest o sebi kao dvostrukom suštastvu koje je isključivo protivrečno.

3. [*Nesrećna svest. (Pobožni subjektivizam.)*] Dakle, ta nesrećna, u sebi razdvojena svest, pošto je ta protivrečnost njenog suštastva za nju jedna svest, mora uvek da ima u jednoj svesti takođe onu drugu svest, i da tako, baš kada smatra da je dospela do pobede i do mira u jedinstvu, ponovo bude iz svake od njih neposredno isterivana. *Ali, njen pravi povratak u samu sebe ili njeno izmirenje sa sobom predstavljaće pojam duha koji je oživeo i počeo da egzistira, jer se već na njoj vidi da je ona, kao nepodeljena, jedna dvostruka svest: sama ta svest jeste gledanje jedne samosvesti u neku drugu samosvest, i ona sama predstavlja te obadve samosvesti, i jedinstvo tih obeju samosvesti jeste za nju takođe suština; ali ona za sebe još nije ta suština, još ne predstavlja jedinstvo tih obeju samosvesti.*

[(a) *Promenljiva svest.*] Pošto ta nesrećna svest predstavlja pre svega neposredno jedinstvo obeju svesti, ali za nju one obe nisu jedna ista svest već su suprotne, to za nju postoji kao suština jedna od njih, naime ona jednostavna, nepromenljiva; ona druga pak, naime mnogostruko promenljiva svest, postoji kao ono što je nesuštinsko. Obe te svesti jesu za nju jedna drugoj tuđa suštastva; ona sama, pošto predstavlja svest o toj protivrečnosti, stavlja se na stranu promenljive svesti i jeste za se ono što je nesuštinsko; međutim, kao svest o nepromenljivosti ili o jednostavnoj suštini ona u isto vreme mora ići na to da se oslobodi onoga što je nesuštinsko, to jest da se oslobodi same sebe. Jer, mada je ona za sebe samo promenljiva svest, a ona nepromenljiva je za nju nešto tuđe, ipak je sama

ona prosta i time nepromenljiva svest, koje je svesna kao svoje suštine, pa ipak tako da opet ona sama za sebe nije ta suština. Stoga stav koji ona daje tim obema svestima ne može biti stav njihove ravnodušnosti jedne prema drugoj, to jest to ne može biti ravnodušnost nje same prema onome što je nepromenljivo; već ona neposredno predstavlja obe te svesti, i za nju njihova veza postoji kao veza suštine i onoga što je nesuštinsko, tako da to nesuštinsko treba da se ukine, ali pošto su za nju obe svesti podjednako suštinske i protivrečne, ona je samo protivrečno kretanje u kome suprotnost ne dospeva do mira u svojoj suprotnosti, već se u njoj samo kao suprotnost ponovo rađa.

Time je data jedna borba protiv takvog jednog neprijatelja protiv kojeg dobivena bitka predstavlja, naprotiv, poraz, dobitak nečega takođe predstavlja njegov gubitak u njegovoj suprotnosti. Svest o životu, njegovom postojanju i tvorenju jeste isključivo *bol* zbog toga postojanja i tvorenja, jer u tome ona ima samo svest o svojoj suprotnosti kao suštini, — i o svojoj vlastitoj ništavosti. Ona otuda prelazi u uzdizanje prema onome što je nepromenljivo. Ali to uzdizanje jeste sama ta svest; ono je, dakle, neposredno svest o suprotnosti, naime o samoj sebi kao pojedinačnosti. Nepromenljivost, koja stupa u svest, upravo je time u isto vreme dotaknuta od pojedinačnosti, i data je samo sa njom; umesto da je tu pojedinačnost iskorenila u svesti o onome što je nepromenljivo, ta pojedinačnost stalno u njoj ponovo niče.

[(β) *Oblik nepromenljivog.*] U tome pak kretanju nesrećna svest stiče iskustvo o pojavljivanju pojedinačnosti na onome što je nepromenljivo i o pojavljivanju toga nepromenljivoga na pojedinačnosti. Za nju pojedinačnost uopšte postaje na nepromenljivoj suštini, i u isto vreme njena pojedinačnost postaje na toj nepromenljivoj suštini. Jer istinitost ovoga kretanja jeste upravo jednost te udvostručene svesti. To jedinstvo postaje za tu svest, ali najpre čak takvo jedinstvo, u kome je različnost obeju svesti još ono što prevladuje. Time su za nju data tri načina na koje je pojedinačnost spojena sa onim što je nepromenljivo; jedanput ona sama ponovo proizlazi kao suprotna nepromenljivoj suštini, i vraćena je na početak one borbe koja ostaje elemenat celokupnog odnosa. Drugi put, pak, ono što je nepromenljivo ima na sebi pojedinačnost za nju; tako da ta pojedinačnost jeste oblik toga nepromenljivoga, na koje time prelazi celokupan način egzistiranja. Treći put, ta svest nalazi sebe u onome što je nepromenljivo kao to što je pojedinačno. Ono prvo nepromenljivo jeste za nju tuđa suština koja



osuđuje pojedinačnost<sup>1</sup>; pošto drugo nepromenljivo predstavlja jedan oblik pojedinačnosti kakav je ona sama<sup>2</sup>, to se ona najzad pretvara u duh<sup>3</sup>, ima sama sebi da pribavi radost u tome, i postaje svesna toga da je svoju pojedinačnost izmirila sa onim što je opšte.

Ono što se ovde pokazuje kao način i odnos onoga što je nepromenljivo ispostavilo se kao ono iskustvo koje stiže razdvojena samosvest u svojoj nesreći. Doduše, to iskustvo ne predstavlja jednostrano kretanje te samosvesti, jer ona sama jeste nepromenljiva svest, ta svest je prema tome takođe pojedinačna, i kretanje je isto tako kretanje nepromenljive svesti, koja se u njemu pojavljuje isto toliko koliko i druga svest; jer to se kretanje razvija kroz ove momente: što ta nepromenljiva svest predstavlja ono što je nepromenljivo u pojedinačnoj svesti uopšte, potom što je sama ona kao pojedinačna suprotna drugoj pojedinačnoj svesti i, najzad, što je sa njom istovetna. Ali, ovo posmatranje ukoliko ono pripada *nama*, ovde je prerano, jer do sada je za nas postala samo nepromenljivost kao nepromenljivost *svesti*, koja zbog toga ne predstavlja pravu nepromenljivost, već nepromenljivost koja je još skopčana sa jednom suprotnošću, ne ono što je nepromenljivo *po sebi i za sebe*; stoga mi ne znamo kako će se ovo ponašati. Ono što se ovde ispostavilo sastoji se jedino u tome što se za svest, koja ovde predstavlja naš predmet, ove naznačene odredbe pojavljuju na onome što je nepromenljivo.

Iz toga, dakle, razloga i sama nepromenljiva svest zadržava u svome uobličavanju karakter i osnovicu raspolovljenosti i bića za sebe nasuprot pojedinačnoj svesti. Time za tu nepromenljivu svest predstavlja uopšte jedan *dogadjaj* to što ono nepromenljivo zadobija oblik pojedinačnosti; kao što se i ona samo *nalazi* suprotstavljenom njemu te, dakle, taj odnos ima od prirode; što se najzad ona nalazi u njemu, to joj izgleda kao da je učinila ona sama ili da to biva zbog toga jer i ono samo jeste pojedinačno, ali jedan deo toga jedinstva izgleda kao da pripada tome nepromenljivome, kako po postanku tako i ukoliko ono postoji; i suprotnost ostaje u samom tom jedinstvu. U stvari, momenat drugog sveta je usled uobličavanja onoga što je nepromenljivo ne samo ostao, već se, štaviše, još učvrstio; jer, mada mu se, kako izgleda, uobličavanjem pojedinačne stvarnosti taj momenat, s jedne strane, približio, ipak, s druge

<sup>1</sup> Bog kao sudija.

<sup>2</sup> Hristos.

<sup>3</sup> Duh boga u svesti opštine.

strane, on se sada nalazi njemu nasuprot kao neka neprovidna čulna jedinica sa celokupnom hrapavošću jedne stvarnosti; nada da će se sa njim poistovetiti mora ostati nada, to jest mora ostati neispunjena i neostvarena; jer između te nade i njenog ispunjenja stoji upravo apsolutna slučajnost ili nepokretna ravnodušnost koja leži<sup>1</sup> u samom uobličavanju, u onome na čemu se nada zasniva. Usled prirode »jednoga« koji bivstvuje, usled stvarnosti koju je on navukao na se nužno biva da je iščezao iz vremena i prostora, i da je od njih daleko bio i da će apsolutno daleko ostati.

[(γ) *Udruživanje onoga što je stvarno sa samosvešću.*] Ako se čisti pojam razdvojene svesti najpre odredio tako da ona teži svome ukidanju kao pojedinačne i svome pretvaranju u nepromenljivu svest, onda je njeno stremljenje sada usmereno na to da ona naprotiv ukine svoj odnos prema onome čistom nepromenljivome koje je neobličeno i da uspostavi odnos jedino prema onome nepromenljivome koje je uobličeno.<sup>2</sup> Jer, istovetnost pojedinačne svesti sa onim što je nepromenljivo jeste za nju odsada suština i predmet, kao što je u pojmu jedino bezoblična apstraktna nepromenljivost predstavljala suštinski predmet; i odnos te apsolutne razdvojenosti pojma jeste ono od čega ona treba da se odvrati. Ali, ona ima da uzdigne do apsolutne istovetnosti najpre spoljašnji odnos prema uobličavanju nepromenljivosti kao nekoj tuđoj stvarnosti.

Kretanje u kome nesuštinska svest teži da dostigne tu istovetnost jeste shodno trostrukom odnosu koji će ona imati prema svojoj uobličenoj onostranosti i samo trostruko: prvo, kao čista svest, zatim kao pojedinačno suštastvo, koje se ponaša prema stvarnosti kao požuda i rad, i na trećem mestu kao svest svoga bića za sebe. — Sada treba da vidimo kako su sva tri načina njenog bića dati i određeni u onome opštem odnosu.

[(1) *Čista svest, duševnost, predanost bogu.*] Pre svega, dakle, ako tu nesuštinsku svest posmatramo kao čistu svest, onda se čini da se uobličeni nepromenljivi, pošto on postoji za tu čistu svest, postavlja onako kakav on jeste po sebi i za sebe. Ali, kakav je on po sebi i za sebe, to se, kao što je već napomenuto<sup>3</sup>, još nije pojavilo. Da bi on postojao u svesti kakav je po sebi i za sebe, to bi moralo da potekne od njega pre nego od svesti<sup>4</sup>; ovako, međutim, ta njegova prisutnost ovde je tek

<sup>1</sup> Spoljašnja istorija u religiji.

<sup>2</sup> Obožavanje Hrista.

<sup>3</sup> Vidi str. 128.

<sup>4</sup> Anticipirajuće ukazivanje na pojam otkrovenja.

samo jednostrano data blagodareći svesti, i upravo zbog toga nije savršena niti prava, već ostaje opterećena jednom nesavršenošću ili jednom suprotnošću.

Ali, mada nesrećna svest na taj način ne poseduje tu prisutnost, ona se u isto vreme nalazi iznad čistog mišljenja (ukoliko to čisto mišljenje jeste apstraktno mišljenje stoicizma, koje uopšte odvrća pogled od pojedinačnosti, i samo nemirno mišljenje skepticizma, — u stvari samo pojedinačnost kao nesvesna protivrečnost i neprekidno kretanje te protivrečnosti —); ona je izvan njih oboje, ona povezuje i održava u zajednici čisto mišljenje i pojedinačnost, ali još nije uzdignuta do onog mišljenja za koje je pojedinačnost svesti izmirena sa čistim mišljenjem. Ona, štaviše, stoji u toj sredini u kojoj apstraktno mišljenje pojedinačnost svesti dodiruje kao pojedinačnost. Sama ta nesrećna svest jeste to dodirivanje; ona predstavlja jedinstvo čistoga mišljenja i pojedinačnosti; za nju takođe postoji ova misaona pojedinačnost ili čisto mišljenje, i ono što je nepromenljivo postoji suštinski kao pojedinačnost. Ali nije to zbog nje što taj njen predmet, ono što je nepromenljivo, koje za nju ima suštinski oblik pojedinačnosti, jeste ona sama, ona sama koja predstavlja pojedinačnost svesti.

Stoga se ta nesuštinska svest na taj prvi način, u kojem je mi posmatramo kao čistu svest, ne ponaša prema svome predmetu misleći, već, pošto je, doduše, ona sama po sebi čista misleća pojedinačnost, a njen predmet upravo to čisto mišljenje, ali ne predstavlja odnos jednog prema drugome, ona samo ide, tako reći, ka mišljenju i predstavlja odanost bogu. Njeno mišljenje kao takva predanost ostaje bezoblično brujanje zvonjenja zvona ili neko toplo maglovito ispunjenje, neko muzikalno mišljenje, koje ne dospeva do pojma koji bi predstavljao jedini imanentni predmetni način. Ona za ovo beskonačno čisto unutrašnje osećanje zaista postaje njegov predmet, ili predmet koji u nj tako ulazi, da ne ulazi kao pojmljeni predmet i zbog toga kao nešto što je tuđe. Usled toga postoji unutrašnje uzbuđenje čiste duševnosti, koja bolno oseća samu sebe, ali se tako oseća kao razdvajanje, uzbuđenje jedne beskonačne čežnje koja poseduje izvesnost o tome da njena suština predstavlja jednu takvu čistu duševnost, čisto mišljenje, koje sebe zamišlja kao pojedinačnost, — da taj predmet tu duševnost upravo zbog toga saznaje i priznaje, jer on sebe zamišlja kao pojedinačnost. U isto pak vreme ta suština predstavlja nedostižnu onostranost koja u dohvat pobjegne ili je štaviše već pobjegla. Ta je onostranost već pobjegla; jer, s jedne strane, ona predstavlja ono nepromenljivo koje se zamišlja kao pojedinačnost,

i sama svest dostiže samu sebe neposredno u njoj, samu sebe, ali kao ono što je suprotno onome što je nepromenljivo; umesto da dohvati suštinu, ona samo oseća sebe i vratila se natrag u sebe; pošto se ona u dostizanju ne može zadržati kao ono što je suprotstavljeno, ona, umesto da je dostigla suštinu, dostigla je samo nesusštastvenost. Kao što ona tako, na jednoj strani, težeći da sebe dostigne u suštini, dohvata samo vlastitu odvojenju stvarnost, tako ona, na drugoj strani, nije u stanju da dohvati ono što je drugo kao ono što je pojedinačno ili kao stvarnost. Onde gde se traži, ono se tu ne može naći; jer ono treba da predstavlja upravo jednu onostranost, nešto takvo što se ne može naći. Traženo kao ono što je pojedinačno, ono ne predstavlja neku opštu zamišljenu pojedinačnost, ne pojam, već ono što je pojedinačno kao predmet ili nešto stvarno, predmet neposredne čulne izvesnosti, i upravo zbog toga nešto takvo što je iščezlo. Stoga za svest može da postane sadašnjost samo grob njegova života. Ali, pošto je taj njegov život jedna stvarnost i pošto je protivno prirodi te stvarnosti da se zagarantuje neki trajni posed, to i ta sadašnjost groba predstavlja samo takvu borbu jednoga nastojanja koje mora da propadne.<sup>1</sup> Ali, pošto je stekla iskustvo o tome da grob njene stvarne nepromenljive suštine nema nikakve stvarnosti, da pojedinačnost koja je iščezla ne predstavlja, kao iščezla, pravu pojedinačnost, to će ona napustiti [pokušaje] da nepromenljivu pojedinačnost potraži kao stvarnu ili da je utvrdi kao iščezlu, i tek time je ona osposobljena da pronađe pojedinačnost kao pravu ili kao opštu.

[(2) *Pojedinačno suštastvo i stvarnost. Delanje pobožne svesti.*] Ali, pre svega, vraćanje duševnosti u samu sebe treba shvatiti tako da ona kao pojedinačna poseduje stvarnost. Čista duševnost je za nas ili po sebi našla sebe i u sebi je zadovoljena; jer mada se za nju u njenome osećanju suština od nje odvajaju, ipak po sebi ovo osećanje jeste *samoosećanje*, ona je osećala predmet svoga čistog čuvstvovanja, i taj predmet jeste ona sama; ona se dakle iz toga čuvstvovanja pojavljuje kao *samoosećanje* ili kao ono stvarno koje bivstvuje za sebe. U ovome vraćanju u sebe za nas je postao njen drugi odnos, odnos požude i rada, koji osvedočavaju svesti unutrašnju izvesnost nje same koju je ona za nas postigla ukidanjem i uživanjem tuđeg suštastva, naime toga istog suštastva u formi samostalnih stvari. Nesrećna svest, međutim, oseća se samo kao svest koja žudi i radi; zanju ne postoji to da unutrašnja izvesnost sebe same leži u osnovi

<sup>1</sup> Krstaški ratovi.

toga što se ona tako oseća i da njeno osećanje suštine je to *samoosećanje*. Pošto ona nema te izvesnosti za samu sebe, to njena unutrašnjost ostaje naprotiv još prelomljena izvesnost nje same; zbog toga ono osvedočenje koje bi ona zadobila radom i uživanjem jeste isto tako prebijeno osvedočenje; ili, štaviše, ona sama mora da poništi to osvedočenje, tako da ona u njemu doista nalazi osvedočenje, ali jedino osvedočenje onoga što ona jeste za sebe, naime osvedočenje njene razdvojenosti.

Ona *stvarnost* prema kojoj se požuda i rad okreću nije više za tu svest nešto što je po sebi ništavno, nešto što ona treba samo da ukine i da pojede, već predstavlja tako nešto kao što je ona sama, jednu stvarnost koja je razdvojena, koja je samo s jedne strane po sebi ništavna, a s druge je strane takođe jedan osveštani svet; ta stvarnost predstavlja oblik onoga što je *nepromenljivo*, jer to nepromenljivo održalo je pojedinačnost na sebi, te pošto ono kao ono što je nepromenljivo jeste ono što je opšte, to njegova pojedinačnost uopšte ima značenje *celokupne* stvarnosti.

Kada bi svest za sebe bila samostalna svest i kada bi za nju stvarnost po sebi i za sebe bila ništavna, ona bi u radu i u uživanju dospela do osećanja svoje samostalnosti, i to time što bi ona sama bila ta koja bi ukinula stvarnost. Ali, pošto je ta stvarnost za nju oblik onoga što je nepromenljivo, to ona nije u stanju da je ukine sama sobom. Nego, pošto svest zaista dospeva do uništenja stvarnosti i do uživanja, to se za nju to dešava u suštini usled toga što samo to nepromenljivo *napušta* svoj oblik i prepušta ga njoj radi uživanja. — Svest se, sa svoje strane, pojavljuje u tome uživanju isto tako kao ono što je stvarno, ali isto tako kao iznutra prelomljena, i to razdvajanje prikazuje se u njenome delanju i uživanju, da treba da se prelomi na jedan odnos prema stvarnosti ili u biće za sebe i na jedno biće po sebi. Taj odnos prema stvarnosti jeste menjanje ili *tvorenje*, biće za sebe koje pripada pojedinačnoj svesti kao takvoj. Ali u toj svesti taj je odnos takođe po sebi; ta strana pripada nepromenljivoj onostranosti; nju [tu stranu] predstavljaju *spособnosti* i *sile*, tuđi dar, koji ono što je nepromenljivo isto tako prepušta svesti radi upotrebe.

U svome delanju, dakle, svest se nalazi, pre svega, u položaju između dva ekstrema; kao delotvorna ovozemnost ona stoji na jednoj strani, a prema njoj pasivna stvarnost, obadve u vezi jedna sa drugom, ali su se takođe obadve vratile u ono što je nepromenljivo, i drže se čvrsto jedna druge. Stoga se od obeju strana odvađa samo po jedna površina, od kojih se svaka

pokreće protiv one druge. — Delotvorni ekstrem ukida ekstrem stvarnosti; stvarnost pak, sa svoje strane, može se ukinuti jedino zbog toga, jer ona sama ukida svoje nepromenljivo suštastvo, otiskuje sebe od sebe, i ono što je otisnuto prepušta delanju. Delotvorna snaga pokazuje se kao ona moć u kojoj se stvarnost rastvara; zbog toga pak za tu svest, za koju ono što je po sebi ili suština predstavlja neko njeno drugo, ta moć, kao oblik u kojem se ona u delotvornosti pojavljuje, predstavlja onostranost nje same. Umesto, dakle, da se iz svoga delanja vrati u samu sebe i da se radi same sebe osvedočila, ona, naprotiv, reflektira to kretanje tvorenja nazad u drugi ekstrem, koji je time predstavljen kao čista opštost, kao apsolutna moć, od koje je poteklo kretanje prema svim stranama i koja predstavlja suštinu ne samo ekstrema u raspadanju kako su se oni prvobitno pojavili, već i suštinu same njihove smene.

Sto se nepromenljiva svest odriče svoga oblika i što ga napušta, dok naprotiv pojedinačna svest *zahvaljuje*, to jest uskraćuje sebi zadovoljstvo svesnosti svoje samostalnosti, pa suštinu delanja oduzima od sebe i dodeljuje je onostranosti, time na svaki način na osnovu oba ta momenta uzajamnog ukidanja oba dela nastaje za svest njeno jedinstvo sa onim što je nepromenljivo. Ali, to jedinstvo povezano je u isto vreme sa odvajanjem, opet je u sebi prebijeno, te iz njega opet proizlazi suprotnost između opšteg i pojedinačnoga. Jer, zaista svest se radi prividnog zadovoljenja odriče svoga *samoosećanja*, ali postiže njegovo stvarno zadovoljenje; jer ona je predstavljala *žudnju*, rad i uživanje; ona je kao svest *želela*, *delala* i *uživala*. Isto tako njeno zahvaljivanje, u kojem ona drugi ekstrem priznaje kao suštinu i sebe ukida, jeste njeno vlastito delanje, koje teži koliko i delanje drugog ekstrema i dobročinstvu koje se napušta protivstavlja jednako delanje; ako onaj ekstrem svoju površinu prepušta njoj, onda ona ipak takođe zahvaljuje i u tome zahvaljivanju, pošto napušta svoje delanje, to jest svoju suštinu, ona čini zapravo više nego onaj drugi ekstrem koji samo jednu površinu otiskuje od sebe. Dakle, celo se kretanje reflektuje u ekstrem pojedinačnosti ne samo u stvarnoj požudi, radu i uživanju, već, štaviše, čak u zahvaljivanju u kojem se, kako izgleda, događa ono suprotno. Svest se u tome ekstremu oseća kao ova pojedinačnost i ne dozvoljava da je obmane privid njenog odricanja; jer njena istina jeste da ona sebe *nije* napustila; ono što je ostvareno predstavlja udvostručenu refleksiju u oba ekstrema, i rezultat jeste obnovljeno cepanje na suprotnu svest onoga što je nepromenljivo i na svest naspramnog htenja, izvršenja, uživa-

vanja i samog odricanja od sebe, ili uopšte pojedinačnosti koja bivstvuje za sebe.

[(3) *Samosvest koja dospeva do uma. (Samoumrtvljivanje.)*] Time je nastao treći odnos kretanja ove svesti koji iz drugog odnosa proizlazi kao takav odnos koji se uistinu svojim htenjem i izvršenjem osvedočio kao samostalan. U prvome odnosu samo pojam stvarne svesti ili unutrašnja duševnost beše ono što u delanju i uživanju još nije stvarno; drugi odnos jeste to ostvarenje kao *spoljašnje* delanje i uživanje; ali vrativši se iz toga odnosa svest je stekla o sebi *iskustvo* kao svesti koja je stvarna i koja dejstvuje, ili za koju jeste istinito to da postoji po sebi i za sebe. No tu je sada pronađen neprijatelj u svom najosobnijem obliku. U borbi duševnosti pojedinačna svest je samo kao muzički, apstraktni momenat; u radu i uživanju, kao realizovanju toga nesuštinskog bića, ona može neposredno da zaboravi na sebe i svesnu svojstvenost u toj stvarnosti obara zahvalno priznanje. To pak obaranje predstavlja uistinu vraćanje svesti u samu sebe, i to u sebe kao stvarnost koja je za nju istinita.

Ovaj treći odnos, u kojem ta istinska stvarnost predstavlja jedan ekstrem, jeste njen odnos prema opštoj suštini kao ništavosti<sup>1</sup>; i kretanje toga odnosa treba još da se razmotri.

Što se, pre svega, tiče suprotnog odnosa svesti u kojem za svest njen realitet predstavlja neposredno ono što je ništavno, njeno se stvarno delanje pretvara na taj način u neko tvorenje ničega, njeno uživanje u osećanje njene nesreće. Delanje i uživanje gube time svu opštu sadržinu i svako opšte značenje, jer oni bi usled toga posedovali neko biće po sebi i za sebe, te se njih oboje povlače u pojedinačnost na čije je ukidanje svest usmerena. U životinjskim funkcijama svest je svesna sebe kao te stvarne pojedinačnosti. Te životinjske funkcije, umesto da se vrše prosto kao nešto što je po sebi i za sebe ništavno i što nije u stanju da stekne ma kakvu vrednost i suštastvenost za duh: jer se neprijatelj u svome naročitom obliku pokazuje u njima, one su naprotiv predmet ozbiljnog nastojanja i pretvaraju se u ono što je najvažnije.<sup>2</sup> Ali, pošto se taj neprijatelj rađa u svome porazu, svest, fiksirajući ga, umesto da ga se oslobodi, ona se naprotiv stalno zadržava oko njega i stalno sebe sagledava uprljanom, u isto vreme ta sadržina njenoga stremljenja, umesto da predstavlja nešto suštinsko, jeste ono što je najniže, umesto da je ono što je opšte,

<sup>1</sup> Vlastitu stvarnost svest o grehu oseća kao ništavilo.

<sup>2</sup> Askeza.

ona je ono što je najpojedinačnije, tako mi vidimo samo jednu ličnost koja je ograničena na sebe i svoje sitno delanje i koja je pritisnuta, isto tako nesrećna koliko i bedna.

Ali, za njih oboje, za osećanje njene nesreće i za bedu njenog delanja, vezuje se isto tako svest njenog jedinstva sa onim što je nepromenljivo. Jer pokušano neposredno uništenje njenog stvarnog bića isposredovano je mišlju o onome što je nepromenljivo i obavlja se u tome smislu.<sup>1</sup> Posredna veza sačinjava suštinu negativnoga kretanja u kojem se ona usmerava protiv svoje pojedinačnosti koja je pak kao veza isto tako po sebi pozitivna i to svoje jedinstvo proizvešće za samu sebe.

Prema tome, ova posredna veza predstavlja jedan zaključak u kojem ona pojedinačnost, koja se najpre učvršćuje kao suprotstavljena prema onome što je po sebi, jeste povezana sa tim drugim ekstremom samo pomoću nekog trećeg ekstrema. Na osnovu te sredine ekstrem nepromenljive svesti postoji za nesuštinsku svest u kojoj se u isto vreme nalazi takođe to, da ona postoji za onu nepromenljivu svest isto tako na osnovu ove sredine, i da je ta sredina, prema tome, takva sredina koja oba ekstrema predstavlja jedan drugome i jeste sluga svakoga od njih kod onoga drugoga. Ta je sredina jedno svesno suštavstvo, jer ona predstavlja jedno delanje koje omogućuje svest kao takvu; sadržina toga delanja jeste ono iskorjenjivanje koje svest preuzima nad svojom pojedinačnošću.

U toj sredini, dakle, ta se svesna suština oslobađa delanja i uživanja kao svojih; ona otiskuje od sebe kao ekstrema koji bivstvuje za sebe suštavstvo svoje volje i baca na sredinu ili na slugu<sup>2</sup> osobenost i slobodu odluke i time krivicu svoga delanja. Ovaj posrednik, kao posrednik koji stoji u neposrednoj vezi sa nepromenljivim suštastvom, služi svojim savetom o onome što je pravo. Pošto radnja predstavlja izvođenje tuđe odluke, ona u pogledu delanja ili volje prestaje da znači vlastitu radnju. Ali, nesuštinskoj svesti ostaje još predmetna strana te radnje, naime plod njenoga rada i uživanja. To ona, dakle, otiskuje od sebe isto tako i odriče se kako svoje volje tako i svoje stvarnosti, koju je zadobila u radu i uživanju; ove se odriče, delom, kao postignute istine svoje samosvesne nezavisnosti, time što se uzbuđuje zamišljajući i govoreći nešto potpuno tuđe što je za nju besmisleno<sup>3</sup>; — delom je se odriče

<sup>1</sup> Delanje »boga radi«.

<sup>2</sup> Sveštenika i ispovednika.

<sup>3</sup> Na primer latinske molitvene formule, povorke naročite vrste itd.

kao spoljašnje svojine, — time što daje nešto od poseda koji je stekla radom; delom se odriče onoga što je uživala, — time što ga takođe sebi opet potpuno uskraćuje posteći i mučeći telo.

Blagodareći tim momentima napuštanja vlastite odluke, potom svojine i uživanja i, najzad, blagodareći pozitivnome momentu vršenja jednog nerazumljivog posla, ona se uistinu i potpuno lišava svesti o unutrašnjoj i spoljašnjoj slobodi, o stvarnosti kao svome biću za sebe; ona je sigurna da se uistinu lišila svoga ja i da je svoju neposrednu samosvest pretvorila u jednu stvar, u jedno predmetno biće. — Odricanje od sebe ona je mogla da osvedoči jedino tim stvarnim požrtvovanjem; jer samo u tome požrtvovanju iščezava ona podvala koja se skriva u *unutrašnjem* priznanju zahvalnosti srcem, raspoloženjem i ustima, u jednom priznanju koje, doduše, svaljuje sa sebe svu moć bića za sebe pripisujući je izvesnom darivanju sa neba, ali u tome svaljivanju zadržava za sebe spoljašnju osobenost u onom posedu koji ona ne napušta, a unutrašnju osobenost zadržava za sebe u svesti o odluci koju je ona sama donela, i u svesti o onoj svojoj sadržini koju je ta svest odredila, a koju ona nije zamenila za neku tuđu sadržinu koja nju slepo ispunjava.

Međutim, u stvarno izvršenome požrtvovanju za svest je po sebi prestala takođe nesreća čim je ona ukinula delanje kao svoje. Što se to *prestajanje* dogodilo po sebi, to ipak predstavlja čin onog drugog ekstrema zaključka koji jeste suštastvo što postoji po sebi.<sup>1</sup> Ono pak požrtvovanje nesuštinskog ekstrema nije u isto vreme bilo neko jednostrano delanje već je u sebi sadržalo delanje drugoga. Jer, napuštanje vlastite volje samo je s jedne strane negativno, ali u pogledu svoga pojma ili po sebi ono je u isto vreme pozitivno, naime ono je postavljanje volje kao volje nekog drugoga, i zacelo postavljanje volje kao volje ne pojedinca, već *opštega*. To pozitivno značenje negativno postavljene pojedinačne volje jeste za tu svest volja drugoga ekstrema koja, pošto za tu svest predstavlja nešto drugo, ne utiče na nju neposredno, već preko onoga što je treće, preko posrednika, kao savet. Stoga se za svest njena volja zaista pretvara u opštu volju koja bivstvuje po sebi, ali ona sama nije za sebe to po-sebi; napuštanje svoje volje kao pojedinačne nije za nju prema pojmu pozitivnost opšte volje. Isto tako njeno napuštanje poseda i uživanja ima samo to isto nega-

<sup>1</sup> Oproštenje grehova.

tivno značenje, te ono opšte, koje time postaje za nju<sup>1</sup>, ne predstavlja za nju njeno vlastito delanje. To jedinstvo onoga što je predmetno i bića za sebe koje se nalazi u pojmu delanja i koje zbog toga postaje za svest kao suštastvo i predmet, — kao što to jedinstvo ne predstavlja za svest pojam *njenog* delanja, tako za nju ne postoji neposredno i blagodareći njoj ni to da to jedinstvo postaje za nju kao predmet; već ta svest pušta da joj posredujući sluga izrazi tu još prebijenu izvesnost, da je njena nesreća samo po sebi ono što je izopačeno, naime da ona predstavlja ono delanje koje u svome delanju zadovoljava samo sebe ili blaženo uživanje, da je njeno bedno delanje isto tako po sebi ono izopačeno, naime apsolutno delanje, da u pogledu pojma delanje jeste delanje samo kao *delanje pojedinca* uopšte. Ali, u tome *predmetu* u kome za nju njeno delanje i biće, kao te pojedinačne svesti, jesu postojanje i delanje po sebi, za nju je ponikla predstava o *umu*, o izvesnosti svesti, da ona u svojoj pojedinačnosti postoji *apsolutno* po sebi ili da predstavlja celokupnu realnost.

<sup>1</sup> Crkva.

## C. [APSOLUTNI SUBJEKAT]

- (AA) Um
- (BB) Duh
- (CC) Religija
- (DD) Apsolutno znanje



## IZVESNOST UMA I NJEGOVA ISTINA

U misli koju je svest shvatila, naime da pojedinačna svest jeste po sebi apsolutna suština, svest se vraća u samu sebe. Za nesrećnu svest je biće-po-sebi onostranost same nje. Ali, kretanje te svesti izvršilo je na njoj to da je pojedinačnost u njenom potpunom razviću, ili pojedinačnost koja predstavlja stvarnu svest, postavilo kao negativnost nje same, naime kao predmetni ekstrem, ili da je njeno biće za sebe izborilo iz sebe, pretvorivši ga u biće; u tome je kretanju postalo za tu pojedinačnu svest ono njeno jedinstvo sa tim opštim koje za nas ne pada više izvan nje, pošto ukinuto pojedinačno jeste ono što je opšte, i pošto svest u toj svojoj negativnosti održava samu sebe, to se na njoj kao takvoj nalazi njena suština. Njena istine jeste ono što se u zaključku, u kojem ekstremi istupaju kao apsolutno razdvojeni, pojavljuje kao ona sredina koja za nepromenljivu svest iskazuje: da se ono što je pojedinačno odreklo sebe, a za ono što je pojedinačno: da ono što je nepromenljivo nije više za nj neki ekstrem, već je sa njim izmireno. Ta sredina predstavlja ono jedinstvo koje neposredno za oboje zna dovodeći ih u vezu, i svest o njihovom jedinstvu, koje ta sredina iskazuje za svest i time za samu sebe, jeste izvesnost o tome da ona predstavlja svu istinu.

1. [*Idealizam.*] Time što je samosvest um, njen se dosadanji negativni odnos prema drugobivstvu preobrće u jedan pozitivan odnos. Samosvesti je do sada bilo stalo samo do njene nezavisnosti i slobode da bi se spasla i održala na račun sveta ili svoje vlastite stvarnosti koji su joj oboje izgledali kao negativnost njene suštine. Ali kao um, sigurna u samu sebe, samosvest je dobila spokojstvo u odnosu prema njima i u stanju je da ih podnosi; jer ona ima izvesnosti o

samoj sebi kao realitetu, ili o tome da sva stvarnost nije ništa drugo nego ona; njeno mišljenje jeste neposredno sama stvarnost: ona se, dakle, ponaša prema stvarnosti kao idealizam. Pošto samosvest tako shvata sebe, njoj se čini kao da svet za nju tek sada postaje; pre toga ona ne razume svet, ona ga želi i obrađuje, povlači se iz njega u sebe i iskorenjava za sebe njega i samu sebe kao svest, — kao svest sveta kao suštine, i tako isto kao svest o njegovoj ništavnosti. Tek u tome, nakon što je izgubljen grob njene istine, iskorenjeno iskorenjivanje njene stvarnosti, i pojedinačnost svesti predstavlja za nju po sebi apsolutnu suštinu, ona otkriva tu svoju istinu kao svoj novi stvarni svet koji je u svome trajanju za nju od interesa, kao što je ranije bio za nju od interesa samo u svome iščezavanju; jer postojanje sveta postaje za nju njena vlastita istina i prisutnost: ona je sigurna u tom da u tome svetu shvata jedino sebe.

Um jeste izvesnost svesti o tome da predstavlja sav realitet; tako idealizam izražava pojam uma. Kao što svest, koja nastupa kao um, poseduje onu izvesnost neposredno na sebi, tako i idealizam neposredno iskazuje ovu izvesnost: ja jesam ja, u tome smislu, što ja koje jeste predmet za mene, — nije predmet kao u samosvesti uopšte gde predmet postoji kao prazan predmet, niti kao u slobodnoj samosvesti, gde on postoji samo kao predmet koji se povlači od ostalih predmeta koji pored njega još imaju vrednosti, već — jeste predmet sa svešču o nebiću ma kojeg drugog predmeta, jedan jedini predmet, sav realitet i sadašnjost. Ali, samosvest nije samo za sebe već i po sebi sav realitet tek time što ona sama postaje taj realitet ili štaviše što se pokazuje kao takav realitet. Samosvest se pokazuje takvom na putu na kojem drugobivstvo iščezava kao po sebi prvo u dijalektičnom kretanju mnjenja, opažanja i razuma, i potom u kretanju preko samostalnosti svesti iščezava u gospodarenje i robovanje, preko misli slobode, preko skeptičkog oslobođenja i preko borbe apsolutnog oslobođenja u sebi razdvojene svesti drugobivstvo, ukoliko ono postoji samo za samosvest, iščezava za nju samu. Dve su se strane pojavile jedna za drugom, jedna, u kojoj je suština ili ono što je istinito imalo za svest određenost bića, druga, u kojoj je ono imalo tu određenost da postoji samo za svest. Ali, obe strane redukovale su se na jednu istinu: da ono što jeste ili ono po-sebi postoji samo ukoliko postoji za svest, i da ono što postoji za svest postoji takođe po sebi. Svest koja predstavlja tu istinu prevalila je taj put i zaboravila je

na nj, pošto nastupa neposredno kao um, ili pošto taj um koji nastupa neposredno nastupa samo kao izvesnost one istine. Um tako samo uverava da predstavlja sav realitet, ali on sam to ne shvata; jer ovaj zaboravljeni put jeste shvatanje toga neposredno izraženoga tvrđenja. I to tvrđenje je isto tako za onoga ko taj put nije prevalio neshvatljivo kada ga čuje u toj čistoj formi, — jer u jednom konkretnom obliku on ga doista postavlja sam.

Stoga idealizam koji ne prikazuje onaj put, već započinje sa tim tvrđenjem, jeste takođe čisto uverenje koje ne shvata samo sebe, niti je u stanju da se učini shvatljivim za druge. Taj idealizam iskazuje jednu neposrednu izvesnost, nasuprot kojoj stoje druge neposredne izvesnosti koje su se samo izgubile na onome putu. Stoga se sa istim pravom, pored uveravanja one izvesnosti, postavljaju uveravanja tih drugih izvesnosti. Um se poziva na samosvest svake svesti: ja jesam ja, moj predmet i moja suština jesu ja; i tu istinu neće umu osporavati nijedna samosvest. Ali, time što um tu istinu zasniva na tome pozivanju, on sankcioniše istinu druge izvesnosti, naime ove: za mene postoji drugo; drugo, drukčije od mene, jeste moj predmet i moja suština, ili time što ja jesam za sebe predmet i suština, ja sam to samo time što se uopšte povlačim od drugoga i stupam pored njega kao jedna stvarnost. — Tek kada se um kao *refleksija* pojavi iz te suprotne izvesnosti, tada se pojavljuje njegovo tvrđenje o sebi ne samo kao izvesnost i uveravanje, već kao istina; i ne pored drugih istina, već kao jedina istina. To *neposredno* pojavljivanje jeste *apstrakcija* njegovog postojanja, čija suština i biće po sebi jeste apsolutni pojam, to jest kretanje njegove postalosti. — Svoj odnos prema drugobivstvu ili prema svome predmetu svest će odrediti na različite načine, što zavisi od stupnja samoosveščivanja svetskoga duha na kojem se ona nalazi. Kako se svetski duh i njegov predmet svaki put nalazi i određuje, ili kakav je svetski duh za sebe, to zavisi od onoga šta je on već postao, ili od toga šta on već jeste po sebi.

2. [*Kategorije.*] Um jeste izvesnost da on predstavlja sav realitet. Ali ovo po-sebi ili taj realitet jeste još nešto što je potpuno opšte, čista apstrakcija realiteta. Ono jeste prva pozitivnost, koju predstavlja za sebe samosvest sama po sebi te stoga Ja jeste samo čista suštastvenost onoga što bivstvuje ili *prosta kategorija*. Kategorija koja je nekada imala značenje da predstavlja suštastvenost onoga što bivstvuje, neodređeno kojeg bića, onoga što uopšte bivstvuje ili onoga što

bivstvuje *nasuprot* svesti, sada jeste suštastvenost ili jedinstavno jedinstvo pojedinačnog bića samo kao mislene stvarnosti; ili kategorija se sastoji u tome što samosvest i biće jesu ista suština, ista ne u relativnom smislu, već po sebi i za sebe. Samo jednostrani, rđavi idealizam pretpostavlja da se to jedinstvo pojavljuje ponovo kao svest na jednoj strani, i njoj nasuprot neko po-sebi. — Ali ta kategorija ili prosto jedinstvo samosvesti i bića ima na sebi razliku; jer njena suština sastoji se upravo u tome što u drugobivstvu ili u apsolutnoj razlici jeste neposredno ravna samoj sebi. Razlika jeste otuda; ali ona je potpuno providna i postoji kao neka razlika koja u isto vreme ne predstavlja nikakvu razliku. Ta razlika izgleda kao neko *mnoštvo* kategorija. Pošto idealizam iskazuje prosto jedinstvo samosvesti kao sav realitet, i pošto to jedinstvo neposredno čini suštinom, mada ga nije shvatio kao apsolutno negativnu suštinu, — samo ta negativna suština ima na samoj sebi negaciju, određenost ili razliku, — to je još mnogo neshvatljivije od onoga prvoga ovo drugo da se u kategoriji nalaze razlike ili vrste. To uveravanje uopšte, kao i uveravanje ma o kome određenom broju njihovih vrsta predstavlja jedno novo uveravanje, koje, međutim, u sebi sadrži ovo: da ga ne smemo više priznati kao uveravanje. Jer, pošto razlika počinje u čistome Ja, u samom čistom razumu, to je time učinjena postavka: da se ovde napušta neposrednost, uveravanje i nalaženje, a da počinje poimanje. Međutim, shvatiti množinu kategorija ma na koji način kao neki nalaz, na primer, na osnovu sudova, pa ih kao takve priznati, to se u stvari mora smatrati za jednu sramotu nauke<sup>1</sup>; pa gde bi razum još bio u stanju da pokaže neku nužnost, ako to ne može da učini na samom sebi, toj čistoj nužnosti?

Pošto tako čista suštastvenost stvari i njihova razlika pripadaju umu, to se zapravo uopšte ne bi moglo govoriti o stvarima, to jest o takvom nečemu što bi za svest predstavljalo samo negativnost nje same. Jer, mnoge kategorije jesu još vrste čiste kategorije, što znači da čista kategorija predstavlja njihov rod ili suštinu, da nije njima suprotna. Ali, već te mnoge kategorije jesu ono što je dvosmisleno, a što u svome mnoštvu ima na sebi u isto vreme drugobivstvo u odnosu prema čistoj kategoriji. Te mnoge kategorije u stvari protivreče tim svojim mnoštvom čistoj kategoriji, i čisto jedinstvo mora

<sup>1</sup> Ovu zamerku Hegel često ističe protiv Kantovog učenja o kategorijama.

da je na sebi ukine, usled čega se ona konstituiše kao negativno jedinstvo razlika. Ali kao negativno jedinstvo čista kategorija isključuje iz sebe isto tako razlike kao takve, kao i ono prvo neposredno čisto jedinstvo kao takvo, te predstavlja *pojedinačnost*; jedna nova kategorija koja predstavlja isključujuću svest, to jest koja predstavlja to da za nju postoji nešto drugo. Pojedinačnost predstavlja prelaz čiste kategorije iz njenoga pojma u neki spoljašnji realitet, čistu shemu koja je isto tako svest, kao što time što je pojedinačnost i isključivo jedno jeste ukazivanje na nešto drugo. Ali to drugo ove kategorije jesu samo ostale prve kategorije, naime čista suštastvenost i čista razlika; i u njoj, to jest upravo u postavljenosti drugoga, ili u tome samom drugome jeste svest isto tako ono samo. Svaki od ovih različitih momenata ukazuje na neki drugi momenat; ali u isto vreme svest u njima ne dolazi ni do kakvog drugobivstva. Čista kategorija ukazuje na vrste koje prelaze u negativnu kategoriju ili u pojedinačnost; a negativna kategorija ukazuje na čistu kategoriju, ona predstavlja čistu svest koja u svakoj kategoriji ostaje za sebe to razgovetno jedinstvo sa sobom, ali jedno jedinstvo koje isto tako biva upućeno na nešto drugo, koje je, time što postoji, iščezlo, i time što je iščezlo, takođe je opet proizvedeno.

3. [*Saznanje praznoga (subjektivnoga) idealizma.*] Kao što vidimo, ovde je čista svest postavljena na dvostruki način: jedanput, kao nemirno idenje tamo-amo koje prožima sve svoje momente, u njima joj je lebdelo pred očima drugobivstvo koje se u shvatanju ukida, drugi put, naprotiv, kao mirno jedinstvo, sigurno u svoju istinu. Za ovo jedinstvo ono kretanje jeste drugo, a za ovo kretanje ono mirno jedinstvo jeste drugo; i svest i predmet smenjuju se u ovim suprotnim odredbama. Dakle, svest je jednom traženje koje ide tamo-amo, i njen predmet jeste čisto po-sebi i suština; drugi put ona jeste prosta kategorija i predmet jeste kretanje razlika. Ali svest kao suština predstavlja ceo ovaj tok, u kojem ona treba da iz sebe kao proste kategorije pređe u pojedinačnost i predmet i da na tome predmetu posmatra taj tok, da ga kao jedan odvojeni tok ukine, da ga sebi prisvoji, pa da sebe izrazi kao tu izvesnost, da je ona sav realitet, kako ona sama tako i njen predmet.

Njena prva izjava predstavlja samo ovu apstraktnu praznu reč: da sve jeste njeno. Jer izvesnost, da je ona sav realitet, jeste tek čista kategorija. Ovaj prvi um koji se sazna je u

predmetu iskazuje prazni idealizam, koji shvata um jedino onako kakav on jeste najpre, i u tome, što u svakome biću ističe to čisto »moje« svesti, i što iskazuje stvari kao osećaje ili kao predstave, on uobražava da je to<sup>1</sup> pokazao kao savršeni realitet. Zbog toga taj idealizam mora u isto vreme da bude *apsolutni empirizam*, jer radi ispunjenja praznoga svojatanja, to jest radi razlike i radi svega njegovog razvića i uobličjenja, njegovome je umu potreban neki tuđi podsticaj<sup>2</sup>, u kojem se tek nalazi raznovrsnost osećaja i predstavljanja. Stoga taj idealizam postaje isto tako jedna protivrečna dvosmisljenost kao i skepticizam, samo što se skepticizam izražava negativno, dok se ovaj idealizam izražava pozitivno, ali on isto tako ne povezuje svoje protivrečne misli o čistoj svesti kao svemu realitetu, i isto tako o tuđem podsticanju ili o čulnom osećaju i predstavljanju kao jednom takvom realitetu, već se baca od jedne od tih misli na drugu čas tamo, čas amo, pri čemu je zapao u rđavu, naime u čulnu beskonačnost. Pošto je um sav realitet u značenju apstraktnog svojatanja, a ono što je drugo jeste za nj nešto ravnodušno tuđe, to je u nj postavljeno upravo ono znanje uma o nečem drugome, koje se javlja kao mnjenje, kao opažanje i kao onaj razum koji shvata ono što je zamišljeno i ono što je opaženo. U isto vreme, na osnovu samog pojma ovoga idealizma tvrdi se da takvo jedno znanje ne predstavlja pravo znanje; jer istinitost saznanja sastoji se samo u jedinstvu apercepcije. Prema tome, čisti um ovoga idealizma, da bi dospao do toga drugoga koje za nj jeste suštinsko, to jest, dakle, po-sebi, ali koje taj um ne poseduje u samom sebi, on se vraća na ono znanje koje ne predstavlja neko znanje onoga što je istinito; tako taj um osuđuje sebe svesno i namerno na jedno neistinito znanje, i nije u stanju da se okane mnjenja i opažanja koji za njega samog nemaju nikakve istine. Taj se um nalazi u neposrednoj protivrečnosti po tome što za jednu dvostrukost, za nešto što je apsolutno suprotno tvrdi da predstavlja suštinu: jedinstvo apercepcije i isto tako stvar, koja u svome pojmu ostaje ono isto koje je za ono jedinstvo tuđe, čak i kada se zove tuđi podsticaj, ili empiričko suštastvo ili čulnost ili stvar po sebi.

<sup>1</sup> Ono čisto »moje« jedne svesti.

<sup>2</sup> Na primer kod Fihtea.

Ovaj se idealizam nalazi u ovoj protivrečnosti zato što za apstraktni pojam uma tvrdi da predstavlja ono što je istinito; otuda za nj isto tako neposredno nastaje realitet kao takav kakav naprotiv nije realitet uma, dok bi u isto vreme um trebalo da predstavlja sav realitet; taj um ostaje jedno nemirno traženje koje u samom traženju oglašava za apsolutno nemoguće zadovoljenje nalaženja. — Međutim, realni um nije tako nedosledan; već je on u tome apstraktnom pojmu svestan tek samo izvesnosti da predstavlja sav realitet, ali da kao izvesnost, kao Ja još nije realitet uistinu, te je nagnan da svoju *izvesnost* uzdigne do *istine* i da ispuni ono prazno »moje«.

## A.

### UM KOJI POSMATRA

Doduše, ova svest, za koju biće ima značenje onoga što je njeno, ulazi, kao što vidimo, ponovo u mnenje i opažanje, ali ne u njih kao izvesnost nekog samo drugoga, već sa izvesnošću da sama jeste to drugo. Ranije se toj svesti događalo samo to, da je ponešto opažala i iskusila na stvari; ovde ona sama priređuje posmatranje i iskustva. Mnenje i opažanje, koji su se ranije ukinuli za nas, sada svest ukida za samu sebe; um ide na to da zna istinu, da smatra kao *pojam* ono što za mnenje i opažanje jeste jedna stvar, to jest da u stvarstvu poseduje jedino svest o samom sebi. Stoga um sada ima opšte interesovanje za svet, jer on jeste izvesnost o svojoj prisutnosti u svetu, ili o tome da je ta prisutnost umna. Um traži svoje drugo, budući da zna da u tome drugome ne poseduje ništa drugo do sama sebe; on samo traži svoju vlastitu beskonačnost.

Najpre samo naslućujući sebe u stvarnosti ili znajući za stvarnost samo kao za nešto što njemu pripada uopšte, um korača u tome smislu ka opštem zauzimanju svojine koja mu je obezbeđena, i na svima visinama i u svima dolinama zasađuje znak svoje suverenosti. Ali, to površno »moje« (Mein) ne predstavlja poslednji interes uma; radost ovog opšteg zauzimanja nalazi u tome posedu još ono tuđe drugo, koje apstraktni um nema u samom sebi. Um naslućuje sebe kao neko suštastvo koje je dublje nego što je čisto Ja, i on mora zahtevati da razlika, da raznoliko biće postane za to dublje suštastvo kao ono što je njegovo, da ono opaža sebe kao stvarnost, i da sada vidi sebe kao *oblik* i kao *stvar*. Ali ako um pretraži svu utrobu stvari i ako otvori sve njene vene,

kako bi on mogao da iz njih istekne, onda on neće doživeti tu sreću, već je prethodno morao da se dovrši u samom sebi, kako bi potom bio u stanju da iskusi svoje savršenstvo.

Svest *posmatra*; to jest um želi da sebe oseti i poseduje kao predmet koji bivstvuje, kao čulno-datu formu. Doduše, svest ovoga posmatranja zamišlja i tvrdi da ona ne želi da iskusi samu sebe već, naprotiv, suštinu stvari kao stvari. Što ta svest to zamišlja i tvrdi, razlog leži u tome, što ona predstavlja um, ali za nju um kao takav još nije predmet. *Kada bi ta svest znala da um podjednako predstavlja i suštinu stvari i suštinu same nje, i da se um u svome vlastitome obliku može nalaziti samo u svesti, onda bi ona silazila u svoje vlastite dubine i tu tražila um, mnogo više nego u stvarima. Ako bi ga našla u toj svojoj dubini, onda bi odatle um ponovo bio upućen van na stvarnost, da bi u njoj posmatrao svoj čulni izraz, ali bi taj svoj izraz odmah shvatio u suštini kao pojam.*<sup>1</sup> Um onakav, kako se neposredno pojavljuje kao izvesnost svesti o tome da on jeste sva realnost, shvata svoj realitet u smislu neposrednosti bića, i isto tako shvata jedinstvo Ja sa tim predmetnim suštastvom u smislu jednog neposrednog jedinstva, u kojem um još nije rastavio i ponovo ujedinio momente bića i Ja, ili koje on još nije saznao. Stoga um kao posmatračka svest pristupa stvarima u uverenju da on te stvari shvata uistinu kao čulne stvari koje su suprotstavljene našem Ja; ali stvarno delanje uma protivreči tome uverenju, jer um saznaje stvari, on preobraća njihovu čulnost u pojmove, to jest upravo u jedno biće, koje u isto vreme jeste Ja, mišljenje, prema tome, preobraća u neko bivstvujuće mišljenje, ili biće preobraća u neko zamišljeno biće, i, u stvari, tvrdi da stvari imaju istine samo kao pojmovi. U tome za tu posmatračku svest postaje samo to šta stvari jesu, a za nas ono šta ona jeste; rezultat pak kretanja te posmatračke svesti biće to: da za samu sebe postane ono što ona po sebi jeste.

Tvorenje posmatračkog uma treba posmatrati u momentima kretanja toga njegovog tvorenja, kako um shvata prirodu, duh i, najзад, njihov odnos kao čulno biće, i kako sebe traži kao bivstvujuću stvarnost.

<sup>1</sup> U ovoj umetnutoj napomeni Hegel opisuje osobenost filozofske osnovne nauke, kako ju je izveo u svojoj *Logici*.

a.

#### POSMATRANJE PRIRODE

1. [*Posmatranje prirodnih stvari. (α) Opisivanje.*] Kada svest, lišena misli, tvrdi da izvor istine sačinjavaju posmatranje i iskustvo, onda bi doista njene reči mogle značiti kao da se radi jedino o ukusu, mirisu, pipanju, slušanju i gledanju; u revnosti sa kojom preporučuje kušanje, mirisanje itd., takvo mišljenje zaboravlja da kaže da je ono u stvari isto tako već odredilo i predmet takvih osećaja, i da za nj ta odredba vredi bar isto toliko koliko i ona osećajnost. Ono će u isto vreme takođe odmah priznati da njemu uopšte nije stalo jedino do opažanja, te na primer ovo opažanje: da ovaj džepni nož leži pored ove duvanjare, neće priznati za neko posmatranje. Ono što je opaženo treba bar da ima značenje nečega što je opšte, a ne značenje jednoga čulnoga »ovoga«.

Ovo opšte je tek samo tako ono što ostaje ravno sebi; njegovo kretanje jeste samo ravnomerno vraćanje istoga delanja. Svest koja ukoliko u predmetu nalazi samo opštost ili apstraktno moje mora da uzme na samu sebe pravo kretanje toga predmeta, i, pošto ona još ne predstavlja njegov razum, mora biti bar njegovo pamćenje, koje na opšti način izražava ono što u stvarnosti postoji samo na pojedinačan način. Ovo površno izdizanje iz pojedinačnosti, i ta isto tako površna forma opštosti, u koju se ono što je čulno samo uzima, mada samo po sebi nije postalo ono što je opšte, *opisivanje* stvari, još ne poseduje kretanje u samom predmetu; kretanje se nalazi, naprotiv, samo u *opisivanju*. Stoga je predmet, kako je opisan, izgubio interesovanje; ako je jedah predmet opisan, onda mora neki drugi predmet da se preuzme i stalno da se traži, kako opisivanje ne bi zamrlo. Ako više nije tako lako da se nađu nove cele stvari, onda se moramo vratiti onim stvarima koje su već nađene, da bismo ih dalje delili, razlagali i da bismo još na njima tragali za novim stranama stvarstva. Ovome neumornom, nemirnom instinktu nikada ne može nedostajati materijal; samo srećnima može biti dosuđeno da nađu neki nov naročiti rod, ili čak neku novu planetu, kojoj ipak pripada priroda nečega što je opšte, mada ona predstavlja jedan individuum. Ali granica onoga što je istaknuto kao slon, hrast, zlato, a što predstavlja rod i vrstu, prelazi preko mnogih stupnjeva u beskonačno uposebljavanje haotičnih životinja i biljaka, vrstâ planina ili onih metala i zemalja itd., koji se

tek silom i veštinom mogu prikazati. U ovome carstvu neodređenosti onoga što je opšte, u kojem se uposebljavanje ponovo približuje upojedinjavanju, i u njega ovde-onde takođe ponovo potpuno silazi, otkrivena je neiscrpna zalih predmeta za posmatranje i opisivanje. Ovde pak, gde se za to opisivanje otvara jedno nepregledno polje, naime na granici onoga što je opšte, to je opisivanje, naprotiv, umesto jednog neizmernog obilja, moglo naći samo pregradu prirode i svoga vlastitog delanja; ono nije više u stanju da zna da li ono što izgleda da postoji po sebi nije neka slučajnost; ono što na sebi nosi obeležje jedne pometene ili nezrele, slabe slike koja se jedva ocrta iz elementarne neodređenosti, ne može polagati pravo na to da se čak samo opiše.

[[β] *Pokazivanje oznaka.*] Mada je, kako izgleda, ovome traženju i opisivanju stalo samo do stvari, mi ipak ne vidimo da se ono u stvari razvija na čulnom opažanju; već ono po čemu se stvari *raspoznaju* za nj je važnije nego sve ostale čulne osobine kojih se stvar doista ne može da liši, ali kojih se svest razrešava. Ovom podelom na ono što je suštinsko i ono što je nesuštinsko pojam se uzdiže iz čulne rastrojenosti, i u njemu saznanje oglašava da je njemu bar isto tako suštinski stalo do sama sebe koliko i do stvari. Pri ovoj dvostrukoj suštastvenosti saznanje počinje da se dvoumi: da li ono što je za saznanje suštinsko i nužno jeste na stvarima takođe suštinsko i nužno. S jedne strane, *oznake* treba da služe jedino saznanju, pošto ono pomoću njih razlikuje stvari jedne od drugih; s druge pak strane, ne treba saznavati ono što je na stvarima nesuštinsko, već ono čime se one uopšte otržu iz opšteg kontinuiteta bića, odvajajući se od drugoga i postojeći za sebe. Oznake ne treba samo da imaju suštinski odnos prema saznanju, već takođe treba da predstavljaju suštinske odredbe stvari, i veštački sistem treba da odgovara samom sistemu prirode i da samo njega izražava. To nužno proizlazi iz pojma uma, i instinkt uma, — jer u ovome posmatranju um se ponaša samo kao instinkt, — dostigao je takođe u svojim sistemima to jedinstvo, u kojem su naime predmeti uma takvi da u sebi poseduju izvesnu suštastvenost i neku zasebičnost, te ne predstavljaju samo slučaj toga trenutka ili toga ovde. Na primer, specifične oznake životinja uzete su od njihovih kandži i zuba; jer ne samo da po tim oznakama saznanje razlikuje jednu životinju od druge, već se sama životinja izdvaja pomoću njih: pomoću tih oružja ona se održava za sebe i odvojena od onoga što je opšte. Naprotiv, biljka ne dospeva do



zasebičnosti, već se samo dotiče granice individualiteta; zbog toga ona po toj granici, gde pokazuje izgled razdvajanja na rodove, jeste shvaćena i izdvojena. Ono pak što stoji dublje naniže ne može se više razlikovati od drugoga, već propada, pošto zapada u protivrečnost. Biće koje miruje i biće koje stoji u odnosu sa njim stupaju u borbu jedno sa drugim, stvar je u toj borbi nešto drukčija nego što je prema onom odnosu, dok tome nasuprot individuum jeste to da se u odnosu prema drugome održava. Ono pak što nije u stanju da se održi i što se na hemijski način menja, postajući drukčije nego što je empirički, unosi zabunu u saznanje i gura ga u isti spor: da li treba da se pridržava jedne ili druge strane, pošto sama stvar ne predstavlja ništa što ostaje isto, pa se te strane na njoj razdvajaju.

U takvim sistemima opšteg ostajanja jednakim sebi, to ostajanje ima dakle ovo značenje: ono jeste ono što ostaje isto kako u saznanju tako i u stvarima. Ali, to proširivanje odredaba, koje ostaju iste, a od kojih svaka niz svoga razvoja mirno opisuje i dobija prostora da samostalno dela, prelazi suštinski isto tako u svoju suprotnost, u pometnju tih odredaba; jer, oznaka, opšta određenost predstavlja jedinstvo onoga što je suprotno: onoga što je određeno i onoga što je po sebi opšte; ona se, prema tome, mora razdvojiti na tu suprotnost. Ako sad ta određenost nadvlada na jednoj strani ono opšte u kojem ona ima svoju suštinu, onda tome nasuprot to opšte isto tako zadržava na drugoj strani za sebe svoju vlast nad njom, goni je do njene granice, mešajući tu njene razlike i njene suštastvenosti. Ono posmatranje, koje je odredbu i ono što je opšte stvarno odvajalo u uverenju da u njima poseduje nešto što je stalno, vidi kako se preko jednog principa protežu drugi principi, kako se između njih obrazuju prelazi i pometnje, i da je u tome principu povezano ono što se iznajpre shvatalo kao apsolutno odvojeno, a da je odvojeno ono što se svrstavalo ujedno; tako da to nastojanje na mirnom biću koje uvek ostaje isto, mora upravo ovde da uvidi da je u svojim najopštijim odredbama, na primer, kakve bitne oznake imaju životinje, biljke, prorešetano takvim instancama koje mu oduzimaju svaku odredbu, učutkuju opštost do koje se ono uzdiglo i vraćaju ga na posmatranje bez misli i na takvo opisivanje.

[(γ) *Iznalaženje zakonâ. (1) Pojam i iskustvo zakona.*] Dakle, posmatranje, koje se ograničava na ono što je prosto, ili koje čulnu raštrkanost ograničava pomoću onoga što je

opšte, nalazi na svome predmetu pometenost svoga principa, jer ono što je određeno mora po svojoj prirodi da se izgubi u svojoj suprotnosti; zbog toga um mora, štaviše, da se od strane određenosti, koja je prividno izgledala da se ne menja, nastavi u neko posmatranje, kakva ona u istinu jeste, naime da bi se doveo u vezu sa njenom suprotnošću. Ono što se zove suštinske oznake jesu mirujuće odredbe, koje, tako prosto kako se izražavaju i shvataju, ne predstavljaju ono što sačinjava njihovu prirodu po kojoj one jesu iščezavajući momenti kretanja koje se povlači u sebe. Pošto sada pridolazi instinkt uma da bi potražio odredbu saobraznu njenoj prirodi, po kojoj ona u suštini ne postoji za sebe, već prelazi u ono što je suprotno, taj instinkt uma traga za *zakonom* i njegovim pojmom; doduše on za njima traga isto tako kao za bivstvujućom stvarnošću, ali ta će stvarnost u stvari za nj iščeznuti i strane zakona pretvoriće se u čiste momente ili apstrakcije, tako da se zakon pojavljuje u prirodi pojma, koji je u sebi iskorenio ravnodušno postojanje čulne stvarnosti.

Za posmatračku svest istina zakona nalazi se u *iskustvu* kao onom načinu po kojem čulno biće postoji za nju; ne po sebi i za sebe. Međutim, ako zakon nema svoje istine u pojmu, onda on predstavlja nešto što je slučajno, a ne neku nužnost, ili on u stvari nije zakon. Ali, da zakon u suštini postoji kao pojam, to ne samo ne protivreči tome da on postoji za posmatranje, već zbog toga ima, štaviše, *nužno* određeno biće, te za posmatranje jeste. Opšte u smislu umne opštosti opšte je takođe u onem smislu koji ima pojam u sebi, naime što se to opšte za svest pokazuje kao ono što je sadanje i ono što je stvarno, ili što se pojam pokazuje u obliku stvarstva i čulnoga bića, — ali ne gubeći zbog toga svoju prirodu, i mada nije upao u tromo postojanje ili u ravnodušnu sukcesivnost. Ono što opšte važi, važi takođe za sve; ono što treba da postoji, ono u stvari i postoji, a ono što samo treba da postoji a ne postoji, nema nikakve istine. Tome instinkt uma, sa svoje strane, ostaje s pravom čvrsto privržen, i ne može se zvesti zamišljenim stvarima koje samo treba da postoje i koje treba da imaju istine samo kao trebanja mada se ne nalaze ni u kakvom iskustvu, — isto tako ni hipotezama kao ni svim drugim nevidljivostima nekog permanentnog trebanja; jer um se sastoji upravo u toj izvesnosti da ima realiteta, i ono što za svest ne postoji kao neko samostalno suštastvo, to jest ono što se ne pojavljuje, za nju nije apsolutno ništa.

Doduše, što istina zakona jeste realitet, to se za ovu svest, koja ostaje pri posmatranju, ponovo pretvara u suprotnost

protiv pojma i protiv po sebi opštega; ili takav jedan zakon, kao što je zakon te svesti, ne predstavlja za nju neku suštinu uma; ona smatra da u njemu dobija nešto njoj tuđe. Ali, to svoje mnjenje ona opovrgava onim činom u kojem ona sama ne shvata svoju opštost u tome smislu, kao da su sve pojedinačne čulne stvari morale da joj pokažu pojavu zakona, da bi ona bila u stanju da tvrdi njegovu istinitost. Da kamen, izdignut sa zemlje i pušten, pada, radi toga ta svest apsolutno ne traži da se taj opit izvrši sa svim kamenjem; ona možda, doduše, tvrdi da se taj opit morao izvršiti bar sa vrlo velikim brojem kamenja, iz čega bi se potom sa najvećom verovatnošću ili sa punim pravom moglo po analogiji zaključiti na ostalo kamenje. Ali, analogija ne samo nikako ne daje neko puno pravo, već se ona, zbog svoje prirode, opovrgava tako često da, zaključujući po samoj analogiji, analogija štaviše ne dozvoljava da se izvede ikakav zaključak. Verovatnoća, na koju bi se reducirao rezultat analogije, gubi u poređenju sa istinom svako razlikovanje između manje i veće verovatnoće; može verovatnoća biti velika koliko mu drago, u poređenju sa istinom ona ne znači ništa. Ali, instinkt uma uzima takve zakone u stvari za istinu; i tek u odnosu na njihovu nužnost koju taj instinkt ne poznaje, on postavlja tu razliku, i srozava istinu same stvari na stupanj verovatnoće, da bi označio nesavršen oblik u kojem istina postoji za onu svest koja još nije dospela dotle da sazna šta je čisti pojam; jer, opštost postoji samo kao jednostavna neposredna opštost. Ali, u isto vreme zakon ima za svest istinu zbog same te opštosti; da kamen pada, za svest je istina zbog toga, jer je kamen za nju težak, to jest zato što kamen u samoj težini po sebi i za sebe ima prema zemlji suštinski odnos koji se izražava kao padanje. Dakle, biće zakona svest ima u iskustvu, ali ona ga isto tako ima kao pojam, i on je za nju istinit jedino blagodareći tim obema okolnostima zajedno; on zbog toga važi kao zakon, jer se pokazuje u iskustvu i u isto vreme sam po sebi jeste pojam.

[(2) *Ekspirimentat.*] Pošto je zakon u isto vreme po sebi pojam, to se instinkt uma ove svesti usmerava nužno, ali ne znajući da to želi, na to da zakon i njegove momente prečisti u pojam. Taj instinkt uma priređuje *opite* o zakonu. Zakon se, onakav kako se najpre pojavljuje, pokazuje kao nečist, obavijen pojedinačnim čulnim bićem, i pojam, koji sačinjava prirodu zakona, pokazuje se kao utonuo u empirički materijal. Instinkt uma ide u svojim opitima na to da pronade šta proizlazi iz ovih i onih okolnosti. Usled toga zakon je, kako

izgleda, utoliko više utonuo u čulno biće; ali naprotiv čulno biće se u zakonu gubi. Po svome unutrašnjem značenju ovo istraživanje ima zadatak da iznađe čiste uslove zakona, što može da znači samo i jedino (čak i kada bi svest koja se tako izražava mnila da time kazuje nešto drugo) da zakon treba potpuno uzdići i dati mu oblik pojma i da treba iskoreniti svaku vezanost njegovih momenata za određeno biće. Na primer, negativni elektricitet koji se u prvo vreme najavljuje verovatno kao elektricitet smole, kaogod što se pozitivni elektricitet najavljuje kao elektricitet stakla, potpuno gubi na osnovu tih opita to značenje, i potpuno se pretvara u čist pozitivni i negativni elektricitet, od kojih nijedan ne pripada nekoj naročitoj vrsti stvari; i time prestaje mogućnost da se govori da postoje stvari koje su pozitivno električne i druge koje su negativno električne. Takođe odnos kiseline i baze i njihovo kretanje jedne prema drugoj sačinjavaju isto tako jedan zakon u kojem se te suprotnosti javljaju kao tela. Ali, te izdvojene stvari nemaju nikakve stvarnosti; sila koja ih razdvaja nije u stanju da ih spreči da odmah stupe u jedan proces, jer one se sastoje samo u tome odnosu. One ne mogu da ostanu za sebe, kao jedan zub ili neka kandža, pa da se tako pokažu. Što se njihova suština sastoji u tome da neposredno prelaze u neki neutralni proizvod, to pretvara njihovo biće u neko po sebi ukinuto biće ili u opšte; i kiselina i baza imaju istinu samo kao ono što je opšte. Kao što, dakle, staklo i smola mogu biti isto tako pozitivno električni kao i negativno električni, isto tako kiselina i baza nisu kao osobine vezane za ovu ili onu stvarnost, već je svaka stvar samo relativno kisela ili bazična; ono što izgleda da predstavlja decidiranu bazu ili kiselinu, to u takozvanim sinsomatijama zadobija suprotno značenje prema nečemu drugome.<sup>1</sup> Na taj način rezultat opita poništava momente ili oduhovljenja kao osobine određenih stvari i predikate oslobađa od njihovih subjekata. Ti predikati, kakvi u istinu jesu, nalaze se samo kao opšti; stoga se oni zbog te samostalnosti nazivaju *materijama*, koje nisu ni tela ni osobine, i mi se dobro pazimo da nazivamo telima kiseonik itd., pozitivan i negativan elektricitet, toplotu itd.

[(3) *Materije.*] Materija, naprotiv, ne predstavlja neku bivstvujuću stvar, već ona jeste biće kao opšte ili postoji u obliku pojma Um koji je još instinkt postavlja ovu pravilnu razliku, nemajući svesti o tome da on, oprobavajući zakon na svakom

<sup>1</sup> Uporedi *Enciklopediju* § 327.

čulnom biću, upravo time poništava isključivo čulno postojanje zakona, i da, pošto um shvata momente zakona kao materije, njihova suštastvenost je postala za njega ono što je opšte i u tome izrazu je iskazana kao nešto nečulno čulno, kao neko bestelesno, a ipak predmetno biće.

Sada treba videti koji obrt uzima za taj instinkt uma njegov rezultat, i koji novi oblik njegovog posmatranja nastaje time. Kao istinu ove opitne svesti mi vidimo čisti zakon koji se oslobađa čulnoga bića, mi vidimo da taj čisti zakon jeste kao *pojam* koji postoji u čulnome biću, ali se u njemu kreće samostalno i slobodno, iako utonuo u čulno biće — slobodan je od njega i predstavlja prosti pojam. To što uistinu predstavlja rezultat i suštinu javlja se sada za tu svest samo, ali kao predmet, i to, pošto taj predmet upravo za svest nije rezultat i nema veze sa prethodnim kretanjem, on se javlja kao naročita vrsta predmeta, a odnos svesti prema tome predmetu javlja se kao jedno drugo posmatranje.

2. [*Posmatranje organskoga. (a) Opšta odredba organskoga.*] *Organsko* jeste takav predmet koji u sebi ima proces u prostoti pojma. *Organsko* predstavlja tu apsolutnu tečnost, u kojoj je rastvorena ona odredba po kojoj bi ono postojalo samo za drugo. Dok neorganska stvar ima za svoju suštinu tu određenost, usled čega sačinjava potpunost momenata pojma samo zajedno sa nekom drugom stvari, te se stoga, stupajući u kretanje, gubi: dotle su, tome nasuprot, u organskome suštastvu sve one odredbe, na osnovu kojih je ono pristupačno za drugo, povezane pod organsko jednostavno jedinstvo; nijedna odredba koja bi se slobodno odnosila na drugo ne pojavljuje se kao suštinska, i stoga se organsko održava samo u svojoj povezanosti.

[(1) *Organsko i elementarno.*] Strane onoga zakona na čije se posmatranje ovde odnosi instinkt uma jesu pre svega, kao što se vidi iz ove odredbe, organska i neorganska priroda u njihovoj uzajamnoj vezi. Neorganska priroda jeste za organsku prirodu upravo ona sloboda određenih odredbi koja je suprotna njenom jednostavnom pojmu, u koje je odredbe u isto vreme rastavljena individualna priroda, a iz čijeg se kontinuiteta ona u isto vreme izdvaja i postoji za sebe. Vazduh, voda, zemlja i klima predstavljaju takve opšte elemente koji sačinjavaju neodređeno, jednostavno suštastvo individualiteta i kojima su ti individualiteti u isto vreme reflektovani u sebe. Ni individualitet ni ono što je elementarno ne postoje potpuno po sebi i za sebe; nego u nezavisnoj slobodi u kojoj se radi posmatranja pojavljuju jedno protiv drugoga, oni se u isto vreme ponašaju

kao suštinske veze, ali tako da njihova uzajamna nezavisnost i ravnodušnost predstavljaju ono što dominira i samo delimično prelazi u apstrakciju. Dakle, ovde zakon postoji kao odnos jednoga elementa prema stvaranju onoga organskoga koje elementarno biće ima jedanput prema sebi i koje drugi put prikazuje na svojoj organskoj refleksiji. Ali, zakoni kao što su: da životinje koje pripadaju vazduhu imaju osobine ptica, one koje pripadaju vodi imaju osobine riba, da životinje severnih predela imaju debelo krzno itd., takvi zakoni pokazuju izvesnu oskudnost koja nije u skladu sa organskom raznovrsnošću. Pored toga što organska sloboda ume da tim odredbama ponovo oduzme njihove forme, i svuda nužno pokazuje izuzetke od takvih zakona ili pravila, kako su ih rado nazivali, to ostaje na samim onim slučajevima koji potpadaju pod te zakone jedna tako površna odredba da ni izraz njihove nužnosti ne može biti drukčiji, i samo se zadržava na *velikom uticaju*<sup>1</sup>, pri čemu se ne zna šta zapravo tome uticaju pripada, a šta ne. Stoga se takvi odnosi organskoga prema onome što je elementarno u stvari ne mogu nazvati zakonima; jer, delom, takav jedan odnos ne iscrpljuje po svojoj sadržini ceo obim organskoga, kao što je napomenuto, a delom, i momenti samog odnosa ostaju ravnodušni jedni prema drugima, te ne izražavaju nikakvu nužnost. U pojmu kiseline nalazi se pojam baze, kao što se u pojmu pozitivnog elektriciteta nalazi negativni elektricitet; ali ma koliko se nailazilo na povezanost debelog krzna sa severom, ili sklopa riba sa vodom, sklopa ptica sa vazduhom, ipak se u pojmu severa ne nalazi pojam guste dlakavosti, u pojmu mora pojam sklopa riba, niti u pojmu vazduha pojam sklopa ptica. Zbog ove uzajamne nezavisnosti obeju strana postoje takođe kopnene životinje koje imaju bitne karaktere ptice, ribe itd. Pošto se nužnost ne može da shvati kao neka unutrašnja nužnost suštine, to ona takođe nema čulnog postojanja, i ne može se više posmatrati u stvarnosti, već je iz nje istupila. Ne nalazeći se tako na realnom suštastvu, nužnost jeste ono što se naziva *teleološkim odnosom*, jedan odnos koji je za njegove nosioce spoljašan, i stoga predstavlja čak suprotnost jednoga zakona. Ta nužnost predstavlja misao koja je potpuno oslobođena od nužne prirode, misao koja nužnu prirodu napušta krećući se izvan nje samostalno.

[(2) *Pojam svrhe u shvatanju instinkta uma.*] Ako maločas dodirnuti odnos organskoga prema elementarnoj prirodi ne

<sup>1</sup> Treba imati na umu da se na završetku ovoga odseka razmatranje ponovo vraća na ovu tačku (str. 178—179).

izražava suštinu organskoga, onda se ona tome nasuprot sadrži u pojmu *svrhe*. Doduše, za ovu posmatračku svest pojam svrhe ne predstavlja vlastitu suštinu organskoga, već za nju pada izvan njega i tada predstavlja samo onaj spoljašnji, teleološki odnos. Ali organsko, kako je malopre određeno, jeste u stvari samo realna svrha; jer, pošto se organsko održava u odnosu prema drugome, ono predstavlja upravo ono prirodno suštastvo u kojem se priroda reflektira u pojam, i u kojem su sažeti ujedno momenti koji su se na nužnosti razdvojili, momenti naime jednog uzroka i jedne posledice, jednoga koje dejstvuje u jednom koje trpi, tako da se ovde nešto pojavljuje ne samo kao rezultat nužnosti, — već, pošto se organsko vratilo u sebe, ono što je poslednje ili što predstavlja rezultat jeste isto tako ono što je prvo, koje otpočinje kretanje, i njegova je svrha koju ono ostvaruje. Organsko ne proizvodi ništa, već jedino održava sebe, ili ono što se proizvodi isto tako već postoji kada se proizvodi.

Treba bliže proučiti kakva je ova odredba po sebi i kakva ona jeste za instinkt uma, pa da se vidi kako se taj instinkt u njoj nalazi, a da u svome nalazu ne raspoznaje sebe. Dakle, pojam svrhe do kojeg se posmatrački um uzdiže, kao što je njegov svesni pojam, postoji isto tako kao neka stvarnost, i ne predstavlja samo njen spoljašnji odnos, već njenu suštinu. Ta stvarnost, koja i sama jeste jedna svrha, svrhovito se odnosi na drugu stvarnost, što znači da njen odnos predstavlja jedan slučajni odnos prema onome što obe te stvarnosti jesu neposredno; obe one jesu neposredno samostalne i ravnodušne jedna prema drugoj. Međutim, suština njihovog odnosa jeste drugačija od onoga kakve one jesu, i njihovo delanje ima drugi jedan smisao nego što je ono neposredno za čulno opažanje; na onome što se dešava nužnost je skrivena, i pokazuje se tek na završetku, ali tako da upravo taj završetak pokazuje da je ona predstavljala takođe ono što je prvo. Završetak, međutim, pokazuje taj prioritet sama sebe time što na osnovu promene koju je tvorenje preduzelo ne proizlazi ništa drugo do ono što je već postojalo. Ili, ako pođemo od onoga što je prvo, onda se ono vraća na svome završetku ili u rezultatu svoga tvorenja natrag jedino u sebe; i tek time se ono pokazuje da predstavlja tako nešto koje za svoj kraj ima sama sebe, dakle da se kao ono što je prvo vratilo ka sebi, ili da postoji po sebi i za sebe. Ono, dakle, što ono postiže kretanjem svoga tvorenja jeste ono samo; i da ono dostiže jedino sebe jeste njegovo samoosećanje. Doduše, sa time postoji raz-

lika između onoga šta ono jeste i onoga šta ono traži, ali to je samo privid razlike, i usled toga ono predstavlja pojam u samom sebi.

Ali, *samosvest* je isto tako stvorena da se od sebe razlikuje na takav jedan način, u kojem se u isto vreme ne pokazuje nikakva razlika. Stoga samosvest ne nalazi u posmatranju organske prirode ništa drugo do to suštastvo, ona se nalazi kao neka stvar, kao neki život, ali još ne pravi nikakvu razliku između onoga šta ona sama jeste i onoga što je ona našla, — koja pak razlika ne predstavlja nikakvu razliku. Kao što instinkt životinje traži hranu i proždire je, ali time ne proizvodi ništa drugo do sebe, tako i instinkt uma nalazi u svome traženju jedino sebe. Životinja završava sa samoosećanjem. Naprotiv, instinkt uma je u isto vreme samo svest; ali pošto je taj instinkt uma samo instinkt, on je postavljen na stranu suprotnu svesti, te u svesti poseduje svoju suprotnost. Stoga je njegovo zadovoljenje ovom suprotnošću pomućeno, on zaista nalazi sama sebe, naime svrhu, a isto tako nalazi tu svrhu kao stvar. Ali, pre svega, ta svrha pada za nj izvan stvari koja se pokazuje kao svrha. Ta svrha kao svrha jeste, na drugom mestu, u isto vreme predmetna, usled čega ona za nj i ne pada u sebe kao svest, već u neki drugi razum.

Bliže posmatranje pokazuje da ta odredba leži isto tako u pojmu stvari, naime da stvar u samoj sebi jeste svrha. Ta se stvar naime održava, to jest njena je priroda u tome da prikrija nužnost i da se pokazuje u formi slučajne veze; jer, njena sloboda ili njena samostalnost sastoji se upravo u tome, što se prema svojoj nužnosti ponaša kao nešto što je ravnodušno; ona dakle samu sebe pokazuje kao takvu jednu stvar čiji pojam pada izvan njenog bića. Um isto tako poseduje nužnost da posmatra svoj vlastiti pojam kao pojam koji pada izvan njega, a time da ga posmatra kao jednu stvar, kao takvu jednu stvar prema kojoj je on ravnodušan, i koja je time ravnodušna prema umu i prema svome pojmu. Kao instinkt um ostaje takođe unutar ovoga bića ili ravnodušnosti, i stvar koja izražava pojam ostaje za nj nešto što je drukčije od ovoga pojma, a pojam nešto što je drukčije od stvari. Tako, ogranska stvar jeste za um svrha u samoj sebi samo tako što ona nužnost, koja se u njenome delanju prikazuje kao skrivena, pada izvan samog organskoga, pošto se ono što dela ponaša u tome delanju kao neko ravnodušno pojedinačno samostalno biće. — Ali, pošto organsko kao svrha u samom sebi nije u stanju da se ponaša drukčije do kao

takvo jedno organsko, onda i to jeste pojavno i neposredno dato u nužnosti, naime da ono predstavlja svrhu u samom sebi, i ono se tako posmatra. To organsko pokazuje se kao nešto što održava samo sebe i što se vraća u sebe, i kao nešto što je vraćeno. Ali, u tome biću posmatračka svest ne raspoznaje pojam svrhe, ili ona ne raspoznaje to da *pojam svrhe* ne egzistira inače ma gde u nekom razumu, već *egzistira upravo tu i postoji kao neka stvar*. Ta posmatračka svest pravi razliku između pojma svrhe i između bića za sebe i samoodržanja, — koja ne predstavlja nikakvu razliku. Da ona ne predstavlja nikakvu razliku, to ne važi za posmatračku svest; već se pojavljuje jedno delanje koje je slučajno i ravnodušno prema onome što se njime ostvaruje, i ono jedinstvo koje ipak to dvoje spaja, — ono delanje i ova svrha padaju za tu posmatračku svest jedno izvan drugoga.

[(3) *Samodelatnost organskoga, njegova unutrašnjost i spoljašnjost.*] Ono što u tome pogledu pripada organskome jeste ono delanje koje leži na samoj sredini između onoga što je prvo i onoga što je poslednje, ukoliko ono ima na sebi karakter pojedinačnosti. Ali ukoliko delanje poseduje karakter opštosti, a ono što dela je izjednačeno sa onim što se njime proizvodi, organskome ne bi pripadalo *svrhovito* delanje kao takvo. Ono pojedinačno delanje, koje predstavlja samo sredstvo stupa svojom pojedinačnošću pod odredbu jedne potpuno pojedinačne ili slučajne nužnosti. Stoga ono što organsko biće čini radi održanja sama sebe kao individuuma ili radi održanja sebe kao roda jeste, prema toj neposrednoj sadržini, potpuno bez zakona; jer ono što je opšte i pojam padaju izvan njega. Prema tome, njegovo bi delanje predstavljalo praznu delotvornost bez sadržine u samoj sebi; ona čak ne bi predstavljala ni delotvornost jedne mašine, jer mašina poseduje izvesnu svrhu i usled toga njena delotvornost ima jednu određenu sadržinu. Napuštena na taj način od onoga što je opšte, ona bi predstavljala samo delotvornost jednog pojedinačnog bića kao pojedinačnog bića, to jest jednu delotvornost koja u isto vreme nije u sebe reflektirana, kao što je delotvornost jedne kiseline ili neke baze: jedna delotvornost koja se ne bi mogla odvojiti od svoga neposrednog postojanja, niti bi mogla da napusti to neposredno postojanje koje se u odnosu prema svojoj suprotnosti gubi, ali bi se mogla održati. Ono pak biće, čija delotvornost jeste delotvornost koja se ovde posmatra, postavljeno je kao neka stvar koja se održava u svome odnosu prema svojoj suprotnosti; delatnost kao takva nije ništa do čista besuštinska forma bića za sebe

stvari, i njena supstancija, koja ne predstavlja samo određeno biće već ono što je opšte, njena svrha ne pada izvan nje; ona u samoj sebi jeste jedna delatnost koja se vraća u sebe, jedna delatnost koja nije nečim tuđim vođena natrag u sebe.

Ali, to jedinstvo opštosti i delatnosti ne postoji za ovu posmatračku svest zbog toga, jer to jedinstvo predstavlja suštinski unutrašnje kretanje organskoga i može da se shvati jedino kao pojam; posmatranje pak traži momente u formi bića i ostajanja; i pošto se organska celina bitno sastoji u tome da momente ne poseduje tako u sebi i da ne dopušta da se na njoj nađu, to svest preobraća u svome shvatanju suprotnost u takvu koja odgovara tome njenom shvatanju.

Za posmatračku svest postaje na taj način organsko suštastvo kao jedna veza dva bivstvjuća i čvrsta momenta, — jedne suprotnosti čije obe strane, dakle, izgledaju, s jedne strane, da su njoj date u posmatranju, s druge strane, po svojoj sadržini izražavaju suprotnost između pojma organske svrhe i stvarnosti, — ali pošto je pojam kao takav na organskome suštastvu poništen, to ono postaje na jedan nejasan i površan način, u kojem je misao potonula u predstavljanje. Tako vidimo da se pojam organske svrhe zamišlja otprilike pod onim što je unutrašnje, a stvarnost pod onim što je spoljašnje; a iz njihovog odnosa pomiče zakon, da je *spoljašnje izraz onoga što je unutrašnje*.

Ako se to unutrašnje sa svojim suprotnim i njihov uzajamni odnos posmatraju bliže, onda se pokazuje da, na prvom mestu, obe strane zakona ne glase više onako kao kod ranijih zakona, u kojima su se one kao samostalne stvari svaka od njih pojavljivale kao neko posebno telo, niti pak, na drugom mestu, tako kao da bi ono što je opšte moglo imati svoju egzistenciju ma gde inače izvan pojedinačnog bića. Nego, organsko je suštastvo uopšte uzeto za osnovu kao neodvojeno, kao sadržina onoga što je unutrašnje i onoga što je spoljašnje i za njih oboje kao jedno te isto; usled toga je suprotnost samo još jedna čisto formalna suprotnost, čije realne strane imaju za svoju suštinu jedno isto po-sebi, u isto pak vreme, pošto unutrašnje i spoljašnje predstavljaju takođe suprotne realitete, i za posmatranje jesu različna bića, to se posmatračkoj svesti čini da svako od njih ima neku naročitu sadržinu. Ali ta naročita sadržina, pošto ona predstavlja istu supstanciju ili organsko jedinstvo, može u stvari biti samo neka različna njena forma; i to posmatračka svest naznačuje u tome, da spoljašnje pred-



stavlja samo izraz unutrašnjega. — Te iste odredbe odnosa mi smo videli na pojmu svrhe, naime ravnodušnu samostalnost različitih i u njoj njihovo jedinstvo, u kome se oni gube.

[(β) *Oblik organskoga.* (1) *Organske osobine i sistemi.*] Sada treba videti koji oblik imaju u svome biću ono što je unutrašnje i ono što je spoljašnje. Unutrašnje kao takvo mora da ima neko spoljašnje biće i neki oblik isto onako kao i ono što je spoljašnje kao takvo; jer ono je predmet ili ono je čak postavljeno kao ono što bivstvuje i kao ono što postoji za posmatranje.

Kao unutrašnja, organska supstanca predstavlja prostu dušu, čisti pojam svrhe ili ono što je opšte, koje u svome deljenju ostaje isto tako opšta tečnost, te se otuda u svome biću pojavljuje kao delanje ili kao kretanje stvarnosti koja iščezava, dok se, tome nasuprot, ono što je spoljašnje, suprotno onom bivstvujućem unutrašnjem, sastoji u mirujućem biću organskoga. Zakon kao odnos onog unutrašnjeg prema ovome spoljašnjem izražava time svoju sadržinu, jednom, u prikazivanju opštih momenata ili prostih suštastvenosti, a drugi put u prikazivanju ostvarene suštastvenosti ili oblika. Doduše, ove osobine, bar one prve dve, izgleda da se ne odnose na organizam uopšte, već jedino na animalni organizam. Vegetabilni organizam izražava u stvari takođe samo prosti pojam organizma koji ne razvija svoje momente; otuda se mi u pogledu tih momenata, ukoliko oni treba da postoje za posmatranje, moramo pridržavati onoga momenta koji predstavlja njihovo razvijeno određeno biće.

Što se sad tiče tih momenata, oni proizlaze neposredno iz pojma samosvrhe. Jer, senzibilitet izražava uopšte prosti pojam organske refleksije u sebe ili njegovu opštu tečnost, iritabilitet pak izražava organsku elastičnost kao sposobnost da se u refleksiji ponaša u isto vreme reaktivno, i prvome mirnome biću-u-sebi (Insichsein) suprotno ostvarivanje, u kojem ono apstraktno biće za sebe predstavlja biće za drugo. A reprodukcija predstavlja akciju toga celoga, u sebe reflektovanog organizma, njegovu delatnost kao svrhe po sebi ili kao roda, u kojoj se dakle individuum otiskuje od sama sebe, obnavljajući stvaralački ili svoje organske delove ili celi individuum. Uzeta u smislu samoodržanja uopšte, reprodukcija izražava formalni pojam organskoga ili senzibilitet; ali, ona zapravo jeste realni organski pojam ili celina, koja se ili kao individuum vraća u sebe putem proizvođenja pojedinih delova samoga sebe ili kao rod putem proizvođenja individua.

Drugo značenje ovih organskih elemenata, naime kao onoga spoljašnjega, jeste njihov uobličeni način, po kojem oni postoje kao stvarni, ali u isto vreme takođe kao opšti delovi ili organski sistemi, senzibilitet recimo kao nervni sistem, iritabilitet kao mišićni sistem, reprodukcija kao utroba za održanje individuuma ili roda.

Prema tome, specifični zakoni organskoga tiču se odnosa organskih momenata u njihovome dvostrukome značenju: jednom predstavljaju jedan deo organskog uobličavanja, drugi put opštu tečnu određenost koja prožima sve gore pomenute sisteme. U izrazu takvog jednog zakona vezivao bi, dakle, na primer, jedan određeni senzibilitet kao momenat celog organizma svoj izraz za jedan tačno izgrađeni nervni sistem, ili taj bi senzibilitet bio povezan s jednom određenom reprodukcijom organskih delova individuuma ili s razmnožavanjem celine itd. — Obe strane jednog takvog zakona mogu se posmatrati. Ono što je spoljašnje jeste po svome pojmu biće za drugo; senzibilitet, na primer, ima u senzibilnom sistemu svoj neposredno ostvareni način; i kao opšta osobina, senzibilitet je u svojim ispoljenjima isto tako jedna predmetnost. Ona strana koja se označuje kao ono što je unutrašnje ima svoju vlastitu spoljašnju stranu koja se razlikuje od onoga što se ukupno označuje kao ono što je spoljašnje.

Dakle, obe strane jednoga organskoga zakona mogle bi se, doduše, posmatrati, ali ne i zakoni njihovog odnosa; a posmatranje nije dovoljno ne zbog toga što bi ono kao posmatranje bilo kratkovidno i što ne bi trebalo postupati empirički nego početi od ideje — jer takvi zakoni, kada bi predstavljali nešto realno, morali bi zaista stvarno postojati i dakle mogli bi se posmatrati — već zato što se pokazuje da misao o zakonima te vrste nema nikakve istine.

[(2) *Momenti unutrašnjega u njihovu uzajamnome odnosu.*] Kao zakon pokazao se takav odnos da se opšta organska osobina na jednome organskome sistemu pretvorila u stvar i da je u toj stvari imala uobličeni otisak toga zakona, tako da bi oboje predstavljali isto suštastvo, postojeći, jedanput, kao opšti momenat, a drugi put kao stvar. Ali, osim toga, strana onoga unutrašnjega za sebe predstavlja takođe jedan odnos više strana, i stoga se nameće misao o jednome zakonu kao vezi opštih organskih delatnosti ili osobina jednih sa drugima. Da li je takav zakon moguć, to se mora odlučiti na osnovu prirode jedne takve osobine. Ta pak osobina, kao jedna opšta tečnost,



delom nije nešto što je, poput jedne stvari, ograničeno i što se održava u razlici jednoga određenoga bića, koje bi trebalo da sačinjava njen oblik, — već senzibilitet prevazilazi nervni sistem i prožima sve ostale sisteme organizma; delom, ta osobina predstavlja opšti momenat koji je suštinski različan i neodvojiv od reakcije ili iritabiliteta i reprodukcije. Jer, kao refleksija u sebe, ta osobina ima reakciju potpuno u njoj. *Samo* reflektiranost u sebe jeste pasivnost ili mrtvo biće, ne neki senzibilitet; kao što ni akcija, što je isto kao i reakcija, bez refleksiranosti u sebe nije iritabilitet. Refleksija u akciji ili reakciji, i akcija ili reakcija u refleksiji jeste upravo ono čije jedinstvo sačinjava ono što je organsko, jedno jedinstvo koje po svome značenju jeste istovetno sa organskom reprodukcijom. Iz toga proizlazi da u svakoj formi stvarnosti mora da postoji ista veličina senzibiliteta, — pošto mi posmatramo na prvom mestu uzajamni odnos senzibiliteta i iritabiliteta, — kao i iritabiliteta, i da se svaka organska pojava može shvatiti i odrediti, ili, ako se hoće, objasniti isto tako na osnovu senzibiliteta kao i na osnovu iritabiliteta. Ono isto što neko shvata kao visoki senzibilitet, može neko drugi da posmatra isto tako kao visoki iritabilitet, i kao iritabilitet iste visine. Ako se senzibilitet i iritabilitet označe kao faktori i ako to ne sme da predstavlja samo jednu beznačajnu reč, onda je upravo time izrečeno da oni predstavljaju samo momente pojma, dakle realni predmet, čiju suštinu sačinjava taj pojam, ima ih na sebi na isti način, te ako se taj predmet odredi s obzirom na senzibilitet, on se mora iskazati kao vrlo senzibilan isto onako, kao što se, ako se odredi s obzirom na iritabilitet, mora iskazati kao vrlo iritabilan.

Ako se senzibilitet i iritabilitet razlikuju, kao što je to potrebno, onda se oni razlikuju pojmovno, i njihova je suprotnost kvalitativna. Ali ako se, osim ove prave razlike, oni razlikuju još kao bivstvujući i za predstavljanje, kako bi mogli biti strane zakona, onda se oni pojavljuju u kvantitativnoj razlici. Njihova osobena kvalitativna suprotnost stupa prema tome u veličinu, te postaju takvi zakoni da, na primer, senzibilitet i iritabilitet stoje u obrnutoj srazmeri svojih veličina, tako da ukoliko jedna od njih raste utoliko ona druga opada; ili bolje, ako izjednačimo samu veličinu sa sadržinom: da veličina nečega raste kao što njegova malenkost opada. — Ali, ako se tome zakonu dade jedna određena sadržina, recimo tako da veličina jedne rupe raste ukoliko više opada ono što sačinjava njeno ispunjenje, onda se ova obrnuta srazmera može isto tako da preobrati u jednu upravnu srazmeru i da se izrazi ovako:

da veličina rupe raste u upravnoj srazmeri sa množinom onoga što je odstranjeno, — jedan tautološki stav, bilo da se izrazi kao upravna ili kao obrnuta srazmera, a koji u svome osobenom izrazu znači samo to: da jedna veličina raste, kao što ta veličina raste. Kako su rupa i ono što nju ispunjava i biva odstranjeno kvalitativno suprotni, ali kako su ono njihovo realno i njegova određena veličina u njima obojima jedno i isto, i isto su tako rašćenje veličine i opadanje malenkosti jedno isto, i njihovo beznačajno protivstavljanje izlazi na jednu tautologiju: tako su organski momenti isto tako nerazdvojni u njihovom realnom i u njihovoj veličini, koja predstavlja veličinu toga njihovog realnog; jedno opada samo sa drugim i raste jedino sa njim, jer jedno ima prosto-naprsto značenje jedino ukoliko postoji ono što je drugo; — ili, štaviše, potpuno je svejedno da li će se jedna organska pojava posmatrati kao iritabilitet ili kao senzibilitet, već uopšte, a isto tako ako se govori o njihovoj veličini: tako je svejedno da li će se rašćenje jedne rupe izražavati kao njeno povećavanje kao praznine ili kao povećavanje izvađene sadržine kojom se ona puni. Ili jedan broj, na primer tri, ostaje po veličini isti, bilo da ga shvatim kao pozitivan ili kao negativan, i ako tri povećam na četiri, onda se pozitivno pretvorilo u četiri isto kao i negativno; — kao što je južni pol nekoga magneta iste jačine kao i njegov severni pol, ili neki pozitivni elektricitet ili neka kiselina iste su jačine kao i njegov negativni elektricitet, odnosno kao i baza, na koju ta kiselina utiče. — Takva jedna veličina, kao ona trojka ili neki magnet itd., jeste jedno organsko određeno biće; ono jeste ono što se povećava i smanjuje, i kada se povećava povećavaju se oba njegova faktora isto onako kao što se oba pola magneta ili kao što oba elektriciteta rastu, kada se jedan magnet itd. pojačava. — Da se oba faktora isto tako ne mogu razlikovati po intenziji i ekstenziji, da jedno ne može da opada po ekstenziji a da naprotiv po intenziji raste, dok bi, obrnuto, ono drugo svoju intenziju smanjivalo a naprotiv bi po ekstenziji raslo, to pada pod isti pojam praznog protivstavljanja; realna intenzija je isto tako apsolutno iste veličine kao ekstenzija, i obrnuto.

Kao što se jasno vidi, kod ovog zakonodavstva stvari teku zapravo tako što određenu organsku suprotnost sačinjavaju pre svega iritabilitet i senzibilitet; ta se pak sadržina gubi, i suprotnost se pretvara u formalnu suprotnost rašćenja i opadanja veličine ili različite intenzije i ekstenzije; — jednu suprotnost koja se dalje ništa više ne tiče prirode senzibiliteta i iritabiliteta, niti je više izražava. Stoga takva prazna igra zako-

nodavstva nije vezana za organske momente, već se može izvoditi svuda, sa svačim, i uopšte počiva na nepoznavanju logičke prirode ovih suprotnosti.

Ako se naposljetku umesto senzibiliteta i iritabiliteta reprodukcija poveže s jednim ili s drugim od njih, onda otpada i povod za tu suprotnost; jer reprodukcija ne stoji sa onim momentima u nekoj suprotnosti kao što to čine oni jedan s drugim; i pošto se na toj suprotnosti zasniva ovo zakonodavstvo, to ovde otpada takođe privid njenog postojanja.

Zakonodavstvo koje smo upravo razmatrali sadrži razlike organizma u njihovome značenju momenata njegovoga pojma, te bi ono trebalo zapravo da predstavlja jedno apriorno zakonodavstvo. Međutim, u samom tom zakonodavstvu leži u suštini ova misao: da te razlike organizma imaju značenje onoga što postoji, te se čisto posmatračka svest mora ionako da pridržava jedino njihovoga *određenog bića*. Organska stvarnost ima nužno na sebi jednu takvu suprotnost kakvu izražava njen pojam, i koja se može odrediti kao iritabilitet i senzibilitet, kao što opet oni oba izgledaju različni od reprodukcije. — Spoljašnjost u kojoj se ovde razmatraju momenti organskog pojma jeste vlastita neposredna spoljašnjost unutrašnjega, ne ono spoljašnje koje predstavlja spoljašnje u svemu i oblik, i sa kojim se u vezi naknadno mora posmatrati ono što je unutrašnje.

Ali, ako se suprotnost momenata shvati tako kakva je na određenom biću, onda se senzibilitet, iritabilitet i reprodukcija svode na obične osobine, koje su jedna prema drugoj isto tako ravnodušne, kao što su to specifična težina, boja, tvrdoća itd. U tome se smislu zaista može posmatrati da je jedan organizam senzibilniji ili iritabilniji ili je po svojoj reprodukcionalnoj moći snažniji nego neki drugi organizam, — isto tako da je senzibilitet itd. jednoga organizma po svojoj prirodi različan od senzibiliteta itd. drugoga organizma, da se jedan organizam ponaša prema određenim dražima drukčije nego neki drugi organizam, kao što se konj drukčije ponaša prema ovsu nego prema slami, i pas opet drukčije i prema ovsu i prema slami itd., isto onako kao što se može posmatrati da je jedno telo tvrđe nego neko drugo telo itd. — Ali, ove čulne osobine, naime tvrdoća, boja itd., a tako isto pojave razdražljivosti prema ovsu, pojave iritabiliteta za pritiske od tereta, ili pojave broja mladunaca koji se donose i načina njihovog donošenja, ako se te pojave dovedu u vezu jedne sa drugima i uzajamno uporede, onda se vidi da one suštinski protivreče svakoj zakonomernosti. Jer određenost čulnog bića tih pojava sastoji se upravo u tome što egzistiraju

kao potpuno ravnodušne jedna prema drugoj, i što mnogo više predstavljaju slobodu prirode, razrešenje pojma, nego jedinstvo jedne veze, mnogo više svoje bezumno kretanje tamo-amo na lestvicama slučajne veličine između momenata pojma nego same te momente.

[(3) *Odnos strana unutrašnjega prema stranama spoljašnjega.*] Tek bi druga strana, prema kojoj se upoređuju prosti momenti organskoga pojma sa momentima *uobličavanja*, dala pravi zakon koji bi izražavao istinsko spoljašnje kao odraz onoga što je unutrašnje. — Pošto pak oni prosti momenti predstavljaju prodirne tečne osobine, to one nemaju na organskoj stvari nekog takvog izdvojenog realnog izraza, kao što je ono što se označuje kao jedan pojedinačni sistem oblika. Ili, ako je apstraktna ideja organizma izražena istinski u ona tri momenta samo zbog toga što oni ne predstavljaju ništa što stoji, već samo momente pojma i kretanja, onda, naprotiv, organizam kao uobličenje nije obuhvaćen u takva tri određena sistema, kako ih anatomija izlaže. Ukoliko takvi sistemi treba da se nađu u njihovoj stvarnosti i da se tim nalaženjem legitimišu, mora se takođe napomenuti da anatomija ne pokazuje samo tri takva sistema, već njih mnogo više. — Tada, apstrahujući od toga, mora uopšte senzibilni sistem da znači nešto sasvim drugo nego ono što se zove nervni sistem, isto tako iritabilni sistem mora da znači nešto drugo nego mišićni sistem, reproduktivni sistem nešto drugo nego utroba reprodukcije. U sistemima oblika kao takvog organizam je shvaćen prema apstraktnoj strani mrtve egzistencije; njegovi momenti, tako shvaćeni, pripadaju anatomiji i lešini, a ne saznanju i živome organizmu. Kao takvi delovi oni su, štaviše, prestali da postoje, jer ne predstavljaju više procese. Pošto biće organizma jeste u suštini opštost ili refleksija u sama sebe, to se biće njegove celine, kao i njegovi momenti, ne mogu sastojati u nekom anatomskom sistemu, već, naprotiv, stvarni izraz i njihova spoljašnjost postoje samo kao neko *kretanje*, koje prolazi kroz različite delove uobličjenja i u kojem se ono što se izdvaja i fiksira kao pojedinačni sistem prikazuje u suštini kao tekući momenat, tako da kao njegov realitet ne sme da se smatra ona stvarnost, kako nju nalazi anatomija, već jedino kao *proces* u kojem takođe anatomski delovi jedino imaju neki smisao.

Pokazuje se, dakle, da momenti organske *unutrašnjosti*, uzeti za sebe, niti su sposobni da predstavljaju strane jednoga zakona bića, pošto su oni u takvom zakonu, izraženi o nekom određenom biću, međusobno različiti, te ne bi mo-

gao svaki od njih da se navede na isti način umesto ostalih momenata, niti da oni, postavljeni na jednu stranu, imaju u drugoj strani svoje realizovanje u nekom čvrstom sistemu; jer ovaj čvrsti sistem utoliko ne predstavlja nešto što bi uopšte imalo organsku istinu ukoliko jeste izraz onih momenata unutrašnjosti. Ono što je suštinsko u onome što je organsko, pošto to organsko po sebi jeste ono što je opšte, sastoji se, štaviše, uopšte u tome što svoje momente ima u stvarnosti isto tako kao opšte, to jest kao procese koji protiču, a ne u tome što u jednoj izolovanoj stvari daje jednu sliku onoga što je opšte.

[(γ) *Misao organizma.* (1) *Organsko jedinstvo.*] Na taj se način predstava jednog zakona uopšte gubi u onome što je organsko. Zakon zahteva da suprotnost shvati i izrazi kao strane koje miruju, i na njima onu određenost koja predstavlja njihovu uzajamnu vezu. Unutrašnje, kojem pripada pojavna opštost, i spoljašnje, kojem pripadaju delovi oblika koji miruje, trebalo bi da sačinjavaju podudarne strane zakona, ali, tako razdvojene, one gube svoje organsko značenje; i u osnovi predstave o zakonu leži upravo to što bi njegove obe strane imale jedan ravnodušni sastav koji samostalno postoji, i što bi među njima bio raspodeljen odnos kao neka dvostruka podudarna određenost. Svaka strana organskoga sama po sebi sastoji se naprotiv u tome što predstavlja jednostavnu opštost, u kojoj su poništene sve odredbe, i kretanje toga poništavanja.

Upoznavanje razlike koja postoji između ovog zakonodavstva prema ranijim formama potpuno će rasvetliti njegovu prirodu. — Ako naime bacimo pogled unazad na kretanje opažanja i razuma koji se u njemu reflektira u sebe, određujući time svoj predmet, onda ćemo pri tome videti da taj razum nema pred sobom na svome predmetu vezu ovih apstraktnih odredaba: opštega i pojedinačnoga, suštinskoga i spoljašnjega, već da to prelaženje predstavlja sam on za kojeg ono ne postaje predmetnim. Ovde je predmet, naprotiv, samo organsko jedinstvo, to jest veza onih suprotnosti — i ta veza predstavlja čisto prelaženje. To prelaženje u svojoj prostoti jeste neposredno opštost; i pošto ta opštost stupa u razliku čiju vezu treba da izrazi zakon, to njegovi momenti postoje kao opšti predmeti, i zakon glasi: da ono što je spoljašnje predstavlja izraz onoga što je unutrašnje. Razum je ovde shvatio *misao* samog zakona, pošto je on ranije samo uopšte tražio zakone, i pošto su njemu lebdeli pred očima njihovi momenti kao neki određeni sadržaj, a ne kao misli o njima. — Time ne treba da se u pogledu sadržine ovde zado-

bijaju takvi zakoni, koji predstavljaju samo neko mirno unošenje čisto bivstvujućih razlika u formu opštosti, već zakoni koji neposredno na ovim razlikama poseduju takođe nemir-pojma i time u isto vreme nužnost povezanosti strana. Ali, pošto upravo predmet, organsko jedinstvo, neposredno ujedinjuje beskonačno ukidanje ili apsolutnu negaciju bića sa mirnim bićem, i pošto momenti suštinski predstavljaju čisto prelaženje, to ne proizlaze takve bivstvujuće strane kakve se traže za zakon.

[(2) *Ukidanje zakona.*] Da bi se dobile takve strane, razum mora da se pridržava druga momenta organskoga odnosa, naime reflektiranosti organskoga određenoga bića u samo sebe. Ali, to je biće reflektirano u sebe tako savršeno da mu ne preostaje nikakva određenost nasuprot drugome. Neposredno čulno biće neposredno je istovetno sa određenošću kao takvom, usled, čega izražava na sebi jednu kvalitativnu razliku, kao, na primer, plavo nasuprot crvenome, kiselo nasuprot alkaličnome, itd. Ali organsko biće, koje se vratilo u sebe, jeste potpuno ravnodušno prema drugome, njegovo određeno biće jeste jednostavna opštost i ono uskraćuje posmatranju trajne čulne razlike, ili, što znači isto, pokazuje svoju suštinsku određenost samo kao smenu bivstvujućih određenosti. Stoga način na koji se izražava razlika kao bivstvujuća sastoji se upravo u tome što ona predstavlja jednu ravnodušnu razliku, to jest što se izražava kao veličina. Ali, u tome je pojam poništen i nužnost je iščezla. — Tada, međutim, sadržina i ispunjenost toga ravnodušnog bića, smenljivost čulnih odredaba povezanih zajedno u jednostavnost jedne organske odredbe, izražavaju u isto vreme to, da ta sadržina nema upravo one određenosti — neposredne osobine — te ono što je kvalitativno pada jedino u veličinu, kao što smo to gore videli.

Dakle, mada ona predmetnost, koja se shvata kao organska određenost, ima na samoj sebi pojam, razlikujući se time od one predmetnosti koja postoji za razum, koji se pri shvatanju sadržine svojih zakona ponaša potpuno kao razum koji čisto opaža, ipak ono shvatanje zbog toga ponovo pada u princip i manir samo opažalnoga razuma, jer se ono što je shvaćeno upotrebljava za momente jednoga zakona; jer to shvatanje dobija time način jedne čvrste određenosti, formu jedne neposredne osobine ili neke mirujuće pojave, dalje, prima se u odredbu veličine, i priroda pojma je ugušena. — Dakle, zamena nečega prosto opaženoga za ono što je u sebe reflektovano, jedne prosto čulne određenosti za neku organ-

sku određenost, opet gubi svoju vrednost, i to usled toga što razum još nije ukinuo zakonodavstvo.

Da u pogledu ovoga zamenjivanja pružimo upoređenje na nekoliko primera: tako se, recimo, nešto što za opažanje predstavlja jednu životinju jakih mišića definiše kao životinjski organizam visokog iritabiliteta, ili ono što za opažanje predstavlja jedno stanje velike slabosti definiše kao stanje visokog senzibiliteta ili, ako se više želi, kao neka nenormalna afekcija i to kao njeno potenciranje (izrazi koji ono što je čulno prevode, umesto u pojam, na latinski — i to još uz to na rđav latinski jezik). Da životinja ima snažne mišićne razum to može da izrazi takođe ovako: životinja poseduje veliku mišićnu snagu, — kao što veliku slabost može izraziti kao neku neznatnu snagu. Određivanje pomoću iritabiliteta u preimućstvu je pred odredbom kao sile po tome što odredba kao sila izražava neodređenu refleksiju u sebe, dok odredba pomoću iritabiliteta izražava određenu refleksiju u sebe (jer osobena snaga mišića jeste upravo iritabilitet), a od odredbe pomoću *snažnih* mišića u preimućstvu je po tome što se, kao već u snazi, u isto vreme u njoj sadrži refleksija u sebe. Isto onako kao što se slabost ili slična snaga, organska pasivnost, izražava kao određena senzibilitetom. Ali taj senzibilitet, uzet tako za sebe i fiksiran a uz to povezan sa odredbom veličine i kao veći ili manji senzibilitet, protivstavljen većem ili manjem iritabilitetu, srozan je potpuno na čulni elemenat i na običnu formu jedne osobine, i njegova veza ne postaje pojam, već, naprotiv, veličina u koju sada suprotnost pada i postaje razlika bez misli. Mada je pri tom odstranjena neodređenost izraza snage i jačine i slabosti, ipak sada nastaje isto tako šturo i neodređeno lutanje po suprotnostima višeg i nižeg senzibiliteta, iritabiliteta, u njihovom uzajamnom penjanju i silaženju jednih prema drugima i jednih protiv drugih. Kao god što jačina i slabost predstavljaju sasvim čulne odredbe bez misli, isto su tako veći ili manji senzibilitet i iritabilitet besmisleno shvaćena i isto tako izražena čulna pojava. Na mesto onih bespojmovnih izraza nije stupio pojam, već su jačina i slabost ispunjene jednom odredbom, koja, uzeta sama za sebe, počiva na pojmu, imajući njega za sadržinu, ali koja potpuno gubi to poreklo i taj karakter. — Dakle, pomoću forme jednostavnosti i neposrednosti u kojoj se ta sadržina pretvara u stranu jednoga zakona, i pomoću veličine koja sačinjava elemenat razlike takvih odredaba, iskonsko suštastvo, koje bivstvuje i koje je postavljeno kao pojam, zadržava način čulnog opažanja i

ostaje tako udaljeno od saznanja kao u određivanju pomoću jačine i slabosti snage ili pomoću neposrednih čulnih osobina.

[3] *Organska celina; njena sloboda i određenost.*] Sada preostaje da se razmotri samo za sebe takođe još ono što predstavlja *spoljašnjost* organskoga, i kako se na njemu određuje suprotnost između njegove unutrašnjosti i njegove spoljašnjosti, isto onako kao što je prvo bila razmatrana unutrašnjost celine u vezi sa njenom vlastitom spoljašnjošću. Spoljašnjost, posmatrana za sebe, jeste uobličenje uopšte, sistem života koji se raščlanjava u elementu bića, i u isto vreme suštinski biće organskoga suštastva za nešto drugo: predmetno suštastvo u svome samostalnom biću. — To drugo pokazuje se, pre svega, kao spoljašnja *neorganska* priroda organskog bića. Ako njih oboje posmatramo u vezi sa nekim zakonom, videćemo da neorganska priroda ne može, kao što smo videli gore, da sačinjava stranu jednoga zakona nasuprot organskome suštastvu, jer organsko suštastvo postoji u isto vreme potpuno za sebe, imajući sa neorganskom prirodom jedan opšti i slobodni odnos.

Ali, ako se odnos tih obeju strana bliže odredi na samom organskom obliku, onda se vidi da je taj oblik isto tako okrenut, na jednoj strani, protiv neorganske prirode, a da, na drugoj strani, postoji za sebe i da je reflektovan u sebe. Stvarno organsko suštastvo predstavlja sredinu koja povezuje samostalno biće života sa spoljašnjošću uopšte ili sa bićem po sebi. — Međutim, biće za sebe jeste unutrašnjost kao beskonačno jedno, koje momente samog oblika povlači iz postojanja i povezanosti sa onim što je spoljašnje vraćajući ih u sebe; ona besadržajnost koja na obliku daje sebi svoju sadržinu, i na njemu se pojavljuje kao njegov proces. U tome ekstremu kao prosto negativnosti ili čistoj pojedinačnosti ono što je organsko poseduje svoju apsolutnu slobodu, usled čega je ono ravnodušno prema biću za drugo i prema određenosti momenata oblika, budući od njih osigurana. Ta sloboda jeste u isto vreme sloboda samih momenata, ona predstavlja njihovu mogućnost da se pojave i da se shvate kao neposredno dati, i kao prema drugome oni su u toj slobodi takođe nezavisni jedan od drugoga i ravnodušni jedan prema drugome; jer jednostavnost ove slobode jeste biće ili njihova prosta supstancija. Ovaj pojam ili čista sloboda jeste jedan te isti život, oblik ili biće za drugo može lutati tamo-amo u još toliko raznolikoj igri; ta je igra za ovu bujicu života ravnodušna, bilo kakve da su vodenice koje ona tera. — Na prvom mestu sada treba primetiti da se



ovaj pojam ovde ne sme shvatiti u njegovoj formi procesa, ili razvoja njegovih momenata, kao ranije pri posmatranju unutrašnjega, već u njegovoj formi kao jednostavne unutrašnjosti koja sačinjava potpuno opštu stranu nasuprot stvarnom živome suštastvu, ili kao elemenat postojanja bivstvujućih udova oblika; jer taj oblik mi ovde posmatramo i u njemu se nalazi suština života kao jednostavnost postojanja. Onda je biće za drugo ili određenost stvarnoga uobličjenja, prihvaćena u ovu jednostavnu opštost koja predstavlja njegovu suštinu, jedna isto tako prosta opšta nečulna određenost, i ona može biti jedino ona određenost koja je izražena kao broj. Ta nečulna određenost jeste ona sredina oblika koja spaja neodređeni život sa stvarnim životom, prosta kao neodređeni život i određena kao stvarni život. Ono što bi na neodređenom životu, na onome što je unutrašnje, postojalo kao broj, moralo bi ono što je spoljašnje da izražava prema svome načinu kao mnogofornu stvarnost, vrstu života, boju itd., uopšte kao celokupno mnoštvo onih razlika koje se razvijaju u pojavu.

Ako se obe strane organske celine (jedna ono što je unutrašnje, a druga ono što je spoljašnje, tako da svaka opet ima na samoj sebi jedno unutrašnje i jedno spoljašnje) uporede prema njihovome obostranom unutrašnjem, onda se vidi da je unutrašnje prve strane predstavljalo pojam kao nemir apstrakcije, a druga strana da ima za svoje unutrašnje mirujuću opštost i u njoj takođe mirujuću određenost, broj. Otuda, dok je prva strana, pošto u njoj pojam razvija svoje momente, varljivo obećavala zakone, blagodareći prividu nužnosti veze, dotle se druga strana odmah toga odriče, pošto se broj pokazuje kao odredba jedne strane njenih zakona. Jer, broj predstavlja upravo potpuno mirujuću, mrtvu i ravnodušnu određenost u kojoj su iščezli svako kretanje i svaka veza, i koja je porušila mostove koji vode životu nagona, načinu života i ostalom čulnom životu.

3. [Posmatranje prirode kao jedne organske celine. (a) Organizacija neorganskoga: specifična težina, kohezija, broj.] Ali, ovo posmatranje organskoga oblika kao takvog i unutrašnjega kao jedne unutrašnjosti čistog oblika nije, u stvari, više posmatranje onoga što je organsko. Jer, obe strane, koje bi trebalo da se povežu, jesu samo ravnodušno postavljene jedna prema drugoj, i time je ukinuta refleksija u sebe, koja sačinjava suštinu organskoga. Već se ovde, naprotiv, na neorgansku prirodu prenosi oprobano upoređenje unutrašnjega i spoljašnjega; beskonačni pojam je ovde samo ona suština koja je

iznutra sakrivena ili pada van u samosvest, a nema više, kao kod organskoga, svoju predmetnu prisutnost. Prema tome, ovu vezu unutrašnjega i spoljašnjega treba posmatrati još u njihovoj vlastitoj sferi.

Pre svega, ona unutrašnjost oblika kao prosta pojedinačnost jedne neorganske stvari jeste *specifična težina*. Specifična težina može da se posmatra kao prosto biće isto tako kao i određenost broja, za koji ona jedino jeste sposobna ili zapravo može da se nađe putem upoređivanja posmatranja i čini se da na taj način predstavlja jednu stranu zakona. Oblik, boja, tvrdoća, žilavost i jedno bezbrojno mnoštvo drugih osobina sačinjavale bi zajedno spoljašnju stranu, i imale bi da izraze određenost onoga što je unutrašnje, broj, tako da bi jedno imalo u drugome svoju vernu kopiju.

Zato pak što negativitet ovde nije shvaćen kao kretanje procesa, već kao umireno jedinstvo ili kao jednostavno biće za sebe, to se taj negativitet pojavljuje naprotiv kao ono čime se stvar opire procesu, i održava se u sebi i kao ravnodušna prema njemu. Ali usled toga što to jednostavno biće za sebe predstavlja izvesnu mirnu ravnodušnost prema drugome, specifična se težina pojavljuje kao jedna osobina pored drugih osobina; i sa time prestaje svaka nužna veza između nje i toga mnoštva, ili svaka zakonitost. — Specifična težina kao ta jednostavna unutrašnjost nema razlike na samoj sebi, ili ona ima samo nesuštinu razliku; jer upravo njena potpuna jednostavnost ukida svaku suštinu razliku. Ta nesuštinu razlika, veličina, morala bi, dakle, da ima svoju kopiju ili ono što je drugo na drugoj strani, koja predstavlja mnoštvo osobina, pošto ona tek time jeste uopšte razlika. Ako se ovo mnoštvo sažme u jednostavnost suprotnosti, pa se odredi, recimo, kao *kohezija*, tako da kohezija predstavlja biće za sebe u drugobivstvu, kao što specifična težina predstavlja čisto biće za sebe, onda je ova kohezija, pre svega, ta čista u pojmu pretpostavljena određenost nasuprot onoj određenosti, te bi manir zakonodavstva bio onaj koji je razmatran gore, kada je bilo govora o odnosu senzibiliteta prema iritabilitetu. — Onda je kohezija, osim toga, kao pojam bića za sebe u drugobivstvu, samo apstrakcija one strane koja stoji nasuprot specifičnoj težini i kao takva nema nikakve egzistencije. Jer, biće za sebe u drugobivstvu jeste proces, u kojem bi ono što je neorgansko imalo da izrazi svoje biće za sebe kao neko samoodržanje, koje bi naprotiv njega sačuvalo da iz procesa istupi kao moment jednoga proizvoda. Ali, upravo je to protivno prirodni neorganskoga koja nema na sebi svrhe ili opštosti. Njegov je



proces, naprotiv, samo određeno ponašanje kao način na koji se ukida njegovo biće za sebe, njegova specifična težina. Ali samo to određeno ponašanje, u kojem bi njegova kohezija postojala u svome istinskom pojmu, i određena veličina njegove specifične težine jesu pojmovi koji su potpuno ravnodušni jedan prema drugome. Ako bi se način ponašanja potpuno zapostavio i ograničio na predstavu veličine, onda bi se možda mogla zamisliti ova odredba: da bi se veća specifična težina kao neko više unutrašnje biće više opirala stupanju u proces nego neka manja specifična težina. Ali, obrnuto, sloboda bića za sebe osvedočava se jedino u lakoći sa kojom se stupa u vezu sa svačim i da se u toj raznolikosti održi. Onaj intenzitet bez ekstenzije veze jeste jedna besadržajna apstrakcija, jer ekstenzija sačinjava određeno biće intenziteta. Samoodržanje pak neorganskoga u svojoj vezi pada, kao što je napomenuto, izvan prirode te veze, pošto neorgansko nema na samom sebi principa kretanja, ili, pošto njegovo biće ne predstavlja apsolutni negativitet i pojam.

Ako se, naprotiv, ta druga strana neorganskoga ne posmatra kao proces, već kao mirujuće biće, onda se vidi da ona predstavlja običnu koheziju, jednu prostu čulnu osobinu koja je stupila na stranu protiv oslobođenog momenta drugobivstva, koje je razdvojeno u mnoge ravnodušne osobine, stupajući među njih kao specifična težina; mnoštvo tih osobina, obuhvaćenih ujedno, sačinjava drugu stranu prema ovoj strani. Ali, na specifičnoj težini, kao i na drugim osobinama broj predstavlja jednu određenost, koja ne samo da ne izražava neku vezu tih osobina i neko njihovo prelaženje jednih u druge, već se suštinski sastoji upravo u tome što nema nikakve čulne veze, nego predstavlja poništenje svake zakonitosti; jer broj jeste izraz određenosti kao jedne nesuštinske određenosti. Tako, dakle, da jedan niz tela, koji razliku specifičnih težina tih tela izražava kao brojnu razliku, apsolutno ne ide paralelno sa nizom razlike drugih osobina, mada se, da bi se stvar učinila lakšom, uzimaju od tih osobina samo jedna jedina ili nekoliko njih. Jer, u stvari bi samo čitav skup tih osobina mogao biti ono što bi u toj paraleli imalo da sačinjava drugu stranu. Da bi se taj skup uredio u sebi i povezao u jednu celinu postoje, s jedne strane, za posmatranje, veličinske određenosti tih raznolikih osobina, s druge pak strane, u nj ulaze njihove razlike kao kvalitativne. Ono pak što bi se u toj gomili moralo označiti kao pozitivno ili kao negativno i što bi se uzajamno poništavalo, uopšte unutrašnja figuracija i ekspozicija formule koja bi bila vrlo složena, pripadalo bi pojmu koji je isključen upravo

na isti način na koji su osobine tu date kao bivstvujuće i na koji treba da budu shvaćene; u tome biću ne pokazuje nijedna osobina karakter nečeg negativnog nasuprot drugoj osobini, — već je jedna isto tako dobra kao i svaka druga, — niti ona inače pokazuje svoje mesto u rasporedu celine. — Kod svakoga niza, koji se razvija u paralelnim razlikama (odnos bi mogao da se zamisli kao odnos koji se u isto vreme na obema stranama penje ili kao odnos koji se penje samo na jednoj strani dok na drugoj opada), stalo je samo do poslednjeg jednostavnog izraza ove povezane celine, koja bi trebalo da sačinjava jednu stranu zakona nasuprot specifičnoj težini; ali ta jedna strana kao bivstvujući rezultat nije zapravo ništa drugo do ono što je već spomenuto, naime pojedinačna osobina, kao što je, recimo, takođe obična kohezija, pored koje ravnodušno postoje ostale osobine, a među njima i specifična težina, i svaka druga sa istim pravom, to jest sa istim nepravom može da bude izabrana za reprezentanta cele druge strane; jedna bi kao i druga samo *reprezentovala*, znači: predstavljala suštinu. ali ne bi bila sama stvar. Tako se pokušaj: da se nađu nizovi tela koji bi napredovali prema jednostavnoj paraleli dveju strana, izražavajući prema jednome zakonu tih strana suštinsku prirodu tela, mora uzeti za jednu misao koja ne poznaje ni svoj zadatak ni sredstva kojima bi se taj zadatak mogao izvesti.

[(β) *Organizacija organske prirode: rod, vrsta, pojedinačnost, individuum.*] Malopre je veza spoljašnjega i unutrašnjega na obliku, koja treba da se pokaže posmatranju, bila odmah preuzeta u sferu neorganskoga; odredba koja tu vezu privlači u tu sferu može se sada bliže pokazati, i odatle proizlazi još jedna druga forma i veza toga odnosa. Kod organskoga, naime, otpada uopšte ono što izgleda da kod neorganskoga pruža mogućnost takvog upoređivanja unutrašnjega i spoljašnjega. Neorgansko unutrašnje je jedno jednostavno unutrašnje, koje se za opažanje pokazuje kao bivstvujuća osobina; stoga je njegova određenost u suštini *veličina*, i ono se kao bivstvujuća osobina pokazuje ravnodušnim prema spoljašnjem ili prema mnogim drugim čulnim osobinama. Međutim, biće za sebe organski živoga ne stupa tako na stranu protiv svoga spoljašnjega, već na samom sebi poseduje princip drugobivstva. Ako odredimo biće za sebe kao prostu vezu sa samim sobom koja se održava, onda je njegovo drugobivstvo jednostavni negativitet; i organsko jedinstvo jeste jedinstvo sebi ravnoga samopovezivanja sa čistim negativitetom. To jedinstvo kao jedinstvo jeste unutrašnje organskoga. To unutrašnje organ-

skoga je usled toga po sebi opšte, ili ono je rod. Ali, sloboda roda, nasuprot njegovoj stvarnosti, jeste druga jedna sloboda nego što je sloboda specifične težine nasuprot obliku. Sloboda specifične težine jeste jedna bivstvujuća sloboda, ili sloboda da specifična težina stupi na stranu kao naročita osobina. Ali pošto ta sloboda jeste bivstvujuća sloboda, ona je takođe samo jedna određenost koja suštinski pripada tome obliku, ili usled čega je taj oblik kao suština ono što je određeno. Sloboda roda pak jeste jedna opšta sloboda i ravnodušna je prema ovome obliku ili prema njegovoj stvarnosti. Stoga ona određenost koja pripada biću za sebe neorganskoga kao takvom stupa na organskome pod njegovo biće za sebe, kao što na neorganskome stupa samo pod njegovo biće; stoga, mada ta određenost postoji u isto vreme na neorganskome samo kao osobina, ipak njoj pripada dostojanstvo suštine, jer ona kao jednostavno negativno stoji naspram određenog bića kao bića za drugo; i to jednostavno negativno jeste u svojoj poslednjoj pojedinačnoj određenosti jedan broj. Organsko pak jeste jedna pojedinačnost koja takođe predstavlja čisti negativitet, i stoga u sebi iskorenjuje fiksnu određenost broja koja pripada ravnodušnoma biću. Stoga ukoliko to organsko ima na sebi momenat ravnodušnoga bića i u njemu momenat broja, broj se može shvatiti samo kao igra na njemu, a ne kao suština njegove živahnosti.

Ali, mada čisti negativitet, princip procesa, ne pada izvan organskoga, i dakle organsko nema u svojoj suštini toga čistog negativiteta kao neke određenosti, već je sama pojedinačnost po sebi opšta, to ipak ta čista pojedinačnost nije na njemu stvarna i razvijena u svoje momente kao apstraktne ili opšte. Već, ovaj izraz stupa izvan one opštosti koja ponovo pada u unutrašnjost; i između stvarnosti ili oblika, to jest između pojedinačnosti koja se razvija i organskoga opštega, ili roda, stupa određeno opšte, vrsta. Egzistencija, do koje dospeva negativitet opštega ili roda, jeste samo razvijeno kretanje jednoga procesa, koji se obavlja na delovima bivstvujućega oblika. *Kada bi rod imao na sebi kao mirujućoj jednostavnosti različite delove, i kada bi prema tome njegov jednostavni negativitet kao takav predstavljao u isto vreme kretanje koje bi proticalo kroz isto tako proste, neposredno u sebi opšte delove, koji bi kao takvi momenti ovde bili stvarni, onda bi organski rod predstavljao svest.* Ovako, međutim, prosta određenost kao određenost vrste postoji na rodu na jedan neduhovan način; stvarnost počinje iz roda ili ono što stupa u stvarnost nije rod kao takav, to jest uopšte nije misao. Rod

kao stvarno organsko zastupljen je samo jednim reprezentantom. Taj pak reprezentant, broj, koji izgleda da označuje prelaz iz roda u individualno uobličenje, i koji, kako izgleda, daje posmatranju obe strane, jedanput kao prostu određenost, drugi put nju istu kao oblik koji se izrodio u raznovrsnost, označava naprotiv ravnodušnost i slobodu opštega i pojedinačnoga jednog prema drugome koje rod prepušta nesuštinskoj razlici veličine, a sam se kao ono što živi pokazuje kao isto tako nezavisno od te razlike. Prava opštost, kako je određena, predstavlja ovde samo unutrašnju suštinu; kao određenost vrste ta je opštost formalna opštost, i nasuprot njoj ona prava opštost stupa na stranu pojedinačnosti koja je usled toga jedna živa pojedinačnost i koja svojom unutrašnjošću prelazi preko svoje određenosti kao vrste. Ali ta pojedinačnost nije u isto vreme opšti individuum, to jest individuum na kojem bi opštost imala isto tako spoljašnju stvarnost, već taj individuum pada izvan organski živahnoga. Ali taj opšti individuum, kako je on neposredno individuum prirodnih uobličjenja, ne predstavlja samu svest; njegovo određeno biće kao pojedinačni organski živi individuum ne bi smelo da pada izvan njega, ako bi on trebalo da bude ta svest.

[(γ) *Život kao slučajni um.*] Stoga mi vidimo jedan zaključak u kojem jedan ekstrem jeste opšti život kao ono što je opšte ili kao rod, a drugi ekstrem jeste to isto kao ono što je pojedinačno ili kao opšti individuum; sredina je pak sastavljena iz oba ekstrema; prvi se ekstrem slaže sa njom kao određena opštost ili kao vrsta, a drugi kao prava pojedinačnost ili kao pojedinačna pojedinost. — I pošto ovaj zaključak pripada uopšte strani uobličjenja, to je pod njim obuhvaćeno isto tako ono što se odvaja kao neorganska priroda.

Pošto pak opšti život kao jednostavno suštastvo roda razvija razlike pojma, sa svoje strane, i pošto te razlike mora da prikaže kao jedan niz prostih određenosti, to je taj niz jedan sistem ravnodušno postavljenih razlika ili jedan niz brojeva. Kada je ono što je organsko bilo malopre u formi pojedinosti protivstavljeno ovoj nesuštinskoj razlici koja ne izražava njenu živu prirodu niti je sadrži — i ako u pogledu neorganskoga mora prema njegovom celom određenom biću, razvijenom u mnoštvu njegovih osobina, da se kaže upravo to, — to je sada opšti individuum taj koji se mora posmatrati ne samo kao nezavisan od svakog raščlanjavanja roda, već takođe kao njegova moć. Rod koji se prema opštoj određenosti broja razlaže u vrste, ili koji može da uzme za osnov

podele takođe pojedinačne određenosti svoga određenoga bića, na primer figuru, boju itd., trpi u tome mirnome poslovanju nasilje od strane opšteg individuuma, *zemlje*, koja kao opšti negativitet, nasuprot sistematizovanju roda pribavlja vrednost razlikama kakve ih zemlja ima na sebi, i čija je priroda zbog supstancije kojoj pripadaju drukčija nego što je priroda onoga roda. Ovo delanje roda pretvara se u jedan sasvim ograničeni posao koji može da obavlja samo unutar onih moćnih elemenata i koji se usled njihovoga neobuzdanog nasilja svuda prekida, postaje pun praznina i zakržljao.

Iz svega toga izlazi da za posmatranje na uobličenom određenom biću može da postoji samo um kao život uopšte, ali život koji u svome razlikovanju nema stvarno u sebi nikakvog ređanja i raščlanjavanja i ne predstavlja neki u sebi zasnovani sistem oblika. — *Ako bi u završetku organskog uobličenja sredina, u koju ta vrsta i njena stvarnost padaju kao pojedinačni individualitet, imala na samoj sebi ekstreme unutrašnje opštosti i opšteg individualiteta, onda bi ta sredina u kretanju svoje stvarnosti imala izraz i prirodu opštosti i predstavljala bi razvijanje koje sistematizuje samo sebe. Tako svest ima za sredinu između opšteg duha i njegove pojedinačnosti ili čulne svesti sistem uobličenja svesti kao jedan život duha koji se uređuje u celinu, — sistem koji se u ovome spisu razmatra i koji ima svoje predmetno određeno biće kao istoriju sveta.* Ali ogranska priroda nema nikakve istorije; ona od svoga opštega, od života, pada neposredno u pojedinačnost određenoga bića, i u toj stvarnosti udruženi momenti proste određenosti i pojedine živosti proizvode bivanje samo kao slučajno kretanje, u kojem je svaki momenat delatan u svome delu, i u kojem se celina održava: ali ta je delatnost sama za se ograničena samo na svoju tačku, jer se celina ne nalazi u njoj, a ona se u njoj ne nalazi, jer tu ne postoji kao celina za sebe.

Pored toga, dakle, što posmatrački um dolazi u organskoj prirodi samo do neposrednog saznanja sama sebe kao opšteg života uopšte, za nj se ostvaruje neposredno saznanje razvića i realizovanje toga opšteg života samo prema potpuno opštim različitim sistemima, čija se odredba, njihova suština, nalazi ne u organskome kao takvome, već u opštem individuumu, i — pod ovim razlikama zemlje — prema nizanjima koje rod oprobava.

Pošto, dakle, opštost organskoga života dopušta da u njegovoj stvarnosti bude neposredno, bez pravog samostalnog po-

sredovanja, spuštenu u ekstrem pojedinačnosti, to posmatračka svest ima pred sobom samo mnenje kao stvar; i ako um može imati dokono interesovanje za posmatranje tog mnenja, on je ograničen na posmatranje i prepričavanje mnenja i dosetki o prirodi. Doduše, ta će neduhovna sloboda mnenja svuda pokazivati početke zakona, tragove nužnosti, aluzije na red i nizanje, duhovite i prividne veze. Ali, u odnosu organskoga prema bivstvujućim razlikama neorganskoga, prema elementima, zonama i klimatima posmatranje ne prevazilazi u pogledu zakona i nužnosti *veliki uticaj*. Tako, na drugoj strani, gde individualitet nema značenja zemlje, već ima značenje onoga jednoga koje je imanentno organskome životu, a koje, doduše, u neposrednome jedinstvu sa onim što je opšte, sačinjava rod, ali rod čije se prosto jedinstvo upravo zbog toga određuje samo kao broj i otuda oslobađa kvalitativnu pojavu, — posmatranje nije u stanju da prevaziđe *valjane napomene, interesantne veze, prijateljsko izlaženje u susret pojmu*. Međutim, valjane napomene ne predstavljaju neko znanje nužnosti, interesantne veze zastaju kod interesovanja, interesovanje pak jeste samo još mnenje uma; i ljupkost individualnoga sa kojom ono potajno nagoveštava jedan pojam, predstavlja jednu dečačku ljubaznost, koja je detinja ako hoće ili treba da ima neke vrednosti po sebi i za sebe.

b.

POSMATRANJE SAMOSVESTI U NJENOJ ČISTOTI I NJENOJ VEZI SA SPOLJAŠNJOM STVARNOŠĆU; LOGIČKI I PSIHOLOŠKI ZAKONI

Posmatranje prirode nalazi pojam realizovan u neorganskoj prirodi, zakone, čiji momenti jesu stvari koje se u isto vreme ponašaju kao apstrakcije; ali taj pojam ne predstavlja neku u sebe reflektovanu jednostavnost. Naprotiv, život organske prirode jeste samo ta u sebe reflektovana jednostavnost; suprotnost samog sebe, kao suprotnost između opštega i pojedinačnoga ne razvija se u suštastvu samog tog života; suština nije rod, koji bi se u svome homogenom elementu odvajao i kretao, i koji bi u svome suprotstavljanju bio u isto vreme sam za sebe bezrazličan. *Posmatranje nalazi taj slobodni pojam*, čija opštost ima razvijenu pojedinačnost isto tako apsolutno u samoj sebi, *samo* u pojmu koji egzistira kao sam pojam ili u *samosvesti*.

1. [Zakoni mišljenja.] Okrećući se sada samom sebi i usmeravajući se na stvarni pojam kao slobodni pojam, posmatranje nalazi, pre svega, *zakone mišljenja*. Ta pojedinačnost, koju predstavlja mišljenje u samom sebi, jeste apstraktna pojedinačnost, ono kretanje negativnoga koje je potpuno povučeno u jednostavnost, i zakoni se nalaze izvan realiteta. — Zakoni nemaju nikakvog realiteta, to ne znači uopšte ništa drugo do: zakoni su lišeni istine. Doduše, oni i ne treba da predstavljaju celu istinu, ali ipak treba da predstavljaju *formalnu istinu*. Samo, ono što je čisto formalno bez realiteta jeste zamisao ili prazna apstrakcija bez one podvojenosti u sebi, koja ne bi bila ništa drugo nego sadržina. — Na drugoj pak strani, pošto ti zakoni jesu zakoni čistoga mišljenja, a mišljenje jeste ono što je po sebi opšte, te, dakle, ono što predstavlja neko znanje, koje neposredno u sebi ima biće i u biću sav realitet, ti zakoni jesu apsolutni pojmovi, i nerazdvojne suštastvenosti forme kao i stvari. Pošto ona opštost koja se kreće u sebi jeste podvojeni prosti pojam, to na taj način taj pojam ima u sebi sadržinu, i takvu jednu sadržinu koja jeste *svaka sadržina*, samo ne neko čulno biće. To je jedna sadržina koja ne stoji u protivrečnosti sa formom niti je uopšte od nje odvojena, već, naprotiv, u suštini jeste sama ta forma; jer ta forma nije ništa drugo do ono opšte koje se podvaja u svoje čiste momente.

Takva pak kakva ta forma ili sadržina jeste za posmatranje kao posmatranje, ona kao takva dobija odredbu jedne nađene, date, tj. samo bivstvujuće sadržine. Ta se sadržina pretvara u mirno biće veza, u jedno mnoštvo apstraktnih nužnosti koje kao jedna čvrsta sadržina treba po sebi i za sebe da imaju u svojoj određenosti istinu i da tako u stvari budu oslobođene od forme. — Ali, ta apsolutna istina stalnih određenosti ili mnogih različitih zakona protivreči jedinstvu samosvesti ili mišljenja i forme uopšte. Ono što se iskazuje kao neki stalan, postojan zakon može biti samo jedan momenat jedinstva koje se reflektira u sebe, može se pojaviti samo kao jedna iščezavajuća veličina. Međutim, istrnuti iz toga sklopa kretanja od strane posmatranja i postavljeni tu, tim zakonima ne nedostaje sadržina, jer oni imaju jednu određenu sadržinu, već, naprotiv, oni su lišeni forme koja predstavlja njihovu suštinu. U stvari, ne zbog toga što su navodno samo formalni, te ne mogu imati nikakve sadržine, već, naprotiv, iz suprotnog razloga, naime zato što u svojoj određenosti, ili upravo kao jedna *sadržina* kojoj je oduzeta forma, treba da važe za nešto apsolutno, ti zakoni ne predstavljaju istinu mišljenja. U svojoj istini, kao momenti koji iščezavaju u jedinstvu mišljenja, ti bi zakoni

morali da se shvate kao znanje ili misaono *kretanje*, a ne kao zakoni znanja. Posmatranje pak nije samo znanje i ono ga ne poznaje, već izokreće njegovu prirodu u oblik bića, to jest shvata njegov negativitet samo kao zakone znanja. — Ovde je dovoljno to što je na osnovu opšte prirode stvari pokazano nevaženje vajnih zakona mišljenja. Bliže izlaganje spada u spekulativnu filozofiju, u kojoj se ti zakoni pokazuju kao ono što oni jesu uistinu, naime kao pojedinačni momenti koji iščezavaju, čiju istinu predstavlja jedino celina misaonog kretanja, samo znanje.

2. [Psihološki zakoni.] Ovo negativno jedinstvo mišljenja postoji samo za sebe, ili štaviše ono je biće koje postoji samo za sebe, princip individualiteta i svest koja u svome realitetu tvori. Stoga priroda stvari dovodi posmatračku svest do one tvoračke svesti kao realiteta onih zakona. Pošto ova povezanost ne postoji za posmatračku svest, to ona smatra da mišljenje u svojim zakonima ostaje pored nje, na jednoj strani, a da, na drugoj strani, ona dobija neko drugo biće u onome što sada za nju jeste predmet, naime tvoračku svest, koja tako postoji za sebe da ukida drugobivstvo, imajući svoju stvarnost u tome opažanju same sebe kao onoga što je negativno.

Dakle, za posmatranje se otvara nova oblast u delotvornoj stvarnosti svesti. *Psihologija* sadrži mnoštvo zakona, po kojima se duh prema raznim vrstama svoje stvarnosti, kao jednog nađenog drugobivstva različito ponaša, delom da bi te različne vrste stvarnosti primio u sebe i da bi se uskladio sa nađenim navikama, običajima i načinom mišljenja u kojima on za sebe kao stvarnost jeste predmet, delom da bi znao da je u odnosu na njih samostalan, da bi naklono i strasno iz njih izvukao za sebe samo ono što je osobeno i da sa sobom uskladi ono što je predmetno, — da bi se ponašao negativno i to tamo prema sebi kao pojedinosti, a ovde prema sebi kao opštem biću. — Samostalnost daje onome što je zatečeno u pogledu prve strane samo formu svesnog individualiteta uopšte, i u pogledu sadržine ostaje unutar nađene opšte stvarnosti; u pogledu pak druge strane, samostalnost daje toj opštoj stvarnosti u najmanju ruku jednu osobenu modifikaciju koja ne protivreči njenoj suštinskoj sadržini, ili takođe jednu takvu modifikaciju usled koje se individuum kao osobena stvarnost i osobena sadržina njoj suprotstavlja — i pretvara u zločin pošto je ukida na jedan isključivo pojedinačan način, ili pošto taj individuum to čini na jedan opšti način i time za sve ljude,



proizvodi jedan drugi svet, drugo pravo, drugi zakon i običaje na mesto postojećih običaja.

Posmatračka psihologija koja izražava, pre svega, svoja opažanja o opštim vrstama koje se njoj pokazuju na delotvornoj svesti, nalazi raznolike moći, sklonosti i strasti, i pošto se ne može ugušiti sećanje na jedinstvo samosvesti pri nabranjanju te kolekcije, to ona mora da dospe bar do čuđenja o tome što se u duhu mogu nalaziti zajedno, kao u nekoj vreći<sup>1</sup>, tako raznolike i tako heterogene stvari koje su jedna za drugu slučajne, naročito i zbog toga što se stvari ne pokazuju kao mrtve, mirujuće stvari, već kao nemirna kretanja.

U nabranjanju tih različitih moći posmatranje se nalazi na opštoj strani; jedinstvo tih mnogostrukih sposobnosti predstavlja stranu koja je suprotna toj opštosti, naime stvarni individualitet. — Ali, opet shvatiti i nabranjati različite stvarne individualitete tako, što jedan čovek ima više sklonosti za ovo drugi više za ono, jedan ima više razuma nego drugi, to je nešto mnogo neinteresantnije nego nabranjanje vrste insekata, mahovine itd., jer te vrste insekata itd. daju pravo posmatranju da ih shvata tako pojedinačno i bespojmovno, pošto one suštinski pripadaju elementu slučajnog upojoedinjavanja. Naprotiv, shvatiti svesni individualitet bez duha kao neku pojedinačnu bivstvujuću pojavu, sadrži protivrečnost koja se sastoji u tome što njegova suština predstavlja opštost duha. Ali pošto to shvatanje čini da svesni individualitet stupi u isto vreme u formu opštosti, ono nalazi njegov zakon i sada izgleda da ima neku umnu svrhu i da obavlja neki nužni posao.

3. [*Zakon individualiteta.*] Momenti koji sačinjavaju sadržinu zakona jesu, s jedne strane, sam individualitet, s druge strane, njegova opšta neorganska priroda, naime nađene okolnosti, stanja, navike, običaji, religija itd.; na osnovu ovih okolnosti može se shvatiti određeni individualitet. Te okolnosti sadrže ono što je određeno isto tako kao i ono što je opšte, i u isto vreme jesu ono postojeće što se pokazuje opažanju i što se, na drugoj strani, izražava u formi individualiteta.

Zakon ovog odnosa obeju strana morao bi pak sadržati to — kakvo dejstvo i kakav uticaj vrše te određene okolnosti na individualitet. Ali taj individualitet sastoji se upravo u

<sup>1</sup> U Hegelovoj raspravi iz 1802. godine koja nosi naslov: *Odnos skepticizma prema filozofiji* nalazi se ta ista misao koja glasi: »Ona nepraktična psihologija koja razlaže duh u kvalitete, među kojima ne nalazi nikakvu celinu, nikakvog genija ni talenta, već prikazuje duh kao neku vreću punu moći.«

tome što ne samo da predstavlja ono što je opšte i što se stoga na jedan miran neposredni način sliva ujedno sa postojećim opštim, sa običajima, navikama itd. i što se usklađuje sa njima, već i što se prema njima ponaša suprotno, pa ih štaviše izopačava, — a isto tako što se prema njima u njihovoj pojedinačnosti ponaša sasvim ravnodušno, što ne dopušta da one na nj utiču i što nije protiv njih delatan. Zbog toga, šta je ono što treba da utiče na individualitet i kakav treba da je taj njegov uticaj, — što zapravo znači isto, — to zavisi jedino od samog individualiteta; time je taj individualitet postao taj određeni individualitet, što ne znači ništa drugo nego da je on to već bio. Okolnosti, stanja, običaji itd., koji se s jedne strane pokazuju kao postojeći a s druge strane u tome određenome individualitetu, izražavaju samo njegovu neodređenu suštinu, do koje nije stalo. Da te okolnosti, taj način mišljenja, ti običaji, uopšte da to stanje sveta nije postojalo, onda na svaki način ni individuuum ne bi postao ono šta on jeste; jer tu opštu supstanciju predstavljaju svi koji se u tom stanju sveta nalaze. — Ali kako se to stanje sveta partikularizovalo u ovome individuuumu, — a takav jedan individuuum treba da bude shvaćen, — tako bi se ono moralo partikularizovati po sebi i za sebe i u toj bi određenosti, koju je ono sebi dalo, moralo uticati na svaki individuuum; samo bi tako to stanje sveta učinilo taj individuuum tim određenim individuuumom kako on jeste. Ako se ono što je spoljašnje ostvarilo po sebi i za sebe takvim kako se ono pokazuje na individualitetu, onda bi se ovaj individualitet shvatio na osnovu onoga spoljašnjega. Mi bismo imali dvostruku galeriju slika, od kojih bi jedna predstavljala odsjaj one druge; jedna bi bila galerija potpune određenosti i ograničenja spoljašnjih okolnosti, druga bi predstavljala njih iste, prevedene u onaj oblik u kojem se nalaze u svesnome suštastvu; one spoljašnje okolnosti bile bi površina lopte, a ovo svesno suštastvo bilo bi središte koje njih u sebi predstavlja.

Ali, površina lopte, svet individuuma, neposredno ima dvosmisleno značenje: da predstavlja po sebi i za sebe postojeći svet i položaj, i svet individuuma — ili utoliko ukoliko bi se ovaj individuuum sa svetom jedino slio da bi ga tako kakav je pustio da uđe u njega i ukoliko bi se prema njemu ponašao samo kao formalna svest, — ili pak da predstavlja svet individuuma tako kako je on izopačio ono što postoji. — Pošto je zbog ove slobode stvarnost sposobna za ovo dvosmisleno značenje, to se svet individuuma može shvatiti jedino na osnovu njega samog, i uticaj koji na individuuum vrši stvarnost, koja se zamišlja kao stvarnost koja postoji po sebi i za sebe, dobija

od toga individuuma apsolutno suprotan smisao po tome što on ili dozvoljava da se na njemu pokazuje struja stvarnosti koja utiče, ili što tu struju prekida i pokreće. Ali, usled toga, psihološka nužnost pretvara se u jednu taku praznu reč da o tome, što je navodno taj uticaj imalo, postoji apsolutna mogućnost da je ono takođe moglo da ga nema.

Time otpada biće koje bi postojalo po sebi i za sebe i koje bi trebalo da sačinjava jednu stranu svakog zakona, i to opštu stranu. Individualitet jeste ono što je njegov svet kao njegov svet; sam taj svet jeste oblast njegovog delanja u kojem se taj njegov svet pokazao kao stvarnost i prosto-naprosto kao jedinstvo bića koje postoji i bića koje je proizvedeno: jedno jedinstvo čije strane ne padaju, kao u predstavi o psihološkom zakonu, jedna izvan druge kao po sebi postojeći svet i kao za sebe postojeći individualitet; ili ako se one tako posmatraju svaka za sebe, onda ne postoji nikakva nužnost niti zakon njihove veze jedne sa drugom.

### c.

#### POSMATRANJE VEZE SAMOSVESTI SA NJENOM NEPOSREDNOM STVARNOŠĆU; FIZIOGNOMIKA I NAUKA O LUBANJI

Psihološko posmatranje ne nailazi ni na kakav zakon odnosa samosvesti prema stvarnosti ili prema svetu koji je njoj suprotstavljen, i ravnodušnost samosvesti i te stvarnosti jedne prema drugoj vratila je *psihološko posmatranje na osobenu određenost realnog individualiteta* koji postoji po sebi i za sebe ili koji suprotnost bića za sebe i bića po sebi sadrži kao poništenu u njihovome apsolutnom posredovanju. Taj realni individualitet postao je predmet za posmatranje, ili predmet kojem posmatranje sada pristupa.

Individuum postoji *po sebi i za sebe*: on postoji *za sebe*, ili on predstavlja neko slobodno tvorenje, ali on postoji takođe *po sebi*, ili sam individuum poseduje neko iskonsko određeno biće, — jednu određenost koja u pogledu pojma predstavlja ono što je psihologija želela da nađe izvan njega. Dakle, na samom individuumu pojavljuje se suprotnost po tome što predstavlja tu dvojakost: kretanje svesti i nepromenljivo biće jedne pojavne stvarnosti, takve koja u njemu neposredno jeste njegova stvarnost. To biće, *telo određenoga individualiteta* jeste njegova prvobitnost, njegova nestvorenost. Ali, pošto indi-

viduum u isto vreme jeste samo ono što je on proizveo, to je njegovo telo takođe *izraz njega samog koji je on proizveo*; u isto vreme jedan znak koji nije ostao neposredna stvar, već na kojem on samo pokazuje šta znači to da on svoju izvornu prirodu posvećuje delu.

Ako posmatramo ovde postojeće momente u vezi sa pret-hodnim gledištem, onda se tu nalaze *jedan opšti ljudski lik* ili bar opšti lik jedne klime, jednog dela sveta, jednog naroda, kao ranije isti opšti običaji i obrazovanost. Uz to dolaze naročite okolnosti i položaj unutar opšte stvarnosti; tu je ta naročita stvarnost *kao naročita formacija lika individuuma*. Na drugoj strani, kao što su malopre bili postavljeni slobodno delanje individuuma i stvarnost kao njegova nasuprot postojećoj stvarnosti, ovde stoji *lik kao izraz njegovog ostvarenja koje je postavio on sam*, crte i forme njegovoga samodelatnog suštastva. Ali kako opšta tako i osobena stvarnost, a koju je posmatranje ranije našlo izvan individuuma, ovde je njegova stvarnost, njegovo urođeno telo, i upravo u to njegovo telo pada izraz koji pripada njegovome tvorenju. U psihološkome bi posmatranju trebalo da se povežu jedna sa drugom po sebi i za sebe postojeća stvarnost i određeni individualitet; ovde je, međutim, celokupni određeni individualitet predmet posmatranja; i svaka strana suprotnosti toga predmeta predstavlja i sama tu celinu. Dakle, za spoljašnju celinu potrebno je ne samo iskonsko biće, urođeno telo, već isto tako i *formacija* toga njegovog tela, koja pripada delotvornosti unutrašnjosti; to njegovo urođeno telo predstavlja jedinstvo neizgrađenoga i izgrađenoga bića i stvarnost individuuma prožetu bićem za sebe. Ova celina, koja u sebi obuhvata određene iskonske čvrste delove i one crte koje postaju jedino tvorenjem, jeste, i *to biće je izraz unutrašnjega*, to jest individuuma koji je postavljen kao svest i kretanje. — To unutrašnje isto tako nije više formalna, besadržajna ili neodređena samodelatnost, čija bi se sadržina i određenost nalazile, kao malopre, u spoljašnjim okolnostima, već ono predstavlja jedan po sebi određeni iskonski *karakter*, čija je forma samo delotvornost. Dakle, ovde se posmatra odnos između ovih obeju strana, kako ga treba odrediti i šta treba podrazumevati pod tim izrazom unutrašnjega u spoljašnjem.

1. [*Fiziognomsko značenje organa.*] To spoljašnje kao organ ne čini, pre svega, ono što je unutrašnje vidljivim ili uopšte nekim bićem za drugo; jer to unutrašnje, ukoliko se nalazi u organu, predstavlja samu delatnost. Usta koja govore,



ruka koja radi, ako se hoće, takođe k tome još noge, predstavljaju organe koji ostvaruju i izvršuju, koji u sebi poseduju delanje kao delanje ili ono što je unutrašnje kao takvo; spoljašnjost pak koju individuum dobija preko tih organa jeste delo kao jedna stvarnost koja je odvojena od individuumu. Govor i rad jesu ispoljavanja u kojima se individuum ne održava više sam po sebi niti se poseduje, već dopušta da ono što je unutrašnje izađe potpuno izvan sebe, prepuštajući ga drugome. Zbog toga se isto tako može reći da ta ispoljenja izražavaju unutrašnje suviše mnogo, kao i da ga ona izražavaju suviše malo, — suviše mnogo: pošto se u njima izliva to unutrašnje, to ne ostaje nikakva suprotnost između tih ispoljenja i ovoga unutrašnjega; ona ne predstavljaju samo jedan izraz unutrašnjega, već neposredno samo to unutrašnje, — suviše malo: pošto se ono unutrašnje u govoru i radnji pretvara u nešto drugo<sup>1</sup>, to se ono time prepušta onome elementu preinačavanja koje izopačava izgovorenu reč i izvršeno delo, praveći iz njih nešto što je drukčije od onoga što oni kao radnje toga određenoga individuumu jesu po sebi i za sebe. Ne samo što tvorevine radnji gube usled te spoljašnjosti, koja potiče od uticaja drugih, onaj karakter po kojem one treba da predstavljaju nešto trajno nasuprot drugim individualitetima; već pošto se ona ponašaju prema unutrašnjem koje sadrže kao izdvojeno ravnodušno drugo, ona su u stanju da kao unutrašnje budu, blagodareći individuumu, drukčija nego što izgledaju, — ili time što ih individuum namerno pretvara u pojavu nečega drugoga nego što one u stvari jesu, — ili time što je ono suviše nespretno da sebi dade spoljašnju stranu koju je zapravo želelo, i da nju tako učvrsti da drugi ne budu u stanju da mu njegovo delo izopače. Dakle, delanje kao izvršeno delo ima dvostruko suprotno značenje: ili što predstavlja unutrašnji individualitet a ne njegov izraz, ili što kao ono što je spoljašnje predstavlja jednu stvarnost koja je nezavisna od unutrašnjega, i koja je nešto sasvim drukčije od toga unutrašnjega. — Zbog ove dvoznačnosti moramo se osvrnuti na to unutrašnje da bismo videli kako se ono još nalazi, ali

<sup>1</sup> Uporedi Šilera: »Govori li duša, onda, ah! duša već više ne govori«.

I: »U mojim grudima moje je delo još bilo moje; jednom otpušteno iz sigurnog kutka srca, sa svoga maternjega tla, izbačeno van u tuđinu života, ono pripada onim podmuklim silama koje nikogjeg čoveka veština nije u stanju da pripitomi.« — Hegel se, uostalom, vraća ovim izvodenjima docnije u odseku o »moralnoj radnji i sudbini«, i opet na višem stupnju u odseku o »duhovnom umetničkom delu«.

kao vidljivo ili spoljašnje, na samom individuumu. U organu pak ono se nalazi samo kao neposredno delanje koje zadobija svoju spoljašnjost u delu, koje ili predstavlja ono što je unutrašnje ili ga ne predstavlja. Dakle organ, posmatran s obzirom na tu suprotnost, ne pribavlja izraz koji se traži.

Ako bi pak spoljašnji lik, ukoliko on nije organ ili nije delanje, te postoji kao mirujuća celina, bio u stanju da izrazi unutrašnji individualitet, onda bi se on dakle ponašao kao neka postojeća stvar, koja bi ono što je unutrašnje mirno primila u svoje pasivno određeno biće kao nešto tuđe, postavši time njegov znak: — jedan spoljašnji slučajni izraz, čija je stvarna strana beznačajna, — jedan govor čiji tonovi i tonski spojevi ne predstavljaju samu stvar, već su po slobodnoj proizvoljnosti njom spojeni i za nju su slučajni.

Takva jedna proizvoljna veza takvih činilaca, koji su nešto spoljašnje jedni za druge, ne predstavlja nikakav zakon. *Fiziognomika* pak treba da se od drugih rđavih veština i opakih studija razlikuje time što ona posmatra određeni individualitet u nužnoj suprotnosti jednog unutrašnjeg i spoljašnjeg, karaktera kao svesnoga suštastva i njega istoga kao bivstvujućeg lika, povezujući te momente jedne sa drugima tako kako su oni uzajamno povezani svojim pojmom, te stoga moraju sačinjavati sadržinu jednoga zakona. Naprotiv, u astrologiji, hiromantiji i drugim sličnim naukama povezuje se, kako izgleda, samo ono što je spoljašnje sa onim što je spoljašnje, ma koje nešto sa nečim što je njemu tuđe. Ova konstelacija pri rođenju i, ako se to spoljašnje više približi samom telu, ove crte na dlanu predstavljaju spoljašnje momente za dug ili kratak život i uopšte za sudbinu pojedinog čoveka. Kao spoljašnjosti oni se ponašaju ravnodušno jedni prema drugima i nemaju jedni za druge onu nužnost koja treba da se nalazi u vezi jednoga spoljašnjega i unutrašnjega.

Istina, ruka, kako izgleda, ne predstavlja nešto spoljašnje u pogledu sudbine, već se, naprotiv, ponaša prema njoj kao nešto unutrašnje. Jer, i sudbina je opet samo pojava onoga što predstavlja određeni individualitet po sebi kao unutrašnja iskonska određenost. — Da bi se pak znalo šta određeni individualitet jeste po sebi, do toga saznanja dolaze i hiromant i fiziognomičar kraćim putem nego, na primer, Solon koji je smatrao da do toga saznanja može da dođe tek po isteku celoga života; Solon je posmatrao pojavu, a hiromant i fiziognomičar ono što je po-sebi. Da pak šaka mora da pokaže ono

po-sebi individualiteta u pogledu njegove sudbine, to se može lako uvideti iz toga što ona pored govornog organa najviše predstavlja ono u čemu se čovek pojavljuje i ostvaruje. Šaka je oduhovljeni neimar čovekove sreće; o njoj se može reći da ona predstavlja ono čime čovek dela; jer u šaci kao delotvornom organu svoga samoostvarenja čovek je prisutan kao onaj koji oduhovljuje, i pošto je on iskonski svoja vlastita sudbina, to će prema tome šaka izražavati to po-sebi.

Iz ove odredbe po kojoj organ delatnosti jeste ne samo biće već i delanje u njemu, ili po kojoj samo unutrašnje biće po sebi jeste u njemu prisutno, posedujući jedno biće za drugo, proizlazi jedno shvatanje organa drukčije od ranijega njegovog shvatanja. Ako se, naime, pokazalo da se organi uopšte zbog toga ne mogu shvatiti kao izrazi unutrašnjega, jer je u njima delanje kao delanje prisutno, dok je delanje kao delo samo spoljašnje, te na taj način unutrašnje i spoljašnje padaju jedno van drugoga i jesu ili mogu biti tuđe jedno prema drugome, onda prema posmatranoj odredbi organ mora takođe opet da se shvati kao sredina njih dvoje, pošto upravo to, što je delanje u njemu prisutno, sačinjava u isto vreme jednu spoljašnjost toga organa, i to jednu drukčiju nego što je delo; ta drukčija spoljašnjost, naime, ostaje individuumu i na njemu. — Ta sredina i jedinstvo unutrašnjega i spoljašnjega jesu pre svega i sami spoljašnji; onda pak ta spoljašnjost jeste u isto vreme primljena u ono što je unutrašnje; kao prosta spoljašnjost ona stoji nasuprot rasejanoj spoljašnjosti koja predstavlja ili samo jedno pojedinačno delo, koje je za celi individualitet slučajno, ili stanje, ili pak cela spoljašnjost predstavlja sudbinu koja je raspoređena u mnoštvo tvorevina i stanja. Dakle, proste crte šake, isto tako zvučnost i obimnost glasa kao individualna određenost govora, — takođe taj isti govor koji rukom dobija čvršću egzistenciju nego pomoću glasa, naime način pisanja, i to u njegovoj osobenosti kao rukopis — sve je to izraz unutrašnjega, tako da se on opet kao prosta spoljašnjost ponaša prema mnogostrukoj spoljašnjosti delanja i sudbine kao ono što je unutrašnje. — Ako se, dakle, pre svega određena priroda i urođena osobenost individuuma shvate zajedno sa onim što je ona postala putem obrazovanja kao ono što je unutrašnje, kao suština delanja i sudbine, onda to unutrašnje ima svoju pojavu i svoju spoljašnjost pre svega na ustima, na šaci, u glasu, rukopisu, kao i na ostalim organima i njihovim trajnim odredbama; i tek onda se ono i dalje ispoljava još van u svojoj stvarnosti u svetu.

Pošto se pak ta sredina određuje kao ispoljenje koje je u isto vreme povučeno u unutrašnjost, njeno postojanje nije ograničeno na neposredni organ delanja; naprotiv, ta sredina predstavlja kretanje i formu lica i uobličjenja uopšte, kretanje koje ništa ne izvršuje. Ove crte i njihovo kretanje jesu prema ovome pojmu delanje koje je zadržano i koje ostaje u individuumu, i prema svojoj vezi sa stvarnim delanjem ono predstavlja vlastito nadgledanje i posmatranje toga tela individuuma, ispoljenje kao refleksiju o stvarnom ispoljenju. — Individuum zbog toga nije nem prema svome spoljašnjem delanju i kod njega, jer je on pri tom u isto vreme reflektiran u sebe i on ispoljava tu reflektovanost u sebe; to teorijsko delanje ili razgovor individuuma sa samim sobom o tome jeste takođe poglavito za druge, jer sam taj razgovor predstavlja jedno ispoljenje.

2. [Mnogoznačnost ovoga značenja.] Dakle, na ovom unutrašnjem, koje u svome ispoljenju ostaje unutrašnje, posmatra se reflektovanost individuuma iz njegove stvarnosti; i treba videti kako stvar stoji sa tom nužnošću koja je pretpostavljena u tome jedinstvu. — Ta se reflektovanost razlikuje, pre svega od samog dela, te dakle može da predstavlja nešto drugo i da se uzme za nešto drugo nego što ona jeste; nekome se vidi po licu da li uzima ozbiljno ono što govori ili što čini. — Obrnuto, pak, ono što treba da predstavlja izraz unutrašnjega jeste u isto vreme bivstvujući izraz, i time se srozava na stupanj odredbe onog bića koje je za samosvesnu suštinu apsolutno slučajno. Stoga je ono doista izraz, ali u isto vreme takođe samo kao neki znak, tako da je za izraženu sadržinu svojstvenost onoga čime se ono izražava potpuno ravnodušna. Unutrašnje jeste u ovoj pojavi doista vidljiva nevidljivost, mada nije za nju privezano; ono se može nalaziti isto tako u nekoj drugoj pojavi, kao što se može neko drugo unutrašnje nalaziti u istoj pojavi. — Otuda Lihtenberg s pravom kaže: »Pretpostavimo da bi fiziognom jednom ugrabio čoveka, onda bi zavisilo samo od jedne smele odluke, da se on opet učini neshvatljivim za hiljade godina.«<sup>1</sup> Kao što su u prethodnom<sup>2</sup> odnosu date okolnosti predstavljale jedno bivstvujuće, iz kojega je individualitet uzeo za se ono što je mogao i hteo, ili predajući se njemu ili izopačavajući njega, iz kojeg razloga ono nije sadržalo nužnost i suštinu individualiteta, isto je tako ovde pojavno neposredno biće individualiteta takvo jedno biće

<sup>1</sup> O fiziognomici, 2. izd., Getingen 1778, str. 35.

<sup>2</sup> U odnosu samosvesti prema spoljašnjoj stvarnosti.

koje izražava ili njegovu reflektovanost iz stvarnosti i njegovo biće u sebi, ili koje je za taj individualitet samo jedan znak koji je ravnodušan prema onome što je označeno, te zbog toga uistinu ne označuje ništa; ono je za individualitet ne samo njegovo lice, već i njegova maska koju on može da skine. Individualitet prožima svoj lik, kreće se, govori u njemu; ali to celokupno određeno biće stupa prema volji i radnji kao neko ravnodušno biće; on na tome određenome biću poništava ono značenje koje je ono imalo ranije, po kome on ima u njemu svoju reflektovanost u sebe ili svoju istinsku suštinu, pa je obratno postavlja štaviše u volju i u delo.

Individualitet napušta onu reflektovanost u sebe, koja je izražena u *crtama*, pa svoju suštinu polaže u delo. Tu u delu individualitet protivreči onome odnosu koji utvrđuje instinkt uma, koji se odaje posmatranju samosvesnog individualiteta u pogledu onoga što treba da predstavlja njegovu unutrašnjost i spoljašnjost. Ovo stanovište dovodi nas na pravu misao koja leži u osnovi fiziognomske — ako se tako hoće — nauči. Suprotnost na koju to posmatranje umnoga instinkta slučajno nailazi predstavlja u pogledu forme suprotnost prakse i teorije, postavljene naime njih obadve unutar same prakse, — suprotnost između individualiteta koji se ostvaruje u delanju (to delanje uzeto u najopštijem smislu) i toga istoga individualiteta kako je on u tome delanju u isto vreme iz njega reflektovan u sebe, i kako je ono njegov predmet. Posmatranje shvata ovu suprotnost prema istom izopačenom odnosu u kojem se ona suprotnost određuje u pojavi. Tome posmatranju važe za nesuštinsku spoljašnjost sama delatnost i delo, — bilo delo govora ili neke učvršćenije stvarnosti, — a unutrašnjost individualiteta za suštinsku unutrašnjost. Između obeju strana koje praktična svest ima na sebi, između smeranja i dela, — između mišljenja o njenoj radnji i same radnje — posmatranje odabira onu prvu stranu za pravu unutrašnjost; ta prava unutrašnjost treba da ima svoje više ili manje nesuštinsko ispoljenje u delu, a svoje pravo ispoljenje u svome obliku. Ovo pravo ispoljenje jeste neposredna čulna prisutnost individualnoga duha; unutrašnjost koja treba da predstavlja pravu unutrašnjost jeste osobenost svrhe i pojedinačnost bića za sebe; oboje su zamišljeni duh. Ono, dakle, što posmatranje ima za svoje predmete jeste zamišljeno određeno biće, a između takvog određenog bića posmatranje traži zakone.

Neposredno mnjenje o pomenutoj prisutnosti duha jeste prirodna fiziognomika, prerani sud o unutrašnjoj prirodi i ka-

rakteru njenoga lika pri njenome prvome pogledu. Predmet toga mnjenja je takav da u njegovoj suštini leži to što uistinu predstavlja nešto drugo, a ne samo čulno neposredno biće. Doduše, takođe upravo ta reflektovanost u sebe koja se nalazi u čulnome i koja iz njega polazi jeste ono što je prisutno, vidljivost kao *vidljivost onoga što je nevidljivo* jeste ono što predstavlja predmet posmatranja. Ali, upravo ta čulna neposredna prisutnost jeste stvarnost duha, kako *ona postoji samo za mnjenje*; i posmatranje se u tome pogledu kreće tamo-amo sa svojim pomenutim određenim bićem, sa fiziognomikom, rukopisom, zvučnošću glasa itd. — Posmatranje dovodi u vezu takvo određeno biće sa upravo takvom pomenutom unutrašnjošću. Ono što treba da se sazna, to nije ubica ili lopov, već sposobnost da se postane takvim; stalna apstraktna određenost gubi se usled toga u konkretnu beskonačnu određenost pojedinačnog individuuma, koja pak zahteva umetničkije životopise nego što su one kvalifikacije. Takvi umetnički životopisi kazuju, dakako, više od kvalifikacija rečima ubica, lopov, ili rečima dobrodušan, nepokvaren itd., ali za svrhu tih reči, naime da se njima izrazi zamišljeno biće ili pojedinačni individualitet, one uostalom nisu dovoljne; isto tako kao ni životopisi lika koji prevazilaze opise kao što su pljosnato čelo, dugačak nos itd. Jer, pojedinačni lik kao i pojedinačna samosvest jesu kao zamišljena bića neizrecivi. Nauka poznavanja ljudi, koja se odnosi na pretpostavljenoga čoveka, kao i nauka fiziognomike koja se odnosi na njegovu pretpostavljenu stvarnost, i želi da nesvesno suđenje prirodne fiziognomike uzdigne na stupanj znanja, jeste usled toga nešto beskonačno i nedokučivo, koje nikada ne može dospeti dotele da kaže šta zamišlja, jer ono samo zamišlja i njegova sadržina jeste samo nešto zamišljeno.

Zakoni koje ova nauka namerava da nađe predstavljaju veze ovih obeju pretpostavljenih strana, te stoga ni sami oni ne mogu biti ništa drugo do neko čisto zamišljanje. Takođe, pošto to vajno znanje, koje navodno ima posla sa stvarnošću duha, ima za svoj predmet upravo to što se on, polazeći iz svoga čulnog određenog bića, reflektira u sebe, i što određeno biće za nj predstavlja jednu ravnodušnu slučajnost, to ono kod svojih nađenih zakona mora neposredno znati da njima ništa nije rečeno, već da se zapravo samo brblja ili se daje samo jedno mišljenje o sebi (jedan izraz koji poseduje istinu treba da izrazi kao jedno isto ovo: da kaže svoje mišljenje i da time ne navodi stvar, već jedino svoje mišljenje o sebi). U pogledu sadržine pak, ova posmatranja ne mogu da odstupaju od opaski kao što su: »Kad god imamo sajam uvek pada kiša«, kaže

trgovac na malo; »i takođe uvek kada ja sušim rublje«, kaže domaćica.

Lihtenberg koji tako karakteriše<sup>1</sup> fiziognomsko posmatranje, veli takođe još ovo<sup>2</sup>. »Ako bi neko rekao nekome: Doduše, ti postupaš kao jedan čestit čovek, ali ja po tvojoj figuri vidim da ti tako postupaš na silu, a u duši ti si jedna hulja; vaistinu, na svako takvo oslovljavanje svaki će čestiti čovek odgovoriti svuda i u svakom vremenu jednim šamarom.« — Takav odgovor je *umestan* zbog toga, što predstavlja opovrgavanje prve pretpostavke jedne takve nauke mnjenja, naime da čovekova stvarnost jeste njegovo lice itd. — Naprotiv, pravo biće čoveka jeste njegovo delo; u delu je individualitet stvaran, i ono je to koje ono što se zamišlja ukida u njegovim obema stranama, — *jedanput* to zamišljeno kao jedno telesno mirujuće biće: individualitet se, naprotiv, prikazuje u radnji kao negativno suštastvo koje postoji samo ukoliko ukida biće. *Potom*, delo ukida neizrecivost mnjenja isto tako u pogledu samosvesnog individualiteta, koji u mnjenju predstavlja jedan beskonačno određeni i odredljivi individualitet. U izvršenome činu je ova rđava beskonačnost uništena. Čin jeste prosta određenost, opštost koja se može obuhvatiti u jednoj apstrakciji; čin jeste umorstvo, krađa, ili dobročinstvo, hrabri podvig itd., i o njemu se može reći šta on jeste. Čin je to, i njegovo biće ne predstavlja samo jedan znak već samu stvar.<sup>3</sup> Čin je to, i individualni čovek jeste ono što je čin; u jednostavnosti ovoga bića individualni čovek je za druge ljude bivstvujeće, opšte suštastvo, i prestaje da predstavlja samo zamišljeno suštastvo. Doduše, on u tome nije postavljen kao duh; ali pošto o njegovome biću treba da se govori kao o biću, i pošto, s jedne strane, dvostruko biće, biće lika i biće čina, stoje jedno nasuprot drugome, te lik i čin treba da predstavlja njegovu stvarnost, to se, naprotiv, samo za čin može tvrditi da predstavlja njegovo pravo biće, — ne njegova figura, koja bi trebalo da izrazi ono što on uz svoje činove zamišlja, ili što se zamišljalo da bi on samo mogao učiniti. Isto tako, pošto se, s druge strane, protivstave njegova tvorevina i njegova unutrašnja mogućnost, sposobnost ili namera, mora se jedino njegova tvorevina smatrati za njegovu pravu stvarnost, mada se on sam u tome vara i, okrenut iz svoje radnje u sebe, veruje

<sup>1</sup> N. n. m., str. 72.

<sup>2</sup> N. n. m., str. 6.

<sup>3</sup> Ovo izvođenje ponavlja se na višem stupnju u odseku o »prevaril i samoj stvari« i takođe u odseku »Moralna radnja«.

da je u toj svojoj unutrašnjosti nešto drugo nego što je u činu. Individualitet koji se poverava predmetnome elementu, pretvarajući se u tvorevinu, time se, dakako, podaje tome da bude izmenjen i izopačen. Ali, karakter čina sačinjava upravo to da i on predstavlja neko realno biće koje se održava ili je samo jedna zamišljena tvorevina koja se u sebi poništava. Predmetnost ne menja samo delo, već samo pokazuje šta ono jeste, to jest da li ono postoji ili ne postoji. — Rastavljanje ovoga bića na svrhe i druge takve finese, čime realni čovek, to jest njegovo delo treba da se ponovo objasni na osnovu nekog zamišljenog bića, ma koliko da on sam, dakako, može da postavi sebi naročite namere u pogledu svoje stvarnosti, moraju ostati prepuštene mnjenju u dokolici, koja, ako hoće da uredi svoju nedelatnu mudrost, da ospori karakter uma kod onoga ko dela i da ga na taj način zlostavlja, te da umesto dela poželi, naprotiv, da oglasi figuru i crte za njegovo biće, mora da očekuje gornji odgovor, naime šamar, koji će mu pokazati da figura nije ono po-sebi, već, naprotiv, da je ona jedan predmet obdelavanja.

3. [*Nauka o lubanji.*] Ako pogledamo obim onih odnosa u kojima se može posmatrati kako samosvesni individualitet stoji prema svome spoljašnjemu, onda će preostati jedan odnos koji posmatranje mora još da učini svojim predmetom. U psihologiji spoljašnja stvarnost stvari jeste ta koja treba u duhu da ima svoju sebe svesnu kopiju i da ga učini shvatljivim. U fiziognomici, naprotiv, duh treba da se sazna u svome vlastitom spoljašnjem kao u jednome biću, koje jeste govor — vidljiva nevidljivost — njegove suštine. Još preostaje odredba one strane stvarnosti, po kojoj individualitet iskazuje svoje suštastvo u svojoj neposrednoj stalnoj, potpuno postojećoj stvarnosti. — Ova poslednja veza razlikuje se, dakle, od fiziognomske veze time što fiziognomska veza predstavlja govornu prisutnost individuumu, koji u svome delatnom ispoljenju u isto vreme prikazuje ispoljenje koje se u sebe reflektuje i sebe posmatra, jedno ispoljenje koje jeste kretanje, mirujuće crte koje u suštini predstavljaju jedno posredovano biće. Međutim, u odredbi koju još treba posmatrati, spoljašnje jeste najzad jedna sasvim mirujuća stvarnost, koja nije u samoj sebi mirujuć znak, već se prikazuje za sebe, odvojena od samosvesnog kretanja, i postoji kao prosta stvar.

[*(α) Lubanja, shvaćena kao spoljašnja stvarnost duha.*] Pre svega, što se tiče veze unutrašnjega sa tim svojim spoljašnjim, jasno se vidi da ona, kako izgleda, mora da se shvati kao



*kauzalna povezanost*, pošto taj odnos predstavlja vezu jednoga po-sebi- bivstvjućega prema nekom drugom po-sebi-bivstvjućem kao nužnu.

Da bi pak duhovni individualitet mogao uticati na telo, on kao uzrok mora da bude i sam telesan. A ono telesno u kojem se duhovni individualitet nalazi kao uzrok jeste organ, ali ne organ delanja protiv spoljašnje stvarnosti, već organ delanja samosvesnog suštastva u samom sebi, prema spolja samo protiv svoga tela; ne može se odmah sagledati koji organi to mogu biti. Ako bi se mislilo samo na organe uopšte, onda bi lako bio pri ruci organ rada uopšte, isto tako organ polnog nagona itd. Ali, takvi se organi moraju posmatrati kao oruđa ili kao delovi koje duh kao jedan ekstrem ima za sredinu prema drugome ekstremu koji jeste spoljašnji predmet. Ovde se pak podrazumeva jedan organ, u kojem se samosvesni individuum održava za sebe nasuprot svojoj vlastitoj, sebi protivstavljennoj stvarnosti, ne organ koji je u isto vreme okrenut spolja, već koji je u svojoj radnji reflektovan, i na kojem strana bića ne predstavlja neko biće za drugo. U fiziognomskom pogledu organ se zaista posmatra takođe kao određeno biće koje je u sebe reflektovano i koje poručuje delanje; ali to je biće jedno predmetno biće, i rezultat fiziognomskog posmatranja jeste da se samosvest protivstavlja upravo toj svojoj stvarnosti, kao nečemu ravnodušnome. Ta ravnodušnost iščezava u tome što sama ta reflektovanost u samu sebe jeste delotvorna; time ono određeno biće dobija jednu nužnu vezu sa njom; da bi pak ta reflektovanost uticala na određeno biće, ona mora da poseduje izvesno ali ne zapravo predmetno biće, i ona treba da se pokaže kao taj organ.

U običnome pak životu gnev se, na primer, kao takvo jedno delanje polaže u jetru; Platon<sup>1</sup> pridaje jetri još nešto uzvišenije, što je, po nekima, štaviše nešto najuzvišenije, naime proricanje ili dar da se na bezuman način izrazi ono što je sveto i večito. Ali, uzbuđenje koje individuum poseduje u jetri, u srcu itd., ne može da se posmatra kao njegovo uzbuđenje koje je potpuno reflektovano u sebe, već se ono, naprotiv, nalazi u njima tako da je tome individuumu usađeno u telo, posedujući jedno animalno određeno biće koje se iz njega okreće prema spoljašnjosti.

*Nervni sistem*, naprotiv, jeste neposredno mirovanje organskoga u njegovome uzbuđenju. Doduše, nervi su opet organi

<sup>1</sup> Platon, *Timej* III, p. 71.

svesti koja je već utonula u svoj pravac prema vani; a *mozak* i *kičmena moždina* mogu se posmatrati kao ona neposredna prisutnost samosvesti koja ostaje u sebi — koja nije predmetna, koja takođe ne izlazi van. Ukoliko momenat bića koje taj organ poseduje jeste jedno biće za drugo, naime određeno biće, ono je utoliko mrtvo biće, nije više prisutnost samosvesti. Ali, to biće u sebi samom jeste prema svome pojmu jedna tečnost u kojoj se krugovi koji se u njoj njihaju neposredno stišavaju i u kojoj se ne izražava nikakva razlika kao bivstvjuća. Međutim, kao što sam duh nije neka apstraktna jednostavnost, već predstavlja sistem kretanja u kojima se on razdvaja u momente, ali u tome podvajanju ostaje slobodan, te kao što on svoje telo uopšte raščlanjava u različite poslove, namenjajući svaki pojedinačni njegov deo samo jednome od tih poslova, tako se takođe može zamisliti da je tečno biće njegove unutrašnjosti jedno raščlanjeno biće; i, kako izgleda, tako se mora zamisliti, jer u sebe reflektovano biće duha predstavlja u samome mozgu opet samo jednu sredinu svoga čistoga suštastva i svoje telesne raščlanjenosti, jednu sredinu koja time opet mora imati na sebi od prirode oboje, pa dakle od strane telesne raščlanjenosti takođe bivstvjuću raščlanjenost.

Duhovno-organsko biće ima u isto vreme nužnu stranu mirujućeg postojećeg određenog bića; kao ekstrem bića za sebe ono duhovno organsko biće mora da uzmakne i da ovu stranu mirujućeg određenog bića ima prema sebi kao drugi ekstrem, koji onda predstavlja predmet na koji ono duhovno-organsko biće dejstvuje kao uzrok. Ako sad mozak i kičmena moždina predstavljaju ono telesno biće za sebe duha, onda su *lubanja* i *kičmeni stub* drugi izdvojeni ekstrem uz to, naime čvrsta mirujuća stvar. — Ali, pošto svakome, ko misli na pravo mesto postojanja duha, pada na um samo glava, a ne hrptenjača tose mi u proučavanju jednoga znanja, kao što je ovo koje je sada pred nama, možemo zadovoljiti ovim — za nj ne suviše rđavim — razlogom, da bismo to postojanje ograničili na lubanju. Ako bi nekome utoliko pala na pamet hrptenjača ukoliko doista katkada ona delom unosi delom pak iznosi znanje i delanje, onda to zbog toga ne bi ništa dokazivalo za to da se kičmena moždina mora takođe uzeti za mesto stanovanja duha i njen stub za potpuno vernu sliku određenoga bića, jer bi se time dokazivalo suviše mnogo; jer neko se isto tako može setiti da se smatraju dobrim i drugi spoljašnji putevi kojima možemo prići delatnosti duha da bismo je izazvali ili sprečili. — Dakle, stub pršljenova kičme otpada, ako se hoće, s pravom; kao mnoga druga prirodno-naučna učenja isto je tako konstru-

isano učenje da, zaista, lubanja sama za se *ne sadrži* organe duha. Jer, to je malopre isključeno iz pojma toga odnosa i zbog toga je lubanja uzeta za stranu života; ili ako se ne bi smelo podsetiti na pojam stvari, onda dakako iskustvo uči da se lubanjom ne ubija, niti krade, niti pišu pesme itd., kao što se okom, kao organom, gleda. — Zbog toga se treba uzdržati od izraza organ za ono značenje lubanje, o kojem još treba govoriti. Jer, mada se obično kaže da umnim ljudima nije stalo do reči već do stvari, ipak na osnovu toga ne smemo sebi dozvoliti da jednu stvar označimo rečju koja joj ne odgovara; jer takva reč jeste u isto vreme nespretnost i obmana koja se sastoji u verovanju i tvrđenju da se prava reč ne poseduje, pa se skriva da dotičnome u stvari nedostaje stvar, to jest pojam; kada bi taj pojam postojao, on bi posedovao takođe svoju pravu reč. — Pre svega, ovde se utvrdilo samo to da je lubanja isto tako samo caput mortuum, kao što mozak predstavlja živu glavu.

[(β) *Veza između oblika lubanje i individualiteta.*] Dakle, u tome mrtvom biću trebalo bi da duhovni pokreti i određeni oblici mozga dobiju svoj prikaz spoljašnje stvarnosti, koja se ipak još nalazi na samom individuumu. Za njihov odnos prema lubanji u kojoj se, kao mrtvom biću, ne nalazi duh, pokazuje se pre svega gore utvrđeni, spoljašnji mehanički odnos, tako da je pravi organi, — i oni se nalaze u mozgu, — izražavaju ovde kao okruglu, tamo je proširuju ili spljoštavaju, ili bilo kako da se ovaj uticaj inače izrazi. Pošto i sama lubanja predstavlja jedan deo organizma, to se, doduše, u njoj, kao u svakoj kosti, mora zamisliti neko živo samoizgrađivanje, tako da ona, posmatrana sa toga stanovišta, pritiska štaviše, sa svoje strane, mozak i postavlja njegovo spoljašnje ograničenje, za šta ona, kao ono što je tvrđe, ima više sposobnosti. Pri tome bi pak i dalje ostao isti odnos u odredbi uzajamne delatnosti njih oboje jednog prema drugome; jer da li je lubanja ono što određuje ili ono što je određeno, to ništa ne bi izmenilo na kauzalnoj povezanosti uopšte, samo što bi se onda lubanja pretvorila u neposredni organ samosvesti, jer bi se u njoj kao uzroku nalazila strana bića za sebe. Ali, pošto biće za sebe kao organska živahnost pada u oboje na isti način, to u stvari otpada kauzalna povezanost između njih. Ali, ovo usavršavanje njih oboje (lubanje i mozga) bilo bi povezano u onome unutrašnjem i predstavljalo bi jednu organsku prestabiliranu harmoniju koja obe strane koje se odnose jedna na drugu ostavlja slobodnom jednu od druge, ostavljajući svakoj njen vlastiti oblik, kojem ne mora da odgovara oblik one druge strane; i još više, ostavlja oblik

i kvalitet nezavisnim jedan od drugoga, — kao što su forma zrna grožđa i ukus vina nezavisni jedno od drugoga. — Ali, pošto na stranu mozga pada odredba bića za sebe, a na stranu lubanje odredba određenog bića, to se unutar organskog jedinstva mora pretpostaviti takođe neka njihova kauzalna povezanost, neka njihova nužna veza kao spoljašnja jedna za drugu, to jest jedna čak sporedna veza, kojom bi tako njihovi oblici bili određeni jedan drugim.

Što se pak tiče one odredbe u kojoj bi organ samosvesti predstavljao uzrok koji deluje na stranu koja stoji prema njemu, o njoj može da se raspravlja sa raznih stanovišta; jer reč je o kakvoći jednoga uzroka, koji se posmatra prema svome ravnodušnom određenom biću, prema svome obliku i svojoj veličini, jednoga uzroka čija unutrašnjost i biće za sebe treba da predstavljaju upravo takvo jedno biće koje se ništa ne tiče neposrednog određenog bića. Organsko samoizgrađivanje lubanje jeste iznajpre ravnodušno prema mehaničkome uticaju, i odnos oba ta odnosa, pošto onaj prvi odnos predstavlja povezivanje sebe sa samim sobom, predstavlja upravo ovu neodređenost i bezgraničnost. Onda, čak i kada bi mozak primio u sebe razlike duha kao bivstvujuće razlike, te bi predstavljao jedno mnoštvo unutrašnjih organa koji zauzimaju razne prostore — što protivreči prirodi koja momentima pojma dodeljuje jedno naročito određeno biće, i stoga postavlja tečnu jednostavnost organskoga života potpuno na jednu stranu, a njegovu artikulaciju i podelu isto tako u njegovim razlikama postavlja na drugu stranu, tako da se ti momenti, kako ih ovde treba shvatiti, pokazuju kao naročite anatomske stvari, — to bi bilo neodređeno, da li bi jedan duhovni momenat, prema tome da li bi bio prvobitno jači ili slabiji, morao posedovati ili u onome slučaju jedan prostraniji moždani organ a u ovome slučaju jedan stešnjeniji, ili takođe upravo obrnuto. — Isto bi tako bilo neodređeno da li bi se izgrađivanjem jednoga organa on povećavao ili smanjivao, da li bi ga to činilo nezgrapnijim i debljim ili nežnijim. Usled toga što ostaje neodređeno kakav je uzrok, tako je ostalo neodređeno kako se obavlja uticanje na lubanju, da li ono predstavlja neko proširivanje ili stešnjanje i poklapanje. Ako se to uticanje odredi, recimo, radije kao neko nadraživanje, onda ostaje neodređeno da li se ono obavlja napinjući poput flastera od španske bube ili grčeci poput sirćeta. — Za sva takva mišljenja mogu se navesti verodostojni razlozi, jer organska veza, koja isto tako zahvata, odobrava jedan od tih razloga isto onako kao i svaki drugi i ravnodušna je prema svakom tom shvatanju.



Ali, posmatračkoj svesti nije stalo do toga da ovu vezu treba da odredi. Jer i onako to nije mozak koji kao animalni deo stoji na jednoj strani, već taj isti mozak kao biće samosvesnog individualiteta. — Samosvesni individualitet kao mirujući karakter i svesno delanje koje se kreće postoje za sebe i u sebi; ovome biću za sebe i u sebi stoji nasuprot njihova stvarnost i postojanje za drugo; biće za sebe i u sebi jeste suština i subjekat koji u mozgu poseduje jedno biće, koje je pod njega supsumirano, i koje svoju vrednost zadobija samo pomoću imanentnog značenja. Druga pak strana samosvesnoga individualiteta, strana njegovoga postojanja jeste biće kao samostalno i kao subjekat, ili kao neka stvar, naime kao neka kost; stvarnost i određeno biće čoveka jeste lubanjska kost. — To je odnos i smisao koji obe strane ove veze poseduju u svesti koja ih posmatra.

Toj pak svesti stalo je do određenije veze tih strana; lubanjska kost ima doista uglavnom značenje da predstavlja neposrednu stvarnost duha. Ali, mnogostranost duha daje njegovome određenome biću jednu isto takvu mnogoznačnost; ono što treba da se dobije jeste određenost značenja pojedinačnih strana, u koje je to određeno biće podeljeno; i potrebno je da se vidi kako one u sebi poseduju ukazivanje na to značenje.

Lubanjska kost nije organ delatnosti, niti je takođe neki rečiti pokret; niti se lubanjskom kosti krade, vrše ubistva itd., niti i najmanje pokazuje na licu pripremu za takva dela, tako da bi ona predstavljala izrazni pokret. — Niti, takođe, to bivstvujuće ima vrednost nekog znaka. Izgled lica i izrazni pokret, ton, takođe neki stub, neki direk koji je pobijen na nekom pustom ostrvu, odmah pokazuju da se sa njima zamišlja još nešto drugo osim onoga što oni samo neposredno predstavljaju. Oni se u isto vreme izdaju za znake, pošto u sebi imaju neku određenost koja time ukazuje na nešto drugo što ona zapravo ne pripada njima. Dakako, pri posmatranju neke lubanje mogu čoveku pasti na pamet raznolike stvari, kao, na primer, Hamletu pri posmatranju Jorikove lubanje; ali lubanjska kost sama za se jeste jedna tako ravnodušna, naivna stvar, da se na njoj neposredno ne može videti ni zamišljati ništa drugo osim jedino ona sama; dakako, lubanja podseća na mozak i na njegovu određenost, na lubanju drukčije formacije, ali ne i na neki svesni pokret, pošto ona nema ni izgled lica ni izrazni pokret niti ima išta u sebi utisnuto što bi se pokazivalo kao nešto što proizlazi iz nekog svesnog delanja; jer lubanja predstavlja onu stvarnost koja bi trebalo da predstavlja na individualitetu

takvu jednu drugu stranu, koja ne bi više bila biće koje se u sebi reflektuje, već bi predstavljala potpuno neposredno biće.

Pošto, osim toga, sama lubanja takođe ne oseća, to se, kako izgleda, može za nju pokazati neko određenije značenje još, recimo, na taj način, što određeni osećaji pomoću susedstva pokazuju šta pod njom treba zamišljati; i pošto jedna svesna forma duha ima pri jednom njenom određenom mestu svoje osećanje, to će mesto nagovestiti u njenome obliku tu formu i njenu osobenost. Kao što se, na primer, neki žale da pri napregnutome mišljenju ili pri mišljenju uopšte osećaju negde u glavi neku bolnu napetost, tako bi mogla krađa, vršenje ubistva, pisanje stihova, itd. da budu svako od njih praćeni jednim naročitim osećajem, koji bi, osim toga, morao imati svoje naročito mesto. To mesto u mozgu, koje bi se na taj način više uzbuđivalo i zapošljavalo, verovatno bi više usavršilo takođe susedno mesto koske; ili to mesto ne bi takođe bilo lenjo iz simpatije ili iz saglasnosti, već bi se povećavalo ili smanjivalo, ili bi se ma na koji način formiralo. — Pa ipak, ono što ovu hipotezu čini neverovatnom sastoji se u tome što je osećanje uopšte nešto neodređeno, i što bi osećanje u glavi kao centru moglo predstavljati opšte saosećanje svega stradanja, tako da bi se sa golicanjem ili bolom u glavi koji prate krađu, ubistvo, pevanje stihova pomešali drugi bolovi, pa bi se jedni od drugih kao i od onih bolova koji se mogu nazvati samo telesnim, tako malo mogli razlikovati, kao što se ni na osnovu simptoma bola u glavi ne može odrediti bolest, ako njegovo značenje ograničimo jedino na ono što je telesno.

U stvari, ma s koje strane posmatrali tu stvar, otpada svaka nužna uzajamna veza, kao i njeno nagoveštavanje koje govori samo sobom. Ako pak veza treba ipak da postoji, onda preostaje jedna bespojmovna slobodna prestabilirana harmonija odgovarajuće odredbe obeju strana, i to nužno; jer jedna od tih strana treba da predstavlja bezduhovnu stvarnost, prostu stvar. — Prema tome, upravo na jednoj strani stoji mnoštvo mirujućih delova lubanje, a na drugoj strani mnoštvo osobina duha, čija će množina i odredba zavisiti od stanja psihologije. Ukoliko je predstava o duhu siromašnija utoliko se stvar više olakšava sa te strane; jer, delom se utoliko više smanjuje broj osobina duha, delom su one utoliko odvojenije, čvršće i koštanije, usled čega su odredbe kostiju sa njima utoliko sličnije i uporedljivije. Ali, mada je usled siromaštva predstave o duhu mnogošta olakšano, ipak još ostaje jedna velika množina na obema stranama; ostaje potpuna slučajnost njene veze za po-

smatranje. Ako bi svako od dece Izraela trebalo da iz morskoga peska kojem ona navodno odgovaraju uzme jedno zrnce, čiji znak ono jeste, onda je ta ravnodušnost i samovolja, koja je svakome dodelila njegovo zrnce, isto tako snažna kao i ona slučajnost koja svakoj duševnoj sposobnosti, strasti, i, što bi se ovde moralo isto tako da razmotri, osenčenjima karaktera, o kojima se obično govori u višoj psihologiji i nauci o čoveku, doznačuje njihova mesta u lubanji i njihove koštane forme. — Lubanja zločinca nema ovog organa, takođe ni znaka, već ima tu kvrgu; ali taj zločinac ima još čitavo mnoštvo drugih osobina, isto tako drugih kvrga, i sa kvrgama takođe udubljenja; može se vršiti izbor među kvrgama i udubljenjima. I opet može njegova ubilačka sklonost da se dovede u vezu sa bilo kojom kvrgom ili sa bilo kojim udubljenjem, kao što se i te kvрге i ta udubljenja mogu dovesti u vezu sa bilo kojom osobinom duha, jer ubica niti predstavlja samo taj apstraktum jednoga ubice, niti on ima samo jedno uzvišenje i jedno udubljenje. Posmatranja koja se vrše o tome moraju zbog toga da glase upravo isto tako kao govor o kiši koji vodi maloprodavac povodom sajma ili domaćica povodom pranja rublja. Maloprodavac i domaćica mogli su takođe da primete da kiša pada uvek kada taj i taj sused prođe mimo njih ili kad god jedu prasetine. Kao što je kiša ravnodušna prema tim okolnostima, tako je za posmatranje ravnodušna ova određenost duha prema ovome određenome biću lubanje. Jer, od oba predmeta toga zapažanja jedan jeste suvoparno biće za sebe, neka koštana osobenost duha, kao što je drugi od ta dva predmeta jedno suvoparno biće po sebi; jer za uzdignutu kvrgu isto je tako ravnodušno da li se u njenom susedstvu nalazi neki ubica, kao što je za ubicu svejedno da li se u njenoj blizini nalazi neko udubljenje.

Na svaki način preostaje neotklonjiva mogućnost da sa nekom osobinom, strašću itd. stoji u vezi neka kvrga na nekom mestu. Ubica može da se zamisli sa jednom visokom kvrgom koja se nalazi na jednom određenom mestu lubanje, lopov sa nekom kvrgom na drugom mestu lubanje. U tome pogledu nauka o lubanji sposobna je da se još znatno proširuje; jer ona se, kako najpre izgleda, ograničava samo na povezivanje jedne kvрге sa jednom osobinom na jednom istom individuumu, tako da taj individuum poseduje i tu kvrgu i tu osobinu. Ali, već prirodna nauka o lubanji, — jer isto tako mora da postoji takva jedna nauka o lubanji, kao što postoji jedna prirodna fiziognomika, — prevazilazi ovo ograničenje; ona ne samo tvrdi da svaki lukav čovek ima iza ušiju jednu kvrgu veličine pesnice,

već ona takođe zamišlja da sama neverna supruga nema na čelu kvрге, već drugi bračni individuum. — Isto se tako može zamisliti sa visokim kvrgama na nekom mestu lubanje čak i onaj ko sa ubicom stanuje pod istim krovom, ili čak i njegov sused, pa, osim toga, i njegovi sugrađani itd., kao što se može zamisliti leteća krava koju je prvo milovao rak koji je jahao na magarcu, i koja je posle toga itd. — Ali, ako se uzme mogućnost ne u smislu mogućnosti zamišljanja, već u smislu unutrašnje mogućnosti pojma, onda je predmet takva jedna stvarnost koja jeste i treba da bude čista stvar i bez onoga značenja, te ga dakle može posedovati samo u predstavi.

[ $\gamma$  Sklonost i stvarnost.] Ako posmatrač ipak, bez obzira na ravnodušnost obeju strana, pristupi poslu da bi odredio veze, delom okrepljivan opštim razlogom uma, po kojem ono što je spoljašnje jeste izraz onoga što je unutrašnje, delom oslanjajući se na analogiju sa lubanjama životinja, — koje doduše mogu biti po svome karakteru jednostavnije od ljudi, ali o kojima će u isto vreme biti utoliko teže da se kaže koji karakter one imaju, pošto za predstavljanje svakoga čoveka ne može biti tako lako da se potpuno uživi u prirodu jedne životinje, — to posmatrač pri uveravanju u zakone, koje je po svome uverenju otkrio, nalazi izvrsnu potporu u jednoj razlici koja nam ovde nužno mora takođe pasti na pamet. — Biće duha u najmanju ruku ne može da se shvati kao nešto što je potpuno nepomereno i nepomerljivo. Čovek je slobodan; priznaje se da prvobitno biće sačinjavaju samo sklonosti, na koje čovek ima mnogo uticaja, ili kojima su potrebne povoljne okolnosti da bi se razvile; to jest jedno iskonsko biće duha može se isto tako izraziti kao takvo jedno biće koje ne egzistira kao biće. Kada bi, dakle, posmatranja protivrečila onome što nekome padne na pamet da zastupa kao zakon, bilo da se radi o lepom vremenu za vreme sajma ili prilikom pranja rublja, onda bi maloprodavac i domaćica mogli da govore da bi zapravo trebalo da pada kiša i da ipak sklonost za to postoji; isto bi tako posmatranje lubanje moglo reći: da bi ovaj individuum zapravo trebalo da bude takav, kao što lubanja prema zakonu pokazuje, i da za to ima iskonsku sklonost, ali koja nije izgrađena; ovaj kvalitet ne postoji, ali on bi trebalo da postoji. — Zakon i trebanje zasnivaju se na posmatranju stvarne kiše i stvarnoga čula pri ovoj određenosti lubanje; ali ako stvarnost ne postoji, onda prazna mogućnost vredi isto toliko. — Ta mogućnost, to jest nestvarnost postavljenoga zakona, pa sa tim u vezi posmatranja koja tome zakonu protivreče moraju se uvući upravo usled toga što su sloboda individuumu i razvojne okolnosti

ravnodušne prema biću uopšte, ne samo prema biću kao iskonskoj unutrašnjosti već i prema spoljašnjoj koštanosti, i što individuum takođe može biti nešto drugo nego što je on po unutrašnjosti prvobitno, i još više nego što jedna kost jeste.

Dakle, mi zadobijamo mogućnost da ova kvrga lubanje ili ovo njeno udubljenje označavaju ne samo nešto stvarno već takođe samo jednu sklonost, i to neodređeno ka čemu sklonost, da ta kvrga označuje nešto nestvarno; mi vidimo da sa jednim našim izgovorom biva kao uvek to da se on može upotrebiti protiv onoga što treba da potkrepi. Mi vidimo da je priroda stvari doterala mnenje dotle da samo tvrdi ono, ali bez smisla, čega se pridržava: — da tvrdi da ova kost nagoveštava nešto, ali isto tako i ne nagoveštava.

Ono što pri ovome izgovoru lebdi pred očima samome mnenju jeste istinita misao koja to mnenje zapravo poništava, name da biće kao takvo uopšte ne predstavlja istinu duha. Kao što je već sklonost jedno iskonsko biće, koje ne učestvuje ni u kakvoj delatnosti duha, jedno upravo takvo biće jeste, sa svoje strane, takođe kost. Pojedinačno biće bez duhovne delatnosti jeste jedna stvar za svest, i u toj meri nije njena suština da, štaviše, predstavlja suprotnost te suštine, i svest je za se stvarna jedino usledi negacije i poništenja takvog jednog bića. — Sa toga stanovišta mora se smatrati za potpuno odricanje uma kada neko za stvarno postojanje svesti izdaje neku kost; a kost se izdaje za takvo postojanje kada se ona posmatra kao spoljašnjost duha: jer spoljašnjost jeste zapravo bivstvujuća stvarnost. Ništa ne pomaže kada neko tvrdi da se na osnovu ovoga spoljašnjega samo *zaključuje* na ono što je unutrašnje, a što predstavlja nešto drugo, da spoljašnje nije sama unutrašnjost, već predstavlja samo njen *izraz*. Jer, u njihovome uzajamnom odnosu pada upravo na stranu unutrašnjega odredba one stvarnosti koja misli i koja je zamišljena, a na stranu spoljašnjega pada odredba bivstvujuće stvarnosti. — Kada se, dakle, nekome čoveku kaže: ti (tvoja unutrašnjost) jesi to, jer je tvoja kost takva, onda to ne znači ništa drugo do: ja smatram jednu kost za tvoju stvarnost. Onaj odgovor na takvo jedno tvrđenje koji smo spomenuli kada je bilo reči o fiziognomici, a koji se sastojao u jednome šamaru, oduzima ugled i položaj pre svega mekanim delovima glave, dokazujući samo da oni ne predstavljaju nikako neko istinsko po-sebi, da nisu stvarnost duha; — ovde bi zapravo odgovor trebalo da se protegne dotle da se onome ko tako sudi razlupa lubanja da bi mu se dokazalo isto tako opipljivo, kao što je njegova istina, da za čoveka jedna

kost nije ništa po sebi, a mnogo manje da predstavlja njegovu pravu stvarnost.

Sirovi instinkt samosvesnoga uma odbaciće bez razmatranja svaku nauku o lubanji, — taj drugi posmatrački instinkt toga uma, koji je, sazrevši do naslućivanja saznanja, shvatio na neduhovit način da ono spoljašnje predstavlja izraz onoga unutrašnjeg. Ali ukoliko je misao gora, utoliko manje pada katkada u oči, u čemu tačno leži njena rdavost, i utoliko je teže da se ona razloži na delove. Jer, misao se naziva utoliko gorom ukoliko je čistija i praznija apstrakcija koju ona smatra za suštinu. Ali suprotnost, do koje je ovde stalo, ima za svoje članove individualitet, koji je njih svestan, i apstrakciju one spoljašnjosti, koja se potpuno pretvorila u stvar, — ono unutrašnje biće duha shvaćeno kao čvrsto neduhovno biće suprotstavljeno upravo takvom biću. — Time je pak, kako izgleda, takođe posmatrački um u stvari dostigao svoj vrhunac koji on sam mora da napusti i da se prevrne; jer tek ono što je sasvim rdavo sadrži u sebi neposrednu nužnost da se preobrati. — Kao što se o jevrejskom narodu može reći da je bio i da jeste najponiženiji narod upravo zbog toga jer stoji neposredno pred kapijama spasenja: — što bi on trebalo da je po sebi i za sebe, on ne predstavlja tu samosuštastvenost, već je pomera izvan sebe; tim otuđenjem on omogućuje sebi neki viši život, ako bi moglo da ponovo vrati u sebe svoj predmet, nego ako je zastao unutar neposrednosti bića, jer duh je utoliko veći ukoliko je veća suprotnost iz koje se vraća u sebe; tu suprotnost duh pribavlja sebi u ukidanju svoga neposrednog jedinstva i u otuđenju svoga bića za sebe. Ali, ako se takva jedna svest ne reflektira, onda sredina u kojoj ona stoji predstavlja nesrećnu prazninu, pošto se ono, što bi trebalo da je ispunjava, pretvorilo u čvrsti ekstrem. Tako taj poslednji stupanj posmatračkog uma jeste njegov najgori stupanj, ali je zbog toga njegovo preobrtanje nužno.

[Završetak.] Pregled dosad posmatranoga niza onih odnosa koji sačinjavaju sadržinu i predmet posmatranja pokazuje da se u njegovom prvom obliku u posmatranju odnosa neorganske prirode za nju već gubi čulno biće; momenti njenog odnosa pokazuju se kao čiste apstrakcije i kao prosti pojmovi, koji bi trebalo da se čvrsto privežu za određeno biće stvari koje se, međutim, gubi, tako da se momenat ispostavlja kao čisto kretanje i kao ono što je opšte. Taj slobodni, u sebi završeni proces, zadržava značenje onoga što je predmetno, ali se sada pojavljuje kao neko jedno; u procesu neorganskoga, jedno jeste ono unutrašnje koje ne egzistira, ali egzistirajući kao jedno taj proces

jeste ono što je organsko. — To jedno kao biće za sebe, ili kao negativno suštastvo stoji nasuprot onome što je opšte, oslo-  
bada se njega i ostaje slobodno za se, tako da pojam, realiziran  
samo u elementu apsolutnog upojedinjenja, ne nalazi u organ-  
skoj egzistenciji svoj pravi izraz, da tu postoji kao ono što je  
opšte, već ostaje nešto spoljašnje ili, što znači isto, ostaje nešto  
unutrašnje organske prirode. — Organski proces slobodan je  
jedino po sebi, ali nije slobodan sam za sebe; u svrsi nastupa  
biće za sebe njegove slobode, egzistira kao neko drugo sušta-  
stvo, kao neka same sebe svesna mudrost koja se nalazi izvan  
one svrhe. Dakle, posmatrački um obraća se toj mudrosti, duhu,  
pojmu koji egzistira kao opštost ili svrsi koja egzistira kao  
svrha; i njegova vlastita suština jeste od sada njegov predmet.

Posmatrački um obraća se prvo svojoj čistoti; ali, pošto on  
predstavlja shvatanje predmeta, koji se kreće u svojim razli-  
kama, kao nečega što bivstvuje, to zakoni mišljenja postaju  
za nj veze onoga što je trajno sa onim što je trajno; ali pošto  
sadržinu tih zakona predstavljaju samo momenti, oni se slivaju  
u jednost samosvesti. — Taj novi predmet, shvaćen isto tako  
kao bivstvjuće, jeste pojedinačna slučajna samosvest; stoga  
posmatranje stoji unutar zamišljenoga duha i slučajnoga odnosa  
svesne stvarnosti prema nesvesnoj stvarnosti. Taj predmet  
jedino sam po sebi jeste nužnost te veze; posmatranje ga stoga  
bliže pritešnja i upoređuje njegovu voljnu (željenu) i delatnu  
stvarnost s njegovom u sebe reflektiranom i posmatračkom  
stvarnošću koja je i sama predmetna. To spoljašnje, mada pred-  
stavlja govor individuuma koji on ima na samom sebi, jeste kao  
znak u isto vreme nešto što je ravnodušno prema sadržini, koju  
bi ono trebalo da označava, isto onako kao što ono što sebi po-  
stavlja znak jeste ravnodušno prema tome znaku.

Zbog toga se posmatranje najzad vraća od ovog promen-  
ljivog govora ka stalnome biću i po svome pojmu iskazuje da  
spoljašnjost ne predstavlja spoljašnju i neposrednu stvarnost  
duha kao organ, čak ni kao govor i kao znak, već kao mrtva  
stvar. Ono što je ukinuto od prvoga posmatranja, da bi naime  
pojam trebalo da postoji kao stvar, uspostavlja ova poslednja  
forma tako da ona pretvara samu stvarnost duha u jednu stvar  
ili, izraženo obrnutim načinom, daje mrtvome biću značenje  
duha. — *Time je posmatranje dospelo dotle da iskaže ono što  
je predstavljalo naš pojam o njemu, da naime izvesnost uma  
traži samu sebe kao predmetnu stvarnost.* — Doduše, pri tome  
se dakako ne zamišlja da se duh, kojeg predstavlja neka luba-  
nja, iskazuje kao stvar; u toj misli ne treba da se skriva ikakav  
materijalizam, kako se to naziva, već, naprotiv, duh treba da

predstavlja još nešto drugo pored ovih kostiju; ali reći: duh  
*jeste* ne znači ništa drugo do reći: duh jeste jedna stvar. Ako  
se biće kao takvo, ili stvarstvo, predicira duhu, onda je zbog  
toga pravi izraz za to — da je duh takvo jedno biće kao što je  
neka kost. Stoga mora se smatrati vrlo važnim što se našao  
pravi izraz o tome da se o duhu prosto naprosto kaže: duh  
*jeste*. Kada se inače o duhu kaže: on jeste, poseduje biće, jeste  
jedna stvar, jedna pojedinačna stvarnost, onda se time ne za-  
mišlja nešto što se može videti ili uzeti u ruku, gurnuti itd.,  
ali tako se nešto iskazuje; i ono što se uistinu kaže, izražava  
se prema tome tako da *biće duha jeste jedna kost*.

Ovaj rezultat ima dvostruko značenje, jednom: svoje pravo  
značenje, ukoliko predstavlja *dopunu rezultata prethodnoga  
kretanja samosvesti*. Nesrećna samosvest otuđila je svoju samo-  
stalnost i svoje biće za sebe izvrgla je u stvar. Time se ona iz  
samosvesti vratila u svest, to jest u svest za koju predmet jeste  
jedno biće, jedna stvar; — ali to, šta je stvar, jeste samosvest;  
ona dakle jeste jedinstvo bića i Ja, kategorija. Pošto je pred-  
met tako određen za svest, ona ima uma. Svest, kao i samo-  
svest, jeste po sebi zapravo um; ali samo o svesti, za koju se  
predmet odredio kao kategorija, može se reći da ima uma; —  
od nje se pak razlikuje *znanje* o tome šta je um. — Kategorija,  
koja predstavlja neposredno jedinstvo bića i onoga što je nje-  
govo, mora da prođe kroz obe forme, i posmatračka svest jeste  
upravo ta svest kojoj se kategorija prikazuje u formi bića.  
*U svome rezultatu ova svest iskazuje kao stav ono čija nesve-  
sna izvesnost ona jeste,* — kao onaj stav koji leži u pojmu uma.  
Taj stav jeste beskonačni sud koji glasi: *da samstvo jeste jedna  
stvar,* — jedan sud koji ukida sama sebe. — *Dakle, blagodareći  
ovome rezultatu nesumnjivo je uz kategoriju pridošlo to da ona  
predstavlja tu suprotnost koja ukida sebe.* Čista kategorija koja  
postoji za svest u formi bića ili u formi neposrednosti pred-  
stavlja samo postojeći predmet koji je još neisposredovan, i  
svest je isto tako neisposredovano ponašanje. Momenat onoga  
beskonačnoga suda jeste prelaz neposrednosti u posrednost ili  
negativnost. Stoga je postojeći predmet određen kao jedan ne-  
gativni predmet, a svest nasuprot njemu kao samosvest. Ili *ona  
kategorija* koja je u posmatranju prošla kroz formu bića, *sada  
je postavljena u formu bića za sebe;* svest se neće više naći  
neposredno, već će proizvesti samu sebe svojom delatnošću.  
Sama svest jeste svrha svojeg delanja, kao što joj je u posma-  
tranju bilo stalo samo do stvari.

Drugo značenje rezultata jeste već posmatrano značenje bespojmovnog posmatranja. Ovo bespojmovno posmatranje ne može da se shvati i izrazi drukčije do ovako: da ono za stvarnost samosvesti prostodušno iskazuje kost kako se ona pokazuje kao ona čulna stvar koja u isto vreme ne gubi svoju predmetnost za svest. Ali to bespojmovno posmatranje nema jasne svesti ni o tome da to iskazuje, i ne shvata svoj stav u određenosti njegovog subjekta i predikata i njihove veze, a još manje u smislu beskonačnog suda koji ukida sama sebe, niti u smislu pojma. — Naprotiv, ono, usled jedne samosvesti duha, koja leži dublje i koja se ovde pokazuje kao neka čestitost, skriva od sebe sramotu bespojmovne gole misli koja se sastoji u tome što jednu kost uzima za stvarnost samosvesti, pa je premazuje samom besmislenošću, mešajući sa njom raznolike odnose uzroka i posledice, odnose znakova, organ itd., koji ovde nemaju nikakvog smisla, i razlikama koje su uzete od tih odnosa, prikrivajući prodirnost stava.

Moždana vlakna i tome slično, posmatrana kao biće duha, jesu već jedna zamišljena, samo hipotetička stvarnost, — ne stvarnost koja postoji tu, koja se oseća, vidi, ne istinska stvarnost; kada ta moždana vlakna postoje tu, kada se vide, ona predstavljaju mrtve predmete i tada se više ne smatraju za biće duha. Međutim, prava predmetnost mora da predstavlja jednu neposrednu, čulnu predmetnost, tako da se duh kao stvaran pretpostavlja u toj predmetnosti kao mrtvoj, — jer kost jeste ono što je mrtvo, ukoliko se ono nalazi na onome što je živo. — *Pojam ove predstave jeste da je um sebi sve stvarstvo, čak i samo čisto predmetno stvarstvo; ali on je stvarstvo u pojmu, ili samo pojam jeste istina uma; i ukoliko je čistiji sam pojam, on se srozava na stupanj jedne utoliko gluplje predstave, ako njegova sadržina ne postoji kao pojam već kao predstava, — ako se sud koji ukida sama sebe ne uzme sa svešću o toj njegovoj beskonačnosti, već se shvati kao jedan trajni stav i kao stav čiji subjekat i predikat važi svaki za se, samstvo fiksirano kao samstvo, a stvar kao stvar, pri čemu ipak jedno od njih treba da je ono drugo. — Um, po suštini pojam, rastavljen je neposredno na samog njega i njegovu suprotnost, jedna protivrečnost koja je upravo zbog toga ukinuta isto tako neposredno. Ali, ako se shvati tako kako se prikazuje kao sam on i kao njegova suprotnost, i kao uhvaćen i zadržan u isključivo pojedinačnom momentu toga razdvajanja, onda je um shvaćen bezumno; i ukoliko su čistiji momenti te protivrečnosti,*

utoliko je prodornija pojava te sadržine koja ili postoji jedino za svest ili je svest nepristrasno jedino iskazuje. — Ono dubinsko koje duh tera iznutra, ali ga dogoni samo do svoje predstavljачke svesti i u njoj ga ostavlja — i neznanje ove svesti o tome šta je ono šta ona kazuje, predstavljaju onu istu vezu onoga što je uzvišeno i onoga što je nisko koju priroda bezazleno izražava na živome u vezi organa njihovog najvišeg ispunjenja, organa rađanja i organa mokrenja. — Beskonačni sud kao beskonačan predstavljao bi ispunjenje života koji shvata sama sebe, a svest o životu koja ostaje u predstavi ponaša se kao mokrenje.



## B.

### OSTVARENJE UMNE SAMOSVESTI SAME SOBOM

[Pregled narednog odseka.] Samosvest je otkrila stvar kao sebe i sebe kao stvar, to znači: za nju važi to da je ona po sebi predmetna stvarnost. Ona nije više *neposredna* izvesnost, da predstavlja sav realitet, već takav jedan realitet za koji uopšte ono što je neposredno ima formu nečega što je ukinuto, tako da njegova predmetnost važi još samo kao površina, čiju unutrašnjost i suštinu predstavlja sama samosvest. — Stoga predmet na koji se ona pozitivno odnosi jeste jedna samosvest; on je u formi stvarstva, to jest on je samostalan; ali samosvest ima izvesnost da taj samostalni predmet nije za nju ništa tuđe; ona time zna da ju je on po sebi priznao; duh je taj koji ima izvesnost da u udvostručenosti svoje samosvesti i u samostalnosti njih obeju poseduje svoje jedinstvo sa samim sobom. Ta izvesnost mora da se za duh sada uzdigne na stupanj istine; ono što za nj važi, da postoji po sebi i da se nalazi u njegovoj unutrašnjoj izvesnosti, treba da stupi u njegovu svest i da postane za nju.

1. [Neposredni pravac kretanja samosvesti, carstvo morala.] Šta će biti opšte stanice ovog ostvarenja pokazuje se uglavnom već upoređivanjem sa dosadanjim putem. Kao što je naime posmatrački um ponovio u elementu kategorije kretanja *svesti*, naime *čulnu izvesnost*<sup>1</sup>, opažanje<sup>2</sup>, i razum<sup>3</sup>, tako će um takođe ponovo proći dvostruko kretanje *samosvesti* i iz

<sup>1</sup> U posmatranju prirode kao takve opisivanjem itd.

<sup>2</sup> U posmatranju prirode kao života predstavljanjem onoga što je organsko.

<sup>3</sup> U posmatranju prirode kao spoljašnje stvarnosti samosvesti: Zakoni mišljenja, psihologija, fiziognomika, učenje o lubanji.

samostalnosti preći u njenu slobodu. (a) Najpre je taj delotvorni um svestan sama sebe samo kao *jednog individuuma*, i kao takav jedan individuum mora da zahteva i da proizvodi svoju stvarnost u drugome; (b) a onda, pošto se svest toga individuuma uzdiže na stupanj opštosti, on se pretvara u *opšti um* i svestan je sebe kao um, kao ono što je već priznato kao po sebi i za sebe, a koje u svojoj čistoj svesti ujedinjuje svu samosvest; (c) on predstavlja *jednostavno duhovno suštastvo*, koje, dolazeći u isto vreme do svesti, jeste realna supstancija u koju se ranije forme vraćaju kao u svoj osnov, tako da one u poređenju sa tim svojim osnovom predstavljaju samo pojedinačne momente njegovoga bivanja, koji se doduše otržu i pojavljuju kao naročiti oblici, a u stvari postoje i poseduju stvarnost samo kao nošeni njime, dok svoju istinu poseduju samo ukoliko se u njemu samom nalaze i tu ostaju.

Alko ovaj cilj koji predstavlja pojam koji je za nas već postao, — naime priznatu samosvest koja u drugoj slobodnoj samosvesti ima izvesnost o samoj sebi, posedujući upravo u njoj svoju istinu, — shvatimo u njegovome realitetu, ili ako taj još unutrašnji duh istaknemo kao supstanciju koja je dospela do svoga određenog bića, onda se u tome pojmu otvara *carstvo običajnosti*. Jer, ova nije ništa drugo do apsolutno duhovno jedinstvo suštine individua u njihovoj samostalnoj stvarnosti; jedna po sebi opšta samosvest koja je za se u nekoj drugoj svesti tako stvarna, da ta druga svest poseduje potpunu samostalnost ili predstavlja jednu stvar za nju, i da je ta druga svest upravo u toj stvari svesna svoga jedinstva sa njom, pa tek u tome jedinstvu sa tim predmetnim suštastvom jeste samosvest. Ta moralna supstancija u apstrakciji opštosti jeste samo *zamišljeni zakon*; ali ona isto tako neposredno jeste stvarna samosvest, ili ona jeste *moral*. Obrnuto, pojedinačna svest jeste samo to bivstvujuće jedno, pošto je ona u svojoj pojedinačnosti svesna opšte svesti kao svoga bića, jer njeno tvorenje i postojanje jesu opšti moral.

Pojam ostvarenja samosvesnoga uma, da u samostalnosti drugoga posmatra potpuno jedinstvo sa njim, — ili da kao moje biće za mene ima za predmet to slobodno stvarstvo jednoga drugoga, koje sam ja zatekao, a koje predstavlja negativnost mene samoga, — ima u stvari u životu jednog naroda svoj završni realitet. Um postoji kao tečna opšta supstancija, kao nepromenljivo prosto stvarstvo, i kao što se svetlost rasprskava u zvezde kao bezbrojne tačke koje svetle za sebe, tako se i um rasprskava u mnoga potpuno samostalna sušta-

stva, koja su u svome apsolutnom biću za sebe ukinuta u jednostavnoj samostalnoj supstanciji ne samo po sebi, već za same sebe; ona su svesna da jesu ta pojedinačna samostalna suštastva time što žrtvuju svoju pojedinačnost i da ta opšta supstancija predstavlja njihovu dušu i njihovu suštinu, — isto onako kao što to opšte, opet, predstavlja delanje njih kao pojedinačnih ili tvorevinu koju su ona proizvela.

Čisto pojedinačna delatnost i delovanje individuumu odnosi se na potrebe koje on ima kao prirodno biće, to jest kao pojedinačnost koja bivstvuje. Što se čak ni te njegove najopštije funkcije ne uništavaju, već poseduju stvarnost, to se zbiva pomoću opšteg medijuma održanja, sile celokupnoga naroda. — Ali ne samo što individuum ima u opštoj supstanciji tu formu postojanja svoga delanja uopšte, već on u njoj ima isto tako svoju sadržinu; ono što on čini, to predstavlja opštu spretnost i moral svih. Ta sadržina, ukoliko se potpuno upojedinjuje, jeste u svojoj stvarnosti upletena u delanje svijui. *Rad individuumu za svoje potrebe predstavlja isto tako zadovoljenje potreba ostalih pojedinaca kao i zadovoljenje njegovih vlastitih potreba, i zadovoljenje svojih potreba individuum postiže jedino radom ostalih pojedinaca.* — Kao što pojedinac u svome pojedinačnom radu već nesvesno izvršuje neki opšti rad, tako on opet izvršuje takođe opšti rad kao svoj svesni predmet; *celina kao celina postaje njegova tvorevina*, za koju se on žrtvuje, i upravo na taj način ona njega opet održava. — Tu ne postoji ništa što ne bi bilo obostrano, ništa u čemu samostalnost individuumu ne bi dodeljivala sebi u ukidanju svoga bića za sebe, u negaciji same sebe, svoje pozitivno značenje — da postoji za sebe. Ovo jedinstvo između bića za drugo biće, ili između samopretvaranja u stvar i bića za sebe, ta opšta supstancija govori svoj opšti jezik u *običajima i zakonima* jednoga naroda; ali to bivstvjuće nepromenljivo suštastvo nije ništa drugo do izraz onog pojedinačnog individualiteta koji toj opštoj supstanciji stoji nasuprot; zakoni iskazuju ono što svaki pojedinac jeste i čini; individuum ih saznaje ne samo kao svoje opšte predmetno stvarstvo, već isto tako raspoznaje sebe u tome predmetnom stvarstvu, ili te zakone raspoznaje kao upojedinjene u svome vlastitome individualitetu i u svakome od svojih sugrađana. Stoga u opštem duhu svaki ima izvesnosti jedino o sebi, da naime u bivstvjućoj stvarnosti ne može naći ništa drugo do sama sebe; on u druge isto tako veruje kao u sebe. — Ja u svima neposredno vidim da oni sami za sebe predstavljaju

samo takva samostalna suštastva kao što sam ja; slobodno jedinstvo sa drugima ja u njima neposredno vidim tako da ono samo postoji isto tako blagodareći drugima kao blagodareći meni, — njihov neposredno vidim kao sebe, a sebe kao njih.

Zbog toga je u jednom slobodnom narodu uistinu *um ostvaren*; on predstavlja sadašnji živi duh, u kojem individuum svoju *odredbu*, to jest svoje opšte i pojedinačno suštastvo nalazi ne samo izraženu i datu kao stvarstvo, već u kojem sam individuum jeste to suštastvo i svoju je *odredbu* takođe dostigao. Zbog toga su najveći mudraci staroga doba postavili ovu izreku: mudrost i vrlina sastoje se u životu koji se vodi u skladu sa običajima svoga naroda.

2. [*Obrnuto kretanje koje se sadrži u ovome pravcu, postanak moralnosti.*] Samosvest, međutim, koja najpre predstavlja duh samo neposredno i shodno pojmu, istupila je iz te sreće koja se sastoji u tome što je postigla svoju *odredbu* i što u njoj živi, ili je takođe još nije postigla; jer i jedno i drugo mogu se reći na isti način.

Um mora da istupi iz te sreće, jer život jednoga slobodnoga naroda samo neposredno ili po sebi predstavlja realnu moralnost, ili je ta moralnost jedna bivstvjuća moralnost, i time i sam taj opšti duh jeste jedan pojedinačni duh, celokupnost običaja i zakona je jedna određena moralna supstancija koja odstranjuje ograničenje tek u višem momentu, naime u svesti o svojoj suštini, i koja *samo u tome saznanju* poseduje svoju apsolutnu istinu, a ne neposredno u svome biću; u tome svome biću ona je delom jedna ograničena supstancija, delom se apsolutno ograničenje sastoji upravo u tome što je duh upravo u formi bića.

Stoga pojedinačna svest, kako egzistira neposredno u realnoj moralnosti ili u narodu, predstavlja jedno temeljno poverenje, za koje se duh nije rastvorio u svoje apstraktne momente, i koje, dakle, takođe ne zna da postoji kao realna pojedinačnost za sebe. Ali ako je pojedinačna svest došla do te misli, kao što je morala, onda je to neposredno jedinstvo sa duhom, ili njegovo biće u njoj, izgubilo njeno poverenje; ona, *izolovana za sebe, jeste sada sebi suština* a ne više opšti duh. Doduše, momenat ove pojedinačnosti samosvesti nalazi se u samom opštem duhu, ali samo kao neka iščezavajuća veličina, koja se, kako se javlja za sebe, ukida u njemu isto tako neposredno, dolazeći do svesti samo kao poverenje. Pošto se ta pojedinačna svest tako učvrstila, — a svaki moment, pošto

predstavlja momenat suštine, mora i sam da dospe dotle da se prikazuje kao suština, — to je individuuum stupio nasuprot zakonima i običajima; oni su samo jedna misao bez apsolutne suštastvenosti, jedna apstraktna teorija bez stvarnosti; ona pak kao to ja jeste svoja živa istina.

Ili samosvest još nije postigla tu sreću da predstavlja moralnu supstanciju jednoga naroda, njegov duh. Jer, vrativši se iz posmatranja, duh se kao takav najpre još nije ostvario sam sobom; on je postavljen samo kao unutrašnje suštastvo ili kao apstrakcija. — Ili, duh je prvo neposredan; ali bivstvujući neposredno on je pojedinačan; on predstavlja *praktičnu svest*, koja zakoračava u svoj nađeni svet sa svrhom da se udvostruči u toj određenosti jednoga pojedinca, da se proizvede kao »ovaj« pojedinac, kao svoja bivstvujuća kopija i da postane svestan toga jedinstva svoje stvarnosti sa predmetnim suštastvom. Ta praktična svest poseduje izvesnost o tome jedinstvu; ona smatra da samo blagodareći njoj može da postane to da ovo jedinstvo jeste po sebi ili da ta podudarnost između nje i stvarstva već postoji, ili da to njeno stvaranje predstavlja isto tako nalaženje toga jedinstva. Pošto to jedinstvo znači sreću, to duh toga individuuma odašilje njega u svet da u njemu traži svoju sreću.

Ako, dakle, istina ove umne samosvesti jeste za nas moralna supstancija, onda je za tu samosvest ovde početak njenog moralnog poznavanja sveta. S obzirom na to što ta samosvest još nije postala onom moralnom supstancijom, to kretanje teži za tom supstancijom, i ono što se u toj supstanciji ukida jesu pojedinačni momenti koji za samosvest važe izolovano. Ti momenti imaju formu jedne neposredne volje ili prirodnog nagona, koji postiže takvo svoje zadovoljenje koje i samo predstavlja sadržinu jednog novog nagona. — Ali s obzirom na to što je samosvest izgubila sreću da postoji u supstanciji, ti su prirodni nagoni povezani sa svešću o svojoj svrsi kao istinskoj odredbi i suštastvenosti; moralna je supstancija spala na predikat koji nije svestan sebe, a čiji živi subjekti jesu one individue koje svoju opštost moraju da ispune same sobom i da se za svoju odredbu moraju starati same od sebe. — Dakle, u onom značenju oni oblici predstavljaju postajanje moralne supstancije i njoj prethode; u toj supstanciji oni sleduju i za samosvest ukidaju ono što predstavlja njenu odredbu; što se tiče one prve strane u kretanju u kojem se saznanje šta je njena istina, gubi se neposrednost ili grubost nagona i njegova sadržina prelazi u jednu uzvišeni-

ju sadržinu, a što se tiče ove druge strane, gubi se lažna predstava svesti koja u nju stavlja svoju odredbu. Prema onoj prvoj strani, cilj koji nagoni postižu jeste neposredna moralna supstancija; a prema ovoj drugoj strani cilj je svest o moralnoj supstanciji, i to takva jedna svest koja nju poznaje kao svoje vlastito suštastvo; i utoliko bi ovo kretanje predstavljalo *postajanje moralnosti*, jednog oblika koji je uzvišeniji od one moralne supstancije. Ali, ovi oblici sačinjavaju u isto vreme samo jednu stranu postajanja moralnosti, naime onu stranu koja pada u biće za sebe, ili u kojoj svest ukida svoje svrhe; ne sačinjavaju onu stranu prema kojoj moralnost proizlazi iz same supstancije. Pošto ti momenti još ne mogu imati to značenje, da se u suprotnosti prema izgubljenoj moralnosti pretvore u svrhe, to oni ovde doduše važe u pogledu svoje prirodne sadržine, te svrha prema kojoj oni nadiru jeste moralna supstancija. Ali pošto je našim vremenima bliža ona njihova forma u kojoj se oni pojavljuju, nakon što je svest izgubila svoj moralni život, pa tražeći taj svoj moralni život ponavlja te njihove forme, to neka bi se oni više zamišljali u izrazu ove vrste.

Samosvest, koja jeste samo tek pojam duha, polazi ovim putem u toj opredeljenosti, da bude sebi *suština kao pojedinačni duh*; a prema tome njena svrha jeste da se ostvari kao pojedinačna samosvest i da kao ta pojedinačna samosvest uživa sebe u toj svojoj stvarnosti.

U određenju da bude sebi suština kao za sebe bivstvjuća, ona jeste negativnost drugoga; stoga ona u svojoj svesti istupa kao ono što je pozitivno nasuprot jednom takvom nečemu koje doduše postoji, ali za nju ima značenje nečega što ne bivstvuje po sebi; svest se pokazuje kao raspodeljena na tu nađenu stvarnost i na svrhu, koju ona postiže ukidanjem te stvarnosti i koju, štaviše, mesto nje pretvara u stvarnost. (a) Ali, njena prva svrha jeste njeno neposredno apstraktno biće za sebe, ili da sebe neposredno gleda u nekom drugome kao tu pojedinačnost, ili da neku drugu samosvest neposredno vidi kao sebe. (b) Iskustvo o onome što predstavlja istinu te svrhe postavlja samosvest na više mesto, i odsada je ona svoja svrha, ukoliko ona u isto vreme jeste opšta i ukoliko neposredno u sebi ima zakon. Ali u izvršenju toga zakona svoga srca ona doživljuje da se pojedinačno suštastvo pri tome ne može održati, već da se ono što je dobro može ostvariti samo prinošenjem na žrtvu pojedinačnog suštastva, i (c) da se samosvest pretvara u vrlinu. Iskustvo koje vrlina

pravi ne može biti neko drugo iskustvo do to da je njena svrha po sebi već sprovedena, da se sreća nalazi neposredno u delanju i da samo delanje predstavlja ono što je dobro. *Pojam ove celokupne sfere — da stvarstvo predstavlja biće za sebe samog duha*, postaje u svome kretanju za samosvest.<sup>1</sup> Pošto je samosvest našla taj pojam, ona je tako sebi realitet kao neposredni individualitet koji se iskazuje i koji ne nailazi više ni na kakav otpor u nekoj suprotnoj stvarnosti, a za koji jedino sâmo to iskazivanje jeste predmet i svrha.

a.

#### ZADOVOLJSTVO I NUŽNOST

Samosvest koja jeste uopšte sebi realitet ima svoj predmet u samoj sebi, ali kao takav predmet koji ona ima prvo samo za sebe, i koji još nije bivstvujući; biće stoji nasuprot toj samosvesti kao jedna stvarnost koja je drukčija nego što je njena stvarnost; i samosvest je usmerena na to da izvršenjem svoga bića za sebe posmatra sebe kao drukčije samostalno suštastvo. Ta prava svrha sastoji se u tome da postane sebe svesna kao pojedinačnog suštastva u drugoj samosvesti, ili da tu drugu samosvest pretvori u samu sebe; ona ima izvesnosti o tome da ta druga samosvest jeste ona sama. — Ukoliko se samosvest uzdigla iz moralne supstancije i mirnoga bića do svoga bića za sebe, utoliko je ona zakon morala i života, saznanje posmatranja i teoriju prevazišla kao jednu suru senku koja upravo iščezavá<sup>2</sup>; jer to je, štaviše, jedno znanje o jednom drugome predmetu čije biće za sebe i stvarnost jesu jedna stvarnost drukčija nego što je stvarnost samosvesti. Umesto prividno nebeskog duha opštosti znanja i delanja, u kojoj čute osećaj i naslade pojedinačnosti, u samosvest je ušao zemaljski

<sup>1</sup> Uostalom, treba imati u vidu kako predstavljanje ovoga kretanja teče sasvim analogno predstavljanju postajanja svesti. »Zadovoljstvo i nužnost« odgovara odseku »Ono što je ovo i mnenje«, »Zakon srca« odgovara odseku »O stvari i obmani«, »Vrlina i tok sveta«, odseku »Sili i razumu«. Kao što svest shvata tamo svoj pojam u »beskonačnosti«, tako samosvest shvata svoj pojam u kretanju individualiteta ili u izvesnosti da predstavlja sav realitet — u pokretnom prožimanju onoga što je opšte i individualiteta.

<sup>2</sup> Odmah ovde pojavljuje se gore (str. 212) navedena forma posmatranja: momenti samosvesti zamišljaju se u formi u kojoj se pojavljuju nakon što je svest izgubila svoj moralni život.

duh koji za pravu stvarnost smatra samo ono biće koje predstavlja stvarnost pojedinačne svesti.

Ona prezire razum i nauku  
te najviše darove čoveka —  
ona se predala đavolu  
te propasti mora.<sup>1</sup>

Samosvest se dakle stropoštava u život i razvija čisti individualitet u kojem se pojavljuje. Ona manje stvara sebi svoju sreću, nego što je neposredno dohvata i uživa. Senke nauke, zakoni i osnovni stavovi koji jedino stoje između nje i njene vlastite stvarnosti gube se kao neka mrtva magla, koja ne može da se uhvati u koštac sa izvesnošću njenoga realiteta; ona uzima sebi život kao što se ubire jedan zreli plod, koji isto tako sam izlazi u susret kada se uzme.

1. [*Zadovoljstvo*.] Delanje samosvesti predstavlja samo u pogledu jednoga momenta delanje požude<sup>2</sup>; ono nije usmereno na uništenje celog predmetnog suštastva, već jedino na formu drugobivstva ili njegove samostalnosti koja predstavlja jedan nesuštinski privid; jer po sebi ono joj važi za isto suštastvo ili ono je za nju njena samstvenost. Onaj elemenat, u kome požuda i njen predmet postoje ravnodušno jedno prema drugome i samostalno, jeste živo određeno biće (Dasein); uživanje požude ukida to živo određeno biće ukoliko ono pripada njenome predmetu. Ali taj elemenat, koji i požudi i njenome predmetu daje odvojenu stvarnost jeste ovde naprotiv *kategorijska*, jedno biće koje u suštini jeste zamišljeno biće; stoga svest o samostalnosti — bilo da se radi o prirodnoj svesti ili o svesti koja je izgrađena u jedan sistem zakona — jeste ono što svaku individuu održava za sebe. To odvajanje ne postoji po sebi za samosvest koja poznaje drugu samosvest kao svoju vlastitu samstvenost. Ona, prema tome, dospeva do uživanja *zadovoljstva*, do svesti o svome ostvarenju u jednoj svesti koja se pokazuje kao samostalna ili do neposrednog opažanja jedinstva obeju samostalnih samosvesti. Ona postiže svoju svrhu, ali upravo u njoj doznaje u čemu se sastoji njena istina. Ona shvata sebe kao to pojedinačno suštastvo koje bivstvuje za sebe, ali ostvarenje te svrhe jeste takođe njeno ukidanje; jer ona ne postaje svoj predmet kao ta pojedinačna samosvest, već naprotiv kao jedinstvo same

<sup>1</sup> Tako preinačeni navodi ovde prema Geteovom Faustu — česti su kod Hegela.

<sup>2</sup> To je ono činilo na stanovištu čiste samosvesti. Vidi str. 109.

sebe i druge samosvesti, a time kao ukinuta pojedinačnost ili kao opštost.

2. [Nužnost.] Uživano zadovoljstvo ima, dakako, to pozitivno značenje što je za samo sebe postalo kao predmetna samosvest, ali isto tako ono ima to negativno značenje što je ukinulo samo sebe; i pošto je samosvest shvatila to svoje ostvarenje samo u onom pozitivnom značenju, to njeno iskustvo stupa kao protivrečnost u njenu svest, u kojoj postignuta stvarnost njene pojedinačnosti vidi kako je poništava negativno suštastvo koje bez stvarnosti stoji prazno nasuprot onoj postignutoj stvarnosti pojedinačnosti samosvesti, a ipak predstavlja njenu proždiruću moć. To negativno suštastvo nije ništa drugo do pojam onoga što taj individualitet jeste po sebi. Taj pak individualitet jeste još najubogiji lik duha koji se ostvaruje; jer on je za sebe tek apstrakcija uma ili neposrednost jedinstva bića za sebe i bića po sebi; suština toga individualiteta, dakle, jeste samo apstraktna kategorija. Pa ipak taj individualitet nema više forme neposrednog jednostavnog bića kao za posmatrački duh, u kojem on predstavlja apstraktno biće ili, postavljen kao ono što je tuđe, stvarstvo uopšte. Ovde su u to stvarstvo stupili biće za sebe i posredovanje. Stoga se taj individualitet javlja kao krug, čiju sadržinu predstavlja razvijena čista veza prostih suštastava. Stoga se postignuto ostvarenje toga individualiteta ne sastoji ni u čemu drugome do u tome što je on taj krug apstrakcija izbacio iz zatvorenosti jednostavne samosvesti u elemenat bivstvovanja-za-nju, ili u elemenat predmetnog rasprostiranja. Prema tome, ono što se u zadovoljstvu koje uživa pretvara za samosvest u predmet kao njeno suštastvo jeste rasprostiranje onih praznih suštastava, čistoga jedinstva, čiste razlike i njihove veze; osim toga, predmet, kojeg individualitet sazna je kao svoje suštastvo, nema nikakve sadržine. Taj predmet jeste ono što se zove nužnost; jer nužnost, sudbina i tome slično jeste upravo to o čemu se ne ume reći šta ono čini, šta sačinjava njegove određene zakone i njegovu pozitivnu sadržinu, jer ono predstavlja sam apsolutni čisti pojam koji se neposredno opaža kao biće, prostu i praznu, ali neodoljivu i nenarušljivu vezu, čija tvorevina jeste jedino ništavnost pojedinačnosti. Nužnost jeste ta čvrsta povezanost, jer ono što je povezano jesu čiste suštastvenosti ili prazne apstrakcije; jedinstvo, razlika i veza jesu kategorije, od kojih nijedna nije po sebi i za sebe ništa već postoji samo u vezi sa svojom suprotnošću, i koje stoga nisu u stanju da se rastave jedna od druge. Kategorije su po svome pojmu povezane jedna

s drugom, jer one predstavljaju same čiste pojmove; i ta apsolutna veza i apstraktno kretanje sačinjavaju nužnost. Individualitet koji je samo pojedinačan, koji za svoju sadržinu ima samo čisti pojam uma, umesto da se strmoglavio iz mrtve teorije u život, on se, dakle, naprotiv strmoglavio samo u svest o vlastitoj beživotnosti, i pripada sebi samo kao prazna i tuđa nužnost, kao mrtva stvarnost.

3. [Protivrečnost u samosvesti.] To prelaženje se vrši iz forme jednoga u formu opštosti, iz jedne apsolutne apstrakcije u drugu, iz svrhe čistoga bića za sebe, koje je odbacilo zajednicu sa drugima, u čistu suprotnost, u biće po sebi koje je usled toga isto tako apstraktno. To se pojavljuje tako da je individuum samo propao i da se apsolutna hrapavost pojedinačnosti raspršala usled isto tako tvrde, ali kontinuirane stvarnosti. — Pošto individuum kao svest predstavlja jedinstvo sama sebe i svoje suprotnosti, ta propast je za nj još njegova svrha i ostvarenje, a tako isto protivrečnost onoga što je za nj bilo suština i što je suština po sebi; — on doživljuje dvosmislenost koja se skriva u onome što je učinio, naime što je svoj život uzeo sebi; on je uzeo život, ali se time naprotiv dočepao smrti.

Stoga taj prelaz njegova živog bića u beživotnu nužnost njemu izgleda kao neko preobrtnje koje nije ničim posredovano. Ono što posreduje moralo bi biti ono u čemu bi obe strane bile jedno te isto, u kojem bi dakle svest raspoznala jedan momenat u drugome, svoju svrhu i svoje delanje u sudbini, i svoju sudbinu u svojoj svrsi i delanju, svoju vlastitu suštinu u toj nužnosti. Ali to jedinstvo jeste za svest upravo samo zadovoljstvo ili jednostavno pojedinačno osećanje, i prelaz od jednoga momenta te njegove svrhe u momenat njegove prave suštine jeste za nju jedan potpuni skok u ono što je suprotno; jer se ti momenti ne sadrže niti su spojeni u osećanju, već jedino u čistome samstvu koje predstavlja jednu opštost ili mišljenje. Stoga je svest, blagodareći svome iskustvu, u kojem bi trebalo da za nju postane njena istina, postala sebi, naprotiv, jedna zagonetka: posledice njenih tvorenja nisu za nju njena tvorenja; ono što ona doživljuje nije za nju iskustvo onoga što ona jeste po sebi, prelaz se ne sastoji samo u promeni forme iste sadržine i iste suštine, predstavljene jedanput kao sadržina i suština svesti, drugi put kao predmet ili neposredno opažana suština same nje. Prema tome, apstraktna nužnost važi za jedino negativnu neshvaćenu moć opštosti, o koju se individualitet razmrskava.



Dovde ide pojavljivanje ovog oblika samosvesti; poslednji momenat egzistencije tog oblika jeste misao o njegovome gubljenju u nužnosti ili misao o njemu samom kao jednoga njemu tuđega suštastva. Ali samosvest je po sebi preživela taj gubitak; jer ta nužnost ili čista opštost jeste njeno vlastito suštastvo. Ta refleksija svesti u sebi da nužnost zna kao sebe je jedan novi oblik svesti.

b.

#### ZAKON SRCA I BEZUMLJE TAŠTINE

Ono što nužnost uistinu jeste u samosvesti, ona je to za njen novi oblik, u kojem samosvest postoji za samu sebe kao ono što je nužnost; samosvest zna da u sebi neposredno poseduje ono što je opšte ili zakon, koji se zbog te odredbe, naime, što se nalazi neposredno u biću za sebe svesti, zove zakon srca. Ovaj oblik jeste za sebe kao pojedinačnost suština, kao što je prethodni oblik; ali on je bogatiji po toj odredbi, što za nj to biće za sebe važi kao nužno ili kao opšte.

Prema tome, zakon koji neposredno predstavlja vlastiti zakon samosvesti, ili jedno srce, ali srce koje u sebi poseduje jedan zakon, jeste svrha koju samosvest smera da ostvari. Treba videti da li će njeno ostvarenje odgovarati njenome pojmu i da li će samosvest doživeti u tome ostvarenju taj svoj zakon kao suštinu.

1. [*Zakon srca i zakon stvarnosti.*] Nasuprot tome srcu stoji jedna stvarnost; jer u srcu se zakon nalazi prvo za sebe, još neostvaren, i dakle u isto vreme je nešto drugo nego što je pojam. To se drugo time određuje kao jedna stvarnost, koja predstavlja suprotnost onoga što treba da se ostvari, dakle protivrečnost zakona i pojedinačnosti. Ta je stvarnost, dakle, s jedne strane, jedan zakon koji ugnjetava pojedinačni individualitet, jedan nasilnički poredak sveta koji protivreči zakonu srca i, s druge strane, čovečanstvo koje pati pod tim poretkom, koje ne postupa po zakonu srca, već je potčinjeno nekoj tuđoj nužnosti. — Ta stvarnost, koja se pojavljuje nasuprot sadašnjem obliku svesti nije, kao što se jasno vidi, ništa drugo do onaj prethodni razdvojeni odnos individualiteta i njegove istine, odnos jedne svirepe nužnosti koja ugnjetava taj individualitet. Zbog toga prethodno kretanje stupa za nas nasuprot novome obliku, jer je ovaj oblik po sebi iz njega ponikao, mo-

menat, dakle, iz kojeg taj oblik proizlazi jeste za nj nužan; tome pak novom obliku taj momenat izgleda kao nešto na šta se naišlo, pošto on nema nikakve svesti o svome poreklu, niti o tome da taj momenat predstavlja njegovo suštastvo; naprotiv, njemu taj momenat izgleda da postoji za sebe ili da predstavlja ono što je negativno nasuprot ovome pozitivnome po-sebi.

Dakle, taj je individualitet usmeren na to da ukine tu nužnost koja protivreči zakonu srca, kao i stradanje koje postoji usled nje. Stoga taj individualitet ne predstavlja više lakomislenost prethodnoga oblika koji je želeo jedino pojedinačno zadovoljstvo, već predstavlja onu ozbiljnost jedne uzvišene svrhe koja traži svoje zadovoljstvo u prikazivanju svoga izvanrednog vlastitog suštastva i u proizvođenju blagodeti čovečanstva. Ono što taj individualitet ostvaruje jeste takođe zakon, i stoga njegovo zadovoljstvo predstavlja u isto vreme opšte zadovoljstvo sviju srdaca. To oboje jeste za taj individualitet neodvojeno, njegovo zadovoljstvo je zakonomerno, i ostvarenje zakona opšteg čovečanstva predstavlja pripremanje njegova pojedinačnog zadovoljstva. Jer unutar samog čovečanstva individualitet i ono što je nužno jesu neposredno jedno te isto, zakon jeste zakon srca. Individualitet još nije pomeren iz svoga položaja, i jedinstvo njih oboje nije postalo na osnovu posredničkog njihovog kretanja, niti blagodareći disciplini. Ostvarenje *neposrednog neodgajenog suštastva* smatra se za prikazivanje jedne izvanrednosti i za proizvođenje dobrobiti čovečanstva.

Naprotiv, zakon koji stoji nasuprot zakonu srca odvojen je od srca i samostalan je. Čovečanstvo koje njemu pripada ne živi u onom jedinstvu zakona sa srcem koje nas čini srećnim, već ili u svirepoj odvojenosti i patnji ili, u najmanju ruku, u odricanju od uživanja u samom sebi pri poštovanju zakona i u nedostatku svesti o vlastitoj izvrsnosti pri prekoračenju zakona. Pošto je onaj zapovednički božanski i ljudski poredak odvojen od srca, to on za srce predstavlja jedan privid koji treba da izgubi ono što mu je još pridruženo, naime nasilje i stvarnost. Taj se poredak može u svojoj sadržini slučajno i podudarati sa zakonom srca, i tada ga srce može priznati; ali za srce nije suština ono što je zakonomerno, čisto kao takvo, već je za nj bitno da u toj zakonomernosti ima svesti o samom sebi, da se u njoj zadovoljilo. Međutim, ako se sadržina opšte nužnosti ne slaže sa srcem, onda ona čak ni po svojoj sadržini nije ništa po sebi, te mora da ustukne pred zakonom srca.

2. [Ugrađivanje srca u stvarnost.] Individuum, dakle, izvršuje zakon svoga srca; ovaj postaje opšti poredak a zadovoljstvo zakonomernom stvarnošću po sebi i za sebe. Ali u tome ostvarenju zakon mu je u stvari umakao; neposredno postaje samo odnos koji bi trebalo da se ukine. Upravo usled svoga ostvarenja zakon srca prestaje da predstavlja zakon srca. Jer u tome svome ostvarenju zakon srca dobija formu bića i sada predstavlja opštu silu za koju je to srce ravnodušno, tako da individuum svoj vlastiti poredak ne nalazi više kao svoj, i to usled toga što ga on uspostavlja. Stoga individuum, ostvarenjem svoga zakona, ne proizvodi svoj zakon, već, pošto je to ostvarenje po sebi njegovo, ali je za nj nešto tuđe, proizvodi jedino to da se uplete u stvarni poredak, i to u taj stvarni poredak kao jednu nadmoć koja je njemu ne samo tuđa, već neprijateljska. — Svojim delanjem individuum se postavlja u opšti elemenat bivstvjuće stvarnosti ili, štaviše, on se njime postavlja kao opšti elemenat te stvarnosti, i njegovo delo treba, čak prema njegovome shvatanju, da ima vrednosti jednog opšteg poretka. Ali, time se individuum oslobodio sama sebe, on neprekidno raste kao opštost za sebe i čisti se od pojedinačnosti; dakle, individuum, koji želi da sazna opštost samo u formi svoga neposrednog bića za sebe, ne saznaje se u toj slobodnoj opštosti, mada on u isto vreme njoj pripada, jer ona predstavlja njegovo tvorenje. Stoga to njegovo tvorenje ima izokrenuto značenje, da stoji u protivrečnosti sa opštim poretkom, jer njegovo delo treba da predstavlja delo njegovoga pojedinačnog srca, a ne slobodnu opštu stvarnost; i u isto vreme individuum je taj opšti poredak uistinu priznao, jer to tvorenje ima smisao da postavi njegovo suštastvo kao slobodnu stvarnost, to jest da stvarnost prizna kao njegovo suštastvo.

Pojmom o svome tvorenju individuum je odredio bliži način na koji se stvarna opštost, čijim se pripadnikom učinio, okreće protiv njega. Njegovo delo kao stvarnost pripada onome što je opšte; sadržina pak toga njegovog dela jeste vlastiti individualitet, koji želi da se održi kao taj pojedinačni individualitet, koji je protivstavljen onome što je opšte. Ne postoji neki određeni zakon o čijem bi postavljanju bilo govora, već neposredno jedinstvo pojedinačnog srca sa opštošću jeste ona misao koja je uzdignuta na stupanj zakona i koja treba da važi, a po kojoj svako srce mora da raspozna samo sebe u onome što je zakon. Međutim, jedino je srce toga individuuma postavilo stvarnost u svoje delo, koje za nj izražava njegovo biće za sebe ili njegovo zadovoljstvo. To njegovo delo treba neposredno

da se smatra kao ono što je opšte, to jest ono je uistinu nešto posebno i jedino poseduje formu opštosti: *njegova posebna sadržina kao takva treba da se smatra za opštu*. Otuda drugi individuumi ne nalaze da je u toj sadržini izvršen zakon njihovoga srca, već, naprotiv, zakon nekog drugog srca; i upravo prema opštem zakonu, po kojem u onome što predstavlja zakon svaki individuum treba da nađe svoje srce, oni se okreću isto tako protiv one stvarnosti koju je taj individuum uspostavio, kao što se on okrenuo protiv njihove stvarnosti. Kao što je prvo nalazio samo kruti zakon, tako sada individuum nalazi da su srca ljudi protivna čak njegovim izvanrednim svrhama i da ih se gnušaju.

Pošto ta svest poznaje opštost samo kao neposrednu i nužnost samo kao nužnost srca, to je njoj priroda ostvarivanja i delotvornosti nepoznata, naime da ona kao ono što bivstvuje jeste u svojoj istinitosti štaviše ono po sebi opšte u kome ona pojedinačnost svesti, koja joj se poverava, da bi postojala kao ta neposredna pojedinačnost, štaviše propada; umesto toga svoga postojanja ona, dakle, zadobija u njemu otuđivanje same sebe. Međutim, ono u čemu ta svest ne doživljuje sebe nije više mrtva nužnost, već nužnost kao oživotvorena opštim individualitetom. Ta svest je taj božanski i ljudski poredak, na koji je naišla kao na poredak koji važi, shvatila kao neku mrtvu stvarnost, u kojoj oni koji joj pripadaju ne bi imali svesti o sebi isto tako kao ni ona sama koja se učvršćuje kao to srce koje bivstvuje i koje je stavljeno protiv onoga što je opšte; ali, naprotiv, ona taj poredak oseća kao poredak koji je oživotvorena svest svih ljudi i kao zakon svih srdaca. Ta svest doznaje iskustvom *da stvarnost predstavlja oživotvoreni poredak*, u isto vreme, u stvari, upravo zbog toga što ona ostvaruje zakon svoga srca; jer to ne znači ništa drugo nego da individualitet postaje kao ono što je opšte svojim predmetom, ali predmetom u kome to opšte sebe ne raspoznaje.

3. [Pobuna individualiteta ili bezumlje taštine.] Ono, dakle, što za ovaj oblik samosvesti proizlazi iz njegovoga iskustva kao istina, to protivreči onome što taj oblik samosvesti jeste za sebe. Ono pak što taj oblik samosvesti jeste za sebe, ima za njega takođe formu apsolutne opštosti, te ono predstavlja zakon srca koji je neposredno sa samosvešću jedno te isto. U isto vreme postojeći i živi poredak jeste isto tako njegovo vlastito suštastvo i njegova vlastita tvorevina, ono ne proizvodi ništa drugo do taj poredak; taj se poredak nalazi u isto takvom

neposrednom jedinstvu sa samosvešću. Na taj način ova samosvest, pripadajući jednoj udvostručenoj oprečnoj suštastvenosti, jeste u samoj sebi protivrečna i u najskrivenijoj unutrašnjosti rastrojena. Zakon toga srca jeste samo ono u čemu samosvest raspoznaje sebe; ali opšti poredak koji važi postao je usled ostvarenja onoga zakona isto tako za samosvest njeno vlastito suštastvo i njena vlastita stvarnost; ono dakle što u njenoj svesti protivreči sebi jeste za nju oboje u formi suštine i njene vlastite stvarnosti.

Izražavajući taj momenat svoje sebe svesne propasti i u njemu rezultat svoga iskustva, samosvest se pokazuje kao to unutrašnje preokretanje same sebe, kao pomerenost svesti za koju je njena suština neposredno čudovište, njena stvarnost neposredno nestvarnost. Pomerenost ne može biti shvaćena u tom smislu da se nešto nesuštinsko smatra suštinskim, nešto nestvarno stvarnim, tako da ono što je za nekoga suštinsko ili stvarno za nekoga drugoga to ne bi bilo, te bi svest o stvarnosti i svest o nestvarnosti, ili svest o suštastvenosti i svest o nesuštastvenosti padale daleko jedna od druge. — Ako je nešto za svest uopšte, u stvari, suštinsko i stvarno a za mene nije, onda ja u svesti o njegovoj ništavosti imam u isto vreme svest o njegovoj stvarnosti, pošto ja jesam svest uopšte, — i pošto su ništavost i stvarnost fiksirane, onda je to jedno jedinstvo koje uglavnom predstavlja bezumlje. U tome pak bezumlju pomeren je samo jedan *predmet* za svest; ne svest kao takva u samoj sebi i za samu sebe. Ali u rezultatu iskustva, koji se ovde pokazao, svest je u svojoj suprotnosti svesna same sebe kao toga stvarnoga, i u isto vreme, pošto je iz nje odstranjena upravo ta ista suštastvenost, ta ista stvarnost, ona je kao samosvest, kao apsolutna stvarnost svesna svoje nestvarnosti, ili ona obe strane smatra s obzirom na njihovu protivrečnost neposredno za svoju suštinu, koja je, dakle, u najskrivenijoj unutrašnjosti bezumna.

Zbog toga kucanje srca za dobrobit čovečanstva prelazi u bešnjenje poludelog samoprecenjivanja, u besnilo svesti, da se održi protiv svoga razorenja, i to time što iz sebe izbacuje izvrnutost, koja predstavlja nju samu, naprežući se da tu izvrnutost posmatra i izrazi kao neku drugu svest. Ona dakle izražava opšti poredak kao neko izvrtanje zakona srca i njegove sreće koje su izmislili fanatični sveštenici, despoti koji žive raskalašnim životom i njihove sluge koji se za svoje ponižavanje obeštećuju ponižavanjem i ugnjetavanjem, i koji

to izvrtanje upotrebljavaju radi nečuvene zlopatnje prevarenog čovečanstva. — U tome svome ludilu svest izražava individualitet kao ono što se kvari i što je izvrnuto, ali jedan tuđi i slučajni individualitet. Ali srce ili pojedinačnost svesti, koja neposredno želi da bude opšta, jeste to što se kvari i što je izvrnuto, i njegovo tvorenje sastoji se samo u isticanju toga da ta protivrečnost postaje za njegovu svest. Jer istina srca jeste njegov zakon, jedan samo zamišljeni zakon, koji nije izdržao svetlost dana, kao, recimo, postojeći red, već, naprotiv, tone čim sa njom dođe u dodir. Taj njegov zakon trebalo bi da ima stvarnosti: u tome zakon kao stvarnost, kao važeći poredak jeste za nj svrha i suština; ali, naprotiv, isto tako stvarnost, upravo zakon kao važeći poredak jeste za nj neposredno ono što je ništavno. — Isto tako njegova vlastita stvarnost, samo srce kao pojedinačnost svesti jeste svoja suština; ali svrha je srca da tu svoju stvarnost postavi kao stvarnost koja bivstvuje; za nj štaviše njegovo samstvo kao ono što nije pojedinačno jeste dakle neposredno suština ili svrha kao zakon, upravo u tome kao jedna opštost koja je to za samu njegovu svest. Taj pojam srca pretvara se, blagodareći njegovom tvorenju, u njegov predmet; svoje samstvo dakle ono doživljuje naprotiv kao ono što nije stvarno, i *nestvarnost kao svoju stvarnost*. Nije dakle neki slučajni i tuđi individualitet, već upravo to srce jeste u svakom pogledu u sebi ono izopačeno i izopačujuće.

Ali, pošto neposredno opšti individualitet jeste ono što je izopačeno i što izopačuje, isto tako ovaj opšti poredak, pošto on predstavlja zakon svih srdaca, to jest zakon onoga što je izvrnuto, jeste po sebi ono što je izvrnuto, kao što to izražava ludilo koje besni. — Da taj opšti poredak predstavlja zakon svih srdaca, to se pokazuje, s jedne strane, u onom otporu na koji nailazi zakon jednoga srca kod drugih pojedinaca. Postojeći zakoni brane se protiv zakona jednoga individuuma, jer oni nisu besvesna ništavna i mrtva nužnost, već predstavljaju duhovnu opštost i supstanciju, u kojoj oni u kojima ona ima svoju stvarnost žive kao individue i svesni su samih sebe, tako da su oni, čak i kada se žale protiv toga poretka kao da on protivreči unutrašnjem zakonu, ističući mnenja srca protivu njega, vezani svojim srcem za nj kao za svoju suštinu, te kada im se taj poredak oduzme ili se oni sami stave izvan njega, onda oni gube sve. Pošto se upravo u tome sastoji stvarnost i moć jav-

nog poretka, to se taj poredak pokazuje kao opšte oživotvoreno suštastvo koje je jednako sa samim sobom, a individualitet se pokazuje kao njegova forma. — Ali, taj poredak jeste isto tako ono što je izopačeno.

Jer po tome što taj poredak predstavlja zakon svih srdaca, što u tome sve individue jesu neposredno taj opšti zakon, po tome je on jedna stvarnost koja predstavlja samo stvarnost individualiteta, koji bivstvuje samostalno, ili stvarnost srca. Svest, dakle, koja postavlja zakon svoga srca, doživljuje otpor koji potiče od drugih svesti, jer ta svest protivreči zakonima njihovih srdaca koji su isto tako pojedinačni, i te druge svesti ne čine u svome otporu ništa drugo do to što postavljaju svoje zakone, pribavljajući im važnost. Stoga opštost koja postoji predstavlja samo jedan opšti otpor i opštu borbu svih jednih protiv drugih, u kojoj svako pribavlja važnost svojoj vlastitoj pojedinačnosti, ali u isto vreme ne uspeva u tome, jer ta njegova pojedinačnost doživljuje isti otpor i ukida se u uzajamnoj borbi sa drugima. Ono, dakle, što izgleda javni poredak jeste to opšte ratovanje u kojem svako grabi za sebe sve što može, vrši pravdu nad pojedinačnošću drugih i učvršćuje svoju pojedinačnost koja isto iščezava blagodareći drugima. Taj javni poredak jeste *tok sveta*, privid jednog trajnog hoda koji predstavlja samo jednu zamišljenu opštost, i čija sadržina jeste naprotiv ništavna igra utvrđivanja pojedinačnosti i njihovog ukidanja.

Ako posmatramo obe strane opštega poretka jednu naspram druge, onda vidimo da ta zamišljena opštost ima za svoju sadržinu nemirni individualitet za koji mnjenje ili pojedinačnost jeste zakon, ono što je stvarno jeste nestvarno i ono što je nestvarno jeste ono što je stvarno. Ali u isto vreme ta zamišljena opštost jeste strana stvarnosti poretka, jer njoj pripada biće za sebe individualiteta. — Druga strana je ono što je opšte kao mirno suštastvo, ali upravo zbog toga samo kao nešto unutrašnje koje svakako nije takvo da ne postoji, ali ipak ne predstavlja neku stvarnost, te stvarnim može da postane samo ukidanjem individualiteta koji je sebi prisvajao stvarnost. Vrlina je taj oblik svesti da se u zakonu, u onome što je po sebi istinito i dobro ne postaje kao pojedinačnost, već samo kao suština, a da se za individualitet zna kao za ono što je izopačeno i što izopačuje, usled čega se pojedinačnost svesti mora prineti na žrtvu.

1. [*Vezivanje samosvesti za ono što je opšte.*] U prvome obliku delatnoga uma samosvest je bila čisti individualitet, a nasuprot tome individualitetu stajala je prazna opštost. U drugome obliku toga uma oba dela suprotnosti imala su na sebi svaki od njih oba momenta: zakon i individualitet; ali jedan od njih, srce, predstavljao je njihovo neposredno jedinstvo, a onaj drugi njihovu suprotnost. Ovde su u odnosu vrlina i svetskoga toka oba člana, svaki od njih je jedinstvo i suprotnost tih momenata ili jedno kretanje zakona i individualiteta jednog protiv drugoga, ali jedno kretanje koje je suprotno. Za svest o vrlini zakon je ono što je suštinsko, a individualitet ono što treba da se ukine, te dakle ne samo u svesti o vrlini, već takođe u toku sveta. Od vlastite svesti treba vlastiti individualitet podvrći radi odgoja onome što je opšte, onome što je po sebi istinito i dobro; ali u tome još preostaje lična svest: pravi odgoj jeste jedino *prinošenje na žrtvu celokupne ličnosti* kao osvedočenje, da samosvest u stvari nije i dalje ostala privezana za pojedinačnosti. U toj pojedinačnoj žrtvi u isto vreme uništava se individualitet svetskoga toka, jer individualitet jeste takođe prosti momenat koji je zajednički obojim: i ličnosti i svetskome toku. — U tome svetskome toku individualitet se ponaša na obrnuti način, suprotno onome kako je postavljen u svesti o vrlini, naime hoće da se pretvori u suštinu, i da u zamenu za to potčini sebi ono što je po sebi dobro i istinito. — Osim toga, tok sveta je za vrlinu isto tako ne samo ono opšte koje je individualitet izvrnuo, već je apsolutni poredak isto tako zajednički momenat, koji u svetskome toku postoji samo ne kao bivstvjuća stvarnost za svest, već sačinjava njegovu unutrašnju suštinu. Stoga taj apsolutni poredak ne može zapravo da proizvede vrlina, jer proizvođenje, kao tvorenje, jeste svest individualiteta, a taj individualitet, naprotiv, treba da se ukine; tim pak ukidanjem onome po-sebi toka sveta se tako reći samo pravi mesto, da stupi u egzistenciju po sebi i za sebe.

Opšta sadržina svetskoga toka već se pokazala; pri bližem posmatranju vidi se da ona opet ne predstavlja ništa drugo do ona oba ranija kretanja samosvesti. Iz njih je proizašao oblik vrline; pošto oba ta kretanja predstavljaju poreklo vrline, ona ih ima pred sobom; ali vrlina je usmerena na to da svoje

poreklo ukine i da se realizuje, ili da se osamostali. Dakle, svetski tok je, s jedne strane, pojedinačni individualitet koji traži svoje zadovoljstvo i uživanje, u kojima doduše nalazi svoju propast, a time zadovoljava ono što je opšte. Stvarnost je samo pojedinačnost zadovoljstava i uživanja, a ono što je opšte jeste njoj suprotno, jedna nužnost koja predstavlja prazni oblik toga opštega, jedno samo negativno protivdejstvo i besadržajno tvorenje. — Drugi momenat svetskoga toka jeste individualitet, koji hoće da bude po sebi i za sebe zakon, pa u tome uobraženju remeti postojeći poredak; opšti zakon se doduše održava nasuprot tom samoprecenjivanju, i više se ne pojavljuje kao ono što je prazno i ono što je suprotno svesti, ne kao neka mrtva nužnost, već kao nužnost u samoj svesti. Ali, kako taj opšti zakon egzistira kao svesna veza apsolutno protivrečne stvarnosti, on je bezumlje; kakav je pak kao predmetna stvarnost, on je izopačenost uopšte. Prema tome, ono što je opšte postavlja se, dakako, u obe strane kao sila njihovoga kretanja; ali egzistencija te sile jeste samo opšte izopačenje.

2. [Tok sveta kao stvarnost opštega u individualitetu.] Ono pak što je opšte treba da dobije svoju pravu stvarnost ukidanjem individualiteta, principa izokretanja; svrha individualiteta je da time ponovo izokrene izokrenuti tok sveta i da proizvede njegovo pravo suštastvo. To pravo suštastvo nalazi se u svetskome toku samo kao njegovo po-sebi, ono još nije stvarno; i stoga vrlina samo veruje u njega. Vrlina teži da to verovanje uzdigne i pretvori u gledanje, ali ne uživajući plodove svoga rada i svoga požrtvovanja. Jer, ukoliko je vrlina individualitet, utoliko ona predstavlja borbu sa tokom sveta u koju se ona upušta; njena svrha i njena prava suština pak sastoje se u savlađivanju stvarnosti svetskoga toka; egzistencija dobroga koja je time izdejstvovana sastoji se u prestajanju njenoga borenja i svesti individualiteta. — Kako se ta borba održava, šta vrlina u toj borbi saznaje, da li požrtvovanjem koje vrlina uzima na sebe tok sveta biva pobeđen, a sama vrlina pobeđuje, — to mora da se odluči na osnovu prirode živog oružja kojim rukuju borci. Jer oružja nisu ništa drugo do ona suština samih boraca koja istupa samo za njih obojicu obostrano. Time su njihova oružja proizašla već iz onoga što u toj borbi postoji po sebi.

Ono što je opšte jeste za vrlinsku svest u *veri* ili po sebi istinito, još ne predstavlja neku stvarnu opštost, već jednu apstraktnu opštost; u samoj toj svesti ono se nalazi kao *svrha*,

u svetskome toku kao ono što je *unutrašnje*. Upravo u toj odredbi to opšte prikazuje se za svetski tok takođe u vrlini; jer vrlina hoće prvo da izvrši ono što je dobro i čak ni njega još ne izdaje za stvarnost. Ta određenost može da se posmatra i tako što se ono što je dobro, stupajući u borbu protiv svetskoga toka, time pokazuje kao dobro koje bivstvuje za nekog drugog, kao nešto što ne postoji samo po sebi i za sebe, jer inače ono ne bi želelo da zadobije svoju istinu tek savlađivanjem svoje suprotnosti. Kad kažemo da ono postoji tek za nekog drugog, to znači ono isto što se za nj pokazalo u suprotnome posmatranju, naime da ono prvo predstavlja jednu apstrakciju koja poseduje realitet samo u odnosu, a ne po sebi i za sebe.

Ono što je dobro ili ono što je opšte, kako se ono sve javlja, jeste ono što se označuje kao *darovi*, kao *sposobnosti* i kao *moći*. To dobro predstavlja jedan način postojanja onoga što je duhovno, u kojem se ono zamišlja kao neko opšte, kojem je radi njegovog oživotvorenja i kretanja potreban princip individualiteta, i koje u tome individualitetu poseduje svoju stvarnost. Taj princip čini dobru primenu od toga opštega, ukoliko se ono nalazi u svesti o vrlini, ali ukoliko se ono nalazi u svetskome toku, on ga zloupotrebljava, — jedno pasivno oruđe kojim upravlja ruka slobodnoga individualiteta, ravnodušno prema upotrebi koju ona čini od njega, može da se zloupotrebi radi proizvođenja jedne stvarnosti koja predstavlja njegovo razorenje, jedna mrtva materija, lišena svoje samostalnosti, a koja može da se oformi ovako ili drukčije, pa čak i radi svoga propadanja.

Pošto to opšte stoji na isti način na raspoloženju svesti o vrlini kao i svetskome toku, to se ne može sagledati da li će vrlina, tako naoružana, savladati porok. Oružja su jedna i ista; ona se sastoje u tim sposobnostima i snagama. Doduše, vrlina je postavila u zasedu svoju veru u iskonsko jedinstvo svoje svrhe i suštine svetskoga toka, koja za vreme borbe treba da napadne neprijatelja sa leđa i da tu svrhu ostvari, tako da time u stvari za viteza vrline njegovo vlastito delanje predstavlja jednu prividnu borbu koju on ne može da uzme za zbilju, — jer on svoju istinsku jačinu zalaže za to da ono što je dobro postoji po sebi i za sebe, to jest da ostvaruje samo sebe, — jednu prividnu borbu koju on takođe ne sme da dozvoli da se pretvori u zbilju. Jer ono što on okreće protiv neprijatelja i što vidi da je okrenuto protiv njega, i čije kvarenje i oštećenje on stavlja na kocku kako na samom sebi tako i na svome neprijatelju, ne treba da bude to samo dobro; jer on se bori



za očuvanje dobrog i za njegovo sprovođenje; već ono što se stavlja na kocku jesu samo ravnodušne obdarenosti i sposobnosti. Ali, ti darovi i te sposobnosti nisu u stvari ništa drugo do ono isto opšte, lišeno individualiteta, koje treba da se borbom održi i ostvari. — Međutim, ono je u isto vreme pojmom borbe neposredno već ostvareno: ono je to što je po-sebi, ono opšte; i njegovo ostvarenje znači samo to da ono u isto vreme postoji za nekog drugog. Obe strane koje smo gore navele, a u pogledu kojih je ono sa svake od njih prešlo u jednu apstrakciju, nisu više odvojene, već to dobro jeste u borbi i putem borbe postavljeno na oba načina u isto vreme. — Vrlinska svest pak stupa u borbu protiv svetskoga toka kao protiv nečega što je suprotno dobru; ono što svetski tok toj vrlinskoj svesti pokazuje u toj borbi jeste ono što je opšte, ne samo kao apstraktno opšte, već kao jedno opšte koje je individualitet oživotvorio i koje bivstvuje za nekog drugog, ili *dobro koje je stvarno*. Prema tome, gde god vrlina dohvati tok sveta, ona uvek nailazi na takva mesta, koja predstavljaju egzistenciju samoga dobra koje je nerazdvojno utkano u sve pojave svetskoga toka kao njegovo po-sebi, i koje u stvarnosti, njegovoj poseduje svoje određeno biće; tok sveta je, dakle, za vrlinu neranljiv. Upravo takve egzistencije dobrog i sa time neozledivi odnosi jesu svi momenti koje bi vrlina trebalo u sebi da stavi na kocku i da ih žrtvuje. Stoga se borenje može sastojati samo u jednom kolebanju između održanja i žrtvovanja; ili, štaviše, ne može da postoji niti žrtvovanje onoga što je vlastito niti ozleđivanje onoga što je tuđe. Vrlina je slična ne samo onome borcu kome je u borbi stalo jedino do toga da svoj mač održi sjajnim, već je vrlina započela borbu takođe zbog toga da oružja očuva, i ne samo što ona svoje oružje ne može da upotrebi, već takođe mora da održi oružje svoga neprijatelja nepovređenim i da ga štiti od same sebe, jer sva oružja predstavljaju plemenite delove dobra, za koje je ona otišla u borbu.

Tome nasuprot, suštinu ovoga neprijatelja sačinjava individualitet, a ne ono što je po-sebi; njegova je snaga, dakle, negativan princip, za koji ništa nije trajno niti apsolutno sveto, već koji može da se usudi na svaki gubitak i da ga podnese. Usled toga je njemu pobjeda osigurana isto tako po njemu samom, kao i usled protivrečnosti u koju se zapliće njegov protivnik. Ono što je za vrlinu po sebi, to je za tok sveta samo za njega; tok sveta je nezavisan od svakoga momenta koji je za vrlinu stalan i za koji je ona vezana. Tok sveta ima u svojoj

vlasti takav jedan momenat usled toga što on za njega važi samo kao takav momenat koji on može isto tako da ukine kao i da ga ostavi da i dalje postoji, i time ima takođe u svojoj vlasti i onoga plemenitog viteza koji je za taj momenat vezan. Ovaj plemeniti vitez ne može da se iskobelja iz toga momenta kao iz nekog ogrtača kojim se spolja ogrnuo, i da postane slobodan ostavivši ga iza sebe; jer taj momenat je za nj suština koja ne može da se ukine.

Što se, naposljetku, tiče zasede iz koje ono po-sebi koje je dobro treba na lukav način da napadne tok sveta s leđa, ta je nada po sebi ništavna. Tok sveta je budna svest koja je sigurna u samu sebe, koja ne dopušta da joj se priđe s leđa, već svuda pruža čelo; jer on se sastoji u tome što sve postoji radi njega, što sve stoji pred njim. Ono pak po-sebi, koje je dobro, ako postoji za svoga neprijatelja, ono se nalazi u borbi koju smo upoznali; ukoliko pak ne postoji za njega, već postoji po sebi, onda ono predstavlja pasivno oruđe obdarenosti i sposobnosti, nestvarnu materiju; zamišljeno kao određeno biće ono bi predstavljalo svest koja spava i koja ostaje iza, ne znano gde.

3. [*Individualitet kao realitet onoga što je opšte.*] Svetski tok, dakle, pobeđuje vrlinu, jer u stvari apstraktna nestvarna suština predstavlja njenu svrhu, i zato što u pogledu stvarnosti njeno tvorenje počiva na onim razlikama koje se nalaze jedino u rečima. Vrlina bi želela da se sastoji u tome da žrtvovanje individualiteta ostvari ono što je dobro, ali *sama strana stvarnosti nije ništa drugo do strana individualiteta*. Dobro bi trebalo da bude ono što je po sebi, i da je suprotno onome što postoji, ali ono što je po sebi, shvaćeno prema njegovome realitetu i istini, jeste naprotiv samo biće. Ono što je po-sebi jeste, pre svega, apstrakcija suštine nasuprot stvarnosti; ali apstrakcija je upravo ono što ne postoji istinski, već što postoji samo za svest, a to znači sama suština jeste ono što se naziva stvarnim; jer stvarno jeste ono što suštinski postoji za nekog drugog, ili ono jeste biće. Međutim, svest o vrlini počiva na toj razlici između onoga što je po-sebi i bića koja nema istine. — Tok sveta trebalo bi da predstavlja izopačenje dobrog, jer je on za svoj princip imao individualitet; ali individualitet jeste princip stvarnosti; jer upravo individualitet jeste svest na osnovu koje ono što bivstvuje po sebi postoji isto tako za nekog drugog; svetski tok preobrće ono što je nepromenljivo, ali on ga u stvari preobrće iz ništavnosti apstrakcije u biće realiteta.

Prema tome, tok sveta odnosi pobjedu nad onim što nasuprot njemu sačinjava vrlinu; on odnosi pobjedu nad vrlinom, za koju nesuštinska apstrakcija jeste suština. Ali svetski tok ne odnosi pobjedu nad nečim realnim, već nad stvaranjem razlika koje to nisu, nad tim pompeznim propovedima o dobru čovečanstva i o njegovom ugnjetavanju, o požrtvovanju za ono što je dobro i o zloupotrebi obdarenosti; takve idealne suštine i svrhe ispostavljaju se kao prazne reči koje uznose srce, ali um ostavljaju praznim, koje okrepljuju, ali ništa ne izgrađuju, to su deklamacije koje tačno izražavaju jedino tu sadržinu — da individuum koji tvrdi da radi na ostvarenju takvih plemenitih ciljeva i koji drži takve izvrsne propovedi smatra sebe za neko izvanredno biće, jedna naduvenost koja čini velikom kako svoju glavu tako i glavu drugih, ali je čini velikom usled neke prazne nadmenosti. — Antička vrlina imala je svoje određeno sigurno značenje, jer ona je u supstanciji naroda imala svoju sadržinsku osnovu, a za svoju svrhu imala je jedno stvarno dobro koje već egzistira; stoga ona takođe nije bila usmerena protiv stvarnosti kao neke opšte izopačenosti niti protiv nekog svetskoga toka. Međutim, vrlina koju smo razmatrali nalazi se izvan te supstancije, jedna nesuštinska vrlina, jedna vrlina samo u predstavi i u rečima koje su lišene one sadržine koju je imala antička vrlina. — Ta beznačajnost besedništva koje se bori sa svetskim tokom, otkrila bi se odmah čim bi trebalo reći šta njegovi načini znače; — stoga se oni pretpostavljaju kao poznati. Zahtev da se iskaže to što je poznato ili bi bio ispunjen nekom novom bujicom propovedi, ili bi se tome zahtevu protivstavilo pozivanje na srce koje u unutrašnjosti treba da kaže šta te propovedi znače, to jest time bi bila priznata nesposobnost da se to u stvari iskaže. — Ništavnost toga besedništva postala je, kako izgleda, izvesna za obrazovanost našega doba takođe na jedan nesvestan način, jer je iščezlo svako interesovanje za sva ona raznolika pripovedanja i za načine na koje se šepure oni koji ih drže, — gubitak koji se izražava u tome što ta pripovedanja pričinjavaju samo dosadu.

Rezultat, dakle, koji proizlazi iz ove suprotnosti, sastoji se u tome što predstavu o nekom dobru po sebi, koje još ne bi imalo nikakve stvarnosti, svest napušta kao neki prazni ogrtač. U svojoj borbi svest je iskusila da tok sveta nije tako rđav kao što je izgledalo; jer njegova stvarnost jeste stvarnost onoga što je opšte. Sa tim iskustvom otpada sredstvo da se dobro proizvodi žrtvovanjem individualiteta; jer individualitet se sa-

stoji upravo u ostvarivanju onoga što bivstvuje po sebi; i izokretanje prestaje da se posmatra kao neko izvrtanje onoga što je dobro, jer ono štaviše predstavlja upravo preokretanje dobrog kao čiste svrhe u stvarnost: *kretanje individualiteta jeste realitet opštega.*

Ali, time je u stvari isto tako savladano i iščezlo ono što je kao svetski tok stajalo nasuprot svesti o onome što bivstvuje po sebi. Biće za sebe individualiteta bilo je u tome toku sveta protivstavljeno suštini ili onome što je opšte i pojavljivo se kao neka stvarnost koja je odvojena od bića po sebi. Ali pošto se pokazalo da se stvarnost nalazi u nerazdvojnem jedinstvu sa opštim, to se biće za sebe svetskoga toka pokazuje da takođe više ne postoji, isto onako kao što je ono po-sebi vrline samo jedno shvatanje. Dakako, individualitet toka sveta može verovati da dela samo za sebe ili iz koristoljublja; on je bolji nego što smatra, njegovo delanje jeste u isto vreme delanje koje po sebi postoji, koje je opšte. *Kada taj individualitet dela iz koristoljublja, onda on jedino ne zna šta čini; i kada on uverava da svi ljudi delaju iz koristoljublja, onda on jedino tvrdi da nijedan čovek nema svesti o tome šta jeste delanje.* — Kada individualitet dela za sebe, onda je to upravo ostvarivanje onoga što tek postoji po sebi; dakle svrha bića za sebe koja smatra da je suprotstavljena onome što je po-sebi, — njena prazna prepredenost, kao i njena fina objašnjenja, koja znaju da svuda ističu koristoljublje, isto su tako iščezli kao i svrha onoga što je po-sebi i njena govorenja.

Dakle, delanje i nastojanje individualiteta jesu svrha sama po sebi; upotreba moći, igra njihovih ispoljenja jeste ono što daje život tim moćima koje bi inače predstavljale mrtvo po-sebi, a to po-sebi nije neko opšte koje nije izvedeno, koje je bez egzistencije i apstraktno, već ono samo predstavlja neposredno ovu sadašnjost i stvarnost procesa individualiteta.

### C.

#### INDIVIDUALITET, REALAN SAM PO SEBI I ZA SEBE

Samosvest je sada shvatila pojam o sebi koji je prvo bio naš pojam o njoj, naime da u izvesnosti o samoj sebi predstavlja sav realitet; i sada je za nju svrha i suština pokretno prožimanje onoga što je opšte, — obdarenosti i sposobnosti, — i individualiteta. — Pojedini momenti ovoga izvršenja i prožimanja pre jedinstva u koje su se ti momenti stopili jesu one svrhe koje smo do sada posmatrali. Oni su iščezli kao apstrakcije i šimere koje pripadaju onim prvim bezukusnim oblicima duhovne samosvesti i koje imaju svoju istinu samo u zamišljenom biću srca, uobrazilje i propovedi, a ne u umu koji sada, budući po sebi i za sebe siguran u svoj realitet, ne traži više da sebe prvo proizvede kao svrhu u suprotnosti prema neposredno bivstvjujućoj stvarnosti, već za predmet svoje svesti ima kategoriju kao takvu. — Ukinuta je naime odredba samosvesti koja bivstvuje za sebe ili koja je negativna, a u kojoj se um pojavio; samosvest je naišla na jednu stvarnost koja bi predstavljala njenu negativnost i čijim bi ukidanjem ona tek ostvarila svoju svrhu. Ali pošto se pokazalo da su svrha i biće po sebi ono isto što su biće za drugo i nađena stvarnost, to se istina ne odvaja više od izvesnosti da će se sada postavljena svrha uzimati za izvesnost same sebe i ostvarenje svrhe za istinu, ili pak svrha za istinu i stvarnost za izvesnost, već suština i svrha po sebi i za sebe jesu izvesnost neposrednog realiteta, prožimanje bića po sebi i bića za sebe, onoga što je opšte i individualiteta; tvorenje u samom sebi jeste svoja istina i stvarnost, a prikazivanje ili izražavanje individualiteta jeste za nj svrha po sebi i za sebe.

Sa ovim pojmom samosvest se dakle vratila u sebe iz onih suprotnih odredaba koje je kategorija imala za nju i njeno

ponašanje prema sebi kao za samosvest koja posmatra i potom za nju kao samosvest koja dela. Samosvest ima za svoj predmet čistu kategoriju, ili ona jeste ona kategorija koja je postala svesna sebe. Time je obračun sa njenim ranijim oblicima završen; oni leže iza nje u zaboravu, ne suprotstavljaju se kao njen nađeni svet, već se razvijaju unutar nje same kao providni momenti. Ipak se ti njeni oblici razdvajaju u njenoj svesti kao jedno kretanje različitih momenata koje se još nije saželo u njihovo supstancijalno jedinstvo. Ali u svima tim različitim momentima samosvest čvrsto zadržava jednostavno jedinstvo bića i samstva, koje predstavlja njihov rod. —

Time je svest odbacila svaku suprotnost i svako uslovljavanje svoga tvorenja; ona kao čista polazi od sebe i ne kreće se ka nečem drugome već ka samoj sebi. Pošto individualitet predstavlja stvarnost u samoj sebi, to se materijal tvorenja i svrha delanja nalaze u samom delanju. Stoga delanje izgleda kao kretanje jednoga kruga koji se u praznome slobodno kreće u samom sebi, neometano se čas proširuje čas sužava i potpuno zadovoljan igra samo u sebi i sa samim sobom. Element u kojem individualitet prikazuje svoj lik ima značenje jednog čistog prihvatanja toga lika; uopšte svetlost dana jeste ono čemu svest želi da se pokaže. Delanje ne menja ništa i ne ide ni protiv čega; ono je čista forma prelaženja iz stanja neviđenosti u stanje viđenosti, i sadržina koja se prikazuje i iznosi na videlo dana nije ništa drugo do ono što je to delanje već po sebi. Delanje jeste po sebi, — to je njegova forma kao zamišljenog jedinstva; i delanje jeste stvarno, — to je njegova forma kao bivstvjućeg jedinstva; samo delanje jeste sadržina jedino u toj odredbi jednostavnosti nasuprot odredbi svoga prelaženja i svoga kretanja.

#### a.

#### DUHOVNO ŽIVOTINJSKO CARSTVO I OBMANA ILI SAMA STVAR

Taj po sebi čisti individualitet jeste, pre svega, opet jedan pojedinačni i određeni individualitet; stoga apsolutni realitet, za koji taj individualitet sebe smatra, jeste, čim on njega postane svestan, opšti apstraktni realitet, koji, budući bez ispunjenja i sadržine, predstavlja samo praznu misao te kategorije. — Treba videti kako se taj pojam po sebi samom realnog individualiteta određuje u svojim momentima i kako za taj individualitet njegov pojam o samom sebi stupa u svest.

1. [Pojam individualiteta kao realnog.] Pojam toga individualiteta, kako je on kao takav sam za sebe sav realitet, jeste pre svega rezultat; taj individualitet još nije prikazao svoje kretanje i svoj realitet i ovde je postavljen neposredno kao prosto biće po sebi. Negativitet pak, koji je ono isto što se pojavljuje kao kretanje, nalazi se na prostome po-sebi kao određenost; i biće ili prosto po-sebi pretvara se u određeni obim. Stoga se individualitet pojavljuje kao *iskonska određena priroda*, kao iskonska priroda, jer on postoji po sebi, — kao iskonski određen, pošto se ono što je negativno nalazi u onome što je po-sebi, a to što je po-sebi jeste usled toga jedan kvalitet. Pa ipak ovo ograničenje bića nije u stanju da ograniči delanje svesti, jer to delanje svesti jeste ovde jedno savršeno povezivanje sa samim sobom; ukinuta je veza sa drugim koja bi predstavljala njegovo ograničenje. Stoga iskonska određenost prirode jeste samo prosti princip, jedan providan opšti elemenat, u kojem individualitet ostaje slobodan i ravan samom sebi isto onako kao što u njemu nesmetano razvija svoje razlike i predstavlja čistu uzajamnost sa sobom u svome ostvarenju. Kao što neodređeni životinjski život udahnuje svoj dah, recimo, elementu vode, vazduha ili zemlje, i unutar zemlje opet određenijim principima, utapajući u njih sve svoje momente, ali ne obzirući se na ono ograničenje elementa te svoje momente održava u svojoj vlasti i sebe u svome jednome, pa kao ta naročita organizacija ostaje isti opšti životinjski život.

Ova određena iskonska priroda svesti koja u njoj ostaje slobodno i potpuno pojavljuje se kao neposredna i jedina prava sadržina onoga što čini svrhu individuumu; doduše ta sadržina jeste određena sadržina, ali ona je uopšte sadržina jedino ukoliko mi biće po sebi posmatramo izolovano; uistinu pak ta je sadržina *realitet*, koji prožima individualitet, naime stvarnost koju svest kao pojedinačna poseduje u samoj sebi, i koja je postavljena pre svega kao stvarnost koja bivstvuje, još ne kao stvarnost koja dela. Ali, s jedne strane, ona određenost zbog toga za delanje nije ograničenje, izvan kojeg bi ono htelo da pređe, jer ta određenost, posmatrana kao bivstvujući kvalitet, jeste jednostavna boja onog elementa u kojem se to delanje kreće; a s druge strane, negativitet predstavlja određenost jedino na biću; ali samo delanje nije ništa drugo do negativitet; prema tome, u delotvornom individualitetu određenost je rastvorena u negativitet uopšte ili u spoj svih određenosti.

Prosta, pak, iskonska priroda, nalazeći se u delanju i svesti o delanju, stupa u razliku koja pripada tome delanju. Kao predmet, i to kao predmet koji još pripada svesti, to delanje postoji pre svega kao *svrha*, i prema tome je suprotno svakoj postojećoj stvarnosti. Drugi je momenat kretanje svrhe, koja se zamišlja kao mirujuća, ostvarenje kao vezivanje svrhe sa potpuno formalnom stvarnošću, a time predstavljanje samog prelaženja ili *sredstvo*. Naposletku, treći momenat jeste *predmet*, koji nije više ona svrha, koje je ono što dela neposredno svesno kao svoje svrhe, već koji izvan toga delanja i za njega postoji kao nešto drugo. — Ove različite strane moraju se, međutim, shodno pojmu te sfere, zadržati tako da sadržina, koja se nalazi u njima, ostane ista i da u njih ne uđe nikakva razlika, ni razlika između individualiteta i bića uopšte, niti razlika između svrhe i individualiteta kao iskonske prirode, niti između svrhe i postojeće stvarnosti, isto tako ni razlika između sredstva i stvarnosti kao apsolutne svrhe, niti razlika proizvedene stvarnosti od svrhe ili iskonske prirode ili sredstva.

Na prvom mestu, dakle, iskonski određena priroda individualiteta, njegova neposredna suština još nije postavljena kao suština koja dela, i tako se označuje kao naročita sposobnost, kao talenat, karakter itd. Tu osobenu tinkturu duha treba posmatrati kao jedinu sadržinu svrhe i isključivo kao realitet. Ako bi se svest zamislila kao svest koja prevazilazi tu jedinu sadržinu svrhe i koja želi da ostvari neku drugu sadržinu, onda bi se ona zamislila kao jedno ništa koje se probija do ničega. — Osim toga, ta iskonska suština nije samo sadržina svrhe, već predstavlja po sebi takođe stvarnost koja se inače pojavljuje kao dati materijal delanja, kao nađena stvarnost i stvarnost koju u delanju treba usavršiti. Delanje se, naime, sastoji jedino u potpunom prevođenju iz forme bića, koje još nije prikazano, u formu prikazanoga bića; biće po sebi one stvarnosti koja je protivstavljena svesti srozalo se na čist prazan privid. Ta svest odlučujući se na delanje ne dozvoljava, dakle, da je zavede privid postojeće stvarnosti, i isto tako ona mora da se oslobodi lutanja po praznim mislima i svrhama, pa da se čvrsto veže za iskonsku sadržinu svoje suštine. — Doduše, ta iskonska sadržina postoji prvo za svest, pošto je nju svest ostvarila; ali razlika između takvog nečega što za svest postoji samo unutar nje, i jedne stvarnosti, koja bivstvuje po sebi izvan nje, otpala je. — Svest mora da radi na tome da za nju bude samo ono što je ona po sebi, ili *delanje je upravo postajanje duha kao svesti*. Ono dakle što svest jeste po

sebi, ona zna na osnovu svoje stvarnosti. *Stoga individuum ne može znati šta on jeste pre nego što se delanjem ostvario.* — A time izgleda da individuum nije u stanju da odredi svrhu svoga delanja pre no što je delao; ali u isto vreme individuum, pošto on jeste svest, mora prethodno da ima pred sobom radnju kao potpuno svoju, to jest kao svrhu. Dakle, izgleda da se individuum koji pristupa delanju nalazi u jednome krugu, u kojem svaki momenat već pretpostavlja drugi momenat, i da time ne može da nađe neki početak, jer on tek na osnovu svoga dela upoznaje svoju iskonsku suštinu, koja mora da bude njegova svrha, a da bi delao, mora prethodno da ima svrhu. Ali upravo zbog toga individuum mora da započne neposredno, i da pristupi delatnosti pod bilo kojim okolnostima, bez daljeg razmišljanja o početku, sredstvu i svrsi; jer njegova suština i njegova po sebi postojeća priroda jesu sve ujedno — početak, sredstvo i svrha. Kao početak delatnost se nalazi u okolnostima delanja; i interesovanje koje individuum ima za nešto jeste već dati odgovor na pitanje: da li i šta tu treba raditi. Jer ono što neka zatečena stvarnost izgleda da jeste, predstavlja po sebi njegovu iskonsku prirodu koja ima samo izgled jednog bića, — jedan izgled koji se nalazi u pojmu delanja koje se razdvaja, ali se kao iskonska priroda individuuma izražava u interesovanju koje on ima za nju. — Isto su tako određeni po sebi i za sebe način ili sredstva. Talenat takođe nije ništa drugo do određeni iskonski individualitet, posmatran kao unutrašnje sredstvo ili prelaženje svrhe u stvarnost. A stvarno sredstvo i realno prelaženje predstavljaju jedinstvo talenta i prirode stvari koja se nalazi u interesovanju; talenat predstavlja na sredstvu stranu delanja, a interesovanje stranu sadržine, oboje jesu sam individualitet kao prožimanje bića i delanja. Ono, dakle, što postoji jesu zatečene okolnosti koje po sebi jesu iskonska priroda individuuma; potom interesovanje koje on postavlja upravo kao ono što je njegovo ili kao svrhu; naposljetku spajanje i ukidanje te suprotnosti u sredstvu. To spajanje spada takođe još unutar svesti, i celina koju smo maločas posmatrali predstavlja jednu stranu jedne suprotnosti. Samo prelaženje ili sredstvo ukida ovaj još preostali privid suprotstavljanja; — jer ono je jedinstvo spoljašnjega i unutrašnjega, suprotnost određenosti, koje poseduje kao unutrašnje sredstvo; ono, dakle, ukida to suprotstavljanje i postavlja sebe, to jedinstvo delanja i bića, isto tako kao ono što je spoljašnje kao i individualitet koji je postao stvarnim, to jest koji je postavljen za sebe sama kao ono što bivstvuje. Na taj način celo-

kupna radnja ne istupa iz sebe ni kao okolnosti, niti kao svrha, niti sredstvo, niti kao tvorevina.

Ali, sa tvorevinom nastupa, kako izgleda, razlika iskonskih priroda; tvorevina je nešto što je određeno, kao i iskonska priroda koju ona izražava; jer na tvorevini, otpuštenoj od delanja kao bivstvujuća stvarnost, nalazi se negativitet kao kvalitet. Svest pak određuje sebe, nasuprot tvorevini, kao ono što u sebi ima određenost kao negativitet uopšte, kao delanje; svest je, dakle, ono što je opšte nasuprot onoj određenosti tvorevine; ona dakle može da uporedi tu tvorevinu sa drugim tvorevinama i da na osnovu toga shvati same individualitete kao različite, a individuum koji u svojoj tvorevini zakoračava dalje ili kao snažniju energiju volje ili kao bogatiju prirodu, to jest kao takvu, čija je iskonska određenost manje ograničena, a neku drugu prirodu naprotiv kao neku slabiju i siromašniju.

Nasuprot ovoj nesuštinskoj razlici veličine, dobro i zlo izražavali bi jednu apsolutnu razliku; ali ta apsolutna razlika ovde ne postoji. Ono što bi se shvatilo na jedan ili na drugi način jeste na isti način neko tvorenje i delanje, jedno prikazivanje i iskazivanje jednog individualiteta, i zbog toga je sve dobro; i zapravo se ne bi moglo reći šta bi moglo biti ono što je zlo. Ono što bi se označilo kao rđava tvorevina jeste individualni život jedne određene prirode koja se u njoj ostvaruje; individualni život kvari i čini ga rđavom tvorevinom samo jedna uporedna misao, koja, međutim, predstavlja nešto prazno, pošto ona prevazilazi suštinu tvorevine koja se sastoji u tome što ta tvorevina izražava individualitet, i inače u njoj traži i zahteva nešto, ne zna se šta. — Ta bi se uporedna misao mogla odnositi samo na maločas navedenu razliku; ta pak razlika, kao jedna veličinska razlika, jeste po sebi jedna nesuštinska razlika; i ovde sigurno zbog toga, jer bi se tu upoređivale razne tvorevine ili razni individualiteti; ali te se tvorevine ništa ne tiču jedne drugih; svaka od njih odnosi se jedino na samu sebe.

Iskonska je priroda jedino ono po-sebi ili ono što bi kao merilo ocene tvorevine i obrnuto moglo da se uzme za osnovu; oboje pak odgovaraju jedno drugome, za individualitet ne postoji ništa što nije on proizveo, ili ne postoji nikakva stvarnost koja ne predstavlja njegovu prirodu i njegovo tvorenje i ne postoji nikakvo tvorenje niti ono po-sebi toga individualiteta koje nije stvarno, te upoređivati treba samo te momente.

Otuda ne postoji ni uzdizanje niti jadikovanje, niti kajanje; jer sve to potiče iz one misli u kojoj se zamišlja neka drukčija sadržina i neko drukčije po-sebi nego što je iskonska priroda individuuma i njeno izvođenje koje se nalazi u stvarnosti. Ono što individuum čini i što njega snalazi, bilo to šta mu drago, to je on učinio i to predstavlja njega samog;



individuuum može jedino biti svestan čistog prenošenja sebe sama iz noći mogućnosti u dan prisutnosti, iz apstraktnoga po-sebi u značenje stvarnoga bića, i on može imati izvesnosti o tome da sve ono na šta nailazi u tome biću nije ništa drugo do ono što je spavalo u onoj noći mogućnosti. Doduše, svest o ovome jedinstvu jeste isto tako neko upoređivanje; ali ono što se upoređuje ima zapravo samo izgled suprotnosti; jedan izgled forme koji za samosvest uma da je individualitet na njemu samom stvarnost, nije ništa više do privid. Dakle, pošto individuuum zna da u svojoj stvarnosti ne može da nađe ništa drugo do njeno jedinstvo sa njim, ili samo izvesnost o samom sebi u njenoj istini, i da, prema tome, taj individuuum uvek postiže svoju svrhu, to on može da doživljuje radost jedino u sebi.

2. [*Sama stvar i individualitet.*] U tome se sastoji pojam koji stvara o sebi ona svest koja ima izvesnosti o sebi kao apsolutnom prožimanju individualiteta i bića; pogledajmo da li iskustvo potvrđuje svesti taj pojam i da li se njegov realitet slaže sa tim. Tvorevina je realitet koji svest daje sebi; ona predstavlja ono u čemu individuuum jeste za nju, ono što je on po sebi i to tako da ona svest za koju individuuum u tvorevini nastaje nije posebna već opšta svest; u tvorevini uopšte individuuum je izašao i postavio se u elemenat opštosti, u bezodredbeni prostor bića. Svest koja se povlači iz svoje tvorevine jeste u stvari opšta svest — jer se ona u toj suprotnosti pretvara u apsolutni negativitet ili u delo — nasuprot svojoj tvorevini koja je posebna svest; ona, dakle, prevazilazi sebe kao tvorevinu, i sama jeste bezodredbeni prostor, koji ne smatra da ga njena tvorevina ispunjava. Kada se maločas u pojmu njihovo jedinstvo ipak održalo, to se dogodilo upravo usled toga što je tvorevina bila ukinuta kao tvorevina koja bivstvuje. Ali, ona treba da bivstvuje, te treba videti kako će individualitet u njenom biću održati njenu opštost i kako će umeti da se zadovolji. — Pre svega treba nastalu tvorevinu razmatrati za sebe. Ona je takođe dobila celokupnu prirodu individualiteta; stoga njeno biće predstavlja jedno delanje u kojem se sve razlike prožimaju i ukidaju; tvorevina je, prema tome, izbačena u jedno postojanje, u kojem se određenost iskonske prirode u stvari okreće protiv drugih određenih priroda, zakoračava u njih kao što one zakoračavaju u nju, i gubi se u tome opštem kretanju kao iščezavajući momenat. Ako su unutar pojma po sebi i za sebe realnog individualiteta svi momenti — okolnosti, svrha, sredstvo i ostvarivanje —

među sobom jednaki i ako se iskonska određena priroda smatra samo za opšti elemenat, onda, tome nasuprot, pošto taj elemenat postaje predmetno biće, njegova određenost kao takva izlazi u tvorevini na svetlo dana i dobija svoju istinu u svome razrešenju. To se razrešenje bliže pokazuje tako što je u toj određenosti individuuum, kao taj individuuum, postao stvaran; ali ta određenost nije samo sadržina stvarnosti, već je isto tako njena forma, ili, stvarnost kao takva jeste upravo ta određenost da bude suprotna samosvesti. Sa te strane ta se određenost pokazuje kao stvarnost koja je iz pojma iščezla, koja je zatečena, tuđa. Tvorevina postoji, to jest ona postoji za druge individualitete, i za njih je njih neka tuđa stvarnost na čije mesto oni moraju postaviti svoju stvarnost, da bi svojim delanjem dali sebi svest o svome jedinstvu sa stvarnošću; ili njihovo interesovanje za tu tvorevinu koje je postavila njihova iskonska priroda jeste neko drukčije interesovanje nego što je vlastito interesovanje te tvorevine, koja je time pretvorena u nešto drugo. Tvorevina je, dakle, uopšte nešto prolazno, koje se blagodareći suprotnosti drugih sila i interesa gasi i realitet individualiteta prikazuje pre kao iščezavajući nego kao izvršen.

Dakle, za svest u njenoj tvorevini nastaje ona suprotnost između delanja i bića koja je u ranijim oblicima svesti predstavljala u isto vreme početak delanja, dok je ovde samo njegov rezultat. Ali ta je suprotnost u stvari isto tako ležala u osnovi, pošto je svest pristupila poslu kao po sebi realni individualitet; jer za delanje je bila pretpostavljena određena iskonska priroda kao ono po-sebi, i ona je imala za sadržinu izvršenje radi izvršenja. Međutim, čisto delanje jeste forma ravna samoj sebi, kojoj je sa time određenost iskonske prirode nejednaka. Kao drugde, tako je i ovde svejedno šta se od toga dvoga zove pojam a šta realitet; iskonska je priroda ono što je zamišljeno ili ono po-sebi, nasuprot tvorenju u kojem tek ona poseduje svoj realitet; ili iskonska je priroda biće ne samo individualiteta kao takvog, već i individualiteta kao tvorevine, dok je delanje iskonski pojam kao apsolutno prelaženje ili kao postajanje. Ovu nesaglasnost pojma sa realitetom koja leži u njegovoj suštini svest doživljuje u svojoj tvorevini; u toj svojoj tvorevini, dakle, svest postaje onakvom kakva je uistinu, i njen prazni pojam iščezava sam od sebe.

Prema tome, u ovoj osnovnoj protivrečnosti tvorevine, koja predstavlja istinu toga po sebi realnoga individualiteta, sve njegove strane opet se pojavljuju kao protivrečne; ili tvorevina, kao sadržina celoga individualiteta, izbačena u biće

iz tvorenja, koje predstavlja negativno jedinstvo i koje drži zatvorene sve momente, sada ih oslobađa; i u elementu postojanja ti momenti postaju sada ravnodušni jedni prema drugima. Dakle, pojam i realitet razdvajaju se kao svrha i kao ono što predstavlja iskonsku suštastvenost. Slučajno jeste to što svrha poseduje pravu suštinu, ili što se ono po-sebi pretvara u svrhu. Isto tako se ponovo razdvajaju pojam i realitet kao prelaženje u stvarnost i kao svrha; ili slučajno jeste to što se odabira sredstvo koje izražava svrhu. I naposljetku ovi unutrašnji momenti zajedno, bilo da oni imaju u sebi neko jedinstvo ili ne, tvorenje individuuma je opet slučajno naspram stvarnosti uopšte; *sreća* odlučuje kako za neku rdavo određenu svrhu i rdavo odabrano sredstvo tako i *protiv* njih.

Ali, ako sa time nastaje za svest na njenoj tvorevini suprotnost između htenja i izvršenja, između svrhe i sredstava i, opet, između svega toga unutrašnjega zajedno i same stvarnosti, što uopšte obuhvata u sebi slučajnost delanja svesti, onda isto tako postoje takođe jedinstvo i nužnost toga njenoga delanja; ova strana zakoračuje u onu prvu, te i samo iskustvo o slučajnosti tvorenja jeste samo jedno slučajno iskustvo. Nužnost tvorenja sastoji se u tome što je svrha prosto-naprosto dovedena u vezu sa stvarnošću, i to jedinstvo jeste pojam tvorenja; dela se zato što delanje po sebi i za sebe predstavlja suštinu stvarnosti. U tvorevini se zaista pokazuje slučajnost, koju poseduje završenost nasuprot htenju i izvršavanju; i to iskustvo, koje se po izgledu mora smatrati za istinu, protivreči onome pojmu delanja. Ako, međutim, posmatramo sadržinu ovoga iskustva u njenoj potpunosti, onda se vidi da ona jeste tvorevina koja iščezava; ono što se održava nije iščezavanje, već samo iščezavanje jeste stvarno i spojeno je sa tvorevinom, te sa tvorevinom iščezava i ono samo; ono što je negativno propada sa onim što je pozitivno, čiju negaciju ono predstavlja.

Ovo iščezavanje iščezavanja leži u pojmu samog individualiteta koji je po sebi realan; jer ono u čemu tvorevina iščezava ili ono što u njoj iščezava, a što bi trebalo da daje nadmoć onome što se naziva iskustvom nad pojmom koji individualitet poseduje o samom sebi, jeste predmetna stvarnost; ali ta je predmetna stvarnost jedan momenat koji ni u samoj toj svesti nema više za sebe nikakve istine: ta se istina sastoji samo u jedinstvu toga momenta sa tvorenjem, te prava tvorevina predstavlja samo ono jedinstvo između tvorenja i bića, između htenja i izvršenja. Za svest, dakle, zbog one izvesnosti koja leži u osnovi njenih delanja, sama stvarnost, koja je suprotna toj

izvesnosti, jeste takav jedan momenat koji postoji samo za nju; za svest, kao samosvest koja se vratila u sebe, a iz nje je iščezla svaka suprotnost, ta suprotnost ne može više da postane u toj formi njenog bića za sebe nasuprot stvarnosti; već suprotnost i negativitet, koji se pokazuje u tvorevini, ne pogađaju time samo sadržinu tvorevine ili takođe sadržinu svesti, već stvarnost kao takvu, a time onu protivrečnost, koja postoji samo blagodareći njoj i u njoj, i iščezavanje tvorevine. Na taj se, dakle, način svest reflektira iz svoje prolazne tvorevine u sebe, i zadržava svoj pojam i svoju izvesnost kao ono što bivstvuje i što se ne menja, nasuprot iskustvu o slučajnosti tvorenja; svest u stvari iskustvom saznaje svoj pojam u kojem stvarnost predstavlja samo jedan *momenat*, nešto za nju, ne ono što postoji po sebi i za sebe; ona doživljuje stvarnost kao momenat koji iščezava, i stoga stvarnost važi za svest samo kao biće uopšte, čija opštost jeste sa tvorenjem jedno isto. Ovo jedinstvo jeste prava tvorevina; ona je *sâma stvar* koja se prosto-naprosto održava i iskustvom saznaje kao ono što je trajno, nezavisno od one stvari koja predstavlja slučajnost individualnog tvorenja kao takvog, od okolnosti, sredstva i stvarnosti.

Sama stvar je utoliko suprotna ovim momentima ukoliko oni treba da važe izolovano, ali kao prožimanje stvarnosti i individualiteta ona je u suštini njihovo jedinstvo; isto tako ona predstavlja jedno tvorenje i kao tvorenje čisto tvorenje uopšte, time je isto tako tvorenje ovog individuuma, i to tvorenje kao tvorenje koje još pripada njemu u suprotnosti prema stvarnosti, kao svrha; ona je isto tako prelaženje iz ove određenosti u suprotnu određenost, i, najzad, ona je jedna stvarnost koja postoji za svest. Time sama stvar izražava duhovnu suštastvenost, u kojoj su ukinuti svi ovi momenti kao momenti koji važe za sebe, dakle oni važe samo kao opšti, i u kojoj suštastvenosti izvesnost svesti o samoj sebi predstavlja za svest predmetno suštastvo, jednu stvar: predmet koji je iz samosvesti iznikao kao njen predmet, a da ne prestaje da predstavlja slobodan pravi predmet. — Predmet čulne izvesnosti i opažanja ima svoje značenje za samosvest jedino blagodareći njoj; na tome se zasniva razlika između jednog predmeta i jedne stvari. — U toj se razlici obavlja jedno kretanje koje odgovara čulnoj izvesnosti i opažanju.

*Dakle, u samoj stvari kao predmetno postalom prožimanju individualiteta i predmetnosti, za samosvest je nastao njen pravi pojam o sebi, ili ona je došla do svesti o svojoj supstan-*

ciji. Onakva kakva je ovde, ona je istovremeno upravo postala i stoga neposredna svest o supstanciji, a ovo je određeni način na koji ovde postoji duhovna suština a još nije dospela do istinski realne supstancije. Sama stvar ima u toj neposrednoj svesti o njoj formu proste suštine, koja kao ono što je opšte sadrži u sebi sve svoje različite momente i koja tim svojim momentima pripada, ali je takođe opet ravnodušna prema njima kao određenim momentima, i koja postoji za sebe slobodno, i važi kao ta slobodna prosta apstraktna stvar, kao suština. Različiti momenti iskonske određenosti ili stvari toga individuuma, njegove svrhe, sredstava, samog tvorenja i stvarnosti, jesu za tu svest, s jedne strane, pojedinačni momenti koje ona radi stvari može da ostavi i napusti, a, s druge strane, svi ti momenti imaju samu stvar tako za suštinu da se ona kao njihovo apstraktno nalazi na svakome od tih različitih momenata i može predstavljati njihov predikat. Sama stvar još nije subjekat, već se subjektom smatraju oni momenti, jer oni padaju na stranu pojedinačnosti uopšte, a sama stvar je samo tek jednostavna opštost. Ona je rod koji se u svima tim momentima nalazi kao u svojim vrstama, i isto je tako slobodna od njih.

3. [Uzajamna obmana i duhovna supstancija.] Poštenom se naziva ona svest koja je, s jedne strane, dospela do ovoga idealizma kojeg izražava sama stvar i, s druge strane, u njoj kao toj formalnoj opštosti poseduje ono što je istinito, — kojoj svesti je uvek stalo samo do te stvari, koja stoga luta po svojim različitim momentima ili vrstama, i pošto je ne dostiže u jednome od tih momenata ili u jednome značenju, ona je upravo usled toga dohvata u drugome od njih, usled čega u stvari uvek dobiva ono zadovoljenje koje bi moralo da pripadne toj svesti shodno njenome pojmu. Bilo kako bilo, ta je svest izvršila i dostigla samu stvar, jer ona kao taj bitan rod onih momenata jeste predikat sviju njih.

Ako ta svest ne ostvari svrhu, ona je nju ipak *želela*, to jest ona pretvara u samu stvar svrhu kao svrhu, čisto tvorenje koje ništa ne tvori; i stoga se može tako izraziti i tešiti da je ipak uvek nešto tvoreno i rađeno. Pošto ono što je opšte sadrži pod sobom ono što je negativno ili iščezavanje, to spada u tvorenje svesti i to što se tvorevina poništava; ona je na to podsticala druge, i u iščezavanju svoje stvarnosti nalazi zadovoljstvo, kao što rđavi mladići u šamaru koji dobijaju uživaju sami sebe, naime kao njegov uzrok. Ili, ona čak nije ni pokušala da samu stvar izvede niti je išta tvorila, onda ona

to nije *marila*; sama stvar je za nju upravo jedinstvo njene odluke i realiteta; ona tvrdi da stvarnost nije ništa drugo do njeno *marenje*. — Naposljetku je postalo nešto što je za nju interesantno uopšte bez njenog sadejstva, onda je ta stvarnost za nju sama stvar upravo u tome interesu koji ona u njoj nalazi, mada je nije ona proizvela; ako je to neka sreća koju ona lično doživljuje, onda se ona nje pridržava kao svoga dela i svoje zasluge; ako je to inače neki svetski događaj koji se nje ništa ne tiče, onda ga ona isto tako prisvaja, i pasivno interesovanje smatra za zalaganje koje je ona preuzimala u prilog tog svetskog događaja ili protiv njega, i koji je pobijala ili podržavala.

Kao što se jasno vidi, čestitost ove svesti, kao zadovoljstvo koje ona svuda doživljuje, sastoji se u stvari u tome što ona ne sabira svoje misli koje ima o samoj stvari. Sama stvar je za nju isto tako njena stvar kao i nikakva tvorevina ili čisto delanje i prazna svrha ili takođe neka nedelatna stvarnost; ona jedno značenje za drugim pretvara u subjekat toga predikata, zaboravljajući pri tom jedno za drugim. Sada u čistoj nezaželenosti ili takođe u nemarenju sama stvar ima značenje prazne svrhe i pomenutoga jedinstva htenja i izvršavanja. Uteha zbog poništenja svrhe, da se ipak želelo ili ipak čisto tvorilo, kao i zadovoljstvo što se drugima dalo neko zaposlenje, pretvara u suštinu čisto tvorenje ili potpuno rđavo delo; jer rđavim se mora nazvati ono delo koje apsolutno ne postoji. Naposljetku, kod srećnog slučaja da se stvarnost nađe, to nedelatno biće pretvara se u samu stvar.

Ali istina ove čestitosti sastoji se u tome što ona nije tako čestita kako izgleda. Jer, ona ne može da bude tako bez misli, da pretpostavi da se ti različiti momenti u stvari tako odvajaju, već mora da ima neposrednu svest o njihovoj suprotnosti, pošto se oni apsolutno odnose jedni na druge. Čisto tvorenje je u suštini tvorenje ovoga individuuma, i to tvorenje je isto tako u suštini jedna stvarnost ili jedna stvar. Obrnuto, stvarnost postoji u suštini samo kao njegovo tvorenje ili kao tvorenje uopšte; i njegovo tvorenje jeste u isto vreme samo kako tvorenje uopšte tako i stvarnost. Dakle, pošto je tome individuumu, kako izgleda, stalo jedino do same stvari kao apstraktnosti stvarnosti, to postoji takođe i to, da je njemu stalo do nje kao svoga tvorenja. Ali isto tako, pošto je njemu stalo samo do rada i tvorenja, to on taj rad i tvorenje ne uzima ozbiljno, već je njemu stalo do neke stvari i do te stvari

kao svoje. Naposljetku, pošto on, kako izgleda, želi samo svoju stvar i svoje tvorenje, to je opet stalo do stvari uopšte ili do stvarnosti koja ostaje po sebi i za sebe.

Kao što se ovde sama stvar i njeni momenti pojavljuju kao sadržina, isto tako oni su nužni takođe kao forme na svesti. Kao sadržina oni se pokazuju jedino da bi iščezli, i svaki momenat ustupa mesto drugom momentu. Stoga oni moraju postojati u odredbi ukinutih momenata; ovako pak oni predstavljaju strane same svesti. Sama stvar postoji kao ono po-sebi ili kao njegova refleksija u sebe; ali potiskivanje momenata jednih drugima izražava se na njemu tako što oni na nj nisu postavljeni po sebi već samo za nešto drugo. Ono izlaže svetlosti dana jedan od momenata i predstavlja ga za druge; u isto vreme svest je odatle reflektovana u sebe i u njoj postoji isto tako ono što je suprotno; ona ga zadržava za sebe kao svoje. U isto vreme takođe ne postoji neki od tih momenata koji bi jedino bio samo postavljen izvan, i neki drugi momenat koji bi bio zadržan samo u unutrašnjosti, već svest vrši smenu tih momenata; jer ona mora svaki momenat kao i svaki drugi da učini za sebe i za druge onim što je suštinsko. *Celina je pokretno prožimanje individualiteta i onoga što je opšte*; ali pošto ta celina postoji za tu svest samo kao prosta suština, i time kao apstrakcija same stvari, to njeni momenti kao razdvojeni padaju izvan stvari i jedni izvan drugih; i kao celina ona se iscrpljuje i prikazuje samo putem razdvojenog smenjivanja izlaganja i zadržavanja za sebe. Pošto u toj razmeni svest ima u svojoj refleksiji jedan momenat za sebe i kao suštinski, a drugi neki momenat ima na sebi samo spolja ili za druge, to tim nastaje jedno igranje individualiteta jednih sa drugima u kojem oni nalaze ne samo da obmanjuju i sami sebe jedni druge, već i da su obmanuti.

Dakle, jedan individualitet smjera da nešto izvede; time je on, kako izgleda, nešto pretvorio u stvar; on radi, u tome radu postaje za druge, i izgleda da je njemu stalo do stvarnosti. Drugi, dakle, individualiteti uzimaju njegovu tvorenje za neko interesovanje za stvar kao takvu i za njegovu svrhu, da stvar bude izvedena po sebi, svejedno da li je izveo prvi individualitet ili su to oni učinili. Pošto oni nakon toga pokazuju da su tu stvar oni već proizveli ili, ako ne, oni nude svoju pomoć i čine je, to je ona svest naprotiv izašla odatle gde su mislili da se ona nalazi; ono što svest kod stvari

interesuje jeste njeno delanje i tvorenje, te, primetivši da je to njeno delanje i tvorenje bilo sama stvar, oni se dakle osećaju obmanuti. — Ali, njihovo pritrčavanje u pomoć nije u stvari bilo ništa drugo do namera da vide i pokažu svoje delanje, a ne samu stvar, to jest oni su hteli da u tome obmanu druge upravo na isti način na koji su oni sami, prema svome zaklinjanju, obmanuti. — Pošto je pak sada pokazano da se kao sama stvar smatra vlastito tvorenje i delanje, igra svojih snaga, to izgleda da svest tera svoje radi sebe, ne radi drugih, te zabrinuta samo za tvorenje kao svoje tvorenje, a ne za tvorenje kao neko tvorenje drugih, ona time izgleda da isto tako pušta na volju drugima u njihovoj stvari. Ali, oni se opet varaju; svest je već izašla odatle gde su oni smatrali da se ona nalazi. Njoj nije stalo do stvari kao te njene pojedinačne stvari, već joj je stalo do nje kao stvari, kao onoga što je opšte, a što postoji za sve. Ona se, dakle, meša u njihovo tvorenje i u njihovu tvorevinu i pošto više nije u stanju da im ih uzme iz ruku, ona se pri tome interesuje bar time što se zapošljava suđenjem; ako ona toj njihovoj tvorevini utisne žig svoga odobravanja i svoje pohvale, onda je to zamišljeno tako što ona na tvorevini ne hvali jedino samu tvorevinu, već u isto vreme svoju vlastitu velikodušnost i uzdržljivost, što nije oštetila tvorevinu kao tvorevinu, niti je to učinila svojom pokudom. Time što ona pokazuje neko interesovanje za tvorevinu, ona u njemu uživa samu sebe; isto je tako ona tvorevina koju kudi njoj dobrodošla upravo radi toga uživanja u svome vlastitom tvorenju koje joj se time pribavlja. Oni pak, koji smatraju da su tim mešanjem prevareni, ili se za takve izdaju, želeli bi, štaviše, da na isti način i sami obmanjuju. Oni izdaju svoje delanje i tvorenje za nešto što postoji samo za njih same, u čemu oni imaju u vidu jedino sebe i svoje vlastito suštastvo. Ali time što nešto tvore i time izlažu sebe i pokazuju se svetlosti dana, oni delom protivreče neposredno svome tvrđenju da žele da isključe samo svetlo dana, opštu svest i učešće svijuju; ostvarenje je naprotiv izlaganje onoga što je svoje u opšte elemente, usled čega ono postaje i treba da postane stvar svijuju.

Dakle, ako treba da je stalo samo do čiste stvari, onda je to isto tako obmana sama sebe i drugih; svaka svest, koja jednu stvar podiže, ima štaviše iskustvo da drugi, želeći da se smatraju pri tome poslu zaposlenima, žurno pridolaze, kao

što muve sletaju na sveže mleko, — i oni na toj svesti doživljuju da njoj isto tako nije stalo do stvari kao predmeta, već da joj je do nje stalo kao do svoje stvari. Naprotiv, ako ono što je suštinsko treba da budu jedino samo tvorenje, upotreba snaga i sposobnosti, ili izražavanje ovoga individualiteta, onda se isto tako obostrano pravi iskustvo da se svi miču i smatraju pozvanim, i da je umesto jednog čistog tvorenja ili nekog pojedinačnog vlastitog tvorenja, šta više, osnovano nešto što postoji isto tako za druge, ili sama neka stvar. U oba slučaja događa se jedno i isto, i poseduje neki različiti smisao samo nasuprot onome smislu koji je pri tom usvojen i koji je trebalo da važi. Svest doživljuje obe strane kao podjednako suštinske momente, i u tome ono što predstavlja prirodu same stvari, naime niti jedino stvar koja bi bila suprotna tvorenju uopšte i pojedinačnom tvorenju, niti tvorenje koje bi bilo suprotno postojanju i predstavljalo rod slobodan od tih momenata kao svojih vrsti, već jedna suština čije biće jeste tvorenje pojedinačnog individuuma i svih individua, i čije tvorenje postoji neposredno za druge ili predstavlja jednu stvar, i stvar jeste samo kao tvorenje svih i svakoga: suština koja predstavlja suštinu svih suština, duhovna suština. Svest doživljuje da nijedan od onih momenata nije subjekat, već da se, naprotiv, svaki od njih ukida u samoj opštoj stvari; oni momenti individualiteta koje je besmislenost ove svesti smatrala jedne za drugima za subjekat, sažimaju se u jednostavni individualitet koji, kao taj individualitet, jeste isto tako neposredno opšti. Usled toga sama stvar gubi odnos predikata i određenost bezivotne apstraktne opštosti, ona je naprotiv *supstancija koju prožima individualitet*: onaj subjekat u kojem se nalazi individualitet isto tako kao sama ta stvar ili u kojem se *ovaj individualitet* nalazi onako kao sve individue, i ono opšte koje samo kao to tvorenje svijuju i svakoga jeste jedno biće, jedna stvarnost po tome što *ova* svest zna za nju kao za svoju pojedinačnu stvarnost i kao za stvarnost svijuju. Čista stvar jeste što je gore određeno kao kategorija: biće koje jeste Ja, ili Ja koje jeste biće, ali kao mišljenje koje se još razlikuje od stvarne samosvesti; ovde pak momenti stvarne samosvesti, ukoliko ih nazivamo njenom sadržinom, svrhom, tvorenjem i stvarnošću, kao i ukoliko ih nazivamo njenom formom, bićem za sebe i bićem za drugo, jesu postavljeni sa prostom kategorijom kao jedno isto, i usled toga kategorija je u isto vreme sva sadržina.

## UM KAO ZAKONODAVAC

Duhovna suština u svome jednostavnom biću jeste čista svest i *ova* samosvest. Iskonski određena priroda individuuma izgubila je svoje pozitivno značenje po kome ona po sebi predstavlja elemenat i svrhu njegove delatnosti; ona je samo ukinuti momenat, a individuum je jedno *samstvo*, kao opšte samstvo. Obrnuto, sama formalna stvar ima svoje ispunjenje u individualitetu koji dela, i koji se u sebi diferencira; jer razdvojenosti toga individualiteta sačinjavaju sadržinu onoga opštega. Kategorija postoji po sebi kao opštost čiste svesti; isto tako ona postoji za sebe, jer samstvo svesti jeste isto tako njen momenat. Ona je apsolutno biće, jer ona opštost predstavlja jednostavnu samojednakost bića.

Dakle, ono što je za svest predmet ima značenje da predstavlja *ono što je istinito*; ono postoji i važi u tome smislu što postoji i važi po sebi i za sebe; ono je *apsolutna stvar*, koja ne boluje više od suprotnosti između izvesnosti i njene istine, opštega i pojedinačnoga, svrhe i njenoga realiteta, već čije određeno biće predstavlja stvarnost i tvorenje samosvesti; stoga je ta stvar *moralna supstancija*; svest o toj moralnoj supstanciji jeste moralna svest. Predmet ove moralne svesti važi za nju isto tako kao ono što je istinito; jer ona udružuje samosvest i biće u jedno jedinstvo; ona važi kao ono što je apsolutno, jer samosvest niti može niti hoće više da prevaziđe taj predmet, jer ona je u njemu kod same sebe; ona to ne može, jer taj predmet predstavlja sve biće i svu moć, ona to neće da učini, jer taj predmet jeste samstvo ili volja toga samstva. Taj predmet je realan predmet u samom sebi kao predmetu, jer on poseduje razliku svesti u sebi; on se deli u mere, koje predstavljaju određene zakone apsolutne suštine. Ali, te mere ne mute pojam, jer u njemu ostaju obuhvaćeni momenti bića i čiste svesti i samstva, — jedno jedinstvo koje sačinjava suštinu tih mera, i ne dopušta više da se ti momenti u toj razlici rastave.

Ovi zakoni ili ove mere moralne supstancije neposredno su priznati; ne može se postavljati pitanje njihovoga porekla i opravdanja niti se može tražiti neka druga suština, jer neka druga suština, različna od suštine koja postoji po sebi i za sebe, predstavljala bi jedino samu samosvest; ali ona nije ništa drugo



do ta suština, jer ona sama jeste biće za sebe te suštine koja je upravo zbog toga istina, jer je ona isto tako samstvo svesti kao i njeno po-sebi ili čista svest.

Pošto samosvest zna da predstavlja momenat bića za sebe ove moralne supstancije, to ona, prema tome, izražava ostajanje zakona u sebi tako, da zdravi um *neposredno zna* šta je pravo dobro. Kao što um to neposredno zna, tako neposredno to za nj takođe važi, te on neposredno tvrdi: ovo je pravo i dobro. Naime *ovo*; to su određeni zakoni, to je ispunjena sama stvar, bogata sadržinom.

Ono što se tako neposredno predaje mora isto tako neposredno da se prihvati i razmatra; kako o tome što čulna izvesnost izražava neposredno kao bivstvjuće, tako i o biću koje izražava ova moralna neposredna izvesnost, ili o neposredno bivstvjućim merama moralnoga suštastva treba videti kakvi oni jesu. To će pokazati primeri nekoliko takvih zakona, i pošto ih mi shvatamo u formi izreka zdravoga uma koji zna, mi ne moramo da uzmemo u obzir prvo onaj momenat kojem treba pribaviti važnost na njima, posmatrajući ih kao neposredne moralne zakone.

»Svako treba da govori istinu.« — Kod ove dužnosti, iskazane kao bezuslovne, odmah se priznaje ovaj uslov: ako dotični zna istinu. Usled toga sada će ova zapovest glasiti ovako: Svako treba da govori istinu, svaki put prema svome poznavanju nje i svome uverenju o njoj. Zdrav um, upravo ta moralna svest koja neposredno zna šta je pravo i dobro, takođe će izjaviti da je taj uslov već bio tako povezan sa njegovom opštom izrekom da je on onu zapovest tako zamišljao. Ali, um u stvari time priznaje da je on tu zapovest pogazio već u njenom izražavanju; um je rekao: Svako treba da govori istinu; međutim, on je zamišljao da svako treba da govori istinu prema svome poznavanju istine i shodno svome uverenju o njoj, to jest um je govorio drukčije nego što je mislio; a govoriti drukčije nego što se misli, znači ne govoriti istinu. Ispravljena neistina ili nespretnost sada će se izraziti ovako: Svako treba da govori istinu prema svome svakidašnjem poznavanju istine i shodno svome uverenju o istini. — Ali, time se naprotiv ono opšte nužno, po sebi važeće, koje je stav hteo da izrazi, izokrenulo u potpunu slučajnost. Jer, da se govori istina zavisi od slučajnosti da li ja istinu poznajem i da li sam u stanju da se u nju uverim; i ništa dalje nije rečeno do li da ono što je

istinито i lažno treba da se govore bez reda, kako se kad sluči da ih neko pozna, zamisli i shvati. Ova slučajnost sadržine ima opštosti samo u onoj formi jednoga stava u kojoj je ona izražena; ali kao etički stav on obećava jednu opštu i nužnu sadržinu i tako, blagodareći njenoj slučajnosti, on protivreći samome sebi. — Ako se naposletku taj stav popravi ovako: da slučajnost poznavanja i uverenja *treba* da otpadnu od istine i da se takođe istina *treba* da zna, onda bi to bila jedna *zapovest*, koja protivreći upravo onome od čega se pošlo. Zdravi um trebalo je prvobitno da ima sposobnost da iskazuje istinu; sada je, međutim, rečeno da bi um trebalo da zna istinu, to jest da um ne ume da iskazuje istinu. — Posmatran sa strane sadržine, taj je stav otpao u zahtevu: istina treba da se zna; jer taj se zahtev odnosi na znanje uopšte: treba da se *zna*; ono što je naloženo jeste, dakle, štaviše ono što je lišeno od svake određene sadržine. Međutim, ovde je bilo govora o jednoj određenoj sadržini, o jednoj razlici u moralnoj supstanciji. Ali, ta njena neposredna odredba jeste takva jedna sadržina koja se, naprotiv, pokazala kao jedna savršena slučajnost, te, podignuta na stupanj opštosti i nužnosti, ona štaviše iščezava.

Druga čuvena zapovest glasi: Ljubi svoga bližnjega kao sama sebe. Ta je zapovest upućena pojedincu u njegovome odnosu prema ostalim pojedincima i iskazuje ga kao odnos pojedinca prema pojedincu ili kao odnos osećanja. Delotvorna ljubav, — jer neka nedelotvorna ljubav nema nikakvog bića i zbog toga, dakako, ne dolazi u obzir, — ide za tim da od nekog čoveka odstrani zlo i da mu pričini ono što je dobro. Toga radi mora da se razlikuje šta je u njemu rđavo, u čemu se sastoji svrhovito dobro protiv toga zla, i šta uopšte jeste njegova dobrobit, to jest ja toga čoveka moram da volim razumom; nerazumna ljubav će njemu škoditi možda više nego mržnja. Razumno suštinsko dobročinstvo, pak, u svome najbogatijem i najvažnijem obliku jeste razumno opšte delanje države, — jedno delanje sa kojim u poređenju delanje pojedinca kao jednoga pojedinca ostaje tako nešto neznatno, da gotovo nije vredno truda da se o njemu govori. Opšte delanje države je pri tome tako ogromne moći da bi pojedinačno delanje bilo uopšte nekorisno, te bi neodoljivo bilo razoreno, ako bi se ono suprotstavilo opštem delanju države, te bi ili predstavljalo upravo zločin za sebe ili bi htelo da za ljubav nekoga drugoga obmane ono opšte delanje u pogledu

prava i onog udela koji ono ima u njemu. Dobročinstvu, koje predstavlja osećanje, preostaje samo značenje jednog potpuno pojedinačnog delanja, jedne hitne pomoći koja je isto tako slučajna kao što je trenutna. Slučaj određuje ne samo njegovu prigodu, već on odlučuje takođe o tome da li je ono uopšte neka tvorevina, da li se ono odmah ne ukida ponovo i čak se, štaviše, ne preobraća u zlo. Dakle, ovo delanje radi dobrobiti drugih, koje se izražava kao nužno, takvo je po svojoj osobenosti da je ono možda u stanju da egzistira, a možda i nije; da, ako se slučajno pruži prilika, ono možda jeste neka tvorevina, možda je dobro, a možda i nije. Po tome, ovaj zakon isto tako nema nikakve opšte sadržine, kao ni onaj prvi zakon, koji smo razmotrili, i ne izražava nešto što postoji po sebi i za sebe, što bi kao apsolutan moralni zakon trebalo da čini. Ili, takvi zakoni zastaju samo kod nalaganja, međutim, nemaju nikakve stvarnosti; oni ne predstavljaju zakone već samo zapovesti.

Međutim, iz prirode same stvari uistinu se jasno vidi da se moramo odreći svake opšte apsolutne sadržine; jer prosto supstanciji (a ona se po svojoj suštini sastoji u tome što je prosta) jeste svaka određenost koja se njoj pripisuje nesao-brazna. Zapovest izražava u svojoj prostoj apsolutnosti neposredno moralno biće; razlika koja se u njoj pokazuje jeste jedna određenost, te dakle jedna sadržina koja stoji pod apsolutnom opštošću ovog prostog bića. Pošto se time moramo odreći svake apsolutne sadržine, to ovoj zapovesti može da pripada<sup>1</sup> samo formalna opštost ili to da ona ne protivreči sebi, jer besadržajna opštost jeste formalna, a apsolutna sadržina znači isto što i neka razlika koja ne predstavlja nikakvu razliku, ili znači isto što i besadržajnost.

Ono što zakonodavstvu preostaje jeste, prema tome, čista forma opštosti ili u stvari tautologija svesti, koja stupa nasuprot sadržini i predstavlja ne neko znanje o bivstvujućoj ili pravoj sadržini, već o njenoj suštini ili samojednakosti.

Moralna suština nije po tome neposredno neka sadržina, već samo jedno merilo o tome da li je neka sadržina sposobna da predstavlja zakon ili nije, pošto ona ne protivreči sama sebi. Zakonodavni um spao je na stupanj uma koji ispituje zakone.

<sup>1</sup> Svojstvenost Kantovog kategoričkog imperativa.

c.

#### UM KAO ZAKONOISPITAČ

Svaka razlika u prostoj moralnoj supstanciji predstavlja za nju jednu slučajnost, koja se, kao što smo videli, ističe na određenoj zapovesti kao slučajnost znanja, stvarnosti i delanja. Sravnjivanje onog prostog bića sa određenošću koja mu ne odgovara palo je u nas; i u tome se sravnjivanju pokazalo da prosta supstancija predstavlja formalnu opštost ili čistu svest koja, lišena sadržine, stupa nasuprot toj sadržini, predstavljajući jedno znanje o njoj kao određenoj sadržini. Na taj način ova formalna opštost ostaje ono isto što je predstavljalo samu stvar. Ali u svesti ona je nešto drugo; ona naime nije više besmisleni tromi rod, već je povezana sa onim što je posebno i smatra se za njegovu moć i istinu. — Ova svest izgleda najpre da može biti ono isto ispitivanje koje smo maločas predstavljali *mi*, i da njeno tvorenje ne može biti ništa drugo do ono što se već dogodilo: jedno sravnjivanje onoga što je opšte sa onim što je određeno, iz kojeg bi proizašla njihova neskladnost, kao i ranije. Ali, odnos sadržine prema onome što je opšte ovde je nešto drukčiji, pošto je to opšte dobilo jedno drugo značenje; ono je *formalna* opštost za koju je *sposobna* određena sadržina, jer u njoj se ta sadržina posmatra samo u odnosu prema samoj sebi. Kod *našega* ispitivanja stajala je opšta, temeljna supstancija prema onoj određenosti, koja se razvija kao slučajnost svesti u koju je supstancija ušla. Ovde je iščezao jedan član sravnjivanja; ono što je opšte nije više supstancija koja bivstvuje i važi, ili ono pravo koje postoji po sebi i za sebe, već jednostavno *znanje* ili forma, koja sravnjuje svaku sadržinu jedino sa njom samom i posmatra je da bi videla da li ona predstavlja neku tautologiju. Zakoni se više ne postavljaju, već se ispituju; i za ispitivačku svest zakoni su već dati; ona njihovu sadržinu prihvata u njenoj prostoti, ne ulažeći u razmatranje one pojedinosti i slučajnosti koje su slepljene sa njenom stvarnošću, kao što smo činili *mi*, već zastaje kod zapovesti kao zapovesti, i ponaša se prema njoj isto tako jednostavno kao što je njeno merilo.

Ali, ovo ispitivanje ne doseže daleko iz ovoga razloga; upravo time što merilo predstavlja tautologiju i što je ravnodušno prema sadržini, ono prima u se isto tako tu sadržinu kao i njoj suprotnu. — Postavlja se pitanje — da li treba da je po sebi i za sebe zakon da svojina postoji: po sebi i za sebe, a ne usled njene korisnosti za druge svrhe; moralna suštastve-

nost sastoji se upravo u tome što je zakon ravan jedino samom sebi, i blagodareći toj jednakosti sa sobom, dakle, budući zasnovan u svome vlastitom suštavstvu, on ne predstavlja neki uslovljeni zakon. Svojina po sebi i za sebe ne protivreči sebi; ona je jedna izolovana određenost ili jedna određenost koja je postavljena kao jednaka jedino sa samom sobom. Nesvojina, bezvlasnost stvari ili zajednica dobara, ne protivreči sebi upravo isto tako. Da nešto ne pripada nikome, ili da pripada ma kome ko ga prvi zaposedne, ili da pripada svima zajedno i svakome prema njegovoj potrebi ili u jednakim delovima, to je jedna prosta određenost, jedna formalna misao kao i njena suprotnost, svojina. — Ako se, dakako, bezvlasna stvar posmatra kao jedan nužan predmet potrebe, onda je neophodno da ona postane posedom nekoga pojedinca; i protivrečno bi bilo da se, štaviše, nezavisnost stvari učini zakonom. Ali pod bezvlasnošću stvari ne zamišlja se takođe neka apsolutna bezvlasnost, već ona treba da postane posed shodno potrebi pojedinca; i to ne da bi bila sačuvana, već da bi se neposredno upotrebila. Ali, starati se na taj način za potrebu potpuno samo prema slučajnosti, to protivreči prirodi svesnoga bića, o kojem se ovde jedino govori; jer ono mora svoju potrebu da zamisli u formi opštosti, da se stara za celu svoju egzistenciju i da stekne neko trajno dobro. Tako se, dakle, ne bi podudarala sa samom sobom misao o tome da se jedna stvar dodeljuje najbližem samosvesnom živom biću slučajno prema njegovoj potrebi. — U zajednici dobara, u kojoj bi se na neki opšti i trajan način staralo za to, svakome se dodeljuje ili toliko koliko on potrebuje; na taj način ta nejednakost i suština svesti, za koju jednakost pojedinaca jeste princip, protivreče jedna drugoj. Ili se, prema ovom poslednjem principu, raspodela vrši na jednake delove, onda udeo nema veze sa potrebom koja veza ipak jedino sačinjava pojam udela.

Ali, ako na taj način izgleda da je nesvojina protivrečna, onda to biva samo zbog toga, jer nije ostavljena kao prosta određenost. Ako se svojina rastavi u momente, onda sa njom biva to isto. Stoga se pojedinačna stvar koja predstavlja svoju svojinu smatra za nešto što je opšte, utvrđeno, trajno; to, međutim, protivreči njenoj prirodi koja se sastoji u tome da bude upotrebljena i da iščezne. Ona se u isto vreme smatra onim što je moje koje svi priznaju i od njega se isključuju. Ali u tome što sam ja priznat skriva se, naprotiv, moja jednakost sa svima, naime suprotnost isključenja. — Ono što ja posedujem jeste jedna stvar, to jest uopšte jedno biće za druge,

sasvim opšte i sasvim neodređeno da bi postojalo samo za mene; da tu stvar ja posedujem, to protivreči njenom opštem stvarstvu. Otuda svojina protivreči sebi u svakom smislu isto onako kao i nesvojina; i svojina i nesvojina, svaka od njih ima u sebi oba ova suprotna, protivrečna momenta: momenat pojedinačnosti i momenat opštosti. — Ali, svaka od tih određenosti, zamišljena prosto, kao svojina ili kao nesvojina, bez daljega razvijanja, jeste jedna od njih tako prosta kao i druga, to jest ne protivreči sebi. — Stoga se merilo zakona koje um ima u samom sebi slaže sa svakim podjednako, i po tome ono u stvari ne predstavlja nikakvo merilo. — Takođe bi moralo čudno biti, ako bi tautologija, naime stav protivrečnosti koji se priznaje samo kao formalan kriterijum za saznanje teorijske istine, trebalo da znači nešto više za saznanje praktične istine.

U oba ona upravo razmotrena momenta ispunjenja ranije prazne duhovne suštine ukinuli su se postavljajući neposrednih određenosti na moralnoj supstanciji, i potom znanje o tome da li su te određenosti zakoni. Kako izgleda, rezultat toga ukidanja sastoji se u tome da ne mogu postojati niti određeni zakoni niti znanje o njima. Ali supstancija je ona svest o sebi kao apsolutnoj suštastvenosti koja ne može da napusti niti razliku u toj supstanciji niti znanje o toj razlici. Što su se i zakonodavstvo i zakonospitivanje pokazali ništavnim, to ima ovo značenje: da i zakonodavstvo i zakonospitivanje, uzeti pojedinačno i izolovano, predstavljaju samo nezadržljive momente moralne svesti; i ono kretanje, u kojem se ti momenti pojavljuju, ima taj formalni smisao što se pomoću njega moralna supstancija prikazuje kao svest.

Ukoliko oba ova momenta predstavljaju bliže odredbe svesti o samoj stvari, oni se mogu posmatrati kao forme one čestitosti koja se sada bavi nekom sadržinom dobrog i pravednoga koja treba da postoji i sa jednim ispitivanjem takve stalne istine, kao što se nekada bavila svojim formalnim momentima, verujući da u zdravome umu i razumskom saznanju ima silu i važenje zapovesti.

Ali, bez ove čestitosti zakoni ne važe kao suštine svesti, i isto tako ni ispitivanje ne važi kao tvorenje u granicama svesti, već čim se ti momenti, svaki za se, pojave neposredno kao neka stvarnost, onda oni predstavljaju izraze, i to jedan izražava nevažee postavljajući i postojanje stvarnih zakona, a drugi isto tako nevažee oslobađanje od tih zakona. Zakon kao određeni zakon ima neku slučajnu sadržinu, — to ovde

znači da je to zakon neke pojedinačne svesti o nekoj proizvoljnoj sadržini. Ono neposredno zakonodavstvo jeste, dakle, tiransko nasilje koje samovolju pretvara u zakon i moralnost u pokoravanje toj samovolji, — zakonima koji predstavljaju samo zakone, a ne u isto vreme i zapovesti. Isto onako kao što drugi momenat, ukoliko je izolovan, znači ispitivanje zakona, kretanje onoga što je nepokretljivo i onu drskost znanja koje se rezonovanjem oslobađa apsolutnih zakona, uzimajući ih za jednu samovolju koja je njemu tuđa.

U obema formama ovi momenti predstavljaju jedan negativan odnos prema supstanciji i prema realnoj duhovnoj suštini, ili u tim formama supstancija još ne poseduje svoj *realitet*, već je svest još sadrži u formi svoje vlastite neposrednosti, i ona je isprva samo jedno htenje i znanje ovoga individuuma, ili nalaganje jedne nestvarne zapovesti i jedno znanje za formalnu opštost. Ali, pošto se ti načini ukidaju, svest se vratila u ono što je opšte, te su one suprotnosti iščezle. Duhovna suština je stvarna supstancija usled toga što ti načini ne važe pojedinačno, već važe jedino kao ukinuti; i jedinstvo u kojem se nalaze samo kao momenti jeste ono samstvo svesti koje, budući sada postavljeno u duhovnu suštinu, pretvara tu duhovnu suštinu u ono što je stvarno, što je ispunjeno i što je samosvesno.

Time duhovna suština postoji za samosvest kao zakon koji bivstvuje po sebi; ukinuta je opštost ispitivanja koja je bila formalna, a ne opštost koja bivstvuje po sebi. Ta duhovna suština je isto tako jedan *večiti zakon*, koji nema osnova u volji ovoga individuuma, već je po sebi i za sebe, predstavlja apsolutnu čistu volju sviju koja ima formu neposrednog bića. Ta apsolutna čista volja nije takođe neka zapovest koja treba samo da postoji, već ta čista volja postoji i važi; ta je zapovest opšte Ja kategorije, koje neposredno jeste stvarnost, i svet je jedino ta stvarnost. Ali pošto taj bivstvujući zakon apsolutno važi, to poslušnost samosvesti ne znači služenje nekome gospodaru, čije bi zapovesti predstavljale neku samovolju i u kojima se samosvest ne bi raspoznala. Nego, zakoni predstavljaju misli njene vlastite apsolutne svesti koje poseduje ona sama neposredno. Samosvest takođe ne veruje u te zakone, jer vera posmatra, dakako, takođe suštinu, ali neku tuđu suštinu. Moralna samosvest jeste, blagodareći opštosti svoga samstva, neposredno istovetna sa suštinom; naprotiv, vera polazi od pojedinačne svesti, vera je njeno kretanje, kojim se ona stalno približuje tome jedinstvu ne dostižući prisutnost

svoje suštine. — Naprotiv, ona se svest ukinula kao pojedinačna, to posredovanje je izvršeno, i samo blagodareći tome što je ono izvršeno, ta svest predstavlja neposrednu *samosvest moralne supstancije*.

Prema tome, razlika između samosvesti i suštine potpuno je providna. Usled toga razlike u samoj suštini nisu slučajne određenosti, već zbog jedinstva suštine i samosvesti, od koje bi jedino mogla da potekne nejednakost, one jesu mere svega svojim životom prožetoga raščlanjivanja, nerazjedinjeni duhovi koji su sami sebi jasni, besporočni nebeski likovi, koji u svojim razlikama zadržavaju neoskrnavljenu čednost i jednodušnost svoje suštine. — Samosvest je isto tako prost razgovetan odnos prema njima. One *jesu*, i ništa dalje, — to sačinjava svest njenoga odnosa. Tako one za Sofoklovu Antigonu važe kao napisano i nesumnjivo pravo bogova.

Ne, recimo, sada i juče, već ono uvek  
živi, i niko ne zna, odakle se ono pojavilo.

One jesu. Ako postavim pitanje njihova nastanka, i ako ih ograničim na tačku njihovoga porekla, onda sam ih prevazišao; jer otada sam ja ono što je opšte, a one ono što je usvojeno i ograničeno. Ako one treba da se pred mojim saznanjem legitimišu, onda sam ja već uzdrmao njihovo nepokolebljivo biće po sebi i posmatram ih kao nešto što je za mene možda istinito, a možda i nije. Moralno raspoloženje sastoji se upravo u tome da čovjek čvrsto i nepokolebljivo istraje u onome što je pravo, i da se uzdržava od svakoga odstupanja od njega, od svakoga drmusanja na njemu i od svakog njegovog svodjenja. — Kod mene je deponovana neka stvar od vrednosti, koja predstavlja svojinu nekog drugog čoveka, i ja to priznajem, jer to je tako, i u tome se odnosu održavam nepokolebljivo. Ako taj depozit zadržim za sebe, onda ja, prema principu moga ispitivanja, te tautologije, ni u kom slučaju nisam počinio neku protivrečnost; jer tada ja taj depozit ne smatram više za svojinu nekog drugog čoveka; zadržati nešto, što ne shvatam kao svojinu nekog drugog čoveka, savršeno je dosledno. Promena shvatanja ne predstavlja nikakvu protivrečnost, jer ne radi se o njemu kao shvatanju, već je stalo do predmeta i do sadržine, koji ne smeju biti protivrečni. Isto onako kao što ja — kao što činim kada nešto nekome poklonim — mogu da preobratim shvatanje po kojem nešto jeste moja svojina, u shvatanje da to nešto jeste svojina nekog drugog čoveka, a da se time ne ogrešim o stav protivrečnosti, isto tako ja mogu

da idem suprotnim putem. — Nije, dakle, zbog toga nešto pravo, jer ja ne nalazim da je ono protivrečno, već ono jeste pravo zato što je pravo. Da nešto jeste svojina drugog čoveka to čini osnovu; ja nemam o tome da rezonujem, niti da istražujem razne misli, zaključke, obzire ili da ih se prisećam, niti da mislim na osnovu zakonodavstva niti na osnovu ispitivanja; takvim različitim kretanjima svoje misli ja bih poremetio onaj odnos, pošto bih u stvari bio u stanju da po volji uskladim sa svojim neodređenim tautološkim znanjem isto tako suprotnost i da, dakle, nju pretvorim u zakon. Nego *po sebi i za sebe* je određeno da li ono što je pravo jeste ova odredba ili ona njoj suprotna; ja bih, sa svoje strane, mogao da učinim zakonom onu od njih koja mi se sviđa, a isto bih tako mogao da ne učinim zakonom nijednu od njih i time što počinjem da ispitujem već se nalazim na nemoralnome putu. Time što za mene ono što je pravo postoji po sebi i za sebe ja se nalazim u moralnoj supstanciji, tako je moralna supstancija suština samosvesti; samosvest pak jeste njena stvarnost i njen život, njeno samstvo i njena volja.

## VI

### D U H

Um jeste duh, time što je izvesnost o tome da je um sav realitet uzdignuta na stupanj istine, i time što je um *svestan* sama sebe kao svoga sveta i sveta kao sama sebe. — Postajanje duha pokazalo je ono kretanje koje neposredno prethodi u kojem se predmet svesti, čista kategorija, uzdigao do pojma uma. U posmatračkome umu to čisto jedinstvo između Ja i bića, bića za sebe i bića po sebi, određeno je kao ono po-sebi ili kao biće, i svest uma pojavljuje se. Ali, istina posmatranja sastoji se, naprotiv, u ukidanju toga neposrednog nalazačkog instinkta, toga njenog nesvesnoga postojanja. Ugledana kategorija, nađena stvar stupa u svest kao biće za sebe toga Ja, koje je u predmetnoj suštini svesno sebe kao *samstva*. Ali, ova odredba kategorije kao bića za sebe nasuprot biću po sebi isto je tako jednostrana i predstavlja jedan momenat koji ukida sama sebe. Stoga se kategorija određuje za svest onako kakva je u svojoj opštoj istinitosti, kao suština koja bivstvuje po sebi i za sebe. Tako ova još apstraktna odredba, koja sačinjava *samu stvar*, jeste duhovno suštastvo, i njegova svest predstavlja formalno znanje o njemu koje se nateže s raznolikom njegovom sadržinom; ova njegova svest u stvari se još razlikuje od supstancije kao neka pojedinačna svest, ili izdaje proizvoljne zakone ili zamišlja da u svome znanju kao takvom poseduje zakone kakvi su oni po sebi i za sebe, i smatra sebe za moć koja ocenjuje te zakone. — Ili, posmatrajući sa gledišta supstancije, vidimo da supstancija jeste duhovna suština koja postoji po sebi i za sebe, i koja još ne predstavlja svest o samoj sebi. *Ali, ona suština koja postoji po sebi i za sebe, i koja u isto vreme stvarno zamišlja sebe kao svest, i koja zamišlja samu sebe, jeste duh.*



Njegova duhovna suština već je označena kao moralna supstancija; ali duh je *običajna stvarnost*. On predstavlja samstvo stvarne svesti kome nasuprot on stupa kao predmetni stvarni svet ili, štaviše, koje sebi nasuprot stupa kao predmetni stvarni svet, koji je, međutim, za samstvo isto tako izgubio sav značaj jednoga tuđega Ja, kao što je samstvo izgubilo sav značaj jednoga bića za sebe koje je od toga sveta odvojeno i od njega zavisno ili nezavisno. Budući *supstancija* i opšta, samoj sebi jednaka, trajna suština, — duh je nepomerljivi i neuništivi *osnov* i polazna tačka delanja svih ljudi, i njihova *svrha* i njihov cilj, a kao zamišljeno ono po-sebi sviju ljudi on je samosvest. — Ta supstancija jeste isto tako *opšta tvorevina*, koja se delanjem svih i svakoga stvara kao njihovo jedinstvo i njihova jednakost, jer ona jeste biće za sebe, samstvo, tvorenje. Kao supstancija duh je nepokolebljiva pravedna samojednakost; ali kao biće za sebe supstancija je ukinuto suštastvo, *milostivo suštastvo koje sebe žrtvuje*, na kome svaki izvršuje svoje vlastito delo, raskida opšte biće i od njega uzima za sebe svoj deo. Ovo ukidanje i upoedinjavanje suštine jeste zapravo momenat tvorenja svih ljudi i njihovoga samstva; to je momenat kretanja i duša supstancije i proizvedena opšta suština. Upravo po tome što predstavlja biće koje je ukinuto u samstvu, supstancija nije mrtva suština, već je stvarna i živa.

Duh je po tome apsolutna realna suština koja nosi samu sebe. *Svi dosadašnji oblici svesti jesu njegove apstrakcije; oni su to zato što taj duh analizira sebe, što odvaja svoje momente, zadržavajući se kod pojedinačnih momenata.* To izolovanje takvih momenata ima njega za pretpostavku i postojanje, ili ono egzistira samo u njemu, koji jeste egzistencija. Tako izolovani ti momenti stvaraju privid kao da bi oni takvi bili; ali kako su oni samo momenti ili iščezavajuće veličine pokazalo je njihovo neprekidno kotrljanje i vraćanje u njihov osnov i suštinu; i *upravo ta suština* jeste to kretanje i raščlanjivanje tih momenata. Ovde, gde je postavljen duh ili njihova refleksija u same sebe, naše rezonovanje o njima može u tome pogledu da ukratko podseti: oni su bili svest, samosvest i um. Duh je, dakle, svest uopšte, što u sebi obuhvata čulnu izvesnost, opažanje i razum, ukoliko on u analizi sama sebe zadržava momenat da je on za sebe predmetna bivstvjuća stvarnost, i apstrahuje od toga da ta stvarnost predstavlja njegovo vlastito biće za sebe. Ako duh, naprotiv, zadrži drugi momenat analize, naime da njegov predmet jeste njegovo biće za sebe, onda je

on samosvest. Ali kađ neposredna svest o biću po sebi i za sebe, kao jedinstvo svesti i samosvesti duh je ona svest koja poseduje um, koja, kako posedovanje to označava, poseduje predmet kao po sebi umno određen ili ima vrednosti kategorije, ali tako da on još nema vrednost kategorije za njegovu svest. Duh je svest, iz čijeg posmatranja mi baš sada dolazimo. Ovaj um, koji on ima, a kakvoga on najzad promatra, ili um koji je u njemu stvaran i koji je njegov svet, takav je duh u svojoj istini; on jeste duh, on je stvarna običajna suština.

Duh jeste moralni život jednoga naroda ukoliko je on neposredna istina, — individuum koji predstavlja jedan svet. On mora da se razvija u svest o onome što on neposredno jeste, mora da ukida lepi moralni život i da preko jednog niza likova dospe do znanja o samom sebi. Ali ti se likovi razlikuju od onih prethodnih likova time što oni predstavljaju *realne* duhove, prave stvarnosti i umesto da su jedino likovi svesti, oni su *likovi jednoga sveta*.

Živi običajni svet jeste duh u njegovoj istini; kako on najpre dolazi do apstraktnog znanja o svojoj suštini, običajnost propada u formalnoj opštosti prava. Duh, koji se sada razdvojio u samom sebi, opisuje u svome predmetnome elementu kao u nekoj gruboj stvarnosti jedan od svojih svetova, *carstvo obrazovanja*, i njemu nasuprot u elementu misli svet verovanja, *carstvo suštine*. Oba pak sveta, koje shvata duh, koji se iz ovoga gubljenja sama sebe vraća u sebe, to jest koje shvata pojam, spleću se i revolucionišu saznanjem i njegovim rasprostiranjem, naime, *prosvetivanjem*, i carstvo prošireno i podeljeno u *ovozemaljski* i *vanzemaljski svet* vraća se u samosvest, koja sebe sada u *moralitetu* shvata kao suštastvenost a suštinu kao *stvarno samstvo*, i koja svoj svet i njegov osnov ne izbacuje više iz sebe, već pušta da sve u njoj izgori i kao *savest* jeste duh koji je siguran u sama sebe.

*Običajni svet*, svet koji je rastrgnut na ovozemaljski i vanzemaljski svet, i *moralno shvatanje sveta* jesu, dakle, duhovi, čije će se kretanje i vraćanje u prosto za se bivstvjuće samstvo duha razvijati i proizvešće stvarnu samosvest apsolutnoga duha kao njihov cilj i rezultat.

## A.

## PRAVI DUH, OBIČAJNOST

Duh u svojoj jednostavnoj istinitosti jeste svest i on rastavlja svoje momente jedne od drugih. Radnja ga razdvaja u supstanciju i njenu svest, i razdvaja ne samo supstanciju već i svest. Supstancija kao opšta suština i svrha stupa nasuprot sebi kao upoedinjenoj stvarnosti; beskonačna sredina jeste samosvest, koja, čineći po sebi jedinstvo sa supstancijom, sada postaje za sebe, ujedinjuje opštu suštinu i njenu upoedinjenu stvarnost, ovu stvarnost uzdiže do one opšte suštine i *deluje običajno* — a onu opštu suštinu spušta do ove stvarnosti, i izvodi svrhu, samo zamišljenu supstanciju; ona proizvodi jedinstvo svoga samstva i supstancije kao svoju tvorevinu i time kao stvarnost.

U rastavljanju svesti prosta je supstancija, delimice, zadočila suprotnost prema samosvesti, delimice ona time predstavlja u samoj sebi isto toliko prirodu svesti, po kojoj se ona diferencira u samoj sebi, kao neki u svoje mase raščlanjeni svet. Supstancija se, dakle, razdvaja u jednu razlikovanu običajnu suštinu, u jedan ljudski zakon i jedan božanski zakon. Isto tako samosvest koja stupa nasuprot supstanciji dodeljuje se, shodno svojoj suštini, jednoj od tih moći, i kao znanje deli se na neznanje o onome što čini i na znanje o njemu, koje zbog toga predstavlja jedno prevarno znanje. Ona, dakle, u svome delu stiče iskustvo ne samo o protivrečnosti onih moći u koje se supstancija razdvojila, i o njihovom uzajamnom razoravanju, već i o protivrečenju svoga znanja o običajnosti svoga delanja sa onim što je običajno po sebi i za sebe, i nalazi svoju vlastitu propast. U stvari pak običajna se supstancija, blagodareći ovome kretanju, pretvorila u stvarnu samosvest, ili ovo samstvo pretvorilo se u ono što bivstvuje po sebi i za sebe, ali u tome je upravo običajnost propala.

1. [*Narod i porodica. Zakon dana i pravo senki.*] Prosta supstancija duha deli se kao svest. Ili, kao što svest o apstraktnom, čulnom biću prelazi u opažanje, tako prelazi u opažanje i neposredna izvesnost realnog običajnog bića; i kao što za čulno opažanje prosto biće prelazi u stvar sa mnogim osobinama, tako za običajno opažanje slučaj delanja prelazi u stvarnost koja stoji u mnogim običajnim odnosima. Ono prvo opažanje stvari sažima izlišno mnoštvo osobina u suštinsku suprotnost između pojedinačnosti i opštosti; i još se više za ovo običajno opažanje, koje predstavlja očišćenu supstancijalnu svest, pretvara mnoštvo običajnih momenata u dvostrukost jednog zakona *pojedinačnosti* i jednog zakona opštosti. Ali, svaka od ovih masa supstancije jeste i ostaje celi duh; ako u čulnome opažanju stvari nemaju nikakve druge supstancije do obe odredbe pojedinačnosti i opštosti, onda obe te odredbe izražavaju ovde samo uzajamnu površnu suprotnost obeju strana.

[(α) *Ljudski zakon.*] U suštini koju ovde posmatramo, pojedinačnost ima značenje samosvesti uopšte, a ne značenje neke pojedinačne slučajne svesti. Običajna je supstancija, dakle, u toj odredbi stvarna supstancija, apsolutni je duh realizovan u mnoštvu svesti koja je neposredno data; apsolutni duh je ona *zajednica* koja je pri našem stupanju u praktično uobličavanje uma uopšte predstavljala za nas apsolutnu suštinu<sup>1</sup>, i ovde se pojavio u svojoj istinitosti samo za sebe kao svesna običajna suština i kao suština za svest koju imamo za predmet. On jeste duh koji postoji za sebe, — pošto se održava u odsjaju individua, — i postoji po sebi ili jeste supstancija, — pošto nju održava u sebi. Kao stvarna supstancija apsolutni duh jeste jedan *narod*, a kao stvarna svest predstavlja *građane naroda*. Ova stvarna svest ima svoju suštinu u prostome duhu, a izvesnost o samoj sebi u stvarnosti toga duha, u celome narodu, i neposredno u njemu svoju istinu, dakle ne u nečemu što nije stvarno, već u jednome duhu koji egzistira i važi.

Ovaj duh koji egzistira i važi može se označiti kao ljudski zakon, jer se on suštinski nalazi u formi stvarnosti koja je svesna same sebe. U formi opštosti taj je duh poznati zakon i posto-

<sup>1</sup> Vidi str. 209. i dalje.

jeći običaj; u formi pojedinačnosti on predstavlja stvarnu izvesnost o samom sebi u *individuumu* uopšte, a izvesnost o sebi kao prostom individualitetu on jeste kao *vlada*; njegova istina jeste javno važenje koje leži na površini, jedna egzistencija koja za neposrednu izvesnost stupa u formu oslobođenog određenog bića (Dasein).

[(β) *Božanski zakon.*] Ali nasuprot toj običajnoj moći i očevidnosti istupa jedna druga moć, *božanski zakon*. Jer običajna moć države, kao kretanje sebe svesnoga tvorenja, ima svoju suprotnost u prostoj i neposrednoj suštini običajnosti; kao stvarna opštost ona jeste jedno nasilje protiv individualnog bića za sebe; i kao stvarnost uopšte ona ima u unutrašnjoj suštini još jedno suštastvo drukčije nego što je ona.

Već je bilo napomenuto da svaki od suprotnih načina egzistiranja običajne supstancije potpuno sadrži nju i sve momente njene sadržine. Dakle, ako zajednica jeste običajna supstancija kao ono tvorenje koje je svesno sebe, onda druga strana ima formu neposredne supstancije ili supstancije koja bivstvuje. Ova neposredna supstancija je na taj način, s jedne strane, unutrašnji pojam ili opšta mogućnost običajnosti uopšte, ali, s druge strane, ima na sebi isto tako momenat samosvesti. Ova samosvest, izražavajući u tome elementu neposrednosti ili bića običajnost, ili jednu neposrednu svest o sebi i kao suštine i kao toga samstva u nekome drugome, to jest jednu prirodnu običajnu zajednicu, — jeste *porodica*. Porodica kao nesvesni, još unutrašnji pojam svoje sebe svesne stvarnosti, kao *elemenat* stvarnosti naroda stoji nasuprot samom narodu, a kao neposredno običajno biće nasuprot običajnosti koja se izgrađuje i održava radom za ono što je opšte, — penati nasuprot opštem duhu.

Ali, mada se običajno biće porodice određuje kao neposredno biće, ona je u svojim granicama običajno suštastvo; ne ukoliko predstavlja prirodni odnos svojih članova, ili ukoliko je njihova veza neposredna veza pojedinih stvarnih članova; jer ono što je običajno jeste po sebi opšte, i taj prirodni odnos jeste u suštini isto tako jedan duh, a običajan je samo kao duhovno suštastvo. Treba videti u čemu se sastoji njegova naročita običajnost. — Pre svega, pošto ono što je običajno jeste po sebi ono što je opšte, to *običajna* veza članova porodice nije veza osećanja ili odnos ljubavi. Ono običajno mora, kako izgleda, da se stavi u odnos pojedinačnog člana porodice prema celoj porodici kao supstanciji, tako da njegovo tvorenje i njegova stvarnost imaju samo nju za svrhu i sadržinu. Ali, svesna svrha koju ima tvorenje ove celine, ukoliko se ona odnosi na

samu nju, jeste sam pojedini član. Sticanje i održanje moći i bogatstva odnosi se, delimice, samo na potrebu, i pripadaju prohtevu; delimice oni postaju u svojoj višoj odredbi nešto što je samo posredno. Ta odredba ne pada u samu porodicu, već se odnosi na istinski opšte, na zajednicu; ona je, štaviše, negativna prema porodici i sastoji se u tome što pojedinca izbacuje iz porodice, što njegovu prirodnost i pojedinačnost podjarm-ljuje, privlačeći ga vrlini, životu u onome što je opšte i za njega. Pozitivna svrha koja je svojstvena porodici jeste pojedinac kao takav. Da pak taj odnos bude običajan, za to se ne može zauzeti prema nekoj slučajnosti pojedinac, niti onaj ko radi niti onaj na koga se radnja odnosi, kao što to biva prilikom nekog pritanja u pomoć ili prilikom neke usluge. Sadržina običajne radnje mora da bude supstancijalna ili potpuna i opšta; stoga se običajna radnja može odnositi samo na celog pojedinca ili na njega kao opštega. Ni to opet ne, recimo, tako što bi se samo zamislilo da neka usluga unapređuje svu njegovu sreću, dok ona kao neposredna ili stvarna radnja tvori na pojedincu samo nešto pojedinačno, niti tako što ta usluga kao vaspitanje u jednom nizu napora ima njega stvarno kao celinu za predmet, proizvođači ga kao tvorevinu, pri čemu stvarno radnja, osim svrhe koja je prema porodici negativna, ima samo neku ograničenu sadržinu, — naposletku ni tako što ta radnja predstavlja neku prvu pomoć, kojom se uistinu spasava celi pojedinac; jer sama ta radnja jeste jedan potpuno slučajan čin, čiji je povod neka obična stvarnost, koja može postojati, a može i ne postojati. Prema tome, ta se radnja koja obuhvata celokupnu egzistenciju krvnog srodnika, i koja ima za svoj predmet i svoju sadržinu njega, — ne kao građanina, jer građanin ne pripada porodici, niti kao onoga ko treba da postane građanin i da prestane važiti kao taj pojedinac, — već njega kao pojedinca koji pripada porodici, kao jedno opšte suštastvo koje je lišeno čulne, tj. pojedinačne stvarnosti, ne odnosi se više na živoga već na *mrtvoga*, koji se iz dugoga niza svoga razbacanoga života sazeo u jedan završeni lik i koji se iz nemira slučajnoga života uzneo u spokojstvo jednostavne opštosti. — Pošto je pojedinac stvaran i supstancijalan samo kao građanin, to on, čim nije građanin, te pripada samo porodici, predstavlja samo nestvarnu, besržnu senku.

[(γ) *Opravljanje pojedinca.*] Ova opštost do koje dospeva *pojedinac kao takav*, jeste čisto biće, smrt; to čisto biće predstavlja neposrednu prirodnu postalost, a ne delanje neke svešti. Zbog toga je dužnost člana porodice da doda tu stranu, kako

bi i njegovo poslednje biće, to opšte biće, ne samo pripadalo prirodi i ostalo nešto što je bezumno, već da bi on bio nešto što je proizvedeno i da bi pravo svesti bilo u njemu potvrđeno. Ili, štaviše, smisao radnje jeste ovo: pošto u istini mir i opštost suštastva koje je svesno sama sebe ne pripadaju prirodi, to otpada onaj privid takvog jednog delanja koji je priroda sebi prisvojila, te se istina uspostavlja. — Ono što je priroda na njemu proizvela jeste ona strana sa koje se njegovo postojanje onim što je opšte prikazuje kao kretanje nekog bivstvujućeg. Doduše i ta njegova strana spada unutar običajne zajednice i tu zajednicu ima za svrhu; smrt je dokončanje i najuzvišeniji rad koji individuum kao takav preuzima na se radi običajne zajednice. Ali ukoliko je ta običajna zajednica bitno pojedinačna, utoliko je slučajno to što je njegova smrt bila neposredno povezana sa njegovim radom za ono što je opšte, predstavljajući rezultat toga njegovog rada; delom, ako je njegova smrt bila to, onda je ona prirodni negativitet i kretanje pojedinca kao onoga ko bivstvuje, u kome se svest ne vraća u sebe, te ne postoji samosvest; ili, pošto se kretanje bivstvujućega sastoji u tome što se to bivstvujuće ukida, dospevajući do bića za sebe, to smrt predstavlja stranu razilaženja u kojem biće za sebe, koje se zadobija, jeste neko drukčije biće nego što je ono bivstvujuće koje je stupilo u kretanje. — Pošto običajnost jeste duh u svojoj neposrednoj istinitosti, to one strane u koje se raspada njegova svest padaju takođe u tu formu neposrednosti, i pojedinačnost prelazi u taj apstraktni negativitet koji, budući sam po sebi bez utehe i izmirenja, mora da ih u suštini primi pomoću neke stvarne i spoljašnje radnje. — Dakle, krvno srodstvo dopunjuje apstraktno prirodno kretanje time što dodaje kretanje svesti, prekida delanje prirode i otrže krvnog srodnika od razorenja ili, bolje rečeno, zato što je razorenje, njegovo pretvaranje u čisto biće, nužno, to on sam preuzima delo razaranja sebe. — Time se ostvaruje to da takođe mrtvo biće, opšte biće postaje onim što se u sebe vratilo, nekim bićem za sebe, ili da se nemoćna čista pojedinačna pojedinačnost podiže na stupanj opšteg individualiteta. Mrtvac, pošto je oslobodio svoje biće od svoga delanja ili negativne jedinice, predstavlja praznu pojedinačnost, samo neko pasivno biće za drugo biće, ostavljen na milost niskom bezdušnom individualitetu i silama apstraktnih materija, od kojih je onaj individualitet zbog života koji ima sada moćniji nego on, a ove sile su to zbog svoje negativne prirode. To delanje nesvesnog prohteva i apstraktnih suština, koje ga obeščašćuje, drži porodica daleko od njega, stavlja na njegovo mesto svoje delanje, i udružuje svoga srod-

nika sa utrobom zemlje, sa elementarnim neprolaznim individualitetom; ona ga time čini drugom jedne zajednice koja, štaviše, savladava i vezuje one sile pojedinih materija i niske živote, koje se oslobađaju nasuprot njemu i koje su htele da ga razore.

Ova poslednja dužnost sačinjava, dakle, savršeni božanski zakon ili pozitivnu običajnu radnju prema pojedincu. Svaki drugi odnos prema njemu koji ne zastaje u ljubavi, već je običajan, pripada ljudskome zakonu i ima negativan značaj, da uzdigne pojedinca iznad uključivanja u prirodnu zajednicu kojoj on pripada kao stvarni pojedinac. Ali, ako već ljudsko pravo ima za svoju sadržinu i svoju silu stvarnu, sebe svesnu običajnu supstanciju, tj. celi narod, a božansko pravo i božanski zakon imaju za sadržinu pojedinca, koji se nalazi s one strane stvarnosti, onda pojedinac nije bez sile; njegova sila jeste apstraktni potpuno opšti, elementarni individuum koji onaj individualitet, koji se otrže od elementa i sačinjava sebe svesnu stvarnost naroda, vraća natrag u čistu apstrakciju kao u svoju suštinu isto tako, kao što je ona njegov osnov. — Kako se ta sila pokazuje u samom narodu, još će se pokazati dalje.

2. [*Kretanje u oba zakona.*] U jednome od tih zakona, kao i u onome drugome postoje i razlike i stupnjevi. Jer, pošto obe suštine imaju u sebi momenat svesti, to se u njihovim granicama razvija razlika, što sačinjava njihovo kretanje i njihov vlastiti život. Razmatranje tih razlika pokazuje način rada i samosvesti obe opšte suštine običajnog sveta, kao i njihovu povezanost i prelaženje jedne u drugu.

[(a) *Vlada, rat, negativna sila.*] Zajednica, zakon koji je viši i koji očevidno važi pod suncem, ima svoj stvarni život u *vlati*, u kojoj ona jeste individuum. Vlada je u sebe reflektovani stvarni duh, prosto samstvo celokupne običajne supstancije. Doduše, ova jednostavna snaga dopušta suštini da se rasprostire, protegne u svoje članove i da svakome svome delu podari postojanje i vlastito biće za sebe. U tim članovima duh ima svoj realitet i svoj život, i porodica predstavlja elemenat toga realiteta. Ali u isto vreme duh jeste ona snaga celine, koja te delove opet obuhvata u negativnu jednost, daje im osećanje njihove nesamostalnosti, održavajući ih u svesti da svoj život imaju samo u celini. Zajednica, dakle, može da se, s jedne strane, organizuje u sisteme lične samostalnosti i lične svojine, ličnog i stvarnog prava; isto tako se načini rada za, pre svega, pojedinačne ciljeve — zarade i užitka — mogu raščlanjavati u posebne skupove i tako osamostaljavati. Duh *opšteg skupa* jeste jednostavnost i negativna suština tih sistema koji

se izoluju. Da ih ne bi ukorenila u to izolovanje i u njemu učvrstila, pa da time pusti da se celina raspadne i da se duh rasprši, vlada mora da ih s vremena na vreme u njihovoj unutrašnjosti razdrma pomoću *ratova*, da time povredi i poremeti njihov utvrđeni poredak i pravo na samostalnost, a da individuama koje se, udubljujući se u taj poredak, otržu od celine i teže nepovredivom biću za sebe i bezbednosti ličnosti, dade da u onom nametnutom radu osete svoga gospodara, *smrt*. Tim ukidanjem forme postojanja duh otklanja opasnost da se iz običajnog života potone u prirodan život, i održava samstvo svoje svesti i uzdiže ga u slobodu i svoju silu. — Negativna se suština pokazuje kao prava sila zajednice i snaga njenog samoodržanja; dakle, ona ima istinu i potvrdu svoje moći na suštini božanskoga zakona i u podzemnom carstvu.

[*(β) Moralna veza između muža i žene kao brata i sestre.*] Božanski zakon koji vlada u porodici sadrži, sa svoje strane, isto tako razlike u sebi, čija veza sačinjava živo kretanje njegove stvarnosti. Ali, između ova tri odnosa: odnosa između muža i žene, između roditelja i dece, između braće i sestara, prvo je odnos između muža i žene neposredno upoznavanje jedne svesti u drugoj svesti, saznanje uzajamne priznatosti. Pošto je taj odnos prirodno upoznavanje, a ne običajno, to je on samo predstava i slika duha, a ne sam stvarni duh. — Ali, predstava ili slika ima svoju stvarnost u nečem drugome, različnom od nje; stoga taj odnos između muža i žene nema svoje stvarnosti u samom sebi, već u detetu, — tome drugome, čije postajanje taj odnos jeste i u kojem sâm on iščezava; i ta smena generacija koja se neprekidno nastavlja, trajno se održava u narodu. — Uzajamna privrženost muža i žene, dakle, pomešana je sa prirodnom vezom i sa osećanjem, i njihov odnos nema svog povratka u sebe u samom sebi; isto tako stvar stoji sa onim drugim odnosom, sa uzajamnom privrženosti roditelja i dece. Na privrženost roditelja prema svojoj deci utiče upravo to ganuće, što se svest o svojoj stvarnosti ima u drugome i što se vidi kako u tom drugom postaje biće za sebe, a da se ono ne dobija natrag: već ono ostaje neka tuđa, osobena stvarnost; obrnuto pak, privrženost dece prema roditeljima pomešana je sa ganućem da se postajanje sama sebe ili svoje po-sebi poseduje u nekom drugom koji iščezava i da se biće za sebe i vlastita samosvest dobijaju samo putem odvajanja od svoga izvora, — jedno odvajanje u kojem taj izvor presahnjuje.

Oba ova odnosa ostaju unutar prelaženja i nejednakosti onih strana koje su na njih podeljene. — Čisti pak odnos

postoji između brata i sestre. Oni su ista krv, ali krv koja se u njima umirila i uravnotežila. Stoga oni ne osećaju požudu jedno prema drugome, niti su oni to biće za sebe jedno drugome dali niti jedno od drugoga dobili, već su jedno prema drugome slobodni individualiteti. Stoga žensko kao sestra ima najvišu slutnju običajne suštine; do svesti o njoj i do njene stvarnosti ona ne dospeva, jer zakon porodice jeste po sebi postojeća *unutrašnja* suština koja ne leži na površini svesti, već jeste i ostaje unutrašnje osećanje i ono božansko koje je lišeno stvarnosti. Za ove domaće bogove (*penate*) vezana je žena, koja u njima neposredno gleda, delom svoju opštu supstanciju, a delom svoju pojedinačnost, pa ipak tako da ta veza pojedinačnosti ne predstavlja u isto vreme prirodnu vezu želje. — Kao kći žena mora sa prirodnim uzbuđenjem i moralnim spokojstvom da posmatra kako njeni roditelji iščezavaju, jer jedino na osnovu gubitka toga odnosa ona dospeva do onog bića za sebe za koje je sposobna; ona, dakle, ne gleda u roditeljima svoje biće za sebe na pozitivan način. Međutim, odnosi majke i žene poseduju pojedinačnost delom kao nešto što je prirodno, a što pripada uživanju, delom kao nešto što je negativno, a koje u njoj uočava samo svoje iščezavanje; delom je pojedinačnost upravo zbog toga nešto što je slučajno, koje može da se zameni nekom drugom pojedinačnošću. U kući običajnosti ono na čemu se zasnivaju odnosi žene ne predstavlja ovaj muž, niti ovo dete, već jedan muž, deca uopšte, ne osećanje, već ono što je opšte. Razlika između ženine i muževljeve običajnosti sastoji se upravo u tome što žena u svojoj nameni za pojedinačnost i u svojoj želji ostaje neposredno opšta i pojedinačnosti požude tuđa; tome nasuprot, te se obe strane u mužu razdvajaju, i pošto on kao građanin poseduje samosvesnu moć opštosti, on time kupuje sebi pravo požude i u isto vreme spasava sebi slobodan od nje. Pošto je, dakle, u taj odnos žene umešana pojedinačnost, to njegova običajnost nije čista; a ukoliko je čista, pojedinačnost je ravnodušna, i žena je lišena momenta da sebe raspoznaje u drugome kao ovo samstvo. — Brat, međutim, jeste za sestru spokojna jednaka suština uopšte, njeno je priznanje u njemu čisto i nepomešano sa prirodnom vezom; stoga u tome odnosu ne postoji ravnodušnost pojedinačnosti niti njena običajna slučajnost; već tu momenat pojedinačnog samstva koje priznaje i koje je priznato sme da potvrđuje svoje pravo, jer je on spojen sa ravnotežom krvi i besprohtevnom vezom. Stoga je za sestru gubitak brata nezamenljiv, i njena je dužnost prema njemu najuzvišenija.



[(y) *Prelaženje obeju strana jedne u drugu, božanskog zakona i ljudskog zakona.*] Taj odnos predstavlja u isto vreme onu granicu, na kojoj se u sebe zatvorena porodica rastura i razilazi. Brat je ona strana prema kojoj se njen duh pretvara u individualitet, koji se okreće prema drugom i prelazi u svest opštosti. Brat napušta tu neposrednu elementarnu i zbog toga zapravo negativnu običajnost porodice da bi zadobio i proizveo sebe svesnu stvarnu običajnost.

Brat izlazi iz božanskog zakona, u čijoj je sferi živeo, i prelazi na ljudski zakon. Sestra pak postaje, ili žena ostaje upravnica kuće i zaštitnica božanskog zakona. Na taj način oba pola savladavaju svoju prirodnu suštinu i pojavljuju se u svome običajnom značenju, kao one raznolikosti koje dele između sebe obe razlike, koje običajna supstancija dodeljuje sebi. Te obe opšte suštine običajnog sveta imaju zbog toga svoje određene individualitete u prirodno odvojenim svestima, jer običajni duh predstavlja neposredno jedinstvo supstancije sa samosvešću, — jedna neposrednost koja se u pogledu realiteta i razlike pojavljuje u isto vreme kao određeno biće jedne prirodne razlike. — To je ona strana koja se u obliku samom sebi realnog individualiteta, u pojmu duhovne suštine, pokazala kao *iskonski određena priroda* (str. 234—235). Ovaj momenat gubi neodređenost, koju on tamo još poseduje, kao i slučajnu različitost između sklonosti i sposobnosti. Taj je momenat sada određena suprotnost dva pola, čija prirodnost dobija u isto vreme značenje svog običajnog određenja.

Pa ipak razlika polova i njihove običajne sadržine ostaje u jedinstvu supstancije, i njeno kretanje jeste zapravo njihovo trajno postajanje. Duh porodice odašilje muža u zajednicu, i on u toj zajednici nalazi svoje samosvesno suštastvo; kao što time porodica u toj zajednici poseduje svoju opštu supstanciju i svoje postojanje, tako zajednica, obrnuto, poseduje u porodici formalni elemenat svoje stvarnosti i u božanskom zakonu svoju snagu i svoje osvedočenje. Nijedan od oba zakona nije sam po sebi i za sebe; ljudski zakon polazi u svome živom kretanju od božanskoga zakona, zakon koji važi na zemlji polazi od podzemnog zakona, svesni od nesvesnoga, posrednost od neposrednosti, i isto se tako vraća tamo odakle je pošao. Tome nasuprot, podzemna sila ima svoju stvarnost na zemlji; blagodareći svesti ona postaje život i delotvornost.

3. [*Običajni svet kao beskonačnost ili kao totalitet.*] Opšta običajna suštastva jesu, dakle, supstancija kao ono što je opšte, i supstancija su kao pojedinačna svest; narod i porodicu ona

imaju za svoju opštu stvarnost, a muža i ženu za svoje prirodno samstvo i za individualitet koji se ispoljava. Mi vidimo da su u ovoj sadržini običajnog sveta postignute one svrhe koje su sebi postavljali prethodno nesupstancijalni likovi svesti; ono što je um shvatio samo kao predmet pretvorilo se u samosvest, i ono što je samosvest posedovala jedino u samoj sebi postoji kao prava stvarnost. — Ono za šta je posmatranje znalo kao za ono što je zatečeno, u kojem samstvo ne bi imalo nikakvog udela, ovde je zatečeni običaj, ali i jedna stvarnost koja predstavlja u isto vreme delanje i tvorevinu onoga ko nalazi. — Pojedinaac, tražeći *zadovoljstvo uživanja* svoje pojedinačnosti nalazi ga u porodici, i neophodan posao u kojem se zadovoljstvo gubi jeste njegova vlastita samosvest kao građanina svoga naroda; — ili samosvest se sastoji u tome da se *zakon srca* zna kao zakon svih srdaca, da se za svest samstva zna kao priznati opšti poredak; — samosvest je ona *vrlina* koja uživa u plodovima svoga požrtvovanja; vrlina ostvaruje ono na šta je usmerena, naime da suštinu izdigne do stvarne sadašnjosti, i njeno uživanje jeste taj opšti život. — Naposletku, svest o *samoj stvari* zadovoljava se u realnoj supstanciji, koja sadržava i održava apstraktne momente one prazne kategorije na jedan pozitivan način. Ta sama stvar poseduje u običajnim silama jednu istinsku sadržinu koja je stupila na mesto nesupstancijalnih *naredbi*, koje je zdravi um hteo da postavi i sazna, kao i usled toga jedno sadržajno bogato merilo *ispitivanja* koje je u samom sebi određeno — ne merilo ispitivanja zakona, već onoga što se radi.

Celina predstavlja jednu mirnu ravnotežu sviju delova, i svaki deo jedan domaći duh koji svoje zadovoljenje ne traži izvan sebe, već ga poseduje u sebi zbog toga što se i sam nalazi u toj ravnoteži sa celinom. — Doduše, ravnoteža može biti živa samo time što u njoj nastaje nejednakost, pa je pravda vraća u jednakost. Pravda, međutim, nije ni neko strano suštastvo koje se nalazi s one strane, ni njega nedostojna stvarnost neke uzajamne podmuklosti, izdajstva, nezahvalnosti itd., koja bi u obliku besmislenoga slučaja izvršila presudu kao neka nepojmljiva veza i kao neko nesvesno delanje i propuštanje, već kao pravednost *ljudskoga* prava, koja biće za sebe koje istupa iz ravnoteže, samostalnost staleža i individua, vraća u ono što je opšte, pravda jeste *vlada* naroda koja predstavlja sadašnji individualitet opštega suštastva i vlastitu samosvesnu volju svih. — Pravda, pak, koja vraća u ravnotežu ono opšte koje uzima suviše veliku vlast nad pojedincem, isto je tako jednostavni duh onoga ko je pretrpeo nepravdu i koji duh nije rastavljen na

njega koji je nepravdu pretrpeo i na neko vanzemaljsko suštastvo: sâm taj duh jeste *podzemna* sila, i njegova je *furija* ta koja stvara osvetu; jer njegov individualitet, njegova krv, i dalje žive u kući; njegova supstancija poseduje trajnu stvarnost. Nepravda koja u carstvu običajnosti može da se nanese pojedincu sastoji se samo u tome što se dotičnome prosto-na-prosto nešto desi. Ona sila koja tu nepravdu vrši prema svesti, da bi je učinila nekom čistom stvari, jeste *priroda*, ona nije opštost zajednice, već apstraktna opštost bića; i pojedinačnost se u ukidanju pretrpljene nepravde ne okreće protiv zajednice, jer pojedinac nije stradao od nje, već protiv ovog bića. Svest krvi individuuma ukida ovu nepravdu, kao što smo videli, tako što se ono što se zbilo pretvara, štaviše, u neku tvorevinu, kako bi biće, poslednje biće, bilo takođe neko željeno biće i po tome ugodno.

Carstvo običaja predstavlja na taj način u svome postojanju jedan svet, koji je neporočan i koji nikakvim razdorom nije uprljan. Isto tako kretanje toga običajnog carstva jeste jedno mirno pretvaranje jedne njegove sile u drugu, tako da svaka od tih njegovih sila održava i proizvodi drugu silu. Doduše, mi vidimo kako se to njihovo kretanje deli u dva suštastva i njihovu stvarnost; ali suprotnost ta dva suštastva jeste naprotiv osvedočenje jednoga od njih onim drugim i ono u čemu se ona neposredno dodiruju kao stvarna, njihova sredina i elemenat jeste njihovo neposredno prožimanje. Jedan ekstrem, opšti duh, koji je sebe svestan, povezuje se preko muževljevog individualiteta sa svojim drugim ekstremom, sa svojom snagom i svojim elementom, naime sa nesvesnim duhom. Naprotiv, božanski zakon poseduje svoje individualizovanje u ženi, ili nesvesni duh pojedinca poseduje svoje određeno biće u ženi, preko koje kao sredine taj nesvesni duh pojedinca izlazi iz svoje nestvarnosti i prelazi u stvarnost, iz onoga ko ne zna i koji je neznan prelazi u svesno carstvo. Udruživanje muža i žene sačinjava delotvornu sredinu celine i onaj elemenat koji, razdvojen u te ekstreme božanskog i ljudskog zakona, isto tako predstavlja njihovo neposredno udruženje, koje ona oba prva zaključka pretvara u jedan isti zaključak, i sledeća suprotna kretanja spaja u jedno kretanje — naime kretanje stvarnosti naniže ka nestvarnosti, ljudskoga zakona, koji se organizuje u samostalne članove, naniže ka opasnosti i osvedočenju smrti, i kretanje podzemnog zakona naviše ka stvarnosti dana i ka svesnome životu, — od kojih kretanja ono naniže pripada mužu, a ovo naviše ženi.

## b.

OBIČAJNA RADNJA, LJUDSKO I BOŽANSKO ZNANJE,  
KRIVICA I SUDBINA

1. [*Protivrečnost između suštine i individualiteta.*] Ali prema onome kakve je prirode suprotnost u ovome carstvu, samosvest se u svome pravu još nije pojavila kao pojedinačni individualitet; ovaj individualitet važi u svome pravu, s jedne strane, kao opšta volja, a s druge kao krv porodice; taj pojedinac smatra se samo kao nestvarna senka. — Još nije izvršeno nikakvo delo; delo pak jeste stvarno samstvo. — Delo remeti mirnu organizaciju i kretanje običajnog sveta. Ono što se u tome običajnom svetu pojavljuje kao poredak i kao saglasnost oba njegova suštastva, od kojih jedno osvedočava i upotpunjava ono drugo, pretvara se, blagodareći delu u jedno prelaženje suprotnosti, u kojem se svako suštastvo pokazuje znatno više kao ništavost sama sebe i onoga drugoga, nego kao osvedočenje; — ono se pretvara u negativno kretanje ili u onu večnu nužnost strahovite sudbine koja i božanski kao i ljudski zakon, a tako isto obe samosvesti u kojima ove moći žive, gura u ponor te strahovite sudbine, prelazeći za nas u apsolutno biće za sebe *potpuno pojedinačne* samosvesti.

Carstvo običajnosti jeste ono tle od koga to kretanje polazi i po kome napreduje; ali delotvornost toga kretanja jeste samosvest. Kao običajna svest, samosvest jeste jednostavna čista usmerenost na običajnu suštastvenost ili na *dužnost*. U samosvesti se ne nalazi nikakva samovolja, isto tako nikakva borba, pošto je napušteno postavljanje i ispitivanje zakona, već običajna suštastvenost jeste za nju ono što je neposredno, ono što se ne koleba, ono što je bez protivrečnosti. Stoga samosvest ne daje rđavi prizor, kao da se nalazi u koliziji strasti i dužnosti, niti komični prizor kao da se nalazi u koliziji dužnosti sa dužnošću, — jednoj koliziji koja je u pogledu sadržine isti prizor kao i kolizija između strasti i dužnosti; jer strast je isto tako sposobna da se zamisli kao dužnost, pošto se dužnost, čim se svest iz njene neposredne supstancijalne suštastvenosti povuče u sebe, pretvara u formalno opšte, kome odgovara podjednako svaka sadržina, kao što se to gore pokazalo. Komična pak jeste kolizija između dužnosti, jer ona izražava protivrečnost, naime protivrečnost jednoga oprečnoga apsolutnoga, dakle ono što je apsolutno i neposredno ništavost toga takozvanog apsolutnoga ili dužnosti. — Običajna pak svest zna šta ima da čini, i odlučna je, bilo da pripada božanskom zakonu

ili ljudskom zakonu. Ta neposrednost njene odlučnosti jeste jedno biće po sebi i stoga, kao što smo videli, poseduje u isto vreme značenje jednog prirodnog bića; priroda dodeljuje jedan spol jednome zakonu, a drugi spol onom drugom zakonu, a ne slučajnost okolnosti ili izbora, — ili, obrnuto, obe običajne sile daju sebi u oba spola svoje individualno određeno biće i ostvarenje.

Time pak što se, s jedne strane, običajnost u suštini sastoji u toj neposrednoj odlučnosti, te zbog toga samo jedan zakon jeste za svest suština, s druge pak strane, time što su običajne snage stvarne samo u samstvu svesti, one zadobijaju to značenje da se isključuju i da se jedna drugoj suprotstavljaju; u samosvesti te običajne snage postoje za sebe, kao što u carstvu običajnosti postoje samo po sebi. Običajna svest, pošto je odlučno za jedan od tih zakona, jeste u suštini karakter; za nju ne postoji ista suštastvenost obeju običajnih sila; zbog toga se njihova suprotnost pojavljuje samo kao neka nesrećna kolizija između dužnosti i bespravne stvarnosti. Običajna svest kao samosvest nalazi se u toj suprotnosti, i kao takva usmerena je u isto vreme na to da zakonu kojem pripada silom potčini protivpoloženu stvarnost, ili da je zavarava. Pošto običajna svest vidi ono što je pravo samo na svojoj strani, a ono što nije pravo na drugoj strani, to ona od njih oboje sagledava ono koje pripada božanskom zakonu, a na drugoj strani ljudsko slučajno nasilje, — ono pak što je dodeljeno ljudskom zakonu, na drugoj strani sagledava jogunstvo i neposlušnost unutrašnjeg bića za sebe; jer zapovesti vlade predstavljaju opšti javni smisao koji je na površini; volja pak drugoga zakona jeste podzemni u unutrašnjost zatvoreni smisao, koji se u svome određenom biću pokazuje kao volja pojedinačnosti, i u protivrečnosti sa onim prvim smislom predstavlja prestup.

Usled toga nastaje u svesti suprotnost između onoga što je znano i onoga što je neznan, kao što u supstanciji nastaje suprotnost između onoga što je svesno i onoga što je nesvesno; i apsolutno pravo običajne samosvesti zapada u sukob sa božanskim pravom suštine. Za samosvest kao svest, predmetna stvarnost kao takva ima suštinu; u pogledu svoje supstancije samosvest je jedinstvo svoje svesti i toga suprotstavljenog suštastva, te običajna samosvest jeste svest supstancije; zbog toga je predmet, kao protivstavljen samosvesti, potpuno izgubio značenje po kojem poseduje suštinu za sebe. Kao što su odavno iščeznule sfere u kojima predmet predstavlja samo jednu stvar, tako su iščezle i one sfere u kojima svest pravi od sebe nešto učvršćeno,

pretvarajući jedan pojedinačni momenat u suštinu. Protiv takve jednostranosti stvarnost ima jednu naročitu silu; ona se nalazi u savezu sa istinom protiv svesti, i tek ona pokazuje svesti u čemu se sastoji istina. Ali običajna je svest iz ljušture apsolutne supstancije popila zaborav svake jednostranosti bića za sebe, njegovih svrha i vlastitih pojmova i zbog toga je ujedno u toj paklenoj vodi udavila svaku vlastitu suštastvenost i samostalno značenje predmetne stvarnosti. Stoga se njeno apsolutno pravo sastoji u tome da ona, postupajući po običajnom zakonu, ne nalazi u tome ostvarivanju ništa drugo do jedino izvršavanje samog tog zakona, i da delo ne pokazuje ništa drugo nego da jeste običajno delanje. — Ono običajno, predstavljajući u isto vreme apsolutnu suštinu i apsolutnu moć, ne može da podnese nikakvo izvrtanje svoje sadržine. Kada bi to što je običajno predstavljalo samo apsolutnu suštinu bez moći, onda bi ono moglo da iskusi jedno preokretanje koje potiče od individualiteta; ali taj individualitet, kao običajna svest, napuštajući jednostrano biće za sebe, odrekao se preokretanja; kao što bi, obrnuto, suština izokrenula i čistu moć, kada bi ona i dalje predstavljala neko takvo biće za sebe. Zbog ovoga jedinstva individualitet jeste čista forma supstancije koja je sadržina, i tvorenje jeste prelaženje iz misli u stvarnost samo kao kretanje jedne nesuštinske suprotnosti, čiji momenti nemaju neke naročite međusobno različite sadržine i suštastvenosti. Stoga je apsolutno pravo običajne svesti da delo, oblik njene stvarnosti, ne bude ništa drugo do ono za šta ona zna.

2. [*Suprotnosti običajnog delanja.*] Ali, običajno suštastvo rascepilo je samo sebe u dva zakona, i svest kao nerazdeljen odnos prema zakonu dodeljena je samo jednome od ta dva zakona. Kao što ta jednostavna svest uporno ostaje pri apsolutnome pravu da se njoj kao običajnoj svesti suština pokazala onakvom kakva je ona po sebi, tako i ta suština uporno ostaje pri pravu na svoj realitet, ili pri tome da ona predstavlja udvostručeno suštastvo. Ali to pravo suštine ne stoji u isto vreme nasuprot samosvesti da bi se nalazilo negde na drugom mestu, već ono jeste vlastita suština samosvesti; ono jedino u njoj poseduje svoje određeno biće i svoju moć, i njegova suprotnost jeste delo samosvesti. Jer, ta samosvest, upravo po tome što za samu sebe postoji kao samstvo, i što pristupa delanju, izdiže se iz jednostavne neposrednosti i sama postavlja podvojenost. Ona delanjem napušta odredbu običajnosti po kojoj je ona jednostavna izvesnost neposredne istine, i postavlja rastavljenost same sebe na sebe kao ono što dela i na stvarnost koja stoji prema njoj i koja je za nju negativna. Dakle, [svojim] delom ona

se pretvara u *greh*. Jer, delo jeste njeno tvorenje, i tvorenje predstavlja njenu najosobeniju suštinu; i greh zadobija takođe značenje zločina: jer kao prosta običajna svest ona se opredelila za jedan zakon, dok je onaj drugi odbacila i pogazila ga svojim delom. — Greh nije ravnodušno dvosmisleno suštastvo da delo, kako se stvarno nalazi na površini, može biti ili ne biti delanje svoga samstva, kao da bi se sa delanjem moglo spojiti nešto što je spoljašnje i slučajno, a što ne bi pripadalo delanju, sa koje bi, dakle, strane delanje bilo bezazleno. Već samo delanje jeste to razdvajanje koje se sastoji u tome što to delanje postavlja sebe za sebe i sebi nasuprot neku tuđu spoljašnju stvarnost; da takva stvarnost postoji, zavisi od samog delanja, i ona postoji blagodareći njemu. Stoga bezazleno je samo nedelanje kao biće nekog kamena, a ne čak kao biće jednog deteta. — Ali, u pogledu sadržine, običajna radnja sadrži u sebi momenat zločina, jer ne ukida prirodnu raspodelu oba zakona između oba spola, već, naprotiv, kao nepodvojena usmerenost na zakon ostaje unutar prirodne neposrednosti, i kao delanje pretvara tu jednostranost u tu krivicu, što se laća samo jedne od strana suštine, a prema drugoj se ponaša negativno, to jest nju gazi. Gde u opštem običajnom životu spadaju greh i zločin, delo i rad, tome ćemo se naknadno izraziti određenije; neposredno se jasno vidi da nije ovaj pojedinac taj koji dela i snosi krivicu; jer on, kao ovo samstvo, jeste samo nestvarna senka, ili on postoji samo kao opšte samstvo, a individualitet je samo čist formalni momenat delanja uopšte, i sadržinu sačinjavaju zakoni i običaji, i svakako za pojedinca zakoni i običaji njegovoga staleža; pojedinac je supstancija kao rod, koji se, blagodareći svojoj određenosti, doduše pretvara u vrstu, ali vrsta ujedno ostaje opštost roda. U granicama naroda samosvest silazi od opštosti samo do posebnosti, a ne do pojedinačnog individualiteta, koji u svome delanju postavlja jedno isključivo samstvo, jednu sebi negativnu stvarnost; već u osnovi njenog delanja leži pouzdano poverenje prema celini u koje se ne meša ništa tuđe, nikakav strah niti ikakvo neprijateljstvo.

Izloženu prirodu stvarnog delanja običajna samosvest doživljuje na svome delu ne samo ako se odala božanskom zakonu, već i ako se odala ljudskome zakonu. Zakon koji je toj običajnoj samosvesti očigledan, spojen je u suštastvu sa suprotnim zakonom; suštastvo predstavlja jedinstvo oba zakona; delo pak izvršilo je samo jedan zakon nasuprot onom drugom zakonu. Ali, pošto je u suštastvu spojen sa tim drugim zakonom, to ispunjenje jednoga zakona izaziva onaj drugi zakon, i to, ka-

kvim ga je učinilo delanje, kao jedno uvređeno i potom neprijateljsko suštastvo, koje zahteva osvetu. Što se tiče delanja, za nj leži uopšte na površini samo jedna strana odluke; ali, ta je odluka po sebi ono što je negativno, a što nasuprot njoj, njoj koja predstavlja znanje, suprotstavlja nešto drugo, nešto tuđe. Stoga stvarnost prikriva u sebi drugu stranu koja je za znanje tuđa, i ne pokazuje se svesti onakvom kakva je po sebi i za sebe, — sinu ne pokazuje oca u njegovome uvređiocu koga on ubija, — niti majku u kraljici koju on uzima za ženu.<sup>1</sup> Na taj način neka sila, koja se boji svetlosti, postavlja zamku običajnoj samosvesti, a koja izbija na videlo tek pošto se delo dogodilo, pa je na samom tome delu hvata; jer izvršeno delo predstavlja ukinutu suprotnost između samstva koje zna i stvarnosti koja stoji prema njemu. Suštastvo koje dela ne može da osporava zločin i svoju krivicu; — delo se sastoji u tome da pokrene ono što je nepokretno, i da proizvede ono što je iznajpre zatvoreno u mogućnost, i da time spoji ono što je nesvesno sa onim što je svesno, ono što ne bivstvuje sa bićem. U toj, dakle, istini delo izlazi na videlo; — kao tako nešto u čemu je nešto znano spojeno sa nečim neznanim, ono što je vlastito sa nečim što je tuđe, kao razdvojeno suštastvo, čiju drugu stranu svest *doživljuje*, i to čak kao svoju, ali kao silu koju je ona uvredila i neprijateljski uzбудila.

Moguće je da pravo, koje je bilo u zasedi, ne postoji za svest koja dela u svome naročiteme obliku, već da postoji samo po sebi, u unutrašnjem grehu odluke i delanja. Ali, običajna svest je potpunija, njena krivica je čistija, kada ona unapred poznaje zakon i onu silu kojoj se suprotstavlja, držeći je za nasilje i nepravdu, za neku običajnu slučajnost, pa zločin izvršuje sa znanjem, kao što je to uradila Antigona. Izvršeno delo izokreće njeno shvatanje; samo izvršivanje izražava da ono što je običajno mora da bude stvarno; jer stvarnost svrhe jeste svrha delanja. Delanje iskazuje upravo jedinstvo stvarnosti i supstancije, ono iskazuje da stvarnost nije za suštastvo slučajna, već da se sa njim u vezi ne daje nijednome suštastvu koje ne predstavlja istinsko pravo. Običajna svest mora za ljubav ove stvarnosti, i za ljubav svoga delanja svoju suprotnost da prizna kao svoj greh, ona mora da prizna svoj greh;

zato što patimo, mi priznajemo da smo  
zgrešili.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Edip.

<sup>2</sup> Sofokle, *Antigona*, 926. Prevod nije potpuno bukvalan.



Ovo priznanje izražava ukinuto razdvajanje običajne svrhe i stvarnosti, ono izražava vraćanje običajnom nastrojenju koje zna da ništa ne važi osim ono što je pravo. Time pak ono što dela napušta svoj karakter i stvarnost svoga samstva, te je propalo. Njegovo biće jeste ovo: da pripada svome običajnom zakonu kao svojoj supstanciji; ali u priznavanju suprotnoga ovaj je zakon prestao da predstavlja njegovu supstanciju; i mesto svoje stvarnosti ono je postiglo nestvarnost, *raspoloženje*. — Doduše, supstancija se pokazuje na individualitetu kao njegov *patos*, a individualitet kao ono što supstanciju oživotvoruje i što stoga stoji iznad nje; ali ona jeste jedan *patos* koji je u isto vreme njegov karakter; običajni individualitet je neposredno i po sebi istovetan sa tim svojim opštim, on poseduje svoju egzistenciju samo u njemu i nije u stanju da nadživi onu propast koju ovoj običajnoj moći nanosi suprotna običajna sila.

Ali, supstancija ima pritom uverenje da onaj individualitet, čiji *patos* predstavlja suprotna sila ne trpi više zla nego što ga on pričinjava. Kretanje običajnih sila jedne protiv druge i onih individualiteta koji njih uvode u život i stavljaju u rad postiglo je svoj cilj samo u tome što obe strane doživljuju istu propast. Jer nijedna od tih sila nema nekog preimućstva nad drugom silom da bi mogla predstavljati suštastveniji momenat supstancije. Ista suštastvenost i ravnodušno postojanje obeju sila jedne pored druge jeste njihovo nesopstveno biće; u stvari one su kao samosuština, ali različita, što protivreči jedinstvu samstva i što sačinjava njihovu bespravnost i nužnu propast. Karakter isto tako pripada delom po svome *patosu* ili supstanciji samo jednoj sili, delom je u pogledu znanja jedan kao i drugi razdvojen u nešto svesno i nešto nesvesno; i pošto svaki od ta dva karaktera izaziva ovu suprotnost i neznanje je preko dela takođe njegova tvorevina, to on zapada u greh koji ga proždire. Pobeda jedne sile i njenoga karaktera i podleganje druge strane bili bi, dakle, samo deo i nedovršeno delo koje nezadrživo korača ka ravnoteži obeju sila. Tek je u podjednakom potčinjavanju obeju strana izvršeno apsolutno pravo, te se, kao negativna sila koja proždire obe strane, pojavila običajna supstancija ili svemoćna i pravedna sudbina.

3. [*Ukidanje običajnog suštastva.*] Ako se obe sile shvate prema njihovoj sadržini i njenoj individualizaciji, onda se pokazuje slika njihovoga sukoba u pogledu njegove *formalne* strane kao sukob običajnosti i samosvesti sa nesvesnom prirodom i jednom slučajnošću koja postoji blagodareći njoj (ova priroda ima neko pravo nasuprot onoj samosvesti, jer samosvest je

samo istinski duh, ona postoji samo u neposrednom *jedinstvu* sa svojom supstancijom) i u pogledu njegove *sadržine* kao razdor između božanskog i ljudskog zakona. — Mladić istupa iz nesvesnog suštastva, iz duha porodice, i postaje individualitet zajednice; ali da on još pripada prirodi iz koje se otrgao, to se pokazuje tako što on istupa u slučajnosti dva brata<sup>1</sup> koji tom zajednicom zavladauju sa istim pravom; nejednakost ranijeg i poznijeg rođenja, kao razlika prirode, nema nikakvog značaja za njih koji stupaju u moralno suštastvo. Ali vlada, kao prosta duša narodnog duha ili kao njegovo samstvo, ne trpi neko dvojstvo individualiteta; i nasuprot običajnoj nužnosti ovoga jedinstva istupa priroda kao slučaj većine. Zbog toga oba ta brata postaju nesložna, te njihovo podjednako pravo na državnu vlast razorava ih obadva koji su podjednako bespravni. Posmatrano na ljudski način, zločin je počinio onaj ko, nemajući vlasti, napada državu, na čijem je vrhu drugi stajao; naprotiv, pravo ima na svojoj strani onaj ko je umeo da shvati toga drugoga samo kao pojedinca, odvojeno od države, pa ga je u toj nemoćnosti prognao; on je povredio samo individualium kao takav, a ne državu, ne suštastvo ljudskoga prava. Državu koju je napadala odnosno branila pusta pojedinačnost održava se, i oba brata propadaju blagodareći svome uzajamnom sukobu; jer onaj individualitet, koji za svoje biće za sebe vezuje propast celine, sam je sebe istisnuo iz države, pa se u sebi ukida. Onog jednog pak brata ko se našao na njenoj strani, država će počastvovati; naprotiv, onog drugog brata, koji je već pred njenim zidinama izjavio da će je opustošiti, njega će vlada, ponovo uspostavljena jednostavnost samstva države, kazniti lišenjem poslednje počasti; — ko je došao dotle da digne ruku na najviši duh svesti, na zajednicu, mora da bude lišen počasti svoga celog završenog bitisanja, počasti pokojnikovoga duha.

Ali, kada tako ono što je opšte lako otiskuje čisti vrhunac svoje piramide i nad buntovnim principom pojedinačnosti, nad porodicom, zaista odnosi pobeđu, onda se ono time samo upustilo u borbu sa božanskim zakonom, duh koji je svestan sebe samo se upustio u borbu sa besvesnim duhom; jer ovaj besvesni duh predstavlja drugu suštinsku silu, koju zbog toga ona prva sila nije razorila već je samo uvredila. Ali, u borbi protiv onog moćnog zakona koji leži na površini, taj nesvesni duh ima radi stvarnog izvođenja svoju pomoć jedino u beskrvnoj senci. Stoga on, kao zakon slabosti i mraka, podleže najpre zakonu dana i

<sup>1</sup> Eteokle i Polinik.



sile; jer ona sila važi dole a ne na zemlji. Ali ona stvarnost koja je onome što je unutrašnje oduzela njegovu čast i silu time je utrošila svoju suštinu. Otkriveni duh ima koren svoje snage u podzemlju; sigurnost naroda koja je sigurna u samu sebe i koja sebe osigurava ima istinu svoje zakletve, koja sve povezuje ujedno, jedino u nesvesnoj i nemoj supstanciji svijua, u vodama zaborava. Time se izvršenje otkrivenog duha preobličava u suprotnost, i on doznaje da njegovo najviše pravo jeste najviša nepravda, da je njegova pobjeda štaviše njegova vlastita propast. Zbog toga pokojnik, čije je pravo povređeno, ume da nađe oruđa za svoju osvetu koja su po svojoj stvarnosti i snazi jednaka sa onom silom koja ga je pozledila. Ove sile jesu druge opšte stvari čije su oltare psi ili ptice uprljali lešinom, koja nije, vraćanjem u elementarni individuum koji joj pripada, izdignuta u nesvesnu opštost, već je ostala nad zemljom u carstvu stvarnosti, i onda kao sila božanskog zakona zadobija neku samosvesnu stvarnu opštost. Te sile vrše neprijateljski ustanak i razoravaju opštu stvar, koja je svoju snagu, pijetet porodice, obeščastila i razorila.

U ovoj predstavi kretanje ljudskog i božanskog zakona poseduje izraz svoje nužnosti u onim individuumima u kojima se ono što je opšte pojavljuje kao neki patos i dejstvo kretanja kao individualno tvorenje koje njegovoj nužnosti daje izgled slučajnosti. Ali, individualitet i tvorenje sačinjavaju uopšte princip pojedinačnosti, koji je u svojoj čistoj opštosti nazvan unutrašnjim božanskim zakonom. Kao momenat otvorene opšte stvari taj princip poseduje ne samo onu podzemnu ili u svome određenome biću spoljašnju delotvornost, već isto tako neko očito, u stvarnome narodu stvarno postojanje i kretanje. Uzeto u ovoj formi, ono što se zamislilo kao prosto kretanje individualizovanog patosa, zadobija jedan drugi izgled, a zločin i njime prouzrokovano razorenje opšte stvari zadobijaju osobenu formu postojanja. — Prema tome, ljudski zakon, koji je u svome opštem životu država, u svojoj delatnosti uopšte muževnost, u svojoj stvarnoj delatnosti vlada, postoji, kreće se i održava se time što on u sebi proždire izdvajanje penata ili samostalno upojedinjavanje u porodice, kojima na čelu stoji ženskost, pa ih u kontinuitetu svoje tečnosti održava rastvorenim. Ali, u isto vreme porodica je uopšte njegov elemenat, a pojedinačna svest opšti potvrdni osnov. Pošto država postoji samo blagodareći narušavanju porodične sreće i rastapanju samosvesti u opštu samosvest, to ona stvara svoga unutrašnjeg neprijatelja u onome što ugnjetava, a što je u isto vreme za nju suštinsko,

u ženskosti uopšte. Ta ženskost — večita ironija države — služeći se intrigom, pretvara opštu svrhu vlade u neku ličnu svrhu, preobražava njen opšti rad u neko tvorenje toga određenoga individuumima i izopačava opštu svojinu države u neki posed i nakit porodice. Time ona ozbiljnu mudrost zrelog doba života, koje budući mrtvo za pojedinačnost, — za zadovoljstvo i uživanje, kao i za stvaran rad — misli samo na ono što je opšte i samo se o njemu stara, čini podsmehom za obest nedozrele omladine i prezirom za njihov entuzijazam, uopšte veliča snagu mladeži, pretvarajući je u ono što vredi, snagu sina u kome je majka rodila svoga gospodara, snagu brata u kome sestra poseduje čoveka kao sebi ravna, snagu mladića, pomoću kojega kći, oslobođena svoje zavisnosti, zadobija svoje uživanje i dostojanstvo udate žene. — Ali, država se može održati samo putem ugušivanja toga duha pojedinačnosti i, pošto taj duh predstavlja suštinski momenat, ona ga doduše isto tako stvara, i to putem ugušivačkog držanja prema njemu ona ga stvara kao jedan neprijateljski princip. Pa ipak taj princip, pošto je, odvajajući se od opšte svrhe, samo zao i u sebi ništavan, ne bi bio ni za šta sposoban kada država snagu mladeži, muževnosti, koja, budući nezrela, još stoji unutar pojedinačnosti, ne bi priznavala kao snagu celine. Jer, država predstavlja jedan narod, ona sama jeste individualitet i suštinski postoji za sebe samo tako što za nju postoje drugi individualiteti, što ona te druge individualitete isključuje iz sebe, i što zna da je od njih nezavisna. Negativna strana države, ugušujući u unutrašnjosti upojedinjavanje individua, a budući u pravcu spoljašnjosti samodelatna, poseduje svoje oružje u individualitetu. Rat jeste duh i ona forma u kojoj suštinski momenat običajne supstancije, apsolutna nezavisnost običajnog samosuštastva od svakog određenog bića, postoji u svojoj stvarnosti i osvedočenju. Pošto rat, s jedne strane, čini da pojedini sistemi svojine i lična nezavisnost kao i nezavisnost pojedinačne ličnosti osete silu onoga što je negativno, to se, s druge strane, u njemu pokazuje upravo to negativno suštastvo kao ono što održava celinu: hrabri mladić, u kojem ženstvenost poseduje svoje uživanje, taj ugušeni princip propadanja izlazi na videlo i predstavlja ono što vredi. Ono pak što odlučuje o životu običajnog suštastva i o duhovnoj nužnosti, to su prirodna snaga i ono što se pokazuje kao slučajnost sreće; pošto se život običajnog suštastva zasniva na jačini i sreći, to je već odlučeno da je ono propalo. — Kao što su ranije u narodni duh utonuli samo penati, tako sada živi narodni duhovi, blagodareći svome

individualitetu, propadaju u jednu opštu državu, čija je prosta opštost bez duha i mrtva, i čiji život predstavlja pojedinačni individuuum kao pojedinačni. Običajni lik duha iščezao je i na njegovo mesto stupa neki drugi.

Ta propast običajne supstancije i njen prelaz u neki drugi lik određena je, dakle, time što je običajna svest u suštini neposredno usmerena na zakon; u toj se odredbi neposrednosti nalazi razlog što uopšte u delanje običajnosti ulazi priroda. Njena stvarnost otkriva samo protivrečnost i klicu propadanja koju jednodušnost i mirna ravnoteža običajnog duha poseduje upravo u toj mirnoći i lepoti; jer neposrednost sadrži protivrečno značenje koje se sastoji u tome što ona u isto vreme predstavlja i nesvesnu mirnoću prirode i samosvesnu uzbudljivu mirnoću duha. — Zbog ove prirodnosti ovaj običajni narod uopšte predstavlja jedan prirodnom određeni i stoga ograničeni individualitet, te dakle svoje ukidanje nalazi u nekom drugom individualitetu. Ali pošto iščezava ta određenost, — koja, pretpostavljena u životu, jeste ograničenje, ali isto tako predstavlja ono što je negativno uopšte i samstvo individualiteta, — to su izgubljeni život duha i ova supstancija koja je u svima ljudima svesna sebe. Ona se u njima pokazuje kao neka formalna opštost, ne nalazi se više u njima kao živi duh, već se jednostavna sažetost njenoga individualiteta raspršala u mnoge tačke.

### c.

#### PRAVNO STANJE

1. [*Vrednost ličnosti.*] Opšte jedinstvo, u koje se vraća živo neposredno jedinstvo individualiteta i supstancije, jeste neduhovna država koja je čak prestala da predstavlja nesvesnu supstanciju individua i u kojoj te individue sada važe prema svome pojedinačnom biću za sebe kao samosuštinje i supstancije. Ono opšte razbijeno u atome apsolutno mnogih individua, taj umrli duh predstavlja jednu jednoobraznost u kojoj svi kao i svaki individualitet važe kao ličnosti. — Ono što se u svetu običajnosti nazivalo skrivenim božanskim zakonom u stvari je iz svoje unutrašnjosti stupilo u stvarnost; u tome svetu pojedinac je važio i bio stvaran samo kao opšta krv porodice. Kao taj pojedinac on je bio nesebičan povučeni duh; sada pak on je izašao iz svoje nestvarnosti. Pošto je običajna

supstancija samo *istinski duh*, on se zbog toga vraća u izvesnost o samom sebi; ta običajna supstancija duh je kao pozitivna opštost, ali njegova se stvarnost sastoji u tome što predstavlja negativno opšte samstvo. — Mi smo videli kako sile i likovi običajnoga sveta tonu u jednostavnu nužnost puste sudbine. Ta njegova sila jeste supstancija koja se reflektuje u njegovu jednostavnost; ali apsolutna suština koja se reflektuje u sebe upravo ona nužnost puste sudbine nije ništa drugo do Ja samosvesti.

Time se sada to Ja samosvesti smatra za suštinu koja postoji po sebi i za sebe; ta priznatost sačinjava njegov supstancijalitet; ali taj supstancijalitet jeste apstraktna opštost, jer njegova sadržina jeste ovo krto samstvo, a ne ono koje je rastvoreno u supstanciji.

Ovde je, dakle, ličnost istupila iz života običajne supstancije; ona je *samostalnost svesti koja stvarno važi*. Nestvarna misao ličnosti koja nastaje odricanjem od delovanja na stvarnost pojavila se ranije, pre *stoičke samosvesti*<sup>1</sup>; kao što je ova stoička samosvest proizašla iz gospodarenja i robovanja kao neposrednog određenog bića samosvesti, tako je ličnost proizašla iz neposrednoga duha koji predstavlja opštu vladajuću voljusvi ju itako isto njihovu služeću poslušnost. Ono što je za stoicizam bilo samo u apstrakciji ono po-sebi, sada je stvarni svet. Stoicizam nije ništa drugo do ona svest koja svodi princip pravnog stanja, neduhovnu samostalnost, na njegovu apstraktnu formu; svojim bekstvom iz stvarnosti taj princip pravnog stanja dostigao je samo misao samosvesti; on je apsolutan za sebe po tome što svoje suštastvo ne vezuje ni za kakvo određeno biće već, napuštajući svako određeno biće, on svoje suštastvo postavlja jedino u jednostavnost čistoga mišljenja. Na isti način ni pravo ličnosti nije vezano ni za neko obilnije ili moćnije postojanje individuuma kao takvog, niti pak za neki opšti živi duh, već, naprotiv, za čisto jedno njegove apstraktne stvarnosti ili za nj kao samosvest uopšte.

2. [*Slučajnost ličnosti.*] Kao što je pak apstraktna samostalnost stoicizma predstavljala ostvarenje ličnosti, tako će i to ostvarenje ponoviti kretanje one apstraktne samostalnosti. Samostalnost stoicizma prelazi u skeptičku pometnju svesti, u neko zanovetanje negativnoga, koje bezoblično luta od jedne slučajnosti bića i misli do druge takve slučajnosti; doduše, tu slučajnost rastvara u apsolutnu samostalnost, ali je isto tako ponovo stvara, te u stvari predstavlja samo protivrečnost između

<sup>1</sup> Vidi napred str. 121.

samostalnosti i nesamostalnosti svesti. — Isto tako lična samostalnost prava jeste štaviše ta ista opšta pometnja i uzajamno ukidanje. Jer, ono što važi kao apsolutna suština jeste samosvest kao čista prazna jednost ličnosti. Nasuprot toj pustoj opštosti, supstancija ima formu ispunjenosti i sadržine, i ta sadržina je sada potpuno oslobođena i neuređena; jer više ne postoji duh koji bi je podjarmljivao i održavao u njenom jedinstvu. — Ta pusta jednost ličnosti jeste stoga u svome realitetu neko slučajno određeno biće i nesuštinsko kretanje i delanje, koje ne dospeva ni do kakve trajnosti. Kao skepticizam tako je, dakle, i formalizam prava po svome pojmu bez vlastite sadržine, nailazi na raznoliki sastav, posed, i utiskuje mu istu apstraktnu opštost, usled čega se taj posed naziva *imovinom*, kao što to čini i skepticizam. Ali, dok tako određena stvarnost znači u skepticizmu privid uopšte, te poseduje samo negativnu vrednost, dotle ona u pravu ima pozitivnu vrednost. Ona negativna vrednost sastoji se u tome što stvarnost ima značenje samstva kao mišljenja, kao onoga što je po sebi opšte, dok se ova pozitivna vrednost sastoji u tome što ta stvarnost jeste moja u značenju kategorije, kao neko važenje koje je priznato i stvarno. — Obe te stvarnosti jesu jedna ista apstraktna opštost; stvarna sadržina ili određenost onoga što je moje — bilo nekog spoljašnjeg poseda ili takođe nekog unutrašnjeg obilja ili siromaštva duha i karaktera, ne sadrži se u ovoj praznoj formi i nje se ništa ne tiče. Dakle, ta sadržina pripada jednoj naročitoj moći, koja predstavlja neko drukčije opšte nego što je formalno opšte, koja jeste slučajnost ili samovolja. — Zbog toga pravna svest doživljuje u svome stvarnome važenju štaviše gubitak svoga realiteta i svoju savršenu nesuštastvenost, te označavanje nekog individuumu kao jedne persone jeste izraz preziranja.

3. [*Apstraktna ličnost, gospodar sveta.*] Slobodna moć sadržine određuje se tako da je rasturenost u apsolutno mnoštvo personalnih atoma, koja je usledila blagodareći prirodi te određenosti, u isto vreme sakupljena u jednu za njih tuđu i isto tako neduhovnu tačku koja je, s jedne strane, slično krtosti njihovog personaliteta, potpuno pojedinačna stvarnost, ali u suprotnosti prema njihovoj pustoj pojedinačnosti u isto vreme ima za njih značenje celokupne sadržine, a time značenje realnog suštastva, i nasuprot njihovoj vajno apsolutnoj, ali po sebi nesuštinskoj stvarnosti, predstavlja opštu vlast i apsolutnu stvarnost. Taj *gospodar sveta* jeste na taj način apsolutna ličnost koja u isto vreme obuhvata u sebi sve što postoji, i za

čiju svest ne egzistira nikakav viši duh. Taj gospodar sveta jeste ličnost, ali ličnost koja je usamljena i koja je stupila nasuprot svima; ovi svi sačinjavaju važeću opštost ličnosti; jer ono što je pojedinačno, kao takvo istinito je samo kao opšte mnoštvo pojedinačnosti: odvojeno od toga mnoštva usamljeno samstvo jeste u stvari nestvarno nemoćno samstvo. — U isto vreme ono je svest o onoj sadržini koja je stupila nasuprot onoj opštoj ličnosti. Ali ta sadržina, oslobođena svoje negativne sile, predstavlja haos duhovnih sila koje se, oslobođene okova, kreću kao elementarna suštastva ludački i razorno jedne protiv drugih u divljoj razuzdanosti; njihova nemoćna samosvest jeste bespomoćno zatvaranje i tlo njihove pobune. Znajući tako za sebe kao za spoj svih stvarnih sila, taj gospodar sveta predstavlja ogromnu samosvest, koja poznaje sebe kao stvarnoga boga; ali pošto taj gospodar sveta predstavlja samo formalno samstvo, koje nije u stanju da te stvarne sile ukroti, to njegovo kretanje i samouživanje predstavlja isto tako ogromnu razuzdanost.

U razornoj sili koju gospodar sveta primenjuje nad samstvom svojih podanika koje stoji nasuprot njemu, on ima stvarne svesti o tome šta on jeste, o opštoj vlasti nad stvarnošću. Jer, njegova moć ne predstavlja saglasnost duha u kojoj bi ličnosti upoznale svoju vlastitu samosvest; naprotiv, one kao ličnosti postoje za sebe, te isključuju kontinuitet sa drugim ličnostima iz apsolutne krtosti svoga punktualiteta; one se, dakle, nalaze samo u nekom negativnom odnosu i jedne prema drugima i prema njemu, koji predstavlja njihovu vezu ili njihov kontinuitet. Kao taj kontinuitet gospodar sveta predstavlja suštinu i sadržinu njihovog formalizma, ali njima tuđu sadržinu i neprijateljsko suštastvo koje, štaviše, ukida upravo ono što one smatraju za svoju suštinu, naime besadržajno biće za sebe — i kao kontinuitet njihovoga personaliteta razorava upravo taj personalitet. Pravna ličnost, dakle, doživljuje štaviše svoju nesupstancijalnost, jer u njoj pribavlja sebi važnost sadržina koja joj je tuđa, — a ona pribavlja sebi važnost u ličnostima, jer predstavlja njihov realitet. Razorno kopanje u ovom nesuštinskom tlu zadobija, naprotiv, svest o svojoj svevlasti, ali to samstvo je čisto opustošenje, stoga samo izvan sebe, i štaviše ono je odbacivanje svoje samosvesti.

Takva je ona strana u kojoj je samosvest *stvarna* kao apsolutna suština. Svest pak koja je iz ove stvarnosti oterana nazad u sebe *zamišlja* tu svoju nesuštastvenost. — Mi smo ranije videli kako stoička samostalnost čistoga mišljenja prolazi kroz

skepticizam, nalazeći svoju istinu u nesrećnoj svesti: istinu, kako stvar stoji sa njegovim bićem po sebi i za sebe toga čistoga mišljenja. Ako je ovo znanje tada izgledalo samo kao jednostrano gledište svesti kao jedne takve, ovde je nastupila njegova stvarna istina. Ta se stvarna istina sastoji u tome što to opšte važenje samosvesti predstavlja realitet koji je njoj otuđen. To važenje jeste opšta stvarnost samstva, ali ta je stvarnost neposredno isto tako preokretanje; ona predstavlja gubitak njegove suštine. — Stvarnost samstva koja ne postoji u običajnom svetu zadobivena je njenim vraćanjem u ličnost; ono što je u tom svetu bilo skladno sada se javlja kao razvijeno, ali kao *otučeno od sebe*.

## B.

### DUH KOJI SE OTUĐIO; OBRAZOVANJE

Običajna je supstancija zadržala suprotnost zatvorenu u svoju jednostavnu svest, i tu jednostavnu svest održala je u jedinstvu sa njenom suštinom. Zbog toga ta suština ima prostu određenost bića za svest, koja je neposredno upravljena na nj i čiji običaj ona jeste; niti svest smatra sebe kao to isključujuće samstvo, niti supstancija ima značenje nekog iz nje isključenoga određenog bića sa kojim bi ona jedino otuđivanjem same sebe mogla da se izmiri, i da u isto vreme nju proizvede. Ali onaj duh, čije samstvo jeste apsolutna diskretnost, ima svoju sadržinu prema sebi kao neku isto tako surovu stvarnost, i tu svet ima namenu da predstavlja nešto spoljašnje, ono što je negativno u odnosu prema samosvesti. Taj pak svet jeste *duhovno suštastvo*, po sebi on je prožimanje bića i individualiteta; to njegovo određeno biće jeste tvorevina samosvesti, ali isto tako jedna neposredno data, samosvesti tuđa stvarnost, koja poseduje pravo biće, i u kojoj se ona ne raspoznaje. Taj svet jeste spoljašnje suštastvo i slobodna sadržina prava; ali ta spoljašnja stvarnost, koju gospodar sveta prava obuhvata u sebi, nije samo to elementarno suštastvo koje slučajno postoji za samstvo, već ona predstavlja njegov rad, ali rad koji nije pozitivan, — štaviše njegov negativan rad. Taj svet dobija svoje određeno biće vlastitim otuđivanjem samosvesti i njenim obesuštavanjem, koje joj u pustoši koja vlada u svetu prava pričinjava, kako izgleda, spoljašnja sila raspuštenih elemenata. Ovi elementi za sebe jesu samo čisto pustošenje i ukidanje samih sebe; ali to ukidanje, ta njihova negativna suština jeste upravo samstvo; ono je njihov subjekat, njihovo tvorenje i bivanje. To pak tvorenje i bivanje kojim se supstancija ostvaruje jeste otuđivanje ličnosti, jer samstvo koje važi

neposredno po sebi i za sebe, to jest bez otuđenja, jeste bez supstancije i igre onih razbesnelih elemenata; njegova supstancija je, dakle, njegovo otuđenje, i otuđenje predstavlja supstanciju ili one duhovne sile koje se uređuju u jedan svet i koje se time održavaju.

*Supstancija je na taj način duh, samosvesno jedinstvo samstva i suštine; ali oboje imaju jedno za drugo takođe značenje otuđivanja. Duh je svest o jednoj za sebe predmetnoj stvarnosti; ali naspram te svesti stoji ono jedinstvo samstva i suštine, naspram stvarnoj svesti stoji čista svest. S jedne strane, stvarna samosvest prelazi pomoću svoga otuđivanja u stvarni svet i taj stvarni svet vraća se u onu stvarnu samosvest; s druge pak strane, ukinuta je upravo ta stvarnost, ne samo ličnost već i predmetnost; one su potpuno opšte. Ovo njihovo otuđenje jeste čista svest ili suština. Sadašnjost ima suprotnost neposredno u svojoj onostranosti, koja predstavlja njeno mišljenje i njeno zamišljanje, kao što i ovo ima suprotnost u ovostranosti koja predstavlja njegovu, njemu otuđenu stvarnost.*

Stoga ovaj duh izgrađuje sebi ne samo jedan svet, već jedan svet koji je dvostručan, razdvojen i protivrečan. — Svet običajnog duha je njegova vlastita prisutnost, i stoga je svaka njihova moć u jedinstvu, a ukoliko se njih oba razlikuju, u ravnoteži sa celinom. Ništa nema značenja onoga negativnoga samosvesti; čak je duh umrloga prisutan u krvi rodbine, u samstvu porodice, i opšta vlast vlade jeste volja, samstvo naroda. *Ovde*, pak, prisutnost znači samo predmetnu stvarnost koja svoju svest ima s one strane; svaki pojedinačni momenat kao suštastvo dobija ovu a time dobija i stvarnost od nekog drugoga, i ukoliko je taj momenat stvaran njegova je suština nešto što je drukčije od njegove stvarnosti. Ništa ne poseduje neki duh koji ima osnov u njemu samom i koji je njemu svojstven, već je izvan sebe u nekom tuđem; ravnoteža celine nije ono jedinstvo koje ostaje kod samog sebe i njegovo umirenje vraćeno u sebe, već se ona zasniva na otuđenju onoga što je suprotno. Otuda celina, kao i svaki pojedinačni momenat, predstavlja jedan otuđeni realitet; ona se raspada na jedno carstvo u kojem se stvarno nalazi ne samo samosvest već i njen predmet, i na jedno drugo carstvo, carstvo čiste svesti, koje izvan onoga prvoga carstva nema stvarne prisutnosti, već postoji u veri. Kao što se pak običajni svet vraća iz razdvojenosti božanskog i ljudskog zakona i svojih oblika, i kao što njegova svest ide iz razdvojenosti na znanje i na nesvesnost nazad u svoju sudbinu, u samstvo kao nega-

tivnu snagu te suprotnosti, tako će se i oba ova carstva otuđenoga duha vratiti u samstvo; ali ako je ono prvo carstvo predstavljalo prvo samstvo koje neposredno važi, naime pojedinačnu ličnost, onda će ovo drugo carstvo, koje se iz svoga otuđenja vraća u sebe, predstavljati opšte samstvo, svest koja shvata pojam, pa će se ti duhovni svetovi, čiji svi momenti iskazuju o sebi neku fiksiranu stvarnost i neduhovno postojanje, rastvoriti u čistome uvidu. Ovoga, kao samstvo koje shvata samo sebe dovršava obrazovanje; on ne shvata ništa do samstvo i sve shvata kao samstvo, to jest on obuhvata sve, iskorenjava svaku predmetnost i preobraća svako biće posebi u biće za sebe. Okrenut protiv vere kao tuđeg carstva suštine koje leži s one strane, on predstavlja *prosvećenost*. Ta prosvećenost dovršava otuđenje takođe u tome carstvu kuda se spasava otuđeni duh kao u svest o spokojstvu ravnom samom sebi; ona mu domaćinstvo, koje on tu vodi, ometa time što u nj unosi posuđe ovozemaljskog sveta, koje on ne može da ospori kao svoju svojinu, pošto njegova svest isto tako pripada tome svetu. — U tome negativnom poslu čisti uvid realizuje u isto vreme sama sebe i proizvodi svoj vlastiti predmet: *nesaznatljivo apsolutno suštastvo i ono što je korisno*. Pošto je na taj način stvarnost izgubila svaki supstancijalitet, i pošto se ništa više u njoj ne nalazi po sebi, to je srušeno takođe carstvo realnog sveta isto onako kao i carstvo vere, i ta revolucija proizvodi *apsolutnu slobodu*, čime se ranije otuđeni duh potpuno vratio u sebe, napušta ovu zemlju obrazovanosti i prelazi u jednu drugu zemlju, u zemlju *moralne svesti*.<sup>1</sup>

a.

#### SVET DUHA KOJI SE OTUĐIO

Svet ovoga duha raspada se u dvostruki svet: prvi od tih njegovih svetova jeste svet stvarnosti ili samog njegovog otuđenja; drugi pak jeste onaj koji duh izgrađuje u etru čiste svesti, uzdižući se iznad onog prvog svog sveta. Ovaj drugi svet, suprotan onome otuđenju, upravo zbog toga nije neza-

<sup>1</sup> Zemlja obrazovanja obuhvata dva carstva: carstvo vere i carstvo realnoga sveta. Duh, koji ruši oba ta carstva i dospeva do apsolutne slobode, prelazi u drugu jednu zemlju, koja obuhvata u sebi samo jedno carstvo, carstvo samosvesnoga duha. Dakle, zemlja treba ovde da se razume potpuno metaforički, sasvim kao i carstvo.



visan od toga otuđenja, već naprotiv predstavlja samo drugu formu otuđenja, koja se sastoji upravo u tome što poseduje svest u dva različita sveta i što oba ta sveta obuhvata. Ono, dakle, što se ovde posmatra nije samosvest apsolutnoga suštastva, kakvo je ono po sebi i za sebe, *nije religija, već je to vera*, ukoliko ona predstavlja bekstvo iz stvarnoga sveta, te dakle ukoliko nije po sebi i za sebe. Otuda to bekstvo iz carstva sadašnjosti jeste u samom sebi neposredno udvostručeno. Čista svest predstavlja onaj elemenat u koji se duh uzdiže; ali on nije samo elemenat vere, već je takođe elemenat pojma; stoga oboje stupaju u isto vreme jedno sa drugim, i vera dolazi u obzir samo u suprotnosti prema pojmu.

### (I) *Obrazovanje i njegovo carstvo stvarnosti*

Duh ovoga sveta jeste ono duhovno suštastvo, koje prozima neka samosvest, a koje kao to za sebe bivstvuje suštastvo zna za sebe da je neposredno prisutno, znajući ujedno da se prema njemu nalazi suština kao neka stvarnost. Ali određeno biće toga sveta, kao i stvarnost samosvesti, počiva na *pokretu* da se ova samosvest odrekne svoje ličnosti, da time proizvede svoj svet, i da se prema tome svetu kao jednom tuđem svetu ponaša tako da sada ima da njime ovlada. Ali samo odricanje samosvesti od svoga bića za sebe predstavlja proizvođenje stvarnosti, i tim proizvođenjem ona dakle neposredno ovladava njome. — Ili, samosvest jeste nešto, ona ima realiteta samo ukoliko otuđuje samu sebe; time se ona postavlja kao opšta samosvest i ta njena opštost predstavlja njeno važenje i njenu stvarnost. Stoga ta njena jednakost sa svima samosvestima nije ona jednakost prava, nije ona neposredna priznatost i važenje samosvesti zbog toga što ona postoji, već što ona važi dolazi otuda što se otuđujućim posredovanjem uskladila sa onim opštim. Neduhovna opštost prava unosi u sebe svaki prirodni oblik karaktera kao i određenoga bića i opravdava ga. A opštost koja ovde važi jeste opštost koja je postala, i zbog toga ona jeste stvarna.

1. [*Obrazovanje kao otuđivanje prirodnoga bića.*] Ono, dakle, što čini da ovde individuum poseduje važenje i stvarnost jeste *obrazovanje*. Njegovu pravu iskonsku prirodu i supstanciju predstavlja duh otuđivanja prirodnog bića. Stoga to otuđivanje jeste isto tako njegova svrha kao i njegovo određeno biće; ono je u isto vreme sredstvo ili prelaz kako zamišljene

supstancije u stvarnost, tako i, obrnuto, prelaz određenog individualiteta u suštastvenost. Taj individualitet izgrađuje se u ono što on jeste po sebi, i tek time on postoji po sebi i poseduje stvarno određeno biće; koliko obrazovanosti taj individualitet poseduje toliko ima stvarnosti i moći. Mada samstvo kao ovo samstvo poznaje ovde sebe stvarno, to se ipak njegova stvarnost sastoji jedino u *ukidanju prirodnoga samstva*; stoga se prvobitno određena priroda reducira na nesuštinsku razliku veličine, na neku veću ili manju energiju volje. Ali, svrha i sadržina samstva pripadaju jedino samoj opštoj supstanciji i mogu biti jedino neko opšte; osobenost jedne prirode koja se pretvara u svrhu i sadržinu jeste nešto nemoćno i nestvarno; ona predstavlja jednu vrstu koja se trudi uzaludno i smešno da bi se zaposlila; ona predstavlja protivrećenje da podari onome što je osobeno stvarnost koja neposredno jeste ono što je opšte. Stoga, ako se na pogrešan način individualitet postavlja u osobenost prirode i karaktera, onda se u realnome svetu ne nalaze nikakvi individualiteti niti karakteri, već individue imaju jedna za drugu podjednako određeno biće. Onaj vajni individualitet jeste zapravo samo zamišljeno određeno biće koje nema nikakvog postojanja u ovome svetu, u kojem stvarnost zadobija samo ono što otuđuje samo sebe i zbog toga samo ono što je opšte. — Zbog toga ono što je pomišljeno važi za ono što ono jeste, za jednu vrstu. Vrsta ne znači sasvim isto što znači Espèce, taj »od svih nadimaka najodvratniji; jer on označuje osrednjost i izražava najviši stupanj preziranja«<sup>1</sup>. Međutim, vrsta i biti dobar u svojoj vrsti jeste jedan nemački izraz, koji tome značenju dodaje bezazlen izgled, kao da stvar nije zamišljena tako rđavo, ili [koji] takođe u stvari još ne obuhvata u sebi svest o tome šta je vrsta i šta su obrazovanje i stvarnost.

Ono što se u vezi sa pojedinačnim individuumom pojavljuje kao njegovo obrazovanje jeste suštinski momenat same supstancije, naime neposredno prelaženje njene zamišljene opštosti u stvarnost, ili njena prosta duša, usled čega ono po-sebi predstavlja ono što je priznato i određeno biće. Stoga kretanje individualiteta koji se obrazuje neposredno predstavlja postajanje njega kao opšteg predmetnog suštastva, to jest postajanje stvarnog sveta. Ovaj stvarni svet, mada je postao pomoću individualiteta, jeste za samosvest nešto neposredno otuđeno, i za nju ima formu postojane stvarnosti. Ali, budući u isto vreme siguran da taj svet predstavlja njegovu supstanciju, individuum

<sup>1</sup> Uzeto iz Didroovog dijaloga »Ramoov nećak«, u Geteovom prevodu.

teži da njime ovlada; on zadobija tu vlast nad njim pomoću obrazovanja koje sa te strane izgleda tako da se on saobražava sa stvarnošću, i tu vlast zadobija utoliko koliko mu dozvoljava energija prvobitnoga karaktera i talenta. Ono što se ovde pokazuje kao vlast individuuma, pod koju supstancija pada i time se ukida, jeste ono isto što predstavlja ostvarenje te supstancije. Jer, vlast individuuma sastoji se u tome što se on saobražava sa njom, to jest što se on odriče svoga samstva, dakle što se postavlja kao predmetna bivstvjuća supstancija. Stoga njegovo obrazovanje i njegova vlastita stvarnost jesu ostvarivanje same supstancije.

[(a) *Dobro i zlo, državna vlast i bogatstvo.*] Samstvo jeste stvarno samo kao ukinuto. Stoga ono ne sačinjava jedinstvo između svesti o samom sebi i predmeta; već taj predmet jeste za nj njegovo negativno. — Samstvo kao duša izgrađuje, dakle, supstanciju u njenim momentima tako da protivstavljeni momenat oduhovljuje drugi momenat, svaki od njih svojim razvijanjem daje onome drugome postojanje i isto tako ga od njega dobija. U isto vreme svaki momenat ima svoju određenost kao nesavladljivo važenje, i jednu postojanu stvarnost naspram drugog momenta. Tu razliku mišljenje fiksira na najopštiji način *apsolutnim suprotstavljanjem dobra i zla*, koji, izbegavajući se uzajamno, ni na koji način ne mogu postati jedno isto. Ali, to postojano biće ima za svoju dušu neposredno prelaženje u suprotno biće; štaviše, život je preobrtnanje svake određenosti u njenu suprotnu određenost, i samo to otuđivanje predstavlja suštinu celine i njeno održanje. Sada treba razmotriti to ostvarujuće kretanje i oduhovljavanje momenata; otuđenje će otuđiti samo sebe, i blagodareći tome otuđenju celina će se vratiti u svoj pojam.

Na prvom mestu treba razmotriti samu prostu supstanciju u neposrednoj organizaciji njenih postojećih još neoduhovljenih momenata. — Kao što se priroda razlaže u opšte elemente, među kojima vazduh predstavlja trajno potpuno opšte providno suštastvo, — a voda ono suštastvo koje se stalno žrtvuje, — vatra njeno oduhovljujuće jedinstvo koje svoju suprotnost stalno isto tako razlučuje, kao što svoju prostotu u tu suprotnost razdvaja — naposljetku zemlja jeste čvrsti čvor toga raščlanjavanja i subjekat tih suštastva kao i njihovoga procesa, njihovo polajenje i njihovo vraćanje, — tako se u isto tako opšte ili duhovne sile razlaže unutrašnje suštastvo ili jednostavni duh samosvesne stvarnosti kao neki svet, — u prvu silu, u po sebi opšte, sa samim sobom jednako duhovno suštastvo,

— u drugu silu, u suštastvo koje bivstvuje za sebe, koje se u sebi diferenciralo, koje se žrtvuje i odaje, — i u treće suštastvo koje kao samosvest predstavlja subjekat i koje neposredno na samom sebi poseduje silu vatre; — u prvome suštastvu taj jednostavni duh svestan je sebe kao bića po sebi, a u drugome suštastvu on poseduje postajanje bića za sebe pomoću žrtvovanja onoga što je opšte. Ali, sam duh jeste biće po sebi i za sebe celine koja se razdvaja u supstanciju kao supstanciju koja traje i u supstanciju kao supstanciju koja se žrtvuje, i koja njih takođe opet vraća u svoje jedinstvo, i to ne samo kao plamen koji izbija i njih proždire već i kao njen stalni oblik. — Mi vidimo da ta suštastva odgovaraju *državi i porodici* običajnog sveta, ali ne posedujući domovinski duh koji imaju država i porodica tog sveta; naprotiv, ako je tome domovinskom duhu sudbina tuđa, onda ovde samosvest jeste i poznaje sebe kao njihovu stvarnu moć.

Ove članove treba posmatrati ne samo onako kakvi se zamišljaju pre svega unutar čiste svesti kao misli ili kao po sebi postojeći članovi, već takođe i kakvi se zamišljaju u stvarnoj svesti kao predmetna suštastva. — U onoj formi jednostavnosti prvo suštastvo, kao suštastvo svih svesti koje je sa sobom jednako, neposredno i nepromenljivo, jeste *dobrota*, — nezavisna duhovna sila onoga po-sebi, kod koje kretanje za sebe postojeće svesti učestvuje samo uzgred. Naprotiv, drugo suštastvo jeste pasivno duhovno suštastvo ili opšte suštastvo, ukoliko se podaje i ukoliko dopušta da individue na njemu dobiju svest o samima sebi; to je ništavno suštastvo, *zlo*. — Sâmo to apsolutno razlaganje suštine jeste trajno; kao što prvo suštastvo čini osnovu, polazište i rezultat individua, i kao što su individue u njemu potpuno opšte, tako je drugo suštastvo, tome nasuprot, s jedne strane, biće koje se žrtvuje za drugo biće, a, s druge strane, predstavlja upravo zbog toga stalno vraćanje tih individua u sebe same kao pojedinačnost i njihovo stalno osamostaljenje.

Ali, ove jednostavne misli o dobru i zlu isto tako su se neposredno otuđile od sebe; one su stvarne i u stvarnoj svesti nalaze se kao predmetni momenti. Tako, prvo suštastvo predstavlja *državnu moć*, a drugo suštastvo predstavlja *bogatstvo*. — Državna moć, kako kao jednostavna supstancija tako i kao opšta tvorevina, jeste sâma apsolutna stvar u kojoj je individua izražena njihova suština i u kojoj pojedinačnost predstavlja prsto-naprsto samo svest njihove opštosti; ona je isto tako tvorevina i jednostavni rezultat, iz kojeg se gubi to da on

potiče iz njihovog delanja; ostaje apsolutna osnova i postojanje svega njihovoga delanja. — Ta prosta eterična supstancija njihovoga života jeste, blagodareći toj odredbi njene nepromenljive samojednakosti, biće, i time samo biće za drugo biće. Ona je, dakle, po sebi neposredna suprotnost same sebe, bogatstvo. Mada je bogatstvo nešto pasivno i nešto ništavno, ono je isto tako opšte duhovno suštastvo, rezultat rada i tvorenja svijiu, rezultat koji stalno postaje isto tako kao što se opet poništava u zadovoljavanju potreba svijiu. U tome zadovoljavanju potreba, u tome uživanju, individualitet zaista postaje samostalan ili kao pojedinačan, ali sâmo to uživanje jeste rezultat opštega delanja, kao što on, sa svoje strane, proizvodi opšti rad i uživanje svijiu. Ono što je stvarno ima prosto-naprosto duhovno značenje, po kojem treba da je neposredno opšte. U tome momentu naravno ono zamišlja da svaki pojedinac radi iz koristoljublja; jer to je onaj momenat u kojem svaki pojedinac daje sebi svest o tome da postoji za sebe, i zbog toga on taj momenat ne smatra za nešto duhovno; ali čak ako se samo površno posmatra, vidi se da svaki pojedinac u svome zadovoljavanju potreba daje da svi to isto čine, da on u svome radu isto tako radi za sve, kao što radi za sebe, i kao što svi rade za njega. Stoga je njegovo biće za sebe po sebi opšte, a koristoljublje je samo nešto zamišljeno, što nije u stanju da dospe dotle da ostvari ono što namerava, naime da učini nešto što ne bi koristilo svima.

[(β) *Sud samosvesti, plemenita svest i podla svest.*] Dakle, u tim dvema duhovnim silama samosvest raspoznaje svoju supstanciju, svoju sadržinu i svoju svrhu; u njima ona opaža svoje dvostruko suštastvo, u jednoj od njih opaža svoje biće po sebi, a u onoj drugoj svoje biće za sebe. — Ali, kao duh, samosvest je u isto vreme negativno jedinstvo postojanja tih duhovnih sila, kao i rastavljenosti individualiteta i onoga što je opšte, ili stvarnosti i samstva. Stoga moć i bogatstvo postoje za individuuum kao predmeti, to jest kao takvi predmeti od kojih se on smatra potpuno slobodnim i između kojih, po svome uverenju, može da bira, znajući pritom da on sam nije nijedno od toga dvoga. Kao ta sloboda i čista svest samosvest stupa nasuprot suštastvu kao takvom jednom suštastvu koje postoji jedino za sebe. Potom ona suštastvo kao suštastvo ima u sebi. — U toj čistoj svesti momenti supstancije za samosvest nisu državna moć i bogatstvo, već *misli* o dobru i zlu. — Ali, osim toga, samosvest predstavlja odnos njene čiste svesti prema njejoj stvarnoj svesti, odnos onoga što je zamišljeno prema pred-

metnoj suštini, ona je u suštini *sud*. — Doduše, za obe se strane stvarnoga suštastva pokazalo već na osnovu njihovih neposrednih odredaba, koja od njih jeste dobro a koja zlo; dobro jeste državna moć, a zlo jeste bogatstvo. Ali ovaj prvi sud ne može da se shvati kao jedan duhovni sud; jer u njemu je jedna strana određena samo kao ono što bivstvuje po sebi ili kao ono što je pozitivno, a druga kao ono što bivstvuje za sebe i kao ono što je negativno. Ali kao duhovne suštine svaka od njih predstavlja prožimanje oba momenta, dakle ne iscrpljuje se u onim odredbama; i samosvest koja se odnosi na njih jeste po sebi i za sebe; ona se, prema tome, mora odnositi na svako od njih na dvostruk način, usled čega će se pokazati njihova priroda, po kojoj oni predstavljaju samima sebi otuđene odredbe.

Za samosvest pak onaj je predmet dobar i po sebi, u kojem se nalazi sâma ona, a rđav je onaj predmet u kojem ona nalazi svoju suprotnost; dobro jeste jednakost predmetnog realiteta sa njom, a zlo predstavlja njihovu nejednakost. U isto vreme, ono što je za samosvest dobro i zlo, dobro je i zlo po sebi; jer samosvest je upravo ono u čemu su oba ta momenta bića-po-sebi i bića-za-nju jedno te isto; ona je stvarni duh predmetnih suštastava, i sud jeste dokaz one njene moći nad njima koja ih čini onim što ona jesu po sebi. Kriterijum tih predmetnih suštastava i njihova istina nije u tom kako su ona neposredno u samima sebi ono što je jednako ili nejednako, to jest apstraktno biće po sebi ili apstraktno biće za sebe, već ono što ona jesu u vezi duha sa njima, njihova jednakost ili nejednakost sa duhom. Veza duha sa njima, koji se prvo postavljaju kao predmeti i koje on pretvara u ono po-sebi, postaje u isto vreme njihovom refleksijom u same sebe, na osnovu koje oni zadobijaju stvarno duhovno biće, i pojavljuje se ono što jeste njihov duh. Ali, kao što se njihova prva neposredna odredba razlikuje od veze duha sa njima, tako će se i treće po-sebi, njihov vlastiti duh, razlikovati od drugoga po-sebi. — Njihovo drugo po-sebi, pre svega, koje se ističe pomoću veze duha sa njima, već mora da ispadne drukčije nego neposredno po-sebi; jer to posredovanje duha pokreće štaviše neposrednu određenost i pretvara je u nešto drugo.

Potom, po sebi i za sebe bivstvujuća svest nalazi doista u državnoj moći svoju prostu suštinu i svoje postojanje uopšte, ali ne svoj individualitet kao takav, dakako nalazi svoje biće-po-sebi, a ne svoje biće-za-sebe, naprotiv, ona nalazi da je u njoj opovrgnuto delanje kao pojedinačno delanje i da je pod-

jarmljeno radi poslušnosti. Individuum se, dakle, ispred te moći reflektuje u sama sebe; ona je za nj suštastvo koje ugnjetava i predstavlja zlo; jer umesto da predstavlja ono što je jednako sa individualitetom, ona je nešto od njega potpuno različito. — Tome, nasuprot, bogatstvo jeste ono što je dobro; ono je usmereno na zadovoljenje potreba sviju, stavlja se na raspoloženje svakome, i svima pribavlja svest o njihovom samstvu. Bogatstvo je po sebi opšta blagodet; ako ono uskrati neko dobročinstvo i nije pogodno za svaku potrebu, onda je to neka slučajnost koja nimalo ne šteti njegovoj opštoj nužnoj suštini, da se svima pojedincima stavlja na raspoloženje i da predstavlja hiljadurukog davaoca.

Oba ova suda daju mislima o dobru i zlu jednu sadržinu, koja predstavlja suprotnost one sadržine koju su oni imali za nas. — Samosvest se, međutim, odnosila na svoje predmete samo nepotpuno, naime samo prema merilu bića za sebe. Ali, svest je isto tako po sebi postojeća suština, te mora tu stranu tako isto da pretvori u merilo, usled čega se tek duhovni sud svršava. Sa te strane, državna moć izražava za nju njenu suštinu; državna je moć, s jedne strane, umirujući zakon, s druge strane, predstavlja vladu i ono zapovedanje, kojim se nalažu pojedinačna kretanja opšteg tvorenja; jedno jeste sama jednostavna supstancija, ono drugo predstavlja njeno delanje koje oživotvoruje i održava samo sebe i sva delanja. Dakle, individuum nalazi da su u tome njegov osnov i njegova suština izraženi, organizovani i zaposleni. — Naprotiv, uživanjem bogatstva individuum ne stiče iskustvo o svojoj opštoj suštini, već zadobija samo prolaznu svest o sebi i uživanje sama sebe kao jedne za sebe bivstvjuće pojedinačnosti i nejednakosti sa svojom suštinom. — Ovde, dakle, pojmovi dobra i zla dobijaju sadržinu koja je suprotna onoj sadržini koju su ranije imali.

Svaki od ova dva načina suđenja nalazi jednu jednakost i jednu nejednakost; prva svest koja sudi nalazi da je državna moć nejednaka sa njom, a da je uživanje bogatstva sa njom jednako, dok, naprotiv, druga svest koja sudi nalazi da je državna moć jednaka sa njom, a uživanje bogatstva da je sa njom nejednako. Postoji jedno dvostruko izjednačavanje i jedno dvostruko razlikovanje, jedno oprečno odnošenje na obe realne suštastvenosti. — Moramo da ocenimo to različito suđenje, radi čega ćemo morati da primenimo postavljeno merilo. Izjednačavajuće odnošenje svesti jeste prema tome dobro, razlikujuće odnošenje svesti jeste zlo; i ta oba načina odnošenja treba odsada zadržati kao različite oblike svesti. *Sama svest*

*mora da se različito odredi kao dobra ili kao rđava usled toga što se ponaša na različite načine, a ne po tome što bi za princip imala ili biće za sebe ili čisto biće po sebi; jer oba principa jesu podjednako suštinski momenti; dvostruko suđenje, koje smo razmatrali, predstavljalo je principe odvojene, i usled toga sadrži samo apstraktne načine suđenja. Stvarna svest poseduje oba principa u sebi, te razlika pada jedino u njenu suštinu, naime u odnos nje same prema onome što je realno.*

Ovi načini odnošenja jesu suprotni: jedan se sastoji u ponašanju prema državnoj moći i bogatstvu kao prema onome što je jednako, a drugi kao prema onome što je nejednako. — Svest o odnosu izjednačavanja jeste *plemenita* svest. Ona u javnoj vlasti posmatra ono što je sa njom jednako, da ona u toj vlasti ima svoju suštinu i njeno zapošljenje i da prema njoj stoji u službi stvarne poslušnosti kao i unutrašnjeg poštovanja. Isto tako ona u bogatstvu vidi da joj ono pribavlja svest o njenoj drugoj suštinskoj strani, o biću za sebe; stoga ona posmatra bogatstvo isto tako kao suštinu u odnosu prema sebi, i onoga ko joj pruža uživanje bogatstva priznaje kao dobrotvora, osećajući se obaveznom na zahvalnost prema njemu.

Naprotiv, svest onoga drugog odnošenja jeste *podla* svest koja čvrsto drži nejednakost sa obema suštastvenostima, koja, dakle, gleda u vladarskoj moći okove i ugnjetavanje bića za sebe, i usled toga mrzi vladara, pokorava se samo pritvorno i uvek je gotova na pobunu, — u bogatstvu, pomoću kojeg dospjeva do uživanja svoje samostalnosti, gleda isto tako samo nejednakost, naime nejednakost sa trajnim suštastvom; dolazeći pomoću bogatstva samo do svesti o pojedinačnosti i o prolaznome uživanju, ona to bogatstvo voli, ali ga prezire, i smatra da je sa iščezavanjem uživanja, onoga što po sebi iščezava, iščezao takođe njen odnos prema bogatome.

Ovi odnosi izražavaju samo tek sud, odredbu onoga šta oba suštastva jesu kao predmeti za svest, a još ne šta ona jesu po sebi i za sebe. Refleksija koja je zamišljena u sudu jeste, delimice, tek za nas jedno postavljanje jedne kao i druge odredbe, i stoga podjednako ukidanje njih obeju, a još nije njihova refleksija za samu svest. Delom su ta suštastva tek neposredno suštastva, niti su to postala, niti su po sebi samosvest; ono radi čega ona postoje još nije njihovo oživotvorenje; ona su predikati, koji još nisu sâm subjekat. Zbog ovog razdvajanja takođe se celina duhovnog suđenja razlaže u dve svesti, od kojih svaka leži pod jednom jednostranom odredbom. — Kao što se pak, najpre, ravnodušnost obeju strana



otuđenja uzdigla do veze obeju, do suda, — jedne strane, onog po-sebi čiste svesti, naime određenih misli o dobru i zlu, i druge strane — njihovog postojanja kao državne vlasti i bogatstva: tako mora da se ovaj spoljašnji odnos uzdigne do unutrašnjeg jedinstva, ili kao odnos mišljenja do stvarnosti, i da se duh oba oblika suda istakne. To biva time što se sud pretvara u *zaključak*, u posredničko kretanje, u kojem se ističu nužnost i sredina obeju strana suda.

[(γ) *Služba i savet.*] Plemenita svest, dakle, nalazi se u sudu prema državnoj vlasti tako da ta državna vlast, doduše, još nije neko samstvo, već je tek opšta supstancija, koje je ona pak svesna kao svoje suštine, kao svrhe i apsolutne sadržine. Odnoseći se tako pozitivno prema državnoj vlasti, plemenita svest se ponaša negativno prema svojim vlastitim svrhama, svojoj naročitoj sadržini i postojanju, i pušta da oni iščeznu. Ta svest predstavlja heroizam *službe*, — vrlinu, koja pojedinačno biće podnosi na žrtvu opštem biću, i time opšte biće uvodi u život, — ličnost koja se sama od sebe odriče poseda i uživanja, radeći i stvarno postojeći za postojeću vlast.

Ovim se kretanjem ono opšte povezuje sa određenim bićem uopšte, kao što se neposredno data svest tim otuđenjem obrazuje u suštastvenost. Ono čega se ta svest odriče u službi jeste njena svest koja je utonula u određeno biće; biće pak koje se otuđilo od sebe jeste ono po-sebi; ono, dakle, tim obrazovanjem zadobija poštovanje pred samim sobom i kod drugih. — Ali, državna vlast koja je prvo predstavljala samo zamišljeno opšte biće, ono po-sebi, sada se, blagodareći upravo tome kretanju, pretvara u bivstvjuće opšte, u stvarnu vlast. Državna vlast jeste stvarna vlast samo u stvarnoj poslušnosti koju ona zadobija na osnovu suda samosvesti da ta vlast jeste suština, i slobodnim požrtvovanjem samosvesti. Ovo delanje, koje povezuje suštinu sa samstvom, proizvodi dvostruku stvarnost: sebe kao ono što ima istinske stvarnosti i državnu vlast kao istinitost koja važi.

Ali ta državna vlast još nije usled toga otuđenja jedna samosvest koja poznaje sebe kao državnu vlast: ono što važi jeste samo zakon državne vlasti ili njeno po-sebi; državna vlast još nema nikakve posebne volje; jer samosvest koja služi još se nije odrekla svoga čistoga samstva, i državnu vlast oduhovila time, već tek sa svojim bićem; njoj je žrtvovala svoje *određeno biće*, ne svoje biće po-sebi. — Ova samosvest važi kao takva jedna samosvest koja odgovara suštini, ona je priznata zbog svoga bića po sebi. Drugi nalaze da je u njoj

njihova suština potvrđena, ali ne i njihovo biće za sebe, — da je njihovo mišljenje ili čista svest ispunjena, ali ne i njihov individualitet. Stoga ona važi u njihovim mislima i uživa njihovo poštovanje. Ona je ponositi vazal, koji radi za državnu vlast, ukoliko ta državna vlast nema vlastite volje, već predstavlja suštinsku volju, i koji ima vrednosti samo u toj časti, samo u suštinskom predstavljanju opšteg mnjenja, a ne u zahvalnome predstavljanju individualiteta, jer individualitetu on nije pomogao da dođe do svog bića za sebe. Njegov govor, ako bi se radilo samo o vlastitoj volji državne vlasti koja volja još nije postala, *predstavljao bi savet koji on daje radi opšte koristi*.

Stoga je državna vlast u odnosu prema savetu još bezvoljna i nije u stanju da se odluči između različitih mišljenja koja postoje o opštoj koristi. Ona još ne predstavlja vladu, i prema tome još nije uistinu stvarna državna vlast. — Biće za sebe, volja, koja kao volja još nije žrtvovana jeste *unutrašnji, povučeni duh staleža* koji, nasuprot svome govoru o opštoj koristi zadržava za sebe *svoju posebnu korist*, i sklon je da to brbljanje o opštoj koristi pretvori u jedan surogat za delanje. Požrtvovanje opstojanja koje se dešava u službi jeste doduše potpuno, ako je trajalo sve do smrti; ali izdržana opasnost same smrti koja se preživi ostavlja neko opstojanje, pa time i neku naročitu zasebitost koja savet za opštu korist čini dvosmislenim i sumnjivim, i u stvari zadržava za sebe vlastito mišljenje i osobenu volju nasuprot državnoj vlasti. Stoga se ono još ponaša različito prema državnoj vlasti, i potpada pod namenu podle svesti da je uvek spremno na pobunu.

Ova protivrečnost koju ono treba da ukine sadrži u ovoj formi, da stoji u nejednakosti bića za sebe prema opštosti državne vlasti, u isto vreme formu: da ono otuđenje određena bića, pošto se završava, naime u smrti, i samo jeste jedno bivstvjuće otuđenje, a ne neko otuđenje koje se vraća u svest, — da ga ovo određeno biće ne nadživljuje, niti je po sebi i za sebe, već samo prelazi u neizmirenu suprotnost. Stoga istinsko požrtvovanje bića za sebe jeste jedino ono u kojem se ono tako savršeno predaje kao u smrti, ali se u tome otuđenju isto tako održava; time se ono ostvaruje onako kakvo je po sebi, kao identično jedinstvo sebe sama i sebe kao protivstavljenoga. Usled toga, što se povučeni unutrašnji duh, samstvo kao takvo ističe i od sebe otuđuje, u isto se vreme državna vlast uzdiže do vlastitoga samstva, kao što bi bez



ovog otuđenja radnje poštovanja, radnje plemenite svesti i oni saveti njenoga saznanja ostali ono što je dvosmisleno, a što bi uz to imalo onu odvojenu zadnju misao naročite namere i samovolje.

2. [Govor kao stvarnost otuđenja ili obrazovanja.] Ovo pak otuđenje obavlja se samo u govoru, koji se ovde pojavljuje u svome naročitome značenju. — U svetu običajnosti zakon i zapovest, — u svetu stvarnosti tek savet, on ima suštinu za sadržinu i predstavlja njenu formu; ovde pak on dobija za sadržinu formu koja je sa njim istovetna i važi kao govor; snaga govora kao takvog jeste ta koja izvodi ono što treba da se izvede. Jer, ona jeste određeno biće čistoga samstva kao samstva; u njoj stupa u egzistenciju za sebe bivstvujuća pojedinačnost samosvesti, tako da ona postoji za druge. Ja kao ovo čisto Ja inače ne postoji; u svakom drugom ispoljenju ono je utonulo u jednu stvarnost, i nalazi se u jednome obliku iz kojega može da se povuče; ono je iz svoje radnje kao iz svoga fiziognomičnog izraza reflektovano u sebe i napušta kao bezduhovljeno takvo nepotpuno određeno biće, u kojem se uvek nalazi isto tako suviše mnogo kao i suviše malo. Ali govor ga sadrži u njegovoj čistoti, jedino govor izražava Ja, njega samog. Ovo njegovo određeno biće jeste kao određeno biće jedna predmetnost, koja u sebi poseduje njegovu pravu prirodu. Ja jeste ovo Ja — ali je isto tako opšte Ja; njegovo pojavljivanje isto je tako neposredno odricanje i iščezavanje toga Ja, i usled toga njegovo trajanje u njegovoj opštosti. Ja koje se iskazuje saslušano je; zaraza je to jedna u kojoj je ono neposredno prešlo u jedinstvo sa onima radi kojih ono jeste tu, i predstavlja opštu samosvest. Što se ono saslušava, u tome je sâmo njegovo određeno biće neposredno iščezlo; to njegovo drugobivstvo vraćeno je u sebe; i upravo to jeste njegovo određeno biće, kao samosvesno sada, kakvo je ono tu, da ne bude tu i da usled toga iščezavanja bude tu. To, dakle, iščezavanje jeste čak neposredno njegovo ostajanje; ono je njegovo vlastito znanje o sebi, i njegovo znanje o sebi kao jednome Ja koje je prešlo u drugo samstvo, koje je saslušano i opšte je.

Duh ovde zadobija ovu stvarnost, jer ekstremi čije on jedinstvo jeste imaju isto tako neposredno namenu da za sebe predstavljaju vlastite stvarnosti. Njihovo je jedinstvo rastrgnuto u krute strane, od kojih svaka predstavlja za onu drugu stranu stvarni predmet koji je iz nje odstranjen. Stoga se jedinstvo pokazuje kao jedna sredina, koju odvojena stvarnost strana isključuje i od nje se razlikuje; otuda ona sama ima jednu

stvarnu predmetnost koja se razlikuje od strana i radi njih postoji, to jest ona je ono što bivstvuje tu. Duhovna supstancija stupa kao takva u egzistenciju tek pošto je za svoje strane dobila takve samosvesti, koje to čisto samstvo poznaju kao neposrednu važeću stvarnost, i u njemu isto tako neposredno raspoznaju da ono to jeste samo blagodareći posredovanju koje otuđuje. Ono čisto samstvo pretopilo je momente u kategoriju koja zna za sebe i time ih dotle pročistila da oni predstavljaju momente duha; blagodareći tome duh stupa u određeno biće kao duhovnost. — Duh je na taj način sredina koja pretpostavlja one ekstreme i koju njihovo određeno biće proizvodi, — ali je isto tako duhovna celina koja izbija na videlo između ekstrema i koja se od njih rastavlja, pa tek tim dodirivanjem svaki momenat proizvodi u celini u njegovome principu. Što su oba ekstrema već po sebi ukinuta i rastrgnuta, to proizvodi njihovo jedinstvo, i to njihovo jedinstvo jeste kretanje koje oba ekstrema povezuje, njihove odredbe razmenjuje i njih povezuje, i to u svakome ekstremu. Ovo posredovanje stavlja time pojam svakoga od oba ekstrema u njegovu stvarnost, ili ono pretvara ono što svaki od njih jeste po sebi u njegov duh.

Oba ekstrema, državnu vlast i plemenitu svest, ova plemeni- nita svest je rastvorila, i to državnu vlast u apstraktno opšte kojem se pokorava, i u za sebe bivstvujuću volju, ali volju koja tome ekstremu još ne pripada, — a ovu plemenitu svest u poslušnost ukinutoga određenoga bića ili u biće po sebi samopoštovanja i časti, i u čisto biće za sebe koje još nije ukinuto, u volju koja još ostaje u zasedi. Oba momenta u koje su obe strane prečišćene, i koji stoga predstavljaju momente govora, jesu ono apstraktno opšte koje se zove *opšte najbolje*, i čisto samstvo koje se u službi odreklo svoje svesti koja je utonula u mnogostruko određeno biće. Oba ta momenta jesu u pojmu jedno i isto; jer čisto samstvo jeste upravo apstraktno opšte, i stoga je njihovo jedinstvo postavljeno kao njihova sredina. Ali, samstvo je stvarno samo na ekstremu svesti, — a ono po-sebi tek na ekstremu državne vlasti; svesti nedostaje to da državna vlast nije prešla na nju i stvarno nego samo kao čast, — državnoj vlasti nedostaje to što bi se njoj pokoravalo ne samo kao vajnom opštem najboljem, već kao volji, ili da ona predstavlja odlučujuće samstvo. Jedinstvo pojma u kojem još stoji državna vlast i u koji se svest prečistila ostvaruje se u ovome posredničkom kretanju, čije jednostavno određeno biće kao sredina jeste govor. — Pa ipak to jedinstvo pojma još nema za svoje strane dva samstva koja

postoje kao takva; jer, državna se vlast tek oduhovljuje u samstvo; stoga ovaj govor još nije duh, kako se on savršeno poznaje i izražava.

[(a) *Ulagivanje.*] Pošto plemenita svest predstavlja ekstrem samstva, to se ona pojavljuje kao ono od čega polazi govor, kojim se strane odnosa uobličavaju u oduhovljene celine. — Heroizam neme službe pretvara se u *heroizam ulagivanja*. Ova rečita refleksija službe sačinjava duhovnu sredinu koja se rastvara i ne samo reflektuje nazad u samu sebe svoj vlastiti ekstrem, već i ekstrem opšte vlasti u njega samog, a tu opštu vlast, koja je tek po sebi, pretvara u biće za sebe i u pojedinačnost samosvesti. Time postaje duh ove vlasti, po kojem treba da postoji jedan neograničeni monarh: — neograničeni, jer govor ulagivanja uzdiže vlast u njenu prečišćenu opštost; momenat kao tvorevina govora, određenoga bića, prečišćenoga u duh, jeste jedna prečišćena samojednakost; — monarh, jer taj govor isto tako uzdiže pojedinačnost na njen vrhunac; ono čega se odriče plemenita svest u pogledu jednostavnog duhovnog jedinstva jeste čisto ono po-sebi njenoga mišljenja, sâmo njeno Ja. Taj govor ulagivanja uzdiže pojedinačnost, koja je inače samo nešto zamišljeno, određenije u njenu postojeću čistotu time što monarhu daje vlastito ime; jer jedino je ime ono u čemu svi drugi odliku pojedinca ne zamišljaju, već je svi stvarno postavljaju; u imenu važi pojedinac kao potpuni pojedinac ne više samo u njegovoj svesti, već u svesti sviju. Dakle, ime izdvaja monarha apsolutno od sviju, izuzima ga i usamljuje; u imenu monarh predstavlja onaj atom, koji nije u stanju da o svojoj suštini išta saopšti i koji nema sebi ravna. — Ovo ime je prema tome refleksija u sebe ili ona stvarnost koja opštu vlast ima u samoj sebi; blagodareći tome imenu ona jeste monarh. Monarh, taj pojedinac, poznaje, obrnuto, sebe, toga pojedinca, kao opštu vlast po tome što se oni koji su plemeniti stavljaju oko prestola ne samo kao spremni da stupe u službu državnoj vlasti, već kao ukrasnici koji onome ko na prestolu sedi stalno govore šta on jeste.

Govor njihovog uznošenja predstavlja na taj način duh koji u samoj državnoj vlasti povezuje oba ekstrema; on reflektuje u sebe apstraktnu vlast i daje joj momenat drugoga ekstrema, biće za sebe koje hoće i odlučuje, a time i samosvesnu egzistenciju; ili time ta pojedinačna stvarna samosvest dospeva dotle, da za sebe sigurno zna kao za vlast. Ta vlast predstavlja onu tačku samstva, u koju se pomoću otuđenja unutrašnje izvesnosti mnoge tačke povezuju. — Ali, pošto se taj osobeni

duh državne vlasti sastoji u tome što svoju stvarnost i hranu poseduje u žrtvi delanja i mišljenja plemenite svesti, to ona jeste samostalnost koja se otuđuje od sebe; plemenita svest, taj ekstrem bića za sebe, dobija natrag ekstrem stvarne opštosti mesto opštosti mišljenja koje se ona odrekla; vlast države prešla je na nju. Državna se vlast tek u toj plemenitoj svesti istinski potvrđuje delom; u njenom biću za sebe državna vlast prestaje da predstavlja tromo suštastvo, kako je ona izgledala kao ekstrem apstraktnog bića po sebi. — Posmatrana po sebi, državna vlast, reflektovana u sebe, ili to što je postala duh, ne znači ništa drugo do to da je ona postala momenat samosvesti, to jest da postoji samo kao ukinuta. Time je državna vlast sad suštastvo kao takvo jedno suštastvo, čiji je duh da bude žrtvovana i napuštena, ili ona egzistira kao bogatstvo. — Doduše, nasuprot bogatstvu, u koje se državna vlast shodno pojmu uvek pretvara, ona u isto vreme i dalje postoji kao neka stvarnost, ali kao takva jedna stvarnost, čiji pojam jeste upravo to kretanje, da pomoću službe i obožavanja na osnovu kojih ona postaje pređe u svoju suprotnost, u otuđivanje vlasti. Dakle, odbacivanjem plemenite svesti osobeno samstvo, koje predstavlja volju te vlasti, pretvara se za sebe u opštost koja se odriče sebe, u jednu savršenu pojedinačnost i slučajnost, koja je ostavljena na milost i nemilost svakoj moćnijoj volji; ono što tome samstvu preostaje od opšte priznate i neotuđive samostalnosti jeste prazno ime.

Ako bi se, dakle, plemenita svest odredila kao ono što bi se na isti način odnosilo na opštu vlast, onda je njena istina, naprotiv, u tome da u svojoj službi zadržava sebi svoje vlastito biće za sebe, a u pravom odricanju svoje ličnosti predstavlja stvarno ukidanje i raskidanje opšte supstancije. Njen duh predstavlja odnos potpune nejednakosti, s jedne strane, ona teži da u svojoj časti zadrži svoju volju, s druge strane, u njenome napuštanju delom se otuđuje od svoje unutrašnjosti i pretvara se u najvišu nejednakost sa samom sobom, delom u tome potčinjava sebi opštu supstanciju i nju čini potpuno nejednakom sa samom sobom. — Jasno se vidi da je time iščezla ona odredba koju je ona posedovala u sudu nasuprot onome što se označavalo kao podla svest, a time je takođe iščezla ta podla svest. Ova svest je postigla svoju svrhu, naime da opštu vlast podvede pod biće za sebe.

Obogaćena tako opštom vlašću, samosvest egzistira kao opšta blagodet; ili opšta dobrobit jeste bogatstvo koje opet predstavlja predmet za svest. Jer, bogatstvo je za ovu svest

doduše ono opšte koje je njoj potčinjeno, ali koje se usled toga prvog ukidanja još nije apsolutno vratilo u samstvo. — Samstvo nema za predmet sebe kao samstvo, već ukinuto opšte suštastvo. Pošto je ovaj predmet tek postao, postavljen je neposredni odnos svesti prema njemu, koja svest, dakle, još nije predstavila svoju nejednakost sa njim; plemenita svest je zadobila svoje biće za sebe u onom opštem koje je postalo nesuštinsko, usled čega priznaje bogatstvo i zahvalna je dobrotvoru.

Bogatstvo ima već u samom sebi momenat bića za sebe. Ono ne predstavlja nesebično opšte državne vlasti ili naivnu neorgansku prirodu duha, već državnu vlast onakvu kako se ona drži same sebe nasuprot onome koji želi da se nje dočepa radi uživanja. Ali, pošto bogatstvo ima samo formu suštastva, to ovo jednostrano biće za sebe, koje nije po sebi, već predstavlja ukinuto ono po-sebi, jeste vraćanje individuuma u sama sebe koje u svome uživanju nije suštinsko. Dakle, samom bogatstvu potrebno je oživotvorenje; i kretanje njegove refleksije sastoji se u tome, što se ono, koje postoji samo za sebe, pretvara u biće po sebi i za sebe, što se ono koje predstavlja ukinuto suštastvo pretvara u suštastvo; tako bogatstvo zadobija svoj vlastiti duh u samom sebi. — Pošto je *forma* ovoga kretanja ranije izložena, to je dovoljno da se ovde odredi njegova *sadržina*.

Prema tome, plemenita se svest ovde ne odnosi na predmet kao suštastvo uopšte, već ona predstavlja samo biće za sebe, koje je za nju nešto tuđe; ona svoje samstvo kao takvo nalazi kao otuđeno, kao neku predmetnu čvrstu stvarnost, koju ona ima da primi od nekog drugog čvrstog bića za sebe. Njen predmet jeste biće za sebe, dakle njeno; ali, blagodareći tome što je ona predmet, ona u isto vreme predstavlja neposredno neku tuđu stvarnost, koja jeste vlastito biće za sebe, vlastita volja, to jest ona vidi svoje samstvo u vlasti neke tuđe volje, od koje zavisi hoće li da joj ga ostavi.

Samosvest može da apstrahuje od svake pojedinačne strane, i zbog toga zadržava u jednoj obaveznosti, koja se tiče takve jedne strane, svoju priznatost i svoju vrednost po sebi kao suštastva koje bivstvuje za sebe. Ovde pak ona sa strane svoje čiste najkarakterističnije stvarnosti ili svoga Ja vidi sebe izvan sebe i da pripada nekom drugom, vidi svoju ličnost kao takvu zavisnu od slučajne ličnosti nekoga drugoga, od slučaja jednog trenutka, neke samovolje ili inače ravnodušne okolnosti. — U pravnom stanju pokazuje se ono što se nalazi

u vlasti predmetne suštine, kao neka slučajna sadržina, od koje se može apstrahovati, i vlast se ne odnosi na samstvo kao takvo, već je naprotiv to samstvo priznato. Ali, ovde ono vidi da njegova izvesnost kao takva jeste ono što je najbeznačajnije, da čista ličnost predstavlja apsolutnu bezličnost. Stoga duh njegove zahvalnosti jeste osećanje kako ove najdublje niskosti tako i najdubljeg negodovanja. Pošto čisto Ja posmatra sebe izvan sebe i kao rastrgnuto, to se u isto vreme u toj rastrgnutosti rastavilo sve što poseduje kontinuitet i opštost, sve što se zove zakon, dobro i pravo, i kao takvo propalo je; sve što je jednako rastvorilo se, jer postoji najpotpunija nejednakost, apsolutna nesuštastvenost onoga što je apsolutno suštastveno, izvansebnost bića za sebe; samo čisto Ja apsolutno je rastvoreno.

Ako, dakle, ova svest dobije od bogatstva predmetnost bića za sebe natrag, pa je poništi, onda ona ne samo da nije savršena u pogledu svoga pojma, kao prethodna refleksija, već je nezadovoljna sama za sebe; pošto se samstvo prima kao neka predmetnost, to refleksija predstavlja neposrednu protivrečnost pretpostavljenu u samom čistome Ja. Ali kao samstvo, čisto Ja stoji u isto vreme iznad ove protivrečnosti, predstavlja apsolutnu elastičnost, koja ponovo ukida tu ukinutost samstva, odbacuje tu niskost, koja se sastoji u tome što njegovo biće za sebe postaje kao neko tuđe i, razjareno protiv ovog svojega prijema, u samom prijemu jeste za sebe.

[(β) *Govor rastrzanosti.*] Pošto je, dakle, odnos ove svesti povezan sa ovom apsolutnom rastrzanošću, to u njenom duhu otpada ona razlika, po kojoj je ona određena kao plemenita nasuprot podloj svesti, i obe te svesti jesu jedna te ista svest. — Osim toga, duh dobrotvornog bogatstva može da se razlikuje od duha svesti koja prima dobročinstvo, te ga treba naročito razmotriti. — Duh dobrotvornog bogatstva bio je nesuštinsko biće za sebe, napušteno suštastvo. Ali, svojim dostavljanjem on se pretvara u ono po-sebi; pošto bi ispunio svoju nameru, da se žrtvuje, on ukida pojedinačnost, da uživa jedino za sebe, te kao ukinuta pojedinačnost on predstavlja opštost ili suštinu. — Ono što on predaje, ono što drugima daje jeste biće za sebe. Ali on se ne odaje kao neka nesamstvena priroda, kao neki uslov života koji bezazleno diže ruke od sebe, već kao suštastvo koje je samosvesno, suštastvo koje drži sebe za sebe; on nije neorganska moć elementa, koja je svesti koja prima poznata kao po sebi prolazna, već predstavlja moć nad samstvom koja sebe poznaje kao nezavisnu i

slobodnu, i koja u isto vreme zna, da ono što ona razdaje jeste samstvo nekoga drugoga. — Bogatstvo dakle deli sa klientom niskost, ali na mesto pobune stupa razuzdanost. Jer bogatstvo, kao i klient, poznaje s jedne strane biće za sebe kao neku slučajnu stvar; ali ono samo jeste ta slučajnost, u čijoj vlasti stoji ličnost. U toj razuzdanosti, koja je blagodareći jednome obedu zadobila neko tuđe identično Ja, verujući da je time steklo potčinjenost njegovoga najskrivenijeg suštastva, bogatstvo previđa unutrašnju pobunjenost drugoga; ono previđa potpuno odbacivanje svih okova, tu potpunu rastrgnutost, za koju, pošto je samojednakost bića za sebe postala apsolutno različna od nje, sve što je jednako, svako postojanje, jeste rastrgnuto, i koja usled toga najviše rastrže mnenje i shvatanje dobrotvora. Bogatstvo stoji neposredno pred ovim najskrivenijim ponorom, pred ovom dubinom bez dna, iz koje su iščezli svaki oslonac i svaka supstancija; i u toj dubini bogatstvo ne vidi ništa drugo do jednu običnu stvar, jednu igru svoje čudi, jedan slučaj svoje samovolje; njegov duh jeste potpuno ništavno verovanje, po kojem ono predstavlja besmisleni površnost.

Kao što je samosvest imala svoj govor protiv državne vlasti, ili kao što se duh pojavio kao stvarna sredina između ta dva ekstrema, tako ona poseduje govor takođe protiv bogatstva, a još više njena pobuna ima svoj govor. Onaj govor koji daje bogatstvu svest o njegovoj suštastvenosti, pa se time njega dokopava jeste isto tako govor laskanja, ali govor neplemenitog laskanja; — jer ono što izražava kao suštinu on poznaje kao napuštenu suštinu, koja još ne bivstvuje po sebi. Ali govor laskanja jeste, kao što je već ranije napomenuto, duh koji je još jednostran. Jer doduše momenti toga duha jesu ono samstvo koje je obrazovanjem službe prečišćeno u čistu egzistenciju, i predstavljaju biće po sebi vlasti. Ali, čisti pojam u kojem prosto samstvo i ono po-sebi, ono čisto Ja i ova čista suština ili čisto mišljenje, jesu jedno isto, — to jedinstvo obeju strana, između kojih postoji uzajamni uticaj, ne nalazi se u svesti ovoga govora; predmet za taj pojam jeste još ono po-sebi nasuprot samstvu; ili predmet za nj nije u isto vreme njegovo vlastito samstvo kao takvo. — *Govor rastrzanosti* jeste pak savršeni govor i predstavlja pravi egzistentni duh celokupnog ovog sveta obrazovanosti. Ova samosvest kojoj pripada pobuna koja odbacuje njenu niskost predstavlja neposredno apsolutnu samojednakost u apsolutnoj rastrzanosti, čisto povezivanje čiste samosvesti sa samom sobom. Ona je jednakost identičnoga duha u kome jedna i ista ličnost jeste

ne samo subjekat već i predikat. Ali, taj identični sud jeste u isto vreme beskonačni sud; jer ta je ličnost apsolutno razdvojena, a subjekat i predikat predstavljaju posve ravnodušna pojedinačna bića koja se jedno drugog ništa ne tiču, bez nužnoga su jedinstva, štaviše svako od njih predstavlja vlast jedne posebne ličnosti. Biće za sebe ima za predmet svoje biće za sebe kao neko posve drugo i u isto vreme isto tako, neposredno kao samo sebe, — sebe kao neko drugo, ne što bi ovo drugo imalo neku drugu sadržinu, već sadržina je isto samstvo u formi apsolutne suprotnosti i potpuno osobenog ravnodušnog određenog bića. — Ovde dakle postoji duh ovoga realnog sveta obrazovanja koji je svestan sebe u svojoj istini i istini *svoga pojma*.

Taj duh realnoga sveta predstavlja to apsolutno i opšte izokretanje i otuđivanje stvarnosti i misli, *čisto obrazovanje*. Ono o čemu se u tome svetu stiče iskustvo sastoji se u tome da nemaju istine niti stvarna suštastva vlasti i bogatstva, niti njihovi određeni pojmovi, dobro i zlo, ili svest o dobrome i o zlu, plemenita svest i niska svest; već se svi ti momenti naprotiv izokreću jedan u drugome, i svaki predstavlja suprotnost sama sebe. — Opšta vlast, koja predstavlja supstanciju, dospevajući do vlastite duhovnosti na osnovu principa individualiteta, dobija vlastito samstvo samo kao ime na sebi, i predstavlja, pošto ona jeste stvarna vlast, naprotiv nemoćno suštastvo koje žrtvuje samo sebe. — Ali, to napušteno nesamstveno suštastvo, ili samstvo koje se pretvorilo u stvar predstavlja štaviše vraćanje suštine u samu sebe; ono jeste za sebe bivstvjuće biće za sebe, egzistencija duha. — Misli o ovim suštastvima, o dobru i zlu, izvrću se isto tako u ovome kretanju: ono što je određeno kao dobro jeste zlo; ono što je određeno kao zlo jeste dobro. Svest o svakome od ovih momenta, ocenjena kao plemenita ili kao podla svest, jesu u svojoj istini štaviše isto tako izokrenutost onoga što te odredbe treba da predstavljaju, plemenita svest je isto tako niska i prezrena kao što se niskost preokreće u plemstvo najobrazovanije slobode samosvesti. — Isto tako je spolja sve, posmatrajući ga formalno, izokrenutost onoga što je ono za sebe; i opet ono što je ono za sebe ono to nije u istini, već predstavlja nešto što je drukčije od onoga što ono želi da je, biće za sebe je štaviše gubitak njega samog, i njegovo otuđenje je naprotiv samoodržanje. — Ono što postoji jeste, dakle, to da se svi momenti ponašaju uopšte jedan prema drugome pravedno, svaki se isto tako sam po sebi otuđuje od sebe, kao što se



ugrađuje u svoju suprotnost i na taj je način izvrće. — Pravi pak duh jeste upravo to jedinstvo apsolutno razdvojenih momenata, i to on dospeva do egzistencije upravo pomoću slobodne stvarnosti tih nesamstvenih ekstrema kao njihova sredina. Njegovo određeno biće jeste *opšte govorenje i rastržuće suđenje*, za koje se razlučuju svi oni momenti koji treba da važe kao suštastva i kao stvarni članovi celine, i koje isto tako predstavlja tu igru sa samim sobom koja se ukida. *Stoga to suđenje i govorenje* jesu ono što je istinito i ono što je nesavladljivo, dok ono sve savlađuje, — ono o čemu se u ovome realnome svetu jedino istinski radi. Svaki deo ovoga sveta dospeva pri tome dotle, da je njegov duh izražen, ili da se o njemu sa duhom govori i kaže šta on jeste. — *Poštena svest*<sup>1</sup> shvata svaki momenat kao neku trajnu suštastvenost i jeste neobrazovana bezumnost što ne zna da ona upravo tako čini ono što je obrnuto. *Rastrgnuta svest*<sup>2</sup>, pak, jeste svest izokretanja, i to apsolutnog izokretanja; ono što u njoj vlada jeste *pojam*, koji povezuje one misli koje za čestitost leže daleko jedna od druge, i čiji je govor stoga *duhovit*.

[[γ) *Taština obrazovanja*.] Sadržina govora duha za sebe i o sebi samom jeste, dakle, izvrtnje svih pojmova i svih realiteta, opšte obmanjivanje sama sebe i drugih; i bestidnost da se to obmanjivanje kazuje jeste upravo zbog toga najveća istina. Taj govor predstavlja ludost muzičara<sup>3</sup>, »koji je nago-milao i pomešao trideset arija: talijanskih, francuskih, tragičnih, komičnih, svakojakoga karaktera; čas je jednim dubokim basom silazio duboko u pakao, potom je stezao grlo i jednim tankim glasom razdiraše zračne visine, naizmenice besno, smireno, zapovednički i podrugljivo.« — Mirnoj svesti, koja poštenim načinom stavlja melodiju dobroga i istinskoga u jednakost tonova, to jest u jednu notu, ovaj govor izgleda kao »neko zanovetanje o mudrosti i ludosti, kao neka mešavina od isto toliko spretnosti koliko i niskosti, od isto toliko tačnih koliko i lažnih ideja, od jedne tako potpune perverzности osećanja, tako savršene besramnosti koliko i potpune iskrenosti i istinitosti. To neće biti u stanju da nam uskrati da uđemo u sve ove tonove, i da se po celokupnoj skali osećanja penjemo

<sup>1</sup> Vidi napred str. 242. i dalje.

<sup>2</sup> Uporedi slično izlaganje *nesrećne svesti*, naročito str. 131. i dalje: pojedinačno suštastvo i stvarnost.

<sup>3</sup> Ramoov nećak, v. ovde str. 289. u primedbi. Celokupno naredno izlaganje pisano je pod uticajem toga dijaloga, na primer, i ukazivanje na Diogena u njegovom buretu.

i spuštamo, počev od osećanja najdubljeg preziranja i proklinjanja, pa do najuzvišenijeg divljenja i ganuća; u ta osećanja mora da se slilo neko smešno svojstvo, koje ih lišava njihove prirode; oni tonovi imaće na svojoj površini jedno izmirujuće svojstvo, a na svojoj potresnoj dubini opšte svojstvo koje samom sebi dodeljuje dušu.

Ako nasuprot govoru ove samoj sebi jasne pometnje posmatramo govor one jednostavne svesti o istinitome i dobrome, onda vidimo da on nasuprot otvorenoj i sebe svesnoj rečitosti duha obrazovanosti može biti samo jednosložan; jer ta svest nije u stanju da ovome duhu kaže išta što on sam ne zna i ne kazuje. Ako ona prevaziđe svoju krotkost u izražavanju, onda ona usled toga kazuje ono isto što duh izražava, ali u tome čini uz to tu ludost, što veruje da kazuje nešto novo i nešto drugo. Čak njeni slogovi: sraman, nizak, predstavljaju već tu ludost, jer ih onaj duh kazuje sam o sebi. Kada ovaj duh u svome govoru izokreće sve što je jednoliko, jer to što je sebi ravno predstavlja samo jednu apstrakciju, a u svojoj stvarnosti je izokretanje samo po sebi, i kada tome nasuprot neposredna svest na jedan jedini način koji je ovde moguć uzima u zaštitu ono što je dobro i ono što je plemenito, to jest ono što se u svome ispoljavanju održava jednakim, — da ono, naime, svoju vrednost ne gubi zbog toga što je vezano za ono što je rđavo ili zato što je sa njim pomešano; jer da ovo što je rđavo predstavlja njegov uslov i njegovu nužnost, u tome se sastoji mudrost prirode; — onda je ova svest, pošto je verovala da protivreći, time samo sadržinu govora duha povezala na jedan trivijalan način koji, pretvarajući suprotnost plemenitoga i dobroga u uslov i nužnost plemenitoga i dobroga, besmisleno veruje da kazuje nešto drugo, a ne to da ono što je označeno kao plemenito i dobro u svojoj suštini predstavlja izokrenutost sama sebe, onako kao što, obrnuto, ono što je rđavo jeste ono što je izvršno.

Ako jednostavna svest zameni ovu beznačajnu misao stvarnošću onoga što je izvršno, pošto ga prikaže u primeru jednoga fingiranoga slučaja, ili takođe u primeru neke istinite anegdote, pa tako pokaže da ono ne predstavlja neko prazno ime, već da postoji: onda opšta stvarnost izokrenutog čina stoji nasuprot celom realnom svetu, u kome, dakle, onaj primer sačinjava samo nešto sasvim upojedinjeno, neku es-peće; i prikazivati *određeno biće dobroga i plemenitoga kao neku pojedinačnu anegdotu, bilo da je ona fingirana ili istinita, jeste najgorča stvar koja se o njemu može reći.* — Ako na-



posletku jednostavna svest zahteva ukidanje ovog celokupnog sveta izokretanja, onđa ona ne može da zahteva od individuumu odstranjenje iz njega, jer Diogen u buretu je tim svetom uslovljen, i taj zahtev upućen pojedincu jeste upravo ono što se smatra rđavim, naime da se stara o sebi kao pojedincu. Međutim, upućen *opštem* individualitetu, zahtev toga odstranjenja ne može imati značenje, da um ponovo napusti duhovnu, izobraženu svest do koje je dospao, da rasprostranjeno obilje svojih momenata ponovo utopi u jednostavnost prirodne duševnosti, i da ponovo zapadne u divljaštvo i blizinu životinjske svesti koji se označuju kao priroda i bezazlenost; već zahtev ovoga ukidanja može da se uputi samo duhu same obrazovanosti da se on kao duh ponovo vrati iz svoje pometenosti samom sebi, i da zadobije neku još uzvišeniju svest.

Ali, duh je u stvari to već izvršio u sebi. Rastrgnutost svesti, koja je svesna sama sebe i koja se izražava, predstavlja podsmevanje određenome biću celine kao i njenoj pometnji, pa i samoj sebi; ta je svest u isto vreme odzvanjanje ove celokupne pometnje koje se još čuje. — Ova taština celokupne stvarnosti i svakog određenog pojma koja čuje samu sebe predstavlja dvostruku refleksiju realnog sveta u sama sebe; jedanput u ovome samstvu svesti kao ovome, drugiput u njenoj čistoj opštosti ili u mišljenju. Sa one strane duh koji je došao k sebi upravio je svoj pogled u svet stvarnosti, imajući nju uz to za svoju svrhu i neposrednu sadržinu; a sa druge strane njegov je pogled okrenut delom u sebe i prema svetu negativno, delom je okrenut od njega ka nebu i drugi svet jeste njegov predmet.

U onoj strani povratka u samstvo taština svih stvari jeste njegova vlastita taština, ili ono jeste tašto.<sup>1</sup> To je za sebe bivstvujuće samstvo, koje ume ne samo da sve ocenjuje i o njemu časka, već takođe ume duhovito da iskaže u njihovoj protivrečnosti čvrsta suštastva stvarnosti, kao i čvrste odredbe koje postavlja sud, i ta njihova protivrečnost predstavlja njihovu istinu. — Posmatrano sa gledišta forme to samstvo zna da je sve otuđeno od sama sebe, biće za sebe da je odvojeno od bića po sebi, ono što je zamišljeno i svrha da su odvojeni od istine, a od njih oboje opet biće za drugo, ono što se pokazuje da je odvojeno od pravog mišljenja i od istinske stvari i namere. — Ono, dakle, ume pravilno da iskaže svaki momenat nasuprot drugome momentu, uopšte izokretanje svih momenata; ono

<sup>1</sup> Ovak opis ovde odgovara predstavljanju oholosti na str. 221 i d.

zna bolje šta svaki momenat jeste nego što on jeste, bilo da je određen kako mu drago. Pošto ono poznaje ono što je supstancijalno u pogledu nesloge i sukoba koji ono u sebi ujedinjuje, ali ne i u pogledu toga ujedinjenja, ono ume vrlo dobro da procenjuje ono što je supstancijalno, ali je izgubilo sposobnost, da ga shvata. — Ovoj sujeti potrebna je pri tom taština svih stvari, da bi na osnovu njih zadobila svest o samstvu, usled čega ih sama proizvodi i predstavlja dušu koja ih nosi. Vlast i bogatstvo jesu najviše svrhe njegovih napora, ono zna da se putem odricanja i požrtvovanja izgrađuje u ono što je opšte, da dospeva dotle da ga poseduje, i da u tome posedu ima opštu važnost; vlast i bogatstvo su stvarne priznate sile. Ali to njegovo važenje jeste pusto, i upravo time što se njih dokopava ono za njih zna da ne predstavljaju samosuštastva, već naprotiv zna za sebe kao za njihovu vlast, a za njih kao za puste. Da je ono na taj način u samom njihovom posedovanju iz njih izišlo van, to ono prikazuje u duhovitome govoru koji usled toga predstavlja njegov najviši interes i istinu celine; u tom govoru ovo samstvo, kao to čisto Ja, koje još ne pripada ni zamišljenim odredbama, pretvara se u ono što je duhovno, u ono što je zaista opšte važeće. Ono jeste priroda svih odnosa koja raskida samu sebe i predstavlja njeno svesno raskidanje; ali samo kao pobunjena samosvest ono zna za svoju vlastitu rastrgnutost, i u tome znanju za nju ono se neposredno uzdiglo iznad nje. U onoj taštini svaka se sadržina pretvara u neku negativnost koja se više ne može shvatiti pozitivno; pozitivan predmet jeste jedino samo čisto Ja, i rastrgnuta svest jeste po sebi ta čista samojednakost samosvesti koja se vratila sebi.

## (II) Vera i čisti uvid

1. [*Misao vere.*] Duh otuđivanja od sama sebe ima u svetu obrazovanosti svoje određeno biće; ali pošto je ova celina otuđena od same sebe, to izvan toga sveta obrazovanosti stoji nestvarni svet čiste svesti ili čistog mišljenja. Sadržina toga nestvarnog sveta je čista zamisao, mišljenje je njegov apsolutni elemenat. Ali pošto je mišljenje pre svega *elemenat* toga sveta, to svest ima jedino te misli, a ona još ne misli o njima ili ona još ne zna da su to misli; već se one za nju još nalaze u formi predstave. Jer ona stupa iz stvarnosti u čistu svest, ali ona sama još se uopšte nalazi u sferi stvarnosti i njenoj određenosti. Rastrgnuta svest jeste po sebi prvo samojednakost

čiste svesti za nas, a ne za samu sebe. Ona je, dakle, samo neposredno uzdizanje, još ne uzdizanje koje je u sebi savršeno, i još poseduje u sebi svoj suprotni princip koji nju uslovljava, mada još nije time zagospodarila pomoću isposredovanoga kretanja. Stoga ona ne smatra suštinu svoje misli kao suštinu samo u formi apstraktnoga po-sebi, već u formi jedne zajedničke stvarnosti, jedne stvarnosti koja je samo uzdignuta u jedan drugi elemenat, a da u njemu nije izgubila odredbu jedne stvarnosti koja nije zamišljena. — Nju treba suštinski razlikovati od onog po-sebi, koje predstavlja suštinu stoičke svesti; za ovu imala je vrednost samo forma misli kao takve, koja pri tome ima ma koju njoj tuđu sadržinu, uzetu iz stvarnosti; međutim, za onu rastrgnutu svest nije od vrednosti forma misli; — isto tako [je ona suštinski različna] od onog po-sebi plemenite svesti, za koju suština zaista stoji u vezi sa stvarnošću, za koju ona jeste suština same stvarnosti, ali jedino tek nestvarna suština; za onu rastrgnutu svest važi to da *mada se nalazi s one strane stvarnosti, ipak predstavlja stvarnu suštinu*. Isto tako odredbe stvarnosti nemaju ono po sebi pravedno i dobro zakonodavnoga uma i opšte svesti koja ispituje zakon. — Ako je stoga čisto mišljenje kao jedna strana otuđenja pala unutar sveta same obrazovanosti, naime kao merilo apstraktnoga dobra i zla u suđenju, onda je ono, prošavši kroz kretanje celine, obogaćeno za momenat stvarnosti i time za momenat sadržine. Ova pak stvarnost suštine jeste u isto vreme samo jedna stvarnost čiste svesti, a ne stvarne svesti; doduše, uzdignuta u elemenat mišljenja, ona za tu svest još nema vrednosti jedne misli, već se, naprotiv, ona nalazi za nju s one strane njene vlastite stvarnosti, jer ona stvarnost čiste svesti predstavlja bekstvo iz ove stvarnosti stvarne svesti.

Kako se ovde *religija*, — jer jasno se vidi da je ovde reč o njoj, — pojavljuje kao *vera sveta obrazovanosti*, ona se još ne pojavljuje kakva je po sebi i za sebe. — Ona se nama već pokazala u drugim odredbama, naime kao nesrećna svest, kao oblik bezsupstancijalnog kretanja same svesti. — Takođe se pokazala u običajnoj supstanciji kao jedna vera u pakao, ali svest pokojnoga duha nije zapravo vera, nije suština u elementu čiste svesti, postavljena s one strane onoga što je stvarno, već je sam taj duh neposredno prisutan: njegov elemenat jeste porodica. Ovde je pak religija proizašla, delom, iz supstancije i predstavlja njenu čistu svest; delom se ova čista svest otuđila od svoje stvarne svesti, suština od svoga određenoga bića. Religija, dakle, nije doduše više bezsupstancijalno kre-

tanje svesti, ali još ima *odredbu suprotnosti prema stvarnosti, kao te stvarnosti uopšte, i naročito prema stvarnosti samo-svesti, usled čega religija jeste u suštini samo jedno verovanje*.

Ova čista svest apsolutne suštine jeste jedna otuđena svest. Treba bliže pogledati kako se određuje ona svest čije drugo ona predstavlja, i nju treba razmotriti samo u vezi sa ovom drugom svešću. Na prvom mestu, naime, izgleda da ova čista svest ima prema sebi samo svet stvarnosti; ali pošto ona jeste bekstvo iz ove stvarnosti, i usled toga predstavlja odredbu suprotnosti, to ona tu odredbu ima u samoj sebi; stoga se čista svest suštinski u samoj sebi otuđila od sebe, te vera sačinjava samo jednu njenu stranu. Druga je strana za nas u isto vreme već postala. Čista je svest, naime, tako refleksija iz sveta obrazovanosti, da su se njegova supstancija kao i one mase u koje se on raščlanjava pokazale kao ono što one jesu po sebi, kao duhovne suštastvenosti, kao apsolutno nemirna kretanja ili odredbe koje se neposredno ukidaju u svojoj suprotnosti. Njihova suština, jednostavna svest jeste, dakle, jednostavnost apsolutne razlike koja neposredno nije nikakva razlika. Ta njihova suština jeste po tome čisto biće za sebe, ne kao ovoga pojedinca, već *u sebi opšte samstvo kao nemirno kretanje*, koje napada i prožima čisto suštastvo stvari. U njoj, dakle, postoji izvesnost, koja poznaje samu sebe neposredno kao istinu, čisto mišljenje kao apsolutni pojam u sili svoga negativiteta, koji iskorenjuje svako predmetno suštastvo koje se navodno nalazi prema svesti, pretvarajući ga u jedno biće svesti. — Ta čista svest je ujedno isto tako jednostavna, jer upravo njena razlika ne predstavlja nikakvu razliku. *Ali kao ta forma proste refleksije u sebe ona jeste elemenat vere*, u kojoj duh poseduje odredbu pozitivne opštosti, bića po sebi nasuprot onom biću za sebe samosvesti. — Iz nesuštinskoga sveta, koji se jedino rastvara, potisnut nazad u sebe duh je, u pogledu istine, u nerazdvojnem jedinstvu ne samo apsolutno kretanje i negativitet svoga pojavljivanja, već i njegovo u sebi zadovoljno suštastvo i njegovo pozitivno mirovanje. Ali, nalazeći se uopšte pod odredbom otuđenja, oba ta momenta se razilaze kao neka udvostručena svest. Ona čista svest jeste čisti *uvid* kao onaj duhovni proces koji se sažima u samosvesti, a koji nasuprot sebi ima svest o onome što je pozitivno, formu predmetnosti ili formu predstavljanja, i usmerava se prema njoj; njen pak vlastiti predmet jeste samo čisto Ja. Naprotiv, prosta svest o onome što je pozitivno ili o mirnoj samojednakosti ima za predmet unutrašnju suštinu kao suštinu. — Stoga

čisti uvid nema, pre svega u samom sebi nikakve sadržine, jer on predstavlja negativno biće za sebe; veri, naprotiv, pripada sadržina, bez saznanja. Ako onaj čisti uvid ne istupa iz samosvesti, onda vera poseduje, doduše, svoju sadržinu isto tako u elementu čiste samosvesti, ali u mišljenju, ne u pojmovima, u čistoj svesti, ne u čistoj samosvesti. Vera je, po tome, zaista čista svest o suštini, to jest o čistoj unutrašnjosti i *prema tome jeste mišljenje, — glavni momenat u prirodi vere koji se obično previđa*. Neposrednost sa kojom se suština nalazi u veri leži u tome što je njen predmet suština, to jest *čista misao*. Ali, ova neposrednost, ukoliko mišljenje stupa u svest, ili ukoliko čista svest stupa u samosvest, dobija značenje *jednog predmetnog bića koje leži s one strane svesti samstva*. Ovo značenje, koje neposrednost i jednostavnost čistoga mišljenja zadobijaju u svesti, čine da suština vere spadne iz mišljenja u predstavu i da se pretvori u *jedan natčulni svet*, koji u suštini jeste jedno drugo suštastvo samosvesti. — Naprotiv, u *čistome uvidu* prelaz čistog mišljenja u svest ima suprotnu odredbu; predmetnost ima značenje jedne samo negativne sadržine, koja se ukida i vraća u samstvo, to jest samo samstvo jeste zapravo svoj predmet, ili *predmet ima jedino istinu, ukoliko on ima formu samstva*.

2. [*Predmet vere.*] Kao što vera i čisti uvid zajednički pripadaju elementu čiste svesti, tako i oni takođe zajednički predstavljaju vraćanje iz stvarnoga sveta obrazovanosti. Otuda se oni pokazuju sa tri strane. Jedanput svako od njih postoji izvan svakog odnosa po sebi i za sebe; drugi put, svako se od njih odnosi na stvarni svet, koji stoji nasuprot čistoj svesti, i naposljetku svako se od njih odnosi unutar čiste svesti na ono drugo.

Strana bića po sebi i za sebe u verskoj svesti jeste njen apsolutni predmet, čija se sadržina i odredba pokazala. Jer taj predmet nije prema pojmu vere ništa drugo do realni svet, uzdignut u opštost čiste svesti. Stoga sklop realnoga sveta sačinjava takođe organizaciju opštosti čiste svesti, samo što se delovi u ovoj opštosti ne otuđuju u njihovoj oduhovljenosti, već predstavljaju po sebi i za sebe bivstvjuća suštastva, duhove koji su u sebe vraćeni i koji ostaju kod samih sebe. — Stoga je kretanje njihovog prelaženja samo za nas jedno otuđenje one odredbe u kojoj se oni nalaze u svojoj razlici, i samo za nas predstavljaju jedan nužni niz; za veru pak njihova je razlika jedna mirna raznolikost i njihovo je kretanje jedno zbivanje.

Ako hoćemo da ih ukratko označimo prema spoljašnjoj odredbi njihove forme, oda moramo reći: kao što su u svetu obrazovanosti državna vlast ili ono što je dobro predstavljali ono što je prvo, tako i ovde ono što je prvo jeste *apsolutna suština*, duh koji bivstvuje po sebi i za sebe, ukoliko taj duh jeste prosta večita supstancija.<sup>1</sup> Ali u realizovanju svoga pojma da bude duh, ta večita supstancija prelazi u biće za drugo, njena samojednakost pretvara se u stvarno apsolutno suštastvo koje se žrtvuje; ono se pretvara u samstvo, ali u prolazno samstvo.<sup>2</sup> Otuda ono što je treće jeste vraćanje otuđenoga samstva i poništene supstancije u njenu prvu jednostavnost: tek je na taj način ona predstavljena kao duh.<sup>3</sup>

Ova različita suštastva uzeta pomoću mišljenja iz promenljivosti stvarnoga sveta natrag u sebe jesu nepromenljivi večiti duhovi, čije se biće sastoji u tome da zamišljaju ono jedinstvo koje oni sačinjavaju. Tako otrgnuta od samosvesti, ta suštastva ipak zakoračavaju u nju; kada bi se suštastvo nalazilo nepomično u formi prve jednostavne supstancije, onda bi ono ostalo samosvesti tuđe. Ali otuđenje ove supstancije i potom njen duh ima na sebi momenat stvarnosti i time postaje učesnikom u verskoj samosvesti, ili verska svest pripada realnome svetu.

S obzirom na ovaj drugi odnos sâma verska svest ima, delimice, svoju stvarnost u realnome svetu obrazovanosti i sačinjava njegov duh i njegovo određeno biće, koje smo razmatrali; delom, pak, ta verska svest stupa nasuprot ovoj svojoj stvarnosti kao onome što je tašto, i predstavlja kretanje usmereno na njeno ukidanje. To kretanje ne sastoji se u tome što bi verska svest imala neku duhovitu svest o obrtanju toga kretanja; jer prosta svest jeste ta koja ono što je duhovito ubraja u ono što je tašto, jer to što je tašto ima još realni svet za svoju svrhu. Već nasuprot mirnome carstvu njenoga mišljenja stoji stvarnost kao neko neduhovno određeno biće, koje stoga treba nadvladati na neki spoljašnji način. Ova poslušnost službe i pohvale proizvodi ukidanjem čulnoga znanja i delanja svest o jedinstvu sa suštinom koja bivstvuje po sebi i za sebe, ali ne kao opaženo stvarno jedinstvo, već ta služba predstavlja samo neprekidno proizvođenje koje ne postiže potpuno svoj cilj u sadašnjosti. Doduše, *zajednica* dospeva dotle, jer ona predstavlja opštu samosvest; ali za *pojedinačnu samosvest*

<sup>1</sup> Bog u njegovoj transcendenciji.

<sup>2</sup> Hristos, bog kao čovek.

<sup>3</sup> Predstava trojstva.

carstvo čistoga mišljenja nužno ostaje neka onostranost njene stvarnosti, ili, pošto je ta onostranost, blagodareći otuđenju večite suštine, stupila u stvarnost, to ova stvarnost predstavlja jednu neshvaćenu čulnu stvarnost; ali jedna čulna stvarnost ostaje ravnodušna prema drugoj stvarnosti, i onostranost je uz to zadobila samo odredbu udaljenosti u prostoru i vremenu. — Pojam pak, ta stvarnost duha, prisutna samoj sebi, ostaje u verskoj svesti ono što je unutrašnje, koje jeste i dela sve, ali se ono samo ne pojavljuje.

3. [Umnost čistoga uvida.] U čistome pak uvidu ono što je jedino stvarno jeste pojam; i ta treća strana vere, po kojoj ona treba da je predmet za čisti uvid, jeste pravi odnos u kojem se ona ovde pojavljuje. — Sâm čisti uvid treba isto tako posmatrati, delimice po sebi i za sebe, delimice u odnosu prema stvarnome svetu, ukoliko je on još pozitivan, naime, ukoliko još postoji kao tašta svest, najzad, delimice u onom odnosu prema veri.

Šta je čisti uvid po sebi i za sebe, videli smo; kao što je vera mirna čista svest duha kao suštastva, tako je čisti uvid njegova samosvest; stoga on poznaje suštinu ne kao suštinu, već kao apsolutno samstvo. Dakle, čisti uvid ide na to da ukine svaku samostalnost koja je za samosvest druga, bilo da se radi o samostalnosti onoga što je stvarno ili onoga što bivstvuje po sebi, pa da je pretvori u pojam. On nije samo izvesnost samosvesnog uma da on predstavlja svu istinu, već ono zna da um to jeste.

Ali, njegov pojam još nije realizovan onakav kako se pojavljuje. Po tome svest o tome pojmu još se pokazuje kao neka slučajna, pojedinačna svest, i ono što za nju predstavlja suštinu pokazuje se kao svrha koju ona ima da ostvari. Ona, pre svega, ima nameru da učini čisti uvid opštim, to jest da sve što je stvarno pretvori u pojam, i u jedan pojam u svima samosvestima. Ta namera je čista, jer za sadržinu ona ima čisti uvid; i ovaj uvid je isto tako čist, jer njegova je sadržina jedino apsolutni pojam, koji nema nikakve suprotnosti u nekom predmetu, niti je u samom sebi ograničen. U neograničenom pojmu nalaze se neposredno obe strane: da sve što je predmetno ima samo značenje bića za sebe, samosvesti, i da ova samosvest ima značenje jedne opšte samosvesti, da čisti uvid postaje svojinom svih samosvesti. Ova druga strana nameru utoliko je rezultat obrazovanja ukoliko su u njoj propali kako razlike predmetnoga duha, delovi i odredbe suda njegovoga sveta, tako i one razlike koje se pojavljuju kao iskonski

određene prirode. — Genije, talenat, naročite sposobnosti uopšte, pripadaju svetu stvarnosti utoliko ukoliko taj svet ima u sebi još tu stranu da predstavlja duhovno životinjsko carstvo, koje se u uzajamnom nasilju i pometnji bori za suštastva realnoga sveta, i obmanjuje se. — Doduše, razlike nemaju u tome svetu mesta kao čestite vrste (*espèces*); niti se individualitet zadovoljava sa samom nestvarnom stvari, niti ima naročitu sadržinu i vlastite svrhe. Već se taj svet smatra kao nešto opštevažee, naime kao ono što je izobraženo; i razlika se reducira na manju ili veću energiju, na razliku veličine, to jest na nesuštinsku razliku. Međutim, ova poslednja različnost propala je u tome što u potpunoj rastrgnutosti svesti razlika prelazi u apsolutno kvalitativnu razliku. Ono što je u tome za Ja drugo jeste samo Ja. U ovome beskonačnome sudu iskorjenjena je svaka jednostranost iskonskog bića za sebe; samstvo poznaje na sebi da kao čisto samstvo predstavlja predmet toga beskonačnog suda; i ta apsolutna jednakost obeju strana jeste elemenat čistoga uvida. — Stoga je čisti uvid prosta u sebi bezrazlična suština, i isto tako opšta tvorevina i opšti posed. U toj prostoju duhovnoj supstanciji samosvest sebi daje i održava svest o ovoj svojoj pojedinačnosti ili tvorenju isto tako u svakome predmetu, kao što, obrnuto, njen individualitet u svakom predmetu jeste i ravan samom sebi i opšti. — Ovaj čisti uvid jeste, dakle, duh koji dovikuje svakoj svesti: budite za sebe same ono što vi sve jeste u sebi samima, — *umne*.

b.

## PROSVEĆENOST

Pravi predmet protiv kojeg čisti uvid upravlja snagom pojma jeste vera kao ona forma čiste svesti koja u istome elementu stoji njemu nasuprot. Ali čisti uvid ima takođe vezu sa stvarnim svetom, jer on, kao i vera, predstavlja vraćanje iz toga stvarnoga sveta u čistu svest. Treba prvo videti kakva je njegova delatnost protiv prljavih svrha toga sveta i njegovih izopačenih uvida.

Već smo gore spomenuli mirnu svest, koja stoji nasuprot ovome vrtlogu koji se u sebi ukida i ponovo stvara; ona sačinjava stranu čistoga uviđanja i čiste svrhe. Ali u tu mirnu svest ne spada, kao što smo videli, nikakvo naročito saznanje o svetu obrazovanosti; naprotiv sâm taj svet obrazovanosti ima

o samom sebi najbolnije osećanje i najistinitije saznanje, — osećanje, da predstavlja raspadanje svega što se učvršćuje, da je kroz sve momente svoga života mrcvaren na točku, i kao da su mu sve kosti polomljene; isto tako taj svet obrazovanosti jeste jezik toga osećanja i ocenjivački duhoviti govor o svima stranama svoga stanja. Stoga čisti uvid nije u stanju da ovde poseduje ikakvu vlastitu delatnost i sadržinu, te, dakle, može da se ponaša samo kao formalno verno shvatanje toga vlastitog duhovitog saznanja sveta i njegovoga jezika. Pošto je ovaj jezik rasut, pošto ocenjivanje predstavlja jedno brbljanje trenutka koje se odmah ponovo zaboravlja, i pošto celina postoji samo za jednu treću svest, to se ova treća svest, kao čisti uvid, može odlikovati jedino time što ona one rasejavajuće crte obuhvata u jednu opštu sliku, pa ih potom pretvara u jedan uvid svijui.

Ovim jednostavnim sredstvom čisti uvid poništiće pometnju ovoga sveta. Jer, pokazalo se da suštinu ove stvarnosti ne predstavljaju ni mase ni određeni pojmovi, niti individualiteti, već da on ima svoju supstanciju i svoj oslonac jedino u onome duhu, koji egzistira kao suđenje i raspravljanje, i da jedino interes da se za ovo rezonovanje i brbljanje ima neki sadržaj održava celinu i mase njenog raščlanjivanja. U ovome jeziku uvida njegova je samosvest za nj još jedno za sebe bivstvajuće, ova pojedinačnost; ali taštost sadržine jeste u isto vreme taština onoga samstva koje za nju zna kao za taštu. Pošto pak svest koja mirno shvata i prikuplja u jednu zbirku ona shvatanja iz ovog celokupnog duhovitog brbljanja taštine koja su najtačnija i koja stvar presecaju, to propada pored ostale taštine određenog bića duša koja još održava celinu, taština duhovitoga ocenjivanja. Ta zbirka pokazuje većini bolju duhovitost, ili svima pokazuje u neku ruku duhovitost koja je mnogostrukija nego što je njihova, i uopšte bolje znanje i ocenjivanje pokazuje kao nešto opšte i sada kao nešto opšte poznato; time se iskorenjava jedino interesovanje koje je još postojalo, i pojedino uviđanje svodi se na opšti uvid.

Ali, iznad taštog znanja još čvrsto stoji znanje o suštini, i čisti se uvid pojavljuje u pravoj delatnosti tek ukoliko on nastupa protiv vere.

### (I) Borba prosvećenosti sa praznoverjem

1. [Negativan odnos uvida prema veri.] Različiti načini negativnog ponašanja svesti, delom svesti skepticizma, delom

svesti teorijskog i praktičnog idealizma predstavljaju podređene oblike naspram ovih oblika čistoga uvida i njegovog rasprostiranja, prosvećenosti; jer on je ponikao iz supstancije, poznaje čisto samstvo svesti kao apsolutno i hvata se u koštac sa čistom svešću apsolutne suštine celokupne stvarnosti. — Pošto vera i uvid predstavljaju istu čistu svest, ali su u pogledu forme suprotni, pa za veru suština postoji kao misao, ne kao pojam, te je stoga nešto posve suprotno samosvesti, dok je za čisti uvid samstvo suština, to su vera i uvid jedno za drugo takvi da jedno od njih predstavlja apsolutnu negativnost onoga drugoga. — Veri pripada, kako vera i uvid istupaju jedno protiv drugoga, sva sadržina; jer u njenome mirnome elementu mišljenja svaki momenat zadobija postojanje; — čisti pak uvid jeste najpre bez sadržine i, štaviše, predstavlja njeno potpuno iščeznuće; ali, blagodareći negativnom kretanju protiv onoga što je za nj negativno, čisti će se uvid realizovati i zadobiti neku sadržinu.

[(a) Rasprostiranje čistoga uvida.] Čisti uvid smatra veru kao nešto što je suprotno njemu, umu i istini. Kao što je vera za uvid uopšte jedno tkanje od praznoverica, predrasuda i zablude, tako se za nj dalje svest o ovoj sadržini organizuje u jedno carstvo zabluda u kojem se jednom nalazi lažni uvid kao opšta masa svesti neposredno, bezazleno i bez refleksije u samoj sebi, ali takođe ima u sebi momenat refleksije u sebe ili momenat samosvesti, odvojeno od bezazlenosti, kao neki uvid koji ostaje za sebe u zasedi, i zlu nameru koja zaluduje onu svest mase. Ova masa je žrtva prevare jednoga sveštenstva koje sprovodi svoju zavirljivu sujetu, da se jedino ono nalazi i ostaje u posedu uvida kao i u posedu ostale svoje svojine, pa u isto vreme stupa u zaveru sa despotizmom, koji kao sintetičko bespojmovno jedinstvo realnoga i ovoga idealnoga carstva, — jedno neobično nedosledno suštastvo, — stoji iznad rđavog uvida mase i zle svrhe sveštenika i oba carstva udružuje u sebi, izvlačeći iz gluposti i pometnje naroda pomoću sredstava varalačkog sveštenstva, uz preziranje i naroda i sveštenstva, tu koristi što na taj način mirno vlada i sprovodi svoja lukavstva i svoju samovolju, ali u isto vreme zastupa istu glupost uvida, istu praznovericu i zabludu.<sup>1</sup>

Protiv ove tri strane neprijatelja prosvećenost se ne upušta na isti način; jer pošto je njena suština čisti uvid, ono što je po sebi i za sebe opšte, to njena prava veza sa drugim ekstremom

<sup>1</sup> Uporedi: Mišljenje nadmenosti o opštem poretku, str. 221.



jeste ona veza u kojoj se ona odnosi na ono što je zajedničko i jednako kod oba ekstrema. Strana pojedinačnosti koja se izdvaja iz opšte bezazlene svesti jeste ono što je prosvećenosti suprotno, a što ona ne može neposredno da dodirne. Stoga volja varalačkog sveštenstva i ugnjetačkog despota nije neposredno predmet njenog delanja, već onaj bezvoljni uvid koji se ne upoedinjuje u biće za sebe, pojam umne samosvesti koji svoje određeno biće ima u masi, ali koji u njoj još ne postoji kao pojam. Pošto pak čisti uvid oslobađa od predrasuda i zabluda ovo pošteno saznanje i njegovo bezazleno suštastvo, on otrže iz ruku zle namere realitet i silu njene podvale, čije carstvo ima u bespojmovnoj svesti opšte mase svoje tlo i svoj materijal, — a biće za sebe u jednostavnoj svesti uopšte svoju supstanciju.

Veza pak čistoga uvida sa bezazlenom svešću apsolutne suštine ima dvostruku stranu, što je, s jedne strane, čisti uvid po sebi jedno isto sa bezazlenom svešću apsolutne suštine, a, s druge strane, što ta bezazlena svest u prostome elementu svoje misli dopušta apsolutnoj suštini i njenim delovima da čine što hoće i da zadobiju postojanje, pa ih priznaje samo kao svoje po-sebi i zbog toga to čini na predmetan način, a u tome po-sebi osporava svoje biće za sebe. — Ukoliko prema prvoj strani ova vera jeste po sebi za čisti uvid čista samosvest, i ukoliko ona to treba da postane jedino za sebe, utoliko čisti uvid ima u ovom pojmu vere onaj elemenat u kojem se on realizuje umesto lažnog uvida.

Sa te strane što su oboje jedno te isto, i što se veza čistog uvida obavlja pomoću istog elementa i u njemu, njihovo je saopštavanje jedno neposredno saopštavanje i njihovo davanje i primanje predstavljaju jedno neometano slivanje jednog u drugo. Ma kakvi da su inače klinici koji su ukucani u svest, po sebi je ova jednostavno ta u kojoj je sve ukinuto, zaboravljeno i bezazleno, i koja je stoga apsolutno prijemčiva za pojam. Zbog toga se saopštavanje čistoga uvida može uporediti sa nekim mirnim protezanjem ili sa rasprostiranjem nekog mirisa u neotpornoj atmosferi. Ono predstavlja neku prodornu zarazu koja seprethodno ne pokazuje nasuprot ravnodušnom elementu u koji se uvlači kao ono što je njemu suprotno, usled čega ne može da se suzbije. Tek kada se zaraza raširila, ona postoji za svest koja se njoj bezbrižno predala. Jer, doduše, ono što je svest u sebe primila bilo je jednostavno, sebi i njoj jednako suštastvo, ali u isto vreme jednostavnost u sebe reflektovanog negativiteta koji se potom takođe razvija prema

svojoj prirodi kao ono što je suprotno, i time podseća svest na njen raniji način; čisti uvid je pojam koji predstavlja prosto znanje, koje poznaje sama sebe i u isto vreme svoju suprotnost, ali ovu svoju suprotnost poznaje u sebi kao ukinutu. Stoga, čim čisti uvid postoji za svest, on se već raširio; borba protiv njega odaje dogođenu zarazu; ta je borba suviše zadocnila, i svako sredstvo samo pogoršava bolest, jer ona je već zahvatila srž duhovnoga života, naime svest u njenome pojmu ili samu njenu čistu suštinu; zbog toga takođe ne postoji u svesti nikakva sila koja bi bila moćnija od te bolesti. Pošto se ta bolest nalazi u samoj suštini, to se njena ispoljenja koja su još pojedinačna mogu suzbiti i površinski simptomi ublažiti. To je za nju vrlo povoljno, jer ona sada ne rasipa uzaludno svoju snagu, niti se pokazuje nedostojnom svoje suštine, koji slučaj nastaje onda kada ona izbije na videlo u svojim simptomima i pojedinačnim erupcijama protiv sadržine vere i protiv povezanosti vere sa njenom spoljašnjom stvarnošću. Već, budući sada jedan nevidljivi i neprimećeni duh, ona, šunjajući se kradom, prožima plemenite delove skroz i skroz, i uskoro se temeljno dočepala celokupne utrobe i svih udova besvesnog kumira, i »jednog divnog jutra pogurne laktom svoga druga, i tras! tres! kućmir leži na podu«<sup>1</sup>. Jednog *divnog jutra*, čije podne nije krvavo, ako je zaraza zahvatila sve organe duhovnoga života; jedino još pamćenje spasava tada mrtvi način rangiranja oblika duha kao neku, ne zna se kako, minulu povest; i nova zmija mudrosti, povećana radi obožavanja, skinula je na taj način bezbolno samo jedan uvenuli svlak.

[[β) *Protivstavljanje uvida veri.*] Ali to nemo neprekidno tkanje duha u jednostavnoj unutrašnjosti njegove supstancije, od koje se njegovo tvorenje skriva, predstavlja samo jednu stranu realizovanja čistoga uvida. Rasprostiranje čistoga uvida ne sastoji se jedino u tome, što ono što je jednako ide zajedno sa jednakim; i njegovo ostvarivanje nije samo neko prostiranje bez suprotnosti. Nego tvorenje negativne suštine jeste isto tako suštinski jedno razvijeno kretanje koje se u sebi diferencira, a koje kao svesno tvorenje mora da postavi svoje

<sup>1</sup> *Ramoov nećak*: »Carstvo prirode utvrđuje se sasvim polagano, carstvo moga trojedinstva, protiv kojeg su potpuno nemoćne i kaplje pakla. Istinitost koja predstavlja oca koji stvara ono što je dobro, a koje jeste njen sin, iz kojeg poniče lepota koja jeste svetli duh. Ovaj tuđi bog skromno seda na oltar pored zemaljskog kumira. Postepeno on uzima maha, i jednog lepog jutra čušne on svoga druga laktom, i tras! tres! kumir leži na podu.«

momente u određeno očigledno postojanje i da postoji kao neka glasna galama i nasilnička borba sa onim što mu je suprotno kao takvim.

Stoga treba videti kako se čisti uvid i čista svrha negativno ponašaju prema drugome koje im je suprotno, a na koje oni nailaze. — Čisti uvid i namera koji se ponašaju negativno mogu predstavljati samo ono što je negativno njima samima, jer njihov pojam predstavlja svu suštastvenost i izvan nje nije ništa. Stoga se on kao uvid pretvara u negativnost čistog uvida, on se pretvara u neistinu i bezumnost, i kao namera pretvara se u negativnost čiste namere, u laž i neplemenitost svrhe.

U ovu protivrečnost čisti se uvid zapliće time što se upušta u borbu, verujući da pobija nešto drugo. — On živi u tome uverenju samo, jer njegova suština kao apsolutni negativitet jeste to, da u samom sebi ima drugobivstvo. *Apsolutni pojam jeste kategorija; on je u tome što znanje i predmet znanja jesu jedno isto.* Ono što ovim čisti uvid iskazuje kao svoje drugo, ono što on iskazuje kao zabludu ili laž ne može biti ništa drugo do on sam; on može da osuđuje samo ono što on jeste. Što nije umno nema nikakve istine, ili što nije pojmljeno ne postoji; time, dakle, što um govori o nečem drugom no što je um, on u stvari govori jedino o samom sebi; on u tome ne izlazi izvan sebe. — Zbog toga ova borba sa onim što je suprotno udružuje u sebi značenje, da predstavlja *njegovo ostvarenje*. Ovo ostvarenje čistoga uvida sastoji se naime upravo u kretanju, da razvije momente i da ih uzme natrag u sebe; jedan deo ovoga kretanja jeste razlikovanje, u kome poimajući uvid protivstavlja sebe samome sebi kao predmet; dokle god se zadržava u ovome momentu, on je otuđen od sama sebe. Kao čisti uvid on je bez ikakve sadržine; *kretanje njegovoga realizovanja sastoji se u tome što on sam postaje svojom sadržinom, jer neka druga sadržina ne može da postane njegovom sadržinom, pošto on predstavlja samosvest kategorije*. Ali, pošto on tu sadržinu poznaje pre svega u onome što je suprotno samo kao sadržinu, i u njoj još ne raspoznaje sama sebe, to on previđa sebe u njoj. Stoga njegovo završenje ima taj smisao što svoju prvobitno predmetnu sadržinu raspoznaje kao svoju. Ali time rezultat toga njegovog dovršenja neće biti niti obnavljanje onih zabluda koje on pobija niti samo njegov prvi pojam, već jedan uvid koji apsolutnu negaciju sama sebe raspoznaje kao svoju vlastitu stvarnost, kao sama sebe, ili njegov pojam koji raspoznaje sama sebe. — Ova priroda borbe prosvetljenosti sa zab-

ludama, koja se sastoji u tome što ona u njima pobija samu sebe i što u njima osuđuje ono što ona sama tvrdi, jeste za nas ili predstavlja ono što prosvetljenost i njegova borba jesu po sebi. Prva pak strana te borbe, oskrnavljenje prosvetljenosti prijemom negativnoga ponašanja u njen samom sebi jednaki realitet, predstavlja način na koji je ona za *veru* predmet, koja je dakle doživljuje kao laž, bezumlje i zlu nameru, kao što i vera jeste za nju zabluda i predrasuda. — S obzirom na njenu sadržinu, ta je strana pre svega prazni uvid kome se njena sadržina pokazuje kao nešto drugo; stoga ono tu sadržinu u ovome obliku, u kojem ona još ne predstavlja njegovu sadržinu nalazi u veri kao neko od njega potpuno nezavisno određeno biće.

[(γ) *Uvid kao pogrešno razumevanje sama sebe.*] Prosvetljenost, dakle, shvata svoj predmet prvo i opšte tako što ga uzima kao *čisti uvid*, pa ga tako oglašava za zabludu, ne raspoznavajući samu sebe. U uvidu kao takvom svest shvata jedan predmet tako da se on za nju pretvara u suštastvo svesti ili u jedan predmet koji svest prožima, u kojem se ona održava, ostaje kod same sebe i sebi prisutna, i, pošto time predstavlja njegovo kretanje, ona ga proizvodi. Upravo kao ta svest, prosvetljenost izražava veru pravilno, pošto ona o njoj tvrdi, da ono što je za veru apsolutna suština jeste jedno biće njene vlastite svesti, njena vlastita misao, nešto što je svest proizvela. Time prosvetljenost oglašava veru za zabludu i izmišljotinu o onome istome što prosvetljenost jeste. — Prosvetljenost, koja želi da pouči veru novoj mudrosti, time joj ne kazuje ništa novo; jer predmet vere jeste za nju takođe to, naime čisto suštastvo njene vlastite svesti, tako da se ta svest u tome svome suštastvu ne postavlja kao izgubljena i negirana, već naprotiv kao njemu *prisna*, to će zapravo reći, ona se u njemu oseća kao ova svest ili kao samosvest. U koga ja imam poverenje, njegova izvesnost o samom sebi jeste za mene izvesnost o meni samom; ja u njemu raspoznajem svoje biće za mene, da on njega priznaje i da ono za nj jeste svrha i suština. Poverenje pak jeste vera, jer se njegova svest odnosi neposredno na njegov predmet, te dakle opaža takođe to da se ono, budući istovetno sa njim, nalazi u njemu. — Osim toga, pošto za mene predmet jeste ono u čemu ja raspoznajem sama sebe, ja se u isto vreme u njemu uopšte nalazim za sebe kao druga samosvest, to jest kao takva jedna samosvest koja je u njemu lišena svoje vlastite pojedinačnosti, naime svoje prirodnosti i slučajnosti, ali delom u njemu ostaje samosvest,

delom upravo u njemu jeste suštinska svest kao čisti uvid. — U pojmu uvida nalazi se ne samo to da svest u svome saznanome predmetu raspoznaje samu sebe i, ne napuštajući ono što je zamišljeno niti se iz njega vraćajući u sebe, neposredno poseduje sebe u njemu, već je svesna same sebe kao i posredničkog kretanja ili sebe kao delanja ili proizvođenja; time se za nju u misli nalazi ovo njeno jedinstvo kao jedinstvo samstva i predmeta. — Upravo je ta svest takođe vera; poslušnost i delanje jeste jedan nužni momenat, pomoću koga postaje izvesnost bića u apsolutnoj suštini. Doduše, to tvorenje vere ne pokazuje se tako da se njime proizvodi sama apsolutna suština. Ali *apsolutna suština vere* nije bitno apstraktna suština, koja postoji s one strane verničke svesti, već ona *jeste duh opštine*, ona predstavlja jedinstvo apstraktne suštine i samosvesti. Da ona jeste taj duh opštine, u tome je tvorenje opštine jedan suštinski momenat; duh je to samo blagodareći proizvođenju svesti, ili naprotiv on to nije, a da ga svest nije takvim proizvela; jer koliko je proizvođenje suštinsko, toliko suštinski ono takođe nije jedini osnov suštine, već predstavlja samo jedan momenat. Suština je u isto vreme po sebi i za sebe.

S druge strane, pojam čistoga uvida jeste sebi nešto drugo nego njegov predmet jer upravo ta negativna odredba sačinjava predmet. Tako, dakle, on izražava s druge strane takođe suštinu vere kao nešto što je samosvesti tuđe, što nije njena suština, već joj je podmetnuto kao neko kopile. Ali, prosvećenost je tu potpuno budalasta; vera je doživljuje kao neki govor koji ne zna šta kazuje, i koji stvar ne razume, kada govori o popovskoj podvali i obmani naroda. Prosvećenost govori o tome kao da bi se nekim hokuspokusom opsenarskih sveštenika podmetnulo svesti za suštinu nešto apsolutno tuđe i nešto drugo, i u isto vreme tvrdi da to predstavlja jedno suštastvo svesti, da ona u njega veruje, njemu se poverava i teži da ga učini sebi naklonjenim; — to jest, da svest u njemu opaža svoju čistu suštinu isto tako kao svoj pojedinačni individualitet i opšti individualitet, i da svojim delanjem proizvodi ovo jedinstvo same sebe sa svojom suštinom. Ono što izražava kao nešto što je svesti tuđe, prosvećenost to neposredno iskazuje kao nešto što je njoj najsvojstvenije. — Kako, prema tome, ona može da govori o podvali i obmani? Time što prosvećenost sama neposredno iskazuje o veri suprotnost onoga što ona o njoj tvrdi, ona naprotiv veri pokazuje sebe kao svesnu laž. Kako je moguće da obmana i podvala postoje onde gde svest u svojoj istinitosti poseduje izvesnost o samoj

sebi, gde ona u svome predmetu poseduje samu sebe, pošto ona u tome predmetu isto tako sebe nalazi, kao što i proizvodi? Ta razlika ne postoji više čak ni u rečima. — Ako je postavljeno opšte pitanje: da li je dozvoljeno obmanjivati jedan narod, onda bi u stvari odgovor morao da glasi — da to pitanje nema nikakvog smisla, pošto nije moguće da se jedan narod u tome obmanjuje. — Dakako, mogu se pojedinačno prodati mesing mesto zlata, lažna menica mesto prave, neka izgubljena bitka može se nekima prikazati kao dobivena, i druge laži o čulnim stvarima i pojedinačnim događajima mogu se za izvesno vreme učiniti verovatnim; ali u znanju o suštini u kojoj svest ima neposrednu izvesnost o samoj sebi, tu svaka pomisao na obmanu potpuno otpada.

2. [*Učenje prosvećenosti.*] Pogledajmo dalje kako vera doživljuje prosvećenost u različitim momentima svoje svesti na koju se pokazano shvatanje odnosilo samo uopšte. Ti pak momenti jesu čisto mišljenje ili, kao predmet, apsolutna suština po sebi i za sebe; potom, njegov odnos — kao znanja — prema predmetu, osnov njegove vere, i naposljetku njegov odnos prema veri u svome delanju ili njegova služba. Kao što je čisti uvid u veri uopšte krivo shvatio i odbacio sebe, isto će se tako naopako on ponašati u ovim momentima.

[*(a) Izopačavanje vere od strane prosvećenosti.*] Čisti uvid odnosi se negativno prema apsolutnoj suštini svesti koja veruje. Ta suština je čisto mišljenje, i čisto mišljenje postavljeno je unutar sama sebe kao predmet ili kao suština; u svesti koja veruje, ovo po-sebi mišljenja dobija u isto vreme formu za svest koja bivstvuje za sebe, ali takođe samo praznu formu predmetnosti; ono se nalazi u odredbi nečega *predstavljeno*. Međutim, pošto čisti uvid predstavlja čistu svest u pogledu samstva koje bivstvuje za sebe, to se njemu drugo pokazuje kao neka negativnost samosvesti. To drugo moglo bi se još shvatiti ili kao ono po-sebi mišljenja ili takođe kao biće čulne izvesnosti. Ali, pošto ono u isto vreme postoji za samstvo, a ovo kao samstvo koje ima predmet jeste stvarna svest, to vlastiti predmet čistog uvida kao takav jeste jedna obična stvar čulne izvesnosti. Ovaj njegov predmet pokazuje se njemu u predstavi vere. On tu predstavu vere odbacuje i u njoj svoj vlastiti predmet. Ali, prema veri on postupa već u tome nepravedno, što njen predmet shvata tako kao da je to njegov predmet. On prema tome tvrdi o veri da je njena apsolutna suština neka stena, neki panj, koji imaju oči ali ne vide, ili

takođe neko hlebno testo koje je niklo na njivi, koje ljudi preobražavaju, posle čega se vraća natrag; — ili da na koje druge načine vera antropomorfizira suštinu, čineći je predmetnom i predstavljajući je.

Prosvećenost koja se izdaje za ono što je čisto pretvara ovde u jedan stvarni prolazni predmet ono što je za duh večiti život i sveti duh, i prlja ga shvatanjem čulne izvesnosti koje je po sebi ništavno, — jednim shvatanjem koje za obožavalačku veru apsolutno ne postoji, tako da joj prosvećenost to shvatanje putem laži nameće. Ono što vera obožava, za nju to apsolutno nije ni stena ni drvo niti hlebno testo, niti inače neka vremenska čulna stvar. Ako prosvećenosti padne na pamet da kaže da ipak predmet vere jeste takođe to, ili štaviše da je on to po sebi i uistinu, onda vera, delom, poznaje ono takođe, ali ono za nju leži izvan njenog obožavanja; delom pak za nju uopšte tako nešto kao što je neki kamen itd. nije po sebi, već je za nju po sebi jedino suština čistoga mišljenja.

Drugi momenat jeste odnos vere kao svesti koja zna prema toj suštini. Za veru kao čistu svest koja misli, ova je suština neposredna; ali čista svest je isto tako isposredovana veza izvesnosti sa istinom; jedna veza koja sačinjava osnov vere. Ovaj se osnov za prosvećenost pretvara isto tako u jedno slučajno znanje za slučajne događaje. Ali osnov znanja jeste ono opšte koje zna, i u svojoj istini taj je osnov apsolutni duh, koji u apstraktnoj čistoj svesti ili u mišljenju kao takvom jeste samo apsolutna suština, a kao samosvest predstavlja znanje o sebi. Čisti uvid postavlja, isto tako kao negativnost samosvesti, ovo opšte koje zna, taj jednostavni duh koji zna za sebe. Doduše, čisti uvid jeste čisto isposredovano mišljenje, to jest mišljenje koje povezuje sebe sa sobom, ono jeste čisto znanje; ali pošto ono predstavlja čisti uvid, čisto znanje koje još ne poznaje samo sebe, to jest za koje još ne postoji to da čisti uvid predstavlja posredničko kretanje, to se njemu to kretanje pokazuje kao nešto drugo, kao i sve, što on sam jeste. Prema tome, ostvarujući upravo sebe, on razvija taj svoj suštinski momenat; ali taj mu se suštinski momenat pokazuje kao momenat koji pripada veri, i da u svojoj određenosti predstavlja nešto što je za nj spoljašnje, kao neko slučajno znanje upravo takvih prostih stvarnih događaja. On dakle ovde podmeće religioznoj veri: da se njena izvesnost zasniva na nekim pojedinačnim istorijskim svedočanstvima, koja, naravno, posmatrana kao istorijska svedočanstva, ne bi o svojoj sadržini zajemčavala onaj stepen izvesnosti koji nam pružaju

novinski izveštaji o ma kome događaju, da se, osim toga, njena izvesnost zasniva na toj slučajnosti što su ta svedočanstva sačuvana, s jedne strane, blagodareći hartiji, a s druge strane blagodareći spretnosti i poštenju sa kojima je izvršeno njihovo prenošenje sa jedne hartije na drugu i, naposljetku, da se ta njena izvesnost zasniva na *pravilnom shvatanju* smisla mrtvih reči i mrtvih slova. *Međutim, veri u stvari nije ni na kraj pameti da svoju izvesnost vezuje za takva svedočanstva i za takve slučajnosti*; u svojoj izvesnosti vera predstavlja prostođušni odnos prema svome apsolutnome predmetu, čisto znanje o njemu, koje u svoju svest o apsolutnoj suštini ne meša ni slova, ni hartiju, niti prepisivače, i pomoću takvih stvari ona se ne povezuje sa njom. Već ta svest jeste onaj osnov njenoga znanja koji se sam sobom povezuje; sâm duh jeste taj koji predstavlja svedodžbu o sebi isto tako u unutrašnjosti pojedinačne svesti kao i pomoću opšte prisutnosti vere svih ljudi u njega. Ako vera želi da iz istorijskih podataka zadobije takođe onaj način obrazloženja ili bar potvrde svoje sadržine o kojem govori prosvećenost, i ako ona tako ozbiljno misli i postupa, kao da bi stvar zavisila od njega, onda je nju već *zavela prosvećenost*; i njeni naponi da sebe na taj način opravda i učvrsti jesu samo svedočanstva koja ona daje o svojoj zaraženosti.

Još preostaje treća strana: odnos svesti prema apsolutnoj suštini kao jedno delanje. To delanje predstavlja ukidanje osobenosti individuuma ili prirodnog načina njegovoga bića za sebe, iz čega za nj proizlazi izvesnost da po svome delanju predstavlja čistu samosvest, to jest da je kao pojedinačna svest koja za sebe bivstvuje identičan sa suštinom.<sup>1</sup> Pošto se u tome delanju razlikuju svrhovitost i svrha, i pošto se čisti uvid isto tako u vezi sa ovim delanjem ponaša negativno i kao u drugim momentima odriče se sama sebe, to u pogledu svrhovitosti on mora da se pokaže kao bezumlje, pošto se uvid povezan sa namerom, saglasnost između svrhe i sredstva, pokazuje njemu kao drugo, štaviše kao suprotnost; ali u pogledu svrhe čisti uvid mora da učini svrhom ono što je rđavo, uživanje i posed, i da se time pokaže kao najnečistija namera, pošto je čista namera isto tako, kao drugo, nečista namera.

Po tome vidimo kako prosvećenost, s obzirom na svrhovitost, smatra glupim to kada individuum koji veruje daje

<sup>1</sup> U filozofiji religije Hegel upotrebljava za ovo delanje naziv *kultus*. Uporedi str. 412. i dalje.

sebi višu svest da nije prikovan za prirodno uživanje i zadovoljstvo time što se stvarno odriče prirodnog uživanja i zadovoljstva, pa dokazuje delom da se u pogledu njihovog preziranja ne pretvara, već da je to njegovo preziranje iskreno. — Prosvećenost smatra isto tako glupim to što se individuum svoje namene, po kojoj treba apsolutno da predstavlja pojedina koji odstranjuje sve druge i koji poseduje imovinu, oslobađa time što sâm napušta svoju imovinu, čime uistinu dokazuje, da svoje izoliranje ne uzima ozbiljno, već da se uzvisio iznad prirodne nužnosti, po kojoj treba da se upojedini i da se u tome upojedinjenju bića za sebe odrekne drugih kao istih sa sobom. — Čisti uvid nalazi da su to oboje ne samo necelishodni već i nepravedni, — nije svrsishodno odricati se zadovoljstva i pokloniti imovinu da bismo se pokazali nezavisnim od uživanja i poseda; on će, dakle, naprotiv oglasiti za budalu onoga ko se, da bi jeo, laća sredstva da stvarno jede. — Čisti uvid nalazi takođe da je nepravedno uskratiti sebi jedan obed, i ne primati maslac ili jaja u zamenu za novac, ili ne primati novac u zamenu za maslac i jaja, već ga neposredno dati, a da se u zamenu za nj ne dobije ništa tome slično; on oglašava za samosvrhu jedan obed ili posed takvih stvari, pa time u stvari oglašava sebe za jednu vrlo nečistu nameru kojoj je sasvim suštinski stalo do takvog uživanja i do takvog poseda. Kao čistu nameru on takođe ponovo potvrđuje nužnost da se uzdignemo iznad prirodne egzistencije i iznad lakomosti u pogledu njenih sredstava; samo on smatra budalastim i nepravednim da se to uzdizanje dokazuje delima, ili je ta čista svrha uistinu podvala koja iznosi i zahteva neko unutrašnje uzdizanje, ali oglašava da je suvišno, glupo, pa čak i nepravedno da se ono uzima ozbiljno, da se stvarno sprovodi u delo i da se njegova istina dokazuje. — On se, dakle, odriče sebe ne samo kao čistog uvida, jer se odriče neposrednog svrhovitog delanja, već i kao čiste namere, jer on se odriče namere da se pokaže oslobođenim od svrha pojedinačnosti.

[ $\beta$ ] *Pozitivni stavovi prosvećenosti.*] Tako prosvećenost dopušta veri da je sazna u iskustvu. Ona se pojavljuje u ovoj rđavoj svetlosti zato što ona upravo na osnovu odnosa prema drugome zadobija jedan negativni realitet te se prikazuje kao suprotnost same sebe; ali čisti uvid i čista namera moraju da zadobiju taj odnos, jer on predstavlja njihovo ostvarenje. — Ovo njihovo ostvarenje pokazalo se, pre svega, kao negativni realitet. Možda je njen pozitivni realitet po svome svojstvu bolji; pogledajmo kako stoji stvar sa tim. —

Kada su sve predrasude i praznoverice iskorenjene, onda se postavlja pitanje, pa šta onda? Koju je istinu objavila prosvećenost mesto njih? — U svome iskorenjivanju zablude ona je tu pozitivnu sadržinu već izrazila, jer ono otuđenje same nje jeste isto tako njen pozitivni realitet. — U onome što za veru predstavlja apsolutni duh, posvećenost shvata odredbu, koju pri tome otkriva kao drvo, kamen itd., kao pojedinačne realne stvari; pošto ona uopšte shvata na taj način svaku odredbu, to jest svaku sadržinu i njeno ispunjenje kao neku konačnost, kao ljudsko suštastvo i predstavu, za nju se apsolutna suština pretvara u neki vakuum, kome se ne mogu pridati nikakve odredbe niti ikakvi predikati. Svaka takva veza bila bi po sebi kažnjiva; i upravo je ona ta u kojoj su rođena čudovišta praznoverice. Doduše, sâm um, čisti uvid nije prazan, pošto njegova negativnost postoji za nj i predstavlja njegovu sadržinu, već je bogat, ali samo u pojedinačnosti i ograničenju; ništa tome slično ne dodati apsolutnoj suštini, niti joj ga pripisivati, jeste njegov uviđavni način života, koji ume sebe i svoje obilje da stavi na mesto konačnosti i da dostojno obrađuje ono što je apsolutno.

Nasuprot ovoj praznoj suštini stoji kao drugi momenat pozitivne istine prosvećenosti ona iz apsolutne suštine isključena pojedinačnost svesti i svega bića uopšte kao apsolutno biće po sebi i za sebe. Svest, koja u svojoj prvoj stvarnosti predstavlja čulnu izvesnost i mnjenje, vraća se ovde sa celoga puta svoga iskustva, i opet predstavlja jedno znanje o čistoj negativnosti same sebe ili o čulnim stvarima, to jest o onim stvarima koje pojedinačno postoje, a koje stoje ravnodušno naspram jednog bića za sebe. Ali, ona ovde nije neposredna prirodna svest, već je ona za sebe postala takvom. Najpre ostavljena na milost i nemilost celokupnom zaplitanju u koje ga survava njen razvitak, sada blagodareći čistome saznanju vraćena u svoj prvi oblik, ta ga je svest doživela kao rezultat. Ta čulna izvesnost, zasnovana na saznanju ništavosti svih drugih oblika svesti i, prema tome, sve onostranosti čulne izvesnosti, ne predstavlja više mnjenje, već naprotiv apsolutnu istinu. Ova ništavost svega onoga što prevazilazi čulnu izvesnost jeste, doduše, samo jedan negativan dokaz te istine; ali ona nije sposobna ni za kakav drugi dokaz, jer pozitivna istina čulne izvesnosti same po sebi jeste upravo neisposredovano biće za sebe samog pojma kao predmeta, i to u formi drugobivstva, — da je za svaku svest apsolutno sigurno da ona postoji, a druge realne stvari izvan nje, i da ona u svome pri-



rodnom biću, isto onako kao i te stvari, postoji po sebi i za sebe ili da je apsolutna.

Naposletku, treći momenat istine prosvećenosti jeste odnos pojedinačnih suštastava prema apsolutnoj suštini, veza oba prva momenta. Uvid kao čisti uvid onoga što je jednako ili onoga što je bezgranično prevazilazi takođe ono što je nejednako, naime konačnu stvarnost, ili prevazilazi sebe kao čisto drugobivstvo. On ima za onostranost toga drugobivstva ono što je prazno, sa kojim on, dakle, povezuje čulnu stvarnost. U odredbu ovoga odnosa ne ulaze obe strane kao njegova sadržina; jer jedna od njih jeste ono što je prazno, te neka sadržina, dakle, postoji samo blagodareći drugoj strani, čulnoj stvarnosti. Ali, forma veze u čijoj odredbi sudeluje strana onoga po-sebi, može da se stvara kako se hoće; jer forma je negativnost po sebi, i zbog toga ono što je sebi suprotno: ne samo biće već i ništa, kako ono po-sebi tako i suprotnost, ili, što je isto, odnos stvarnosti prema onome po-sebi kao onostranosti jeste i njeno negiranje i njeno postavljanje. Stoga konačna stvarnost može da se shvati istinski, onako kako se upravo upotrebljava. Prema tome, ono što je čulno sada se pozitivno povezuje sa onim što je apsolutno kao sa onim po-sebi, te i sama čulna stvarnost jeste po sebi; ono što je apsolutno proizvodi je, gaji je i neguje. Ipak se čulna stvarnost odnosi i prema njemu kao prema suprotnosti, kao prema svome nebiću; prema tome odnosu čulna stvarnost ne postoji po sebi, već samo za nešto drugo. Pošto su se u prethodnom obliku svesti pojmovi suprotnosti odredili kao dobro i zlo, to će se oni, tome nasuprot, pretvoriti za čisti uvid u čistije apstrakcije bića po sebi i bića za nešto drugo.

[(γ) *Korisnost kao osnovni pojam prosvećenosti.*] Oba pak načina posmatranja i pozitivnog i negativnog odnosa onoga konačnog prema onome po-sebi jesu u stvari podjednako nužna, te, dakle, sve je isto toliko po sebi koliko je za drugo, ili *sve je korisno*. — Sve se prepušta drugome, čas dopušta da ga drugi upotrebljavaju i postoji radi njih; a čas se, da tako kažem, propinje, kopeči se protiv drugoga, postoji radi sebe i čini upotrebu od drugoga. — Za čoveka kao stvari koja je svesna ovoga odnosa iz toga proizlazi njegova suština i njegov položaj. Onakav kakav je neposredno dat, kao prirodna svest po sebi, čovek je dobar, kao pojedinac je apsolutan, i drugo jeste radi njega; i to, pošto za nj kao sebe svesnu životinju momenti imaju značenje opštosti, sve postoji radi njegovog uživanja i uveseljavanja, pa on, onakav kako ga je bog stvorio, luta po svetu kao po nekom za nj zasadenom vrtu. —

On je takođe morao da ubira sa drveta saznanja dobra i zla; on od toga ima neku korist, koja ga razlikuje od svega ostalog, jer je slučajno njegova po sebi dobra priroda takođe takva da joj preterana radost nanosi štetu, ili štaviše njegova pojedinačnost ima takođe svoju onostranost u sebi, u stanju je da izađe izvan same sebe i da se razori. Naprotiv, um jeste za nj jedno korisno sredstvo da ovo izlaženje ograniči kako treba, ili, štaviše, da u tome prevazilaženju onoga što je određeno održi sama sebe; jer u tome se sastoji snaga svesti. Uživanje svesne, po sebi opšte suštine ne sme prema raznovrsnosti i samom trajanju da bude nešto što je određeno, već mora da bude opšte; stoga mera ima namenu da spreči da uživanje bude prekinuto u svojoj raznovrsnosti i trajanju; to jest svrha mere jeste neumerenost. — Kao što je za čoveka sve korisno, tako je i on to isto tako, i njegova je namena takođe, da se učini korisnim i opštim upotrebljivim članom trupe. Koliko god se on stara o sebi, upravo isto toliko mora takođe da se zalaže za druge, i koliko se zalaže za druge toliko se stara o samom sebi; jedna ruka pere drugu. Gde se pak čovek nalazi, tu je na svome pravom mestu; on koristi drugima i biva iskorišćavan.

Sve ostalo je na drugi način korisno jedno drugome; sve pak stvari imaju tu korisnu uzajamnost blagodareći svojoj suštini, naime tome što su povezane sa onim što je apsolutno na dvojaki način, na pozitivan način, blagodareći kome stvari postoje po sebi i za sebe, na negativan, blagodareći kome one postoje za ono što je drugo. Stoga odnos prema apsolutnoj suštini ili religija jeste među svim korisnostima ono što je najkorisnije; jer ona predstavlja samu čistu korist, ona je to postojanje sviju stvari ili njihovo biće po sebi i za sebe, i padanje svih stvari ili njihovo biće za drugo.

Naravno, za veru je taj pozitivan rezultat prosvećenosti isto toliko jedna grozota koliko i negativno ponašanje prosvećenosti prema njoj. Ovaj uvid u apsolutnu suštinu koji u njoj ne vidi ništa drugo do apsolutnu suštinu, être suprême, ili ono što je prazno, — taj smer da je sve u svome neposrednom određenom biću po sebi ili da je dobro, da naposletku pojam korisnosti iscrpno izražava odnos pojedinačnog svesnog bića prema apsolutnoj suštini, religiju, za veru je apsolutno odvratan. Ta osobena mudrost prosvećenosti nužno izgleda veri u isto vreme kao samo prostaštvo i kao priznanje prostaštva; jer ona se sastoji u tome, što o apsolutnoj suštini ništa ne zna, ili, što znači isto, što o njoj zna tu potpuno površnu istinu

da ona zapravo jeste samo apsolutna suština, naprotiv što samo o konačnosti zna, i to kao onome što je istinito, i to znanje o konačnosti kao onome što je istinito poznaje kao ono što je najuzvišenije.

3. [*Pravo prosvećenosti.*] Vera ima božansko pravo, pravo apsolutne samojednakosti ili pravo čistoga mišljenja nasuprot prosvećenosti, i od nje doživljuje apsolutnu nepravdu, jer prosvećenost izopačava veru u svima njenim momentima i pretvara ih u nešto drugo, što je drukčije od onoga kakvi su oni u njoj. Prosvećenost pak ima samo ljudsko pravo nasuprot veri, i ima ga za svoju istinu; jer nepravda koju prosvećenost pričinjava jeste pravo nejednakosti i sastoji se u izokretanju i menjanju, jedno pravo koje pripada prirodi samosvesti u suprotnosti prema prosto suštini ili prema mišljenju. Ali, pošto njeno pravo jeste pravo samosvesti, ona će ne samo zadržati i svoje pravo, tako da bi dva podjednaka prava duha i dalje stajala jedno naspram drugoga, pri čemu nijedno ne bi bilo u stanju da zadovolji ono drugo, već će ona zadržati apsolutno pravo, jer samosvest predstavlja negativitet pojma koji ne samo postoji za sebe, već zakoračava takođe nad svoju suprotnost; i sama vera, pošto predstavlja svest, neće biti u stanju da joj uskrati njeno pravo.

[( $\alpha$ ) *Samokretanje misli.*] Naime, prosvećenost se ne odnosi s vlastitim principima prema svesti koja veruje, već s takvim principima koje sama ta svest ima u sebi. Prosvećenost samo povezuje vlastite misli te svesti koje se za nju nesvesno razdvajaju; ona tu svest samo podseća kod jednoga od njenih načina na drugi, koji ona takođe ima, ali od kojih jedan uvek zaboravlja kod drugog. Upravo time se prosvećenost uvek pokazuje protiv te svesti kao čisti uvid što ona kod jednoga određenoga momenta vidi celinu, dakle dovodi suprotni momenat koji se odnosi na taj određeni momenat, pa, izokrećući jedan u drugome, isteruje negativnu suštinu obeju misli, pojam. Zbog toga prosvećenost izgleda veri kao izopačavanje i kao laž, jer ona pokazuje drugobivstvo njenih momenata; ona, kako izgleda, veri stvara time iz tih njenih momenata nešto drugo što je drukčije od onoga kakvi su oni u svojoj pojedinačnosti; ali to drugo jeste isto tako suštinsko, i ono uistinu postoji u samoj svesti koja veruje, samo što ta svest na to ne misli, već ga ima inače negde; stoga ono za nju niti je tuđe niti ga ona može poreći.

Ali, sama prosvećenost koja podseća veru na suprotnost njenih apstraktnih momenata nije isto tako obaveštena o samoj

sebi. Ona se ponaša prema veri utoliko potpuno negativno, ukoliko svoju sadržinu odstranjuje iz svoje čistote i ukoliko je smatra za negativnost same sebe. Stoga prosvećenost niti raspoznaje samu sebe u ovoj negativnosti, u sadržini vere, niti ona takođe iz toga razloga povezuje obe misli: onu misao koju dovodi i onu protiv koje je ona dovodi. Pošto prosvećenost ne uviđa da ono što ona u veri osuđuje jeste neposredno njena vlastita misao, to se ona sama nalazi u protivstavljanju oba momenta, od kojih ona priznaje samo jedan momenat, naime svaki put onaj koji je suprotan veri, dok onaj drugi momenat od njega odvaja, upravo kao što to čini vera. Stoga prosvećenost ne proizvodi jedinstvo oba momenta kao njihovo jedinstvo, to jest njihov pojam; ali njoj taj pojam *postaje* za sebe, ili ona ga nalazi samo kao datog. Jer, realizovanje čistoga uvida sastoji se po sebi upravo u tome, što ono, čiju suštinu sačinjava pojam, postaje najpre samom sebi kao apsolutno drugo, odričući se sebe (jer suprotnost pojma jeste apsolutna suprotnost), pa se iz toga drugobivstva vraća samo sebi ili svome pojmu. — Ali, prosvećenost je samo to kretanje, ona predstavlja delatnost čistoga pojma koja je još nesvesna i koja doduše dolazi samoj sebi kao predmet, ali taj predmet smatra za nešto drugo, takođe ne poznaje ni prirodu pojma, naime da ono što nije razlikovano jeste ono što se apsolutno odvaja. — Prema tome, protiv vere uvid je utoliko moć pojava, ukoliko on predstavlja kretanje i vezu onih momenata koji u svesti vere leže jedni izvan drugih, jedna veza u kojoj njihova protivrečnost izlazi na videlo. U tome leži apsolutno pravo sile koju uvid vrši nad verom, a stvarnost do koje uvid ovu silu dovodi upravo u tome što sama svest koja veruje jeste pojam pa, dakle, sama priznaje ono suprotno što joj donosi uvid. Zbog toga uvid zadržava pravo nasuprot toj verskoj svesti, jer on u njoj pribavlja vrednost onome što je za samu nju neophodno i što ona ima u samoj sebi.

[( $\beta$ ) *Kritika pozicija vere.*] Prvo, prosvećenost tvrdi da momenat pojma predstavlja jedno *tvorenje svesti*; protiv vere prosvećenost tvrdi ovo: da njena apsolutna suština jeste suština njene svesti kao jednoga samstva, ili da je tu apsolutnu suštinu *proizvela* svest. Za svest koja veruje njena apsolutna suština, isto onako kao što za nju postoji po sebi, nije u isto vreme kao neka tuđa stvar koja bi u njoj stajala, neznanu kako niti otkuda, već se njeno poverenje sastoji upravo u tome što ona u toj apsolutnoj suštini nalazi sebe kao ovu ličnu svest, a njena poslušnost i njena služba sastojе se u tome,

što svojim delanjem proizvodi nju kao *svoju* apsolutnu suštinu. Na to prosvetećenost podseća zapravo veru jedino kada vera potpuno izražava ono po-sebi apsolutne suštine s one strane delanja svesti. — Ali, pošto doduše ona donosi jednostranosti vere suprotni momenat njenog delanja nasuprot biću, na koje ovde vera jedino misli, a sama svoje misli isto tako ne povezuje, prosvetećenost time izoluje čisti momenat delanja, izražavajući o onom po-sebi vere, da ono *predstavlja nešto što je svest proizvela*. Izolovano pak delanje, koje stoji nasuprot onome po-sebi, jeste jedno slučajno delanje, i kao predstavljačko delanje ono se sastoji u stvaranju *fikcija*, — predstava koje ne postoje po sebi; i tako prosvetećenost posmatra sadržinu vere. — Obrnuto pak čisti uvid iskazuje isto tako suprotnost. Pošto potvrđuje momenat *drugobivstva* koji pojam ima u sebi, čisti uvid iskazuje suštinu vere kao takvu jednu suštinu koja se svesti ništa ne tiče, i koja se nalazi izvan nje kao njoj tuđa i nepoznata. Ta suština je isto tako za veru u njenim putevima neispitljiva i u njenom biću nedokučljiva, kao što se, s druge strane, ona u nju uzda, posedujući u njoj izvesnost o samoj sebi.

Osim toga, prosvetećenost potvrđuje protiv verske svesti u tome jedno pravo koje sama ta svest priznaje, kada prosvetećenost predmet njenog obožavanja posmatra kao kamen i drvo, ili inače kao neku konačnu antropomorfističku određenost. Jer, pošto verska svest predstavlja svest koja je po tome razdvojena, što poseduje jednu onostranost stvarnosti i jednu čistu ovostranost te onostranosti, to u njoj u stvari postoji takođe ovo shvatanje čulne stvari, po kojem ona važi po sebi i za sebe; ali ona ne povezuje te dve misli o onome što postoji po sebi i za sebe, koje je za nju, s jedne strane, *čista suština*, a s druge strane jedna obična *čulna stvar*. Ovo poslednje shvatanje aficira čak njenu čistu svest; jer razlike njenog natčulnog carstva jesu, pošto je ono lišeno pojma, jedan niz samostalnih likova, i njihovo kretanje ne predstavlja nikakvo zbivanje, to jest one postoje samo u predstavi, i u sebi poseduju oblik čulnoga bića. — Prosvetećenost izoluje sa svoje strane na isti način stvarnost kao jedno suštastvo koje je duh napustio, određenost izoluje kao neku nepomerenu konačnost koja u duhovnom kretanju same suštine ne bi predstavljala jedan momenat, ne ništa, čak ni neko po sebi i za sebe postojeće nešto, već nešto što iščezava.

Jasno je da isti slučaj imamo kod razloga znanja. Sama verska svest priznaje neko *slučajno znanje*; jer ona ima neki

odnos prema slučajnostima, i za nju se sama apsolutna suština nalazi u formi jedne zamišljene obične stvarnosti; time verska svest predstavlja takođe neku *izvesnost*, koja ne poseduje istinu u samoj sebi, te priznaje da predstavlja jednu takvu nesuštinu svest, s ove strane duha koji sam sebe uverava i osvedočava. Ali, ona taj momenat zaboravlja u svome duhovnom neposrednom znanju o apsolutnoj suštini. — Prosvetećenost pak, koja je podseća na taj momenat, misli opet samo na slučajno suštastvo i zaboravlja drugo, — misli samo na posredovanje koje se obavlja pomoću nekog tuđeg trećeg, a ne na ono posredovanje u kome ono što je neposredno predstavlja treće samoga sebe, čime se ono povezuje sa drugim, naime sa samim sobom.

Naposletku, u svome shvatanju delanja vere prosvetećenost nalazi da je odbacivanje uživanja i imovine nepravedno i necelishodno. — Što se tiče *nepravde*, prosvetećenost dobija saglasnost verske svesti u tome što sama ta verska svest priznaje ovu stvarnost: imovinu treba posedovati, zadržati je i uživati; u potvrđivanju svojine verska se svest ponaša utoliko usamljenije i upornije, kao što je u njenome uživanju utoliko grublje napuštena, pošto njeno religijsko delanje kojim napušta posed i uživanje pada s one strane ove stvarnosti, i za onu stranu otkupljuje joj slobodu. Ova dužnost žrtvovanja prirodnog življenja i uživanja nema u stvari na osnovu te suprotnosti nikakve istinitosti; ostajanje pri uživanju postoji pored njegovog žrtvovanja; ona je samo jedan *znak* koji stvarno žrtvovanje izvršuje samo na jednom malom delu, i otuda ga u stvari samo predstavlja.

U pogledu *svrhovitosti prosvetećenost* nalazi da je odbacivanje *jedne* imovine nespretno, da bi se doznalo i dokazalo da smo se oslobodili imovine, kao i da je odricanje od *jednog* uživanja nespretno da bismo doznali i dokazali da smo se oslobodili uživanja. Sama verska svest shvata apsolutno delanje kao jedno opšte delanje; ne samo da je delanje njene apsolutne suštine kao njenoga predmeta za nju jedno opšte delanje, već i pojedinačna svest treba da se pokaže da je potpuno i opšte oslobođena od svoje čulne suštine. Ali, odbacivanje jedne pojedinačne svojine ili odricanje od ovog pojedinačnog uživanja ne predstavlja ovu opštu radnju; i pošto bi u radnji morala da stoji u suštini svrha koja predstavlja jednu opštu svrhu, i pošto bi njeno sprovođenje koje jeste jedno pojedinačno sprovođenje moralo da stoji pred sveću u svojoj neprikladnosti, to se ono pokazuje kao jedno takvo delanje u kome svest nema

nikakvog udela, i time se to delanje pokazuje zapravo kao i suviše naivno, da bi predstavljalo jednu radnju; suviše je naivno postiti, da bismo pokazali da smo se oslobodili uživanja koje imamo od obeda, — suviše je naivno izbegavati druga uživanja, kao što čini Origenes, da bismo pokazali da su okončana. Sama se radnja pokazuje kao jedno spoljašnje i pojedinačno tvorenje; požuda je pak uhvatila koren u unutrašnjosti i predstavlja nešto opšte; uživanje koje potiče od nje ne iščezava niti sa sredstvom niti putem pojedinačnog lišenja.

Ali, prosvećenost sa svoje strane izoluje ovde ono što je unutrašnje, ono što je nestvarno nasuprot stvarnosti, kao što je nasuprot unutrašnjosti vere zadržavala u njenom gledanju i odanosti bogu spoljašnjost stvarstva. Ono što je suštinsko prosvećenost polaže u *nameru*, u misao, i time ušteđuje stvarno izvršenje oslobođenja od prirodnih svrha; naprotiv, sama ta unutrašnjost jeste ona formalnost koja svoje ispunjenje ima u prirodnim nagonima, koji su opravdani upravo time što su unutrašnji, što pripadaju opštem biću, prirodi.

[(γ) *Ispražnjenje vere.*] Prosvećenost, dakle, ima nad verom jednu neodoljivu vlast zbog toga što se u sâmoj svesti vere nalaze oni momenti kojima prosvećenost pripisuje vrednost. Ako se dejstvo ove sile bliže posmatra, onda izgleda da njeno ponašanje protiv vere raskida lepo jedinstvo između poverenja i neposredne izvesnosti, da skrnavi njenu duhovnu svest niskim mislima čulne stvarnosti, da njenu u svojoj potčinjenosti umirenu i sigurnu duševnost razorava pomoću taštine razuma i vlastite volje i izvršenja. U stvari pak ona, naprotiv, priprema ukidanje besmislene ili štaviše bespojmovne podvojenosti koja u veri postoji. Verska svest primenjuje dvostruku meru i dvostruki teg, ona ima dvojake oči, dvojake uši, dvojak jezik i govor, ona je udvostručila sve predstave, a da tu dvostrukost ne upoređuje. Ili, vera živi u dve vrste opažaja, prvo, u opažajima koji pripadaju svesti koja spava, čisto u bespojmovnim mislima, drugo u opažajima budne svesti koja živi čisto u čulnoj stvarnosti, pa u svakoj vrsti opažaja vodi neko naročito domaćinstvo. — Prosvećenost ostavlja onaj nebeski svet predstavama čulnog sveta, i tome nebeskome svetu pokazana je ova konačnost koju vera ne može da odrekne, jer ona jeste samosvest i time predstavlja jedinstvo kome pripadaju oba načina predstavljanja, i u kome se oni ne razdvajaju; jer oni pripadaju istome nerazdvojnome jednostavnom samstvu u koje je vera prešla.

Vera je time izgubila sadržinu koja je ispunjavala njen elemenat i srozava se u neko potmulo tkanje duha u samom sebi. Vera je prognana iz svoga carstva, ili to je carstvo opljačkano, pošto je celokupno njegovo razlikovanje i rasprostiranje privuklo na se budnu svest i sve je njegove delove namenilo i vratilo zemlji kao njenu svojinu. Ali ona nije zadovoljna zbog toga, jer je usled toga rasvetljenja svuda postalo samo pojedinačno suštastvo, tako da duh izražavaju samo nesuštinska stvarnost i konačnost koju je on napustio. — Pošto je vera bez sadržine, i pošto u toj pustoši ne može da ostane, ili pošto ona, izlazeći izvan konačnoga, koje predstavlja jedinu sadržinu, nailazi samo na ono što je prazno, to ona predstavlja čistu čežnju; njena istinitost je neka prazna onostranost, za koju se više ne može naći nikakva prikladna sadržina, jer sve je drukčije srodno. — Time je vera u stvari postala ono isto što je prosvećenost, naime svest o odnosu konačnoga, koje postoji po sebi, prema apsolutnome, koje je, budući bez predikata, nesaznato i nesaznatljivo; samo što prosvećenost predstavlja zadovoljenu prosvećenost, dok je vera nezadovoljena prosvećenost. Pa ipak, na samoj prosvećenosti će se pokazati da li ona može da ostane u svome spokojstvu; ona čežnja tmurnoga duha koji jadikuje zbog gubitka svoga duhovnoga sveta stoji u zasedi. Sama prosvećenost ima na sebi tu mrlju nezadovoljene čežnje, — kao čisti predmet na svojoj praznoj apsolutnoj suštini, — kao delanje i kretanje u izlaženju izvan njenog pojedinačnog bića ka neispunjenom onostranstvu, — kao ispunjeni predmet na nesamstvenosti korisnoga. Ona će da ukine tu mrlju; iz bližeg posmatranja pozitivnoga rezultata, koji predstavlja njenu istinu, videće se da je ta mrlja u njoj već po sebi ukinuta.

## (II) *Istina prosvećenosti*

Potmulo tkanje duha koje u sebi ne razlikuje ništa više izašlo je, dakle, u samom sebi izvan svesti, koja je tome nasuprot postala sebi jasna. Prvi momenat ove jasnosti određen je u svojoj nužnosti i svojoj uslovljenosti time, što se ostvaruje čisti uvid, ili uvid koji po sebi jeste pojam; on to čini time što na sebe postavlja drugobivstvo ili određenost. Na taj način on jeste negativni čisti uvid, to jest negacija pojma; ova je negacija isto tako čista; i time je postala *čista stvar*, apsolutna suština koja inače nema nikakve druge odredbe. Ako se to bliže raz-

motri onda se vidi da negativni čisti uvid kao apsolutni pojam jeste jedno razlikovanje razlika koje nisu više nikakve razlike, razlikovanje apstrakcija ili čistih pojmova koji ne nose više same sebe, već samo blagodareći celini kretanja imaju oslonac i razliku. Ovo razlikovanje onoga što nije različno sastoji se upravo u tome što apsolutni pojam pretvara sama sebe u svoj predmet i što nasuprot onome kretanju postavlja sebe kao suštinu. Time je ova suština lišena one strane u kojoj se apstrakcija ili razlike drže jedne izvan drugih, te stoga postaje *čisto mišljenje kao čista stvar*. — Ovo je dakle upravo ono potmulo nesvesno tkanje duha u njemu samom, na koje je vera spala pošto je izgubila raznolikost sadržinu; ono u isto vreme predstavlja ono kretanje čiste samosvesti, za koje ona treba da predstavlja apsolutno tuđu onostranost. Jer, pošto ta čista samosvest jeste kretanje u čistim pojmovima, u razlikama koje ne predstavljaju nikakve razlike, to se ona u stvari i srozava u nesvesno tkanje, to jest u čisto osećanje ili u čisto stvarstvo. — Ali, pojam koji se otuđio od sama sebe — jer on ovde još stoji na stupnju ovog otuđenja — ne raspoznaje ovo istovetno suštastvo obeju strana: kretanje samosvesti i njene apsolutne suštine, ne raspoznaje ono njihovo istovetno suštastvo koje u stvari predstavlja njihovu supstanciju i postojanje. Pošto taj pojam ne raspoznaje ovo jedinstvo, to suština ima za nj vrednosti samo u formi predmetne onostranosti, a razlikujuća svest, koja na taj način ima ono po-sebi izvan sebe, ima za nj vrednosti kao neka konačna svest.

Što se tiče one apsolutne suštine, zbog nje sama prosvetljenost zapada u spor sa sobom, koji je ranije vodila sa verom, i razdvaja se u dve stranke. Jedna se stranka osvedočava kao pobednička tek time što se raspada u dve stranke; jer u tome ona pokazuje da u samoj sebi poseduje onaj princip koji je pobijala, i da je time ukinula onu jednostranost u kojoj se ranije pojavljivala. Interes koji se delio između nje i one druge stranke sada potpuno pada u nju i zaboravlja na tu drugu stranku, jer on u samoj njoj nalazi onu suprotnost koja ga zanima. U isto pak vreme ta je suprotnost uzdignuta u viši pobednički elemenat, u kojem se prikazuje kao prečišćena. Tako, dakle, da ono razilaženje koje je nastalo u jednoj stranci, i koje izgleda neka nesreća, naprotiv, dokazuje njenu sreću.

1. [*Čista misao i čista materija.*] Čista suština nema na sebi nikakve razlike, usled čega joj razlika pristupa na taj način što se za svest pokazuju *dve* takve čiste suštine, ili što se poka-

zuje jedna *dvostruka svest* o čistoj suštini. — Čista apsolutna suština nalazi se sama u čistome mišljenju, ili štaviše ona jeste *sâmo čisto mišljenje*, dakle, nalazi se prosto-naprosto s one strane konačnoga, s one strane samosvesti; i predstavlja samo negativnu suštinu, Ali, na taj način čista apsolutna suština je zapravo biće, negativnost samosvesti. Kao negativnost samosvesti ona se takođe na nju odnosi; ona je *spoljašnje biće* koje, odnoseći se na samosvest, u koju padaju razlike i odredbe, zadržuje u njoj razlike, da može biti kušano, gledano itd., i taj odnos je *čulna izvesnost* i opažanje.

Ako se pođe od ovog čulnog bića, u koje ona negativna onostranost nužno prelazi, ali apstrahuje od ovih određenih načina odnošenja svesti, onda preostaje *čista materija* kao potmulo tkanje i kretanje u samoj sebi. Pri tome je bitno da se razmotri to što čista materija jeste samo ono što preostaje kada apstrahujemo od gledanja, pipanja, kušanja itd., to jest materija nije ono što se videlo, okušalo, opipalo itd.; nije materija ta koja se vidi, opipava, kuša, već su to boja, neki kamen, neka so itd.; materija je naprotiv *čista apstrakcija*; i blagodareći tome postoji čista suština mišljenja ili *sâmo čisto mišljenje*, kao ono apsolutno koje nije u sebi diferencirano, koje nije određeno i bez predikata je.

Jedna prosvetljenost naziva apsolutnom suštinom ono apsolutno koje je bez predikata, koje se nalazi s one strane stvarne svesti u mišljenju, od kojega se pošlo; — druga prosvetljenost naziva apsolutnom suštinom materiju. Ako bi se obe te suštine razlikovale kao priroda i duh ili bog, onda bi nesvesnom tkanju u samom sebi, da bi bilo priroda, nedostajalo obilje razvijenog života, a duhu ili bogu nedostajala bi svest koja se u sebi razlikuje. Obadve su, kao što smo videli, apsolutno isti pojam; razlika ne leži u stvari, već potpuno samo u različnom polazištu obadve obrazovanosti, i u tome što svaka od njih zastaje na jednoj naročitoj tački u kretanju mišljenja. Kada bi prešle preko toga, one bi se susrele i saznale bi kao jedno isto ono što je za jednu, kao što sama kaže, jedna strahota, a za drugu jedna budalaština. Jer za jednu od tih obrazovanosti apsolutna suština je u njenome mišljenju ili neposredno za čistu svest a izvan konačne svesti njena negativna onostranost. Ako bi ta obrazovanost reflektirala o tome da, delom, ona jednostavna neposrednost mišljenja nije ništa drugo do čisto biće, delom da se ono što je za svest negativno u isto vreme odnosi na nju, — da u negativnome sudu ono »je« (kopula) oba odvojena činiocá isto tako povezuje, —



onda bi se pokazala veza ove onostranosti u odredbi jednog spoljašnjeg pojedinačnog bića sa sveću, pa time kao jedno isto sa onim što se naziva čistom materijom; momenat prezentnosti koji nedostaje bio bi dobijen. — Druga prosvetćenost polazi od čulnoga bića, apstrahuje potom od čulnog odnosa kušanja, gledanja itd. i pretvara ga u čisto ono po-sebi, u apsolutnu materiju, u ono što nije opipano, niti okušano; to je biće na taj način postalo nešto prosto, što nema predikata, suština čiste svesti; ono je čisti pojam, kao pojam koji bivstvuje po sebi, ili ono je čisto mišljenje u samom sebi. Ovaj uvid ne čini u svojoj svesti suprotni korak od pojedinačnog bivstvjućeg, koje je čisto bivstvjuće, ka onome što je zamišljeno, a što je isto kao čisto bivstvjuće, ili ne korača od čisto pozitivnog ka čisto negativnome; pošto ipak ono što je pozitivno postoji potpuno apsolutno samo blagodareći negaciji; čisto negativno pak, kao čisto, jeste u sebi jednako sa sobom i upravo blagodareći tome jeste pozitivno. — Ili obe prosvetćenosti nisu dospele do pojma Kartezijeve metafizike, da su po sebi biće i mišljenje jedno i isto, nisu dospele do misli da biće, čisto biće, nije nešto konkretno stvarno, već da predstavlja čistu apstrakciju, i, obrnuto, da čisto mišljenje, samojednakost ili suština jeste delom negativnost samosvesti i time predstavlja biće, delom kao neposredna jednostavnost isto tako nije ništa drugo do biće; *mišljenje je stvarstvo, ili stvarstvo je mišljenje*.

2. [Svet korisnosti.] Suština ima ovde razlaz na sebi najpre tako što pripada dvovrsnom načinu posmatranja; delimice, suština mora da ima razliku na samoj sebi, delom se upravo u njoj slivaju obe vrste posmatranja u jednu; jer oni apstraktni momenti čistoga bića i onoga što je negativno kojima se te dve vrste posmatranja razlikuju ujedinjeni su potom u predmetu tih načina posmatranja. — Zajedničko opšte jeste apstrakcija čistog uzdrhtavanja u samom sebi ili čistoga mišljenja sebe samoga. Ovo prosto kretanje oko osovine mora se razbiti, jer ono samo jeste kretanje jedino time što svoje momente razlikuje. To razlikovanje momenata ostavlja posle sebe ono što je nepokretno kao neki prazan omotač čistoga bića, koje ne predstavlja više nikakvo stvarno mišljenje u samom sebi, nikakav život; jer, kao razlika ono jeste *sva sadržina*. To pak razlikovanje koje se stavlja izvan onog jedinstva predstavlja time onu *izmenu momenata* koja se ne vraća u sebe, momenata bića po sebi i bića za nešto drugo i bića

za sebe, stvarnost kako je ona predmet za stvarnu svest čistoga uvida, — *korisnost*.

Ma kako rđava izgledala korisnost veri ili osetljivosti ili čak apstrakciji koja se naziva spekulacijom i koja sebi fiksira ono po-sebi: ipak je ona ta u kojoj čisti uvid završava svoje realizovanje i sam sebi jeste svoj predmet, kojeg se on više ne odriče i koji takođe nema za nj vrednosti onoga što je prazno ili vrednosti čiste onostranosti. Jer, čisti uvid je, kao što smo videli, sâm bivstvjući pojam ili čista ličnost koja je jednaka sa samom sobom, diferencirajući se tako u sebi da svaki od diferenciranih momenata predstavlja čist pojam, to jest nije neposredno odvojen; taj čisti uvid je jednostavna čista samosvest, koja je u neposrednom jedinstvu isto tako za sebe kao i po sebi. Stoga biće po sebi te samosvesti nije trajno biće, već neposredno prestaje da bude nešto u svojoj razlici; takvo pak jedno biće, koje neposredno nema nikakvog oslonca, ne postoji po sebi, već suštinski postoji za nešto drugo, koje predstavlja onu moć koja ga apsorbuje. Ali ovaj drugi momenat koji je suprotan prvome momentu, biću po sebi, iščezava isto tako neposredno kao i prvi momenat, ili kao biće za jedno drugo on je naprotiv samo iščezavanje, te je *postavljena* povraćenost u sebe, biće za sebe. Ali, ovo jednostavno biće za sebe kao samojednakost predstavlja štaviše jedno biće, ili time postoji za drugo. — Ova priroda čistoga uvida u razvijanju svojih momenata, ili ona kao *predmet* izražava ono što je korisno. To korisno jeste ono što postoji po sebi ili stvar, to biće po sebi predstavlja u isto vreme samo čisti momenat; prema tome ono postoji apsolutno za nešto drugo, ali ono je isto tako za nešto drugo samo ukoliko je po sebi; ovi suprotni momenti vraćeni su u nerazdvojno jedinstvo bića za sebe. Ali, ako zaista ono što je korisno izražava pojam čistoga uvida, onda ono ipak nije kao čisti uvid, već je čisti uvid kao predstava ili kao njegov predmet; ono što je korisno samo je neprekidna razmena onih momenata od kojih, doduše, svaki jeste vraćenost u sama sebe, ali samo kao biće za sebe, to jest kao jedan apstraktni momenat koji stupa na stranu protiv ostalih momenata. Ono što je korisno nije negativna suština da bi na sebi imalo te momente u njihovoj suprotnosti u isto vreme kao nedovoljne u jednome i istome smislu ili kao neko mišljenje, kakvi oni jesu kao čisti uvid; momenat bića za sebe se doista nalazi na onome što je korisno, ali ne tako da on zakoračava preko drugih momenata, preko onog po-sebi i bića za drugo, usled čega bi predstavljao samstvo. Dakle, čisti uvid

u onome što je korisno ima za predmet svoj vlastiti pojam u njegovim čistim momentima; taj čisti uvid predstavlja svest ove metafizike, ali još ne njeno poimanje; ono još nije uvidelo jedinstvo bića i samog pojma. Pošto ono što je korisno ima za čisti uvid još formu jednoga predmeta, to čisti uvid ima jedan svet, koji doduše ne postoji više po sebi i za sebe, ali ipak je još jedan svet koji ono razlikuje od sebe. Samo, pošto su suprotnosti izbile na vrhunac pojma, sledeći stupanj biće to, da se one poruše i da prosvećenost iskusi plodove svojih dela.

3. [*Samoizvesnost.*] Ako posmatramo dostignuti predmet u odnosu na ovu celokupnu sferu, onda se stvarni svet obrazovanosti sazeo u taštinu samosvesti, — u biće za sebe koje još ima za sadržinu pometenost toga sveta obrazovanosti i još je pojedinačni pojam, još nije pojam koji je za sebe opšti. — Međutim, vraćen u sebe taj predmet jeste čisti uvid, — čista svest kao čisto samstvo ili negativitet, kao što je vera upravo to isto kao čisto mišljenje ili pozitivitet. Vera poseduje u onome samstvu momenat koji je upotpunjuje; ali pošto taj momenat propada usled toga upotpunjavanja, to sada zavisi od čistoga uvida što mi oba momenta vidimo: kao apsolutnu suštinu, koja je potpuno zamišljena ili je ono što je negativno, i kao materiju koja predstavlja ono što pozitivno bivstvuje. — Ovoj potpunosti još nedostaje ona stvarnost samosvesti koja pripada taštoj svesti, — svet iz kojeg se mišljenje uzdiglo do sebe. To što nedostaje utoliko je dostignuto u *korisnosti* ukoliko je čisti uvid zadobio u njoj pozitivnu predmetnost; čisti je uvid usled toga stvarna u sebi zadovoljena svest. Ta predmetnost sačinjava njegov *svet*; ta je predmetnost postala istinom celokupnog prethodnog sveta, idealnoga kao i realnoga. Prvi svet duha jeste rasprostrto carstvo njegovoga određenoga bića koje se rastura i upojedinjene izvesnosti njega samoga; kao što priroda raspipa svoj život u beskonačno raznolike oblike, a da njihov rod ne postoji. Drugi svet duha sadrži rod i predstavlja carstvo bića po sebi ili carstvo istine, suprotno onoj izvesnosti. Treće pak carstvo, ono što je korisno, jeste istina koja isto tako predstavlja izvesnost njega samog. Carstvu istine vere nedostaje princip stvarnosti ili izvesnosti sebe samog kao ovoga po jedinačnog. Međutim, stvarnosti ili izvesnosti sebe samog kao toga pojedinačnoga nedostaje ono po-sebi. U predmetu čistoga uvida oba su sveta udružena. Ono što je korisno jeste predmet, ukoliko samosvest taj predmet prozire i ukoliko izvesnost nje same ima u njemu svoje uživanje (svoje biće za

sebe); ona ga na taj način uviđa, i taj uvid sadrži pravu suštinu predmeta (da bude nešto što je prozreno i što postoji za drugo); sam taj uvid, dakle, jeste pravo znanje, i samosvest ima isto tako neposredno opštu izvesnost same sebe, svoju čistu svest u toj srazmeri u kojoj su ujedinjene isto tako *istina* kao i sadašnjost i *stvarnost*: Oba su sveta izmirena, i nebo je preseljeno dole na zemlju.

c.

#### APSOLUTNA SLOBODA I UŽAS

1. [*Apsolutna sloboda.*] Svest je našla svoj pojam u korisnosti. Ali taj je pojam delom još predmet, a delom upravo zbog toga još svrha, u čijem se posedu svest još ne nalazi neposredno. Korisnost je još predikat predmeta, ne sâm subjekat ili njegova neposredna i jedina stvarnost. To je ono isto što je ranije izgledalo tako kao da se biće za sebe još nije pokazalo kao supstancija ostalih momenata, usled čega ono što je korisno ne bi neposredno predstavljalo ništa drugo do samstvo svesti i svest bi se usled toga nalazila u njegovom posedu. — Ovo pak uzimanje natrag forme predmetnosti korisnoga već se po sebi obavilo, a iz toga unutrašnjeg preokretanja proizlazi stvarno preokretanje stvarnosti, novi oblik svesti, apsolutna sloboda.

U stvari, postoji naime samo i jedino jedan prazan privid predmetnosti koji odvaja samosvest od poseda. Jer delom se uopšte svako postojanje i svako važenje određenih članova organizacije stvarnoga sveta i sveta u koji se veruje vratilo natrag u ovu prostu odredbu kao u njihov osnov i duh; delom, pak, ta prosta odredba nema više ničega vlastitoga za sebe, ona naprotiv jeste čista metafizika, čist pojam ili znanje samosvesti. O biću po sebi i biću za sebe onoga što je korisno kao predmeta, svest naime saznaje da je njegovo biće po sebi u suštini biće za drugo; biće po sebi kao ono nesamstveno jeste u stvari pasivno samstvo ili ono što postoji za drugo samstvo. Predmet pak postoji za svest u ovoj apstraktnoj formi čistoga bića po sebi, jer ona jeste čisto uviđanje čije se razlike nalaze u čistoj formi pojmova. — A samstvo, biće za sebe u koje se vraća biće za drugo, nije neko naročito od Ja različito vlastito samstvo onoga što se zove predmet; jer svest kao čisti uvid

nije pojedinačno samstvo, kojem bi nasuprot stajao predmet isto tako kao posebno samstvo, već ona jeste čisti pojam, gledanje samstva u samstvo, apsolutno dvostruko viđenje samog sebe; njena izvesnost jeste opšti subjekat, a njegov pojam koji zna predstavlja suštinu celokupne stvarnosti. Ako je, dakle, ono što je korisno predstavljalo samo razmenu momenata koja se ne vraća u svoje vlastito jedinstvo, te je stoga još bilo predmet za znanje, onda ta razmena momenata prestaje da predstavlja znanje; jer samo znanje jeste kretanje onih apstraktnih momenata, ono je opšte samstvo, svoje samstvo isto tako kao i samstvo predmeta, a kao opšte znanje ono predstavlja u tome kretanju jedinstvo koje se vraća u sebe.

Po tome duh postoji kao apsolutna sloboda; duh predstavlja samosvest koja sebe shvata tako da njena izvesnost o samoj sebi jeste suština svih duhovnih masa realnoga kao i natčulnoga sveta, ili, obrnuto, da suština i stvarnost predstavlja znanje svesti o sebi. — Samosvest je svesna svoje čiste ličnosti i u njoj svega duhovnoga realiteta, i celokupni realitet jeste samo ono što je duhovno; svet je za nju proročanstvo njena volja, a ta volja jeste opšta volja. I to ta opšta volja nije prazna misao volje koja se postavlja u prećutno ili reprezentirano uobražavanje, već je realno opšta volja, volja svih pojedinaca kao takvih. Jer, volja je po sebi svest ličnosti i svakoga pojedinca, i ona treba da postoji kao ta istinska stvarna volja, kao samosvesna suština svijui i svake ličnosti, tako da svaki uvek nepodeljeno čini sve, i ono što se pokazuje kao delanje celine predstavlja neposredno i svesno delanje svakoga.

Ova nepodeljena supstancija apsolutne slobode uzdiže se na presto sveta, a da nikakva sila ne bi bila u stanju da joj pruži otpor. Jer, pošto uistinu jedino svest predstavlja onaj elemenat, u kojem duhovna suštastva ili sile imaju svoju supstanciju, to se srušio ceo njihov sistem koji se putem podele u mase organizovao i održao, nakon što je pojedinačna svest shvatila predmet tako da on nema nikakve druge suštine do same samosvesti, ili da je predmet apsolutno pojam. Ono što je pojam pretvorilo u predmet koji bivstvuje bilo je njegovo diferenciranje u odvojene mase koje postoje; ali pošto se predmet pretvori u pojam, onda se u njemu ne nalazi više ništa što postoji; negativitet je prožeo sve njegove momente. Pojam stupa u egzistenciju tako što se svaka svest uzdiže iz one sfere kojoj je bila dodeljena, ne nalazeći više svoju suštinu i svoju tvorevinu u toj uposebljenoj masi, već svoje *samstvo* shvata kao

pojam *volje*, sve mase kao suštastva te *volje*, a time može da se ostvari takođe samo u jednome radu koji je celokupni rad. U ovoj apsolutnoj slobodi iskorenjeni su svi staleži koji predstavljaju one duhovne suštine u koje se celina raščlanjava; pojedinačna svest koja je pripadala jednom takvom članu i koja je u njemu htela i ostvarivala, ukinula je svoju ograničenost; njena je svrha opšta svrha, njen je govor opšti zakon, njena tvorevina je opšta tvorevina.

Ovde su predmet i razlika izgubili značenje korisnosti, koja je predstavljala predikat svega realnog bića; svest ne počinje svoje kretanje na predmetu kao na nečemu što joj je tuđe, a sa kojega bi se ona tek vratila u sebe, već je predmet za nju sama svest; suprotnost dakle postoji jedino u razlici između pojedinačne svesti i opšte svesti; ali pojedinačna svest jeste sama sebi neposredno ona svest koja je posedovala samo privid suprotnosti, ona je opšta svest i opšta volja. Onostranost ove njene stvarnosti lebdi nad lešom iščezle nezavisnosti realnoga bića ili bića u koje se veruje samo kao isparenje nekog bljutavoga gasa, praznoga Étre suprême.

2. [Užas.] Dakle, posle ukidanja različitih duhovnih masa i ograničenog života individua, kao i njegova oba sveta, postoji samo kretanje opšte samosvesti u samoj sebi kao neko njeno uzajamno delovanje u formi opštosti i lične svesti; opšta volja ulazi u sebe i predstavlja pojedinačnu volju, naspram koje stoji opšti zakon i opšta tvorevina. Ali, ova *pojedinačna svest* isto je tako neposredno svesna sebe kao *opšte volje*; ona je svesna da njen predmet jeste zakon koji je ona postavila i tvorevina koju je ona izvršila; prelazeći u delatnost i stvarajući predmetnost, dakle, ona ne stvara ništa što je pojedinačno, već samo zakone i državne radnje.

Ovo kretanje je usled toga uzajamno delanje svesti sa samom sobom u kome ona ne otpušta ništa u obliku nekog slobodnog predmeta koji istupa prema njoj. Iz toga proizlazi da ona ne može dospeti ni do kakve pozitivne tvorevine, niti do opštih tvorevina govora i stvarnosti, niti do zakona i opštih ustanova svesne slobode, niti do dela i tvorevina slobode koja pristaje. — Tvorevina u koju bi se mogla pretvoriti sloboda koja zadobija svest sastojala bi se u tome što bi se ona kao opšta supstancija pretvorila u predmet i trajno biće. Ovo drugobivstvo predstavljalo bi onu razliku na njoj prema kojoj bi se ona podelila u postojeće duhovne mase i u članove različitih sila; delom, što bi te mase predstavljale fikcije jedne izdvojene zakonodavne, sudske i izvršne vlasti, delom bi pak

bile realna suštastva koja su se pokazala u realnome svetu obrazovanosti i, pošto bi se sadržina opšteg delanja uzela bliže u obzir, naročito mase rada koje bi se dalje razlikovale kao specijalniji staleži. Opšta sloboda, koja se na taj način razdvojila u svoje članove i upravo time pretvorila u postojeću supstanciju, bila bi usled toga nezavisna od pojedinačnog individualiteta i razdelila bi mnoštvo individua među različite članove. — Ali, time bi delanje i postojanje ličnosti našli da su ograničeni na jedan ogranak celine, na jednu vrstu delanja i postojanja; postavljena u elemenat bića, ličnost bi zadobila značenje jedne određene ličnosti; ona bi prestala da uistinu predstavlja opštu samosvest. Ova opšta samosvest ne dozvoljava pritom da u pogledu stvarnosti bude obmanuta predstavom pokoravanja zakonima koje je sama ona postavila, i koji su joj doznačili jedan deo, niti njenom reprezentacijom kod zakonodavstva i opšteg tvorenja, — ne da se prevariti u pogledu stvarnosti da sama postavlja zakon, i da ne izvršuje jednu pojedinačnu tvorevinu, već da izvršuje ono opšte; jer pri čemu je samstvo samo zastupljeno i predstavljeno, tu se ono ne nalazi stvarno; gde je zastupljeno ono tu nije.

Kao što se u ovoj opštoj tvorevini apsolutne slobode kao postojeće supstancije ne nalazi pojedinačna samosvest, isto se tako ona ne nalazi ni u pravim delima i individualnim radnjama njene volje. Da bi ono što je opšte došlo do nekog dela; ono mora da se prikupi u jednost individualiteta i da na čelo postavi jednu pojedinačnu samosvest; jer opšta volja jeste stvarna volja samo u jednome samstvu koje jeste jedno. Time su pak odstranjeni svi ostali pojedinci iz celine toga dela i u njemu imaju samo jedan ograničeni udeo, tako da to delo ne bi predstavljalo delo stvarne opšte samosvesti. — Dakle, opšta sloboda ne može da proizvede nijednu pozitivnu tvorevinu niti delo; njoj preostaje samo negativno delanje; ona je samo furija iščezavanja.

Ali najviša i opštoj slobodi najsuprotnija stvarnost ili štaviše jedini predmet koji za nju još postaje jeste sloboda i pojedinačnost same stvarne samosvesti. Jer ona opštost, koja ne dozvoljava sebi da dospe do realiteta organske raščlanjenosti i koja ima svrhu, da se održi u nerazdeljenome kontinuitetu, u isto se vreme u sebi diferencira, jer ona predstavlja kretanje ili svest uopšte. I to radi svoje vlastite apstraktnosti ona se rastavlja u isto tako apstraktne ekstreme, u prostu nesavitljivu hladnu opštost i u diskretnu apsolutnu tvrdu krtost i svojeglavu punktualnost stvarne samosvesti. Nakon što je ona

završila iskorenjavanje realne organizacije i sada postoji za sebe, to je njen jedini predmet, jedan predmet koji nema više nikakve druge sadržine, poseda, određenog bića i spoljašnjeg prostiranja, već predstavlja samo to znanje o sebi kao apsolutno čistom i slobodnom pojedinačnom samstvu. Ono po čemu on može da se shvati jeste jedino njegovo apstraktno određeno biće uopšte. — Dakle, odnos ta dva ekstrema, pošto oni nedeljivo apsolutno postoje za sebe, te dakle nisu u stanju da pošalju u sredinu nikakav deo koji bi ih povezao, jeste cela neisposredovana čista negacija, i to negacija pojedinačnoga kao bivstvujućega u onome što je opšte. Stoga jedina tvorevina i delo opšte slobode jeste smrt, i to jedna smrt koja nema nikakvog unutrašnjeg obima i ispunjenosti; jer ono što se negira jeste neispunjena tačka apsolutno slobodnog samstva; to je, dakle, najhladnija, najobičnija smrt, koja nema više značaja od presecanja neke glavice kupusa ili od jednog gutljaja vode.

U prostoti ovoga sloga sastoji se mudrost vlade, razum opšte volje, da se ostvari. Sama vlada nije ništa drugo do tačka koja se utvrđuje ili individualitet opšte volje. Vlada, jedna volja i izvršenje koji polaze iz jedne tačke, hoće i izvršuje u isto vreme jedan određeni poredak i određeno delanje. Time ona isključuje, s jedne strane, ostale individue iz svoga delanja, s druge strane, ona se time konstituira kao takva vlada, koja predstavlja jednu određenu volju, i usled toga je suprotna opštoj volji; stoga se ona apsolutno ne može drukčije predstaviti do kao jedna stranka. Jedino stranka koja pobeđuje zove se vlada, i upravo u tome što ona predstavlja jednu stranku neposredno se skriva nužnost njene propasti; i što ona predstavlja vladu to je, obrnuto, čini strankom i krivom. Ako se opšta volja drži za stvarno delanje vlade kao za zločin koji ona čini protiv te opšte volje, onda vlada, tome nasuprot, nema ničega određenoga i spoljašnjega, čime bi se predstavila krivica volje koja je njoj suprotna; jer nasuprot njoj kao stvarnoj opštoj volji stoji samo nestvarna čista volja, namera. Stoga postajati podozrivim stupa na mesto krivice, ili ono ima značenje i dejstvo toga, a spoljašnja reakcija protiv te stvarnosti, koja se nalazi u jednostavnoj unutrašnjosti namere, sastoji se u suvoparnom iskorenjivanju toga bivstvujućega samstva, od kojega se inače ne može oduzeti ništa do jedino samo njegovo biće.

3. [Buđenje slobodnog subjektiviteta.] U ovome svome osobenom radu apsolutna sloboda se pretvara u svoj predmet, i samosvest doznaje šta apsolutna sloboda jeste. Po sebi apso-

lutna sloboda jeste upravo ta apstraktna samosvest, koja u sebi poništava svaku razliku i svako postojanje razlike. Kao ta apstraktna samosvest, apsolutna je sloboda svoj predmet; užasavanje od smrti jeste opažanje te njene negativne suštine. Ali, apsolutno slobodna samosvest smatra taj svoj realitet sasvim drukčijim nego što je bio njegov pojam o njemu samom, da naime opšta volja predstavlja samo pozitivnu suštinu ličnosti i da zbog toga ta ličnost zna za sebe u toj opštoj volji samo pozitivno ili se u njoj ume održati. Već ovde za tu apsolutno slobodnu samosvest, koja kao čisti uvid potpuno odvaja svoju pozitivnu i negativnu suštinu, — bespredikatni apsolut kao čisto mišljenje i kao čistu materiju, — postoji u njenoj stvarnosti apsolutni prelaz iz jedne u drugu njenu suštinu. — Opšta volja, kao apsolutno pozitivna stvarna samosvest, pošto ta samosvest jeste ona samosvesna stvarnost koja se pojačava do čistog mišljenja ili do apstraktne materije, prelazi u negativnu suštinu i pokazuje se da isto tako predstavlja ukidanje mišljenja sebe samog ili samosvesti.

Dakle, apsolutna sloboda kao čista samojednakost opšte volje ima na sebi negaciju, a time i razliku uopšte, i ovu razliku opet razvija kao stvarnu razliku. Jer, čista negacija ima u opštoj samoj sebi jednakoj volji elemenat postojanja ili supstanciju, u kojoj se njeni momenti realizuju, ona ima materiju koju ona može da iskrene u svoju određenost; ukoliko se ova supstancija pokazala kao ono što je za pojedinačnu svest negativno, ponovo se, dakle, izgrađuje organizacija duhovnih masa kojima se dodeljuje mnoštvo individualnih svesti. Ove individualne svesti, koje su osetile strah od svoga apsolutnoga gospodara, od smrti, ponovo odobravaju negaciju i razlike, potčinjavaju se pod mase i vraćaju se jednom podeljenom i ograničenom poslu, ali usled toga i svojoj supstancijalnoj stvarnosti.

Iz ovog meteža duh bi bio bačen nazad na svoje polazište, u običajni i realni svet obrazovanosti, koji je samo osvežen i podmlađen strahom gospodnjim koji je ponovo obuzeo duhove. Ovu kružnu putanju nužnosti duh bi morao ponovo da proputuje i da je stalno ponavlja, kada bi samo rezultat toga bilo potpuno prožimanje samosvesti i supstancije, — jedno prožimanje, u kome samosvest, koja je iskusila onu silu svoga opšteg suštastva koja je prema njoj negativna, ne bi zahtevala da sebe poznaje i oseća kao ovu osobenu samosvest, već jedino kao opštu, te bi stoga mogla podnositi takođe onu predmetnu stvarnost opštega duha koja je odstranjuje kao osobenu samo-

svest. — Ali, u apsolutnoj slobodi nisu se nalazili u odnosu uzajamnog uticaja niti svest koja je utonula u raznoliko određeno biće ili koja sebi postavlja određene svrhe i misli, niti neki spoljašnji svet koji važi, a koji predstavlja bilo svet stvarnosti bilo svet mišljenja, već svet prsto-naprostu u formi svesti, kao opšta volja, i tako isto *samosvest*, sažeta iz svega rasprostrtog određenog bića ili raznovrsne svrhe i suda u *jednostavno samstvo*. Stoga obrazovanje koje je samosvest zadobila u uzajamnosti sa onom suštinom predstavlja najuzvišeni i krajnje obrazovanje koje je osposobljava da vidi kako njena čista jednostavna stvarnost neposredno iščezava i prelazi u prazno ništa. U samome svetu obrazovanosti samosvest ne dospeva dotle da neposredno gleda svoju negaciju ili svoje otuđenje u formi čiste apstrakcije, već njena negacija jeste ispunjena negacija, ili čast ili bogatstvo, koje ona zadobija namesto samstva od kojeg se ona otuđila, ili predstavlja govor duha i uvida koji zadobija iskidana svest; ili ta negacija jeste nebo vere ili korisnost prosvećenosti. Sve su ove odredbe propale u onome gubitku koji doživljuje samstvo u apsolutnoj slobodi; njegova negacija jeste beznačajna smrt, čisti užas od onoga što je negativno, a što nema u sebi ničega pozitivnoga, ničega što ga ispunjava. — U isto pak vreme ova negacija u svojoj stvarnosti ne predstavlja nešto tuđe; niti je ona opšta nužnost koja leži s one strane i u kojoj propada običajni svet, niti predstavlja pojedinačni slučaj vlastitog poseda ili čudi posednika, od koga se rastrgnuta svest oseća zavisnom, već ta negacija jeste *opšta volja* koja u ovoj svojoj poslednjoj apstrakciji nema ničega pozitivnoga, i stoga nije u stanju da išta vrati radi požrtvovanja; ali upravo zbog toga ta opšta volja jeste *neisposredovano istovetna sa samosvešću*, ili ona jeste čista pozitivnost, jer je ono što je potpuno negativno; i beznačajna smrt, neispunjeni negativitet samstva, prelazi u unutrašnjem pojmu u apsolutni pozitivitet. Neposredno jedinstvo između samosvesti i opšte volje, zahtev samosvesti da u opštoj volji poznaje sebe kao tu određenu tačku, preobraća se u apsolutno suprotno iskustvo. Ono što u tome iskustvu za samosvest iščezava jeste apstraktno biće ili neposrednost bezsupstantne tačke, i ta iščezla neposrednost jeste sama opšta volja, za koju ona smatra sebe, ukoliko predstavlja ukinutu neposrednost, ukoliko jeste čisto znanje ili čista volja. Time samosvest poznaje čistu volju kao samu sebe i sebe kao suštinu, ali ne kao neposrednu suštinu koja bivstvuje, niti čistu volju kao revolucionarnu vladu ili kao anarhiju koja teži da konstituiše anarhiju, niti sebe kao središte te stranke ili njoj suprotne stranke, već



opšta volja jeste njeno čisto znanje i htenje, i ona predstavlja opštu volju kao to čisto znanje i htenje. Samosvest u tome ne gubi samu sebe, jer čisto znanje i htenje predstavljaju štaviše nju kao atomsku tačku svesti. Ona je, dakle, uzajamno dejstvo čistoga znanja sa samim sobom; čisto znanje kao suština jeste opšta volja; ali ta suština predstavlja prosto-naprosto samo čisto znanje. *Samosvest je, dakle, čisto znanje o suštini kao čistom znanju.* Osim toga, samosvest kao pojedinačno samstvo jeste samo forma subjekta ili stvarnoga delanja za koju ona zna kao za formu; isto je tako za nju predmetna stvarnost, biće, prosto-naprosto forma bez samstva, jer ona bi bila ono što nije znano; to znanje pak poznaje znanje kao suštinu.

Apsolutna je sloboda, prema tome, izravnala suprotnost opšte i pojedinačne volje sa samom sobom; duh koji se otuđio od sebe, doteran na vrhunac svoje suprotnosti, u kojoj su još odvojeni čisto htenje i ono što čisto hoće, srozava tu suprotnost na stupanj providne forme i u njoj nalazi sama sebe. — Kao što carstvo stvarnoga sveta prelazi u carstvo vere i uvida, tako apsolutna sloboda prelazi iz svoje stvarnosti koja razorava samu sebe u jednu drugu zemlju samosvesnoga duha, u kojoj ona u toj nestvarnosti važi kao ono što je istinito, u čijoj se misli duh naslađuje ukoliko on jeste i ostaje misao, i ukoliko to u samosvesti obuhvaćeno biće poznaje kao savršenu i potpunu suštinu. Postao je novi oblik *moralnoga duha.*

### C.

#### SAMOIZVESNI DUH; MORALNOST

Običajni je svet u nj samo povučeni duh, pojedinačno samstvo, pokazao kao svoju sudbinu i svoju istinu. Ta pak pravna ličnost ima svoju supstanciju i svoje ispunjenje izvan sebe. Kretanje sveta obrazovanosti i vere ukida tu apstrakciju ličnosti, i pomoću završenog otuđenja, pomoću najviše apstrakcije supstancija se za samstvo duha pretvara najpre u opštu volju i, najzad, u njegovu svojinu. Ovde se, dakle, kako izgleda, znanje naposljetku potpuno izjednačilo sa svojom istinom: jer njegova istina predstavlja samo to znanje, — i svaka je suprotnost obeju strana iščezla, i to ne za nas ili po sebi, već za samu samosvest. Znanje je naime zagospodarilo suprotnošću same svesti. Svest počiva na suprotnosti između izvesnosti o samoj sebi i predmeta; sada je pak za samu nju predmet izvesnost o njoj, znanje — isto onako kao što izvesnost o njoj samoj kao takva nema više vlastitih svrha, dakle ne nalazi se više u određenosti, već predstavlja čisto znanje.

Dakle, znanje samosvesti jeste za nju sâma supstancija. Supstancija je za samosvest isto tako neposredno kao i apsolutno isposredovano u jednom nerazdvojnomo jedinstvu. Neposredno — kao običajna svest, sama samosvest zna i vrši dužnost, i njoj pripada kao svojoj prirodi; ali samosvest nije karakter kao ta svest, koja zbog svoje neposrednosti jeste jedan određeni duh, pripada samo jednoj od običajnih suštastvenosti i poseduje tu stranu što ne zna. — Samosvest je apsolutno posredovanje kao ona svest koja se obrazuje i koja veruje; jer u suštini ona predstavlja kretanje samstva, da ukine apstrakciju neposrednog određenog bića i da postane za sebe ono što je opšte, ali ni potpunim otuđenjem i raskidanjem svoga samstva od stvarnosti, ni bekvom. Već je samosvest neposredno

prisutna u svojoj supstanciji, jer supstancija je njeno znanje, ona predstavlja neposredno opaženu čistu izvesnost sebe same; i upravo ta neposrednost, koja jeste njena vlastita stvarnost, predstavlja svu stvarnost, jer ono što je neposredno jeste samo biće, i kao čista neposrednost, pročišćena apsolutnim negativitetom, ona je čisto biće, ona je biće uopšte ili sve biće.

Stoga apsolutna suština nije iscrpna u odredbi po kojoj ona predstavlja prostu suštinu mišljenja, već ona jeste celokupna stvarnost, i ta stvarnost postoji samo kao znanje; ono što svest ne bi poznavala, ne bi za nju imalo nikakvog smisla, niti može da predstavlja za nju ikakvu silu; u njenu volju koja zna povukla se celokupna predmetnost i ceo svet. Svest je apsolutno slobodna u tome što zna za svoju slobodu, i upravo to znanje za svoju slobodu jeste njena supstancija i svrha i jedina sadržina.

a.

#### MORALNO SHVATANJE SVETA

1. [Postulirana harmonija između dužnosti i stvarnosti.] Samosvest poznaje dužnost kao *apsolutnu suštinu*; jedino dužnost obavezuje samosvest, i ta supstancija predstavlja njenu vlastitu čistu svest; dužnost ne može da zadobije za samosvest formu nečega tuđega. Ali, tako zatvorena u samu sebe, moralna samosvest još nije postavljena i posmatrana kao svest. Predmet je neposredno znanje, i tako potpuno prožet samstvom on ne predstavlja predmet. Ali, budući u suštini posredovanje i negativitet moralna samosvest ima u svome pojmu odnos prema *drugobivstvu* i predstavlja svest. Ovo drugobivstvo, pošto dužnost sačinjava njenu jedinu suštinsku svrhu i predmet, jeste s jedne strane, za moralnu svest jedna potpuno beznačajna stvarnost. Ali, pošto je ta svest tako potpuno zatvorena u sebe, to se ona ponaša prema tome drugobivstvu potpuno slobodno i ravnodušno, i stoga određeno biće je, s druge strane, jedno od samosvesti potpuno oslobođeno određeno biće koje se isto tako odnosi jedino na sebe; ukoliko samosvest postaje slobodnija, utoliko je slobodniji takođe negativni predmet njene svesti. Taj je predmet, blagodareći tome, jedan svet koji je u sebi završen u vlastiti individualitet, jedna samostalna celina osobenih zakona, kao i jedan njihov samostalni tok i slobodno ostvarivanje, — jedna *priroda* uopšte, čiji zakoni kao

i njihovo delanje pripadaju njoj samoj, kao jednom suštastvu koje je ravnodušno prema moralnoj samosvesti, kao što je ta moralna samosvest ravnodušna prema njoj.

Polazeći od ove odredbe izobražava se jedno *moralno shvatanje sveta* koje se sastoji u vezi između moralnoga bića-po-sebi i bića-za-sebe i *prirodnog bića-po-sebi i bića-za-sebe*. U osnovi te veze leže ne samo *potpuna ravnodušnost i vlastita samostalnost prirode i moralnih svrha i moralne delatnosti jednih prema drugima*, već takođe, na drugoj strani, svest o *isključivoj suštastvenosti dužnosti i potpunoj nesamostalnosti i nesuštastvenosti prirode*. Moralno shvatanje sveta sadrži razvoj onih momenata koji postoje u ovoj vezi tako potpuno protivrečnih pretpostavki.

Pre svega, dakle, moralna je svest uopšte pretpostavljena; za nju dužnost važi kao suština, za nju koja je stvarna i delatna i koja u svojoj stvarnosti i delatnosti ispunjava dužnost. Ali, za ovu moralnu svest je u isto vreme pretpostavljena sloboda prirode, ili ta moralna svest stiče iskustvo da se priroda ne brine o tome da joj pribavi svest o jedinstvu njene stvarnosti sa prirodnom stvarnošću, pa, dakle, dopušta da ona možda bude srećna, a možda i ne. Tome nasuprot, nemoralna svest nalazi možda slučajno svoje ostvarenje gde moralna svest vidi samo povod za delanje a ne vidi da joj se tim delanjem dodeljuje sreća izvođenja i uživanja izvršenja. Stoga moralna svest nalazi, naprotiv, razlog za jadanje zbog takvog stanja neskladnosti između sebe i života, i nepravde, koja je ograničava na to da svoj predmet poseduje samo kao čistu dužnost, ali joj uskraćuje da vidi njegovo i svoje ostvarenje.

Moralna svest ne može da se odrekne sreće i da taj momenat izostavi iz svoje apsolutne svrhe. Svrha koja se izražava kao čista dužnost ima u suštini na sebi to da sadrži tu pojedinačnu samosvet; *individualno uverenje* i znanje o njemu sačinjavali bi jedan apsolutni momenat moralnosti. Taj momenat na svrsi koja je postala predmetnom, na ispunjenoj dužnosti, predstavlja pojedinačnu svest koja sebe posmatra kao ostvarenu, ili ono uživanje koje se time nalazi u pojmu, doduše ne neposredno u pojmu moralnosti, posmatrane kao moralnog uverenja, već u pojmu njenog ostvarenja. Ali usled toga to se uživanje nalazi takođe u moralnosti kao uverenju; jer uverenje ide na to da ne ostane uverenje nasuprot delanju, već da dela ili da se ostvaruje. Svrha izražena kao celina sa sveću o njenim momentima sastoji se, u tome što je ispunjena dužnost isto tako *čisto moralna radnja* kao i *realizovani individualitet*, i što je priroda, kao strana pojedinačnosti nasuprot astraktnoj

svrsi, istovetna sa tom svrhom. — Kao što je nužno iskustvo o disharmoniji obeju strana, jer je priroda slobodna, isto tako i dužnost jedino predstavlja ono što je suštinsko, a priroda nasuprot njoj ono nesamstveno. Ona cela svrha, koju sačinjava harmonija, sadrži u sebi sâmu stvarnost. U isto vreme ona jeste misao o stvarnosti. Harmonija između moralnosti i prirode ili, — pošto priroda dolazi u obzir samo utoliko ukoliko svest doživljuje njeno jedinstvo sa sobom, — harmonija između moralnosti i sreće zamišljena je kao nužno bivstvujuća, ili ona je *postulirana*. Jer, zahtevanje izražava da se zamisli kao bivstvujuće nešto što još nije stvarno; jedna nužnost ne pojma kao pojma, već nužnost bića. Ali, nužnost je u isto vreme u suštini veza pomoću pojma. Prema tome, zahtevano biće ne pripada predstavljanju slučajne svesti, već se nalazi u pojmu sâme moralnosti čija prava sadržina jeste jedinstvo čiste i pojedinačne svesti; pojedinačnoj svesti pripada da to jedinstvo postoji za nju kao neka stvarnost, što je u sadržini svrhe blaženstvo, a u svojoj formi postojanje uopšte. — Zbog toga to zahtevano postojanje ili jedinstvo postojanja i sreće nije neka želja, ili, posmatrano kao svrha, nije takva neka svrha čije bi ostvarenje još bilo neizvesno, već ta svrha predstavlja jedan zahtev *uma* ili njegovu *neposrednu izvesnost* i pretpostavku.

Ono prvo iskustvo i ovaj postulat nisu jedini postulat, već se otvara čitav krug postulata. Priroda, naime, nije samo ovaj potpuno slobodni spoljašnji način na koji bi svest imala da realizuje svoju svrhu kao na nekom čistom predmetu. Ova svest je sama po sebi u suštini takva jedna svest za koju postoji ova druga slobodna stvarnost, to jest ona sama jeste nešto što je slučajno i prirodno. Ova priroda, koja je za ovu svest njena priroda, jeste *čulnost*, koja u obliku htenja, kao nagoni i sklonosti, ima za sebe vlastitu određenu suštastvenost ili pojedinačne svrhe, dakle suprotna je čistoj volji i njenoj čistoj svrsi. Ali, nasuprot ovoj suprotnosti za čistu svest je suština, štaviše, veza čulnosti sa njom, apsolutno jedinstvo čulnosti sa njom. Oboje, čisto mišljenje svesti i njena čulnost jesu po sebi *jedna* svest, i čisto mišljenje jeste upravo to mišljenje u kome i za koje ovo čisto jedinstvo postoji; za to pak mišljenje kao svest postoji suprotnost između njega i nagona. U ovome sukobu između *uma* i čulnosti, za um se suština sastoji u tome što se taj sukob rešava i što iz toga rešenja proizlazi kao njegov rezultat jedinstvo *uma* i čulnosti, koje ne predstavlja ono iskonsko jedinstvo koje se sastoji u tome što se i um i čulnost nalaze u jednome individuumu, već je takvo jedno jedinstvo koje proizlazi iz svesne suprotnosti njih oboje.

Tek takvo jedinstvo jeste *stvarna moralnost*, jer u njemu se sadrži ona suprotnost na osnovu koje samstvo jeste svest ili jeste stvarno i uistinu samstvo, a u isto vreme ono što je opšte; ili, u tome je jedinstvu izraženo ono posredovanje koje za moralnost jeste, kao što smo videli, suštinsko. — Pošto od oba momenta suprotnosti čulnost predstavlja prosto-naprosto drugobivstvo ili ono što je negativno, dok, naprotiv, čisto mišljenje dužnosti čini suštinu, od koje se ništa ne može napustiti, to se čini da proizvedeno jedinstvo može da postane samo ukidanjem čulnosti. Ali, pošto sama čulnost jeste momenat ovoga postojanja, momenat stvarnosti, to ćemo morati da se za jedinstvo iznajpre zadovoljimo izrazom da čulnost odgovara moralnosti. — To jedinstvo jeste isto tako jedno postulirano biće, ono ne postoji; jer ono što postoji jeste svest, ili suprotnost između čulnosti i čiste svesti. Ali, ono u isto vreme nije neko po-sebi, kao prvi postulat u kojem slobodna priroda sačinjava jednu stranu, usled čega njena harmonija sa moralnom svešću pada izvan te moralne svesti; već ovde je priroda ona koja se nalazi u samoj toj svesti, i ovde je stalo do moralnosti kao takve, do jedne harmonije, koja predstavlja harmoniju samstva koje dela; stoga sama svest ima da je proizvede i *da u moralnosti stalno napreduje*. Ali, savršenost moralnosti mora da se pomeri u beskonačnost; jer, kada bi ona stvarno nastala, onda bi se moralna svest ugasila. Jer, moralnost je samo moralna svest kao ona negativna suština, za čiju čistu dužnost čulnost predstavlja samo jedno negativno značenje, samo »nije saobrazna«. U harmoniji pak iščezava moralnost kao svest ili njena stvarnost, kao što u moralnoj svesti ili stvarnosti iščezava njena harmonija. Zbog toga se savršenstvo ne može stvarno dostići, već se mora zamisliti jedino kao neki apsolutni zadatak, to jest kao neki takav zadatak koji prosto-naprosto ostaje *zadatak*. Pa ipak, njegova se sadržina u isto vreme mora zamisliti kao takva jedna sadržina, koja apsolutno mora postojati, i koja ne ostaje zadatak, bilo da se u tome cilju svest zamisli potpuno kao ukinuta, ili takođe da se ne zamisli; kako zapravo stvar sa tim stoji, to se ne može više jasno razaznati u mračnoj daljini beskonačnosti kuda se upravo zbog toga mora pomeriti postizanje cilja. Zapravo će morati da se kaže da nas određena predstava ne treba da interesuje i da je ne treba tražiti, jer to dovodi do protivrečnosti, — do jednog zadatka koji treba da ostane zadatak i da se ipak ispunjava, do jedne moralnosti koja ne treba da bude svest, koja ne treba više da bude stvarna. Ali, usled razmatranja da bi savršena moralnost sadržala neku protivrečnost, trpela bi svetost mo-

ralne suštastvenosti, i apsolutna dužnost izgledala bi kao nešto nestvarno.

Prvi postulat predstavljao je harmoniju između moralnosti i predmetne prirode, krajnju svrhu sveta; drugi postulat je predstavljao harmoniju između moralnosti i čulne volje, krajnju svrhu samosvesti kao takve; prvi, dakle, postulat predstavljao je harmoniju u formi bića po sebi, a drugi u formi bića za sebe. Ono pak što kao sredina povezuje ove obe ekstremne krajnje svrhe, koje su zamišljene, jeste kretanje stvarnoga delanja. Te ekstremne krajnje svrhe su harmonije čiji se momenti u svojoj apstraktnoj različenosti još nisu pretvorili u predmet; to se zbiva u stvarnosti u kojoj se strane pojavljuju u pravoj svesti, svaka kao druga one druge. Postulati, koji usled toga postaju, sadrže, kao ranije samo razdvojene harmonije koje bivstvuju po sebi i za sebe, sada harmonije koje bivstvuju po sebi i za sebe.

2. [Božanski zakonodavac i nesavršena moralna samosvest.] Moralna svest kao prosto znanje i htenje čiste dužnosti u delanju odnosi se na predmet koji je suprotan njenoj prostoti, na stvarnost raznolikog događanja, i usled toga ima neki raznoliki moralni odnos. U pogledu sadržine ovde postaju uopšte mnogi zakoni, a u pogledu forme protivrečne sile svesti koja zna i onoga nesvesnog. — Što se, pre svega, tiče mnogih dužnosti, za moralnu svest ima vrednosti uopšte samo čista dužnost u njima; mnoge dužnosti kao mnoge jesu određene i stoga kao takve ne predstavljaju za moralnu svest ništa sveto. Ali budući u isto vreme nužne na osnovu pojma delanja, koje u sebi obuhvata jednu raznoliku stvarnost, i usled toga neku raznoliku moralnu povezanost, one se moraju posmatrati kao dužnosti koje bivstvuju po sebi i za sebe. Pošto se, osim toga, one mogu nalaziti samo u moralnoj svesti, one su ujedno u nekoj drugoj moralnoj svesti nego što je ona za koju samo čista dužnost kao čista jeste po sebi i za sebe i sveta.

Prema tome, postulirano je da postoji neka druga svest koja te dužnosti smatra svetim, ili koja njih poznaje i hoće kao dužnosti. Prva svest održava čistu dužnost u ravnodušnosti prema svakoj određenoj sadržini, i dužnost predstavlja samo tu ravnodušnost prema njoj. Druga pak svest sadrži isto tako suštinski odnos prema delanju i prema nužnosti određene sadržine; pošto za tu svest dužnosti imaju vrednosti kao određene dužnosti, to je time za nju sadržina kao takva isto tako suštinska kao i forma usled koje ta sadržina jeste dužnost. Usled toga je ta svest takva jedna svest u kojoj su potpuno istovetni

ono što je opšte i ono što je posebno, njen je dakle, pojam isti kao pojam harmonije između moralnosti i sreće. Jer ova suprotnost izražava isto tako razdvojenost moralne, sebi ravne svesti od stvarnosti koja kao raznoliko biće protivreči prostoju suštini dužnosti. Ali, ako prvi postulat izražava samo bivstvujuću harmoniju moralnosti i prirode, jer priroda u njemu predstavlja samo tu negativnost samosvesti, momenat bića, onda je sada tome nasuprot to po-sebi postavljeno suštinski kao svest. Jer, ono što bivstvuje ima sada formu sadržine dužnosti, ili je određenost na određenoj dužnosti. Ono po-sebi jeste, dakle, jedinstvo takvih suštastvenosti koje kao proste jesu suštastvenosti mišljenja, i stoga postoje samo u jednoj svesti. Ta jedna svest, dakle, jeste sada jedan gospodar i vladar sveta koji proizvodi harmoniju između moralnosti i sreće i u isto vreme osveštava dužnosti kao mnoge. Ovo poslednje znači toliko, da za svest čiste dužnosti određena dužnost ne može biti neposredno sveta; ali pošto je ona isto tako nužna radi stvarnog delanja koje predstavlja jedno određeno delanje, to njena nužnost pada izvan one svesti u jednu drugu svest, koja prema tome jeste svest koja posreduje između određene dužnosti i čiste dužnosti, i koja predstavlja razlog da ona dužnost takođe ima vrednosti.

U stvarnoj pak radnji svest se ponaša kao ovo samstvo, kao nešto potpuno pojedinačno; ona je usmerena na stvarnost kao takvu i nju ima za svrhu; jer ona hoće da ispunjava. Dakle, dužnost uopšte pada izvan nje u neko drugo suštastvo, koje jeste svest i predstavlja svetog zakonodavca čiste dužnosti. Za onoga ko radi, upravo zato što je on onaj ko radi, ono drugo čiste dužnosti važi neposredno; ta je dužnost, dakle, sadržina jedne druge svesti, i sveta je za onoga ko radi samo posredno, naime u ovoj drugoj svesti.

Pošto je time utvrđeno da važenje dužnosti kao onoga što je po sebi i za sebe sveto pada izvan stvarne svesti, to usled toga ta stvarna svest kao nesavršena moralna svest stoji uopšte na jednoj strani. Kako u pogledu svoga znanja ta stvarna svest poznaje sebe kao takvu jednu svest, čije znanje i uverenje jesu nepotpuni i slučajni, tako isto u pogledu svoga htenja ona poznaje sebe kao takvu jednu svest, čije su svrhe aficirane čulnošću. Stoga, zbog svoje nedostojnosti ta stvarna svest ne može da posmatra blaženstvo kao nužno, već kao nešto slučajno i može ga očekivati samo iz milosti.

Ali, mada je već stvarnost te stvarne svesti nesavršena, ipak za njenu čistu volju i njeno znanje dužnost važi kao suština;

ona je dakle savršena u pojmu, ukoliko je pojam suprotan realitetu, ili u *mišljenju*. Apsolutna suština, pak, jeste upravo to zamišljeno i ono što je postulirano s one strane stvarnosti; otuda ona jeste misao u kojoj moralno nesavršeno znanje i htenje važe za savršene, time im takođe, držeći ih za punovažne, dodeljuje blaženost prema *dostojnosti*, naime prema zaslugi koja se njima pripisuje.

3. [*Moralni svet kao predstava.*] Shvatanje sveta je u tome završeno; jer, u pojmu moralne samosvesti obe strane, čista dužnost i stvarnost, postavljene su u jedno jedinstvo, i usled toga je jedna kao i druga strana postavljena ne kao bivstvjuća po sebi i za sebe, već kao momenat ili kao ukinuta. To u poslednjem delu moralnog shvatanja sveta važi za svest; čistu dužnost, naime, ona postavlja u jedno drukčije suštastvo nego što je ona, to jest ona je postavlja, delom, kao nešto predstavljeno, delom kao takvo koje nije ono što važi po sebi i za sebe, već naprotiv ono što je ne-moralno važi kao potpuno. Isto tako ona postavlja samu sebe kao takvu jednu svest, čija stvarnost, koja ne odgovara dužnosti, jeste ukinuta, i koja, kao ukinuta, ili u predstavi apsolutne suštine, više ne protivreći moralnosti.

Pa ipak za samu moralnu svest njeno moralno shvatanje sveta ne znači da ona u tome shvatanju razvija svoj vlastiti pojam i čini ga svojim predmetom; ona niti ima svesti o toj suprotnosti u pogledu forme, niti takođe svesti o suprotnosti u pogledu sadržine, čije delove ona ne dovodi u vezu jedne sa drugima niti ih upoređuje, već se u svome razvoju neprekidno valja, a da ne predstavlja pojam koji te momente povezuje. Jer, kao čisto znanje ili kao samu sebe, ona zna samo čistu suštinu ili predmet, ukoliko je taj predmet dužnost, ukoliko on jeste apstraktni predmet njene čiste svesti. Ona se ponaša dakle samo kao svest koja misli, ne kao svest koja shvata. Stoga predmet njene stvarne svesti još nije za nju providan; ona nije apsolutni pojam koji jedini shvata drugobivstvo kao takvo ili svoju apsolutnu suprotnost kao sama sebe. Doduše, njena vlastita stvarnost, kao i sva predmetna stvarnost, važi za nju kao ono što je nesuštinsko, ali njena sloboda jeste sloboda čistoga mišljenja, nasuprot kojoj je zbog toga u isto vreme postala priroda kao nešto što je isto tako slobodno. Pošto se u njoj na isti način nalaze oboje, naime sloboda bića i njegova zatvorenost u svesti, to njen predmet postaje kao jedan predmet koji bivstvuje, a koji je u isto vreme samo zamišljen; u poslednjem delu njenoga shvatanja sadržina se u suštini tako postavlja, da je njeno biće jedno zamišljeno biće, i ta veza bića

i mišljenja izražava se kao ono što ona u stvari jeste, kao *predstavljanje*.

Pošto moralno shvatanje sveta posmatramo tako da taj predmetni način nije ništa drugo do onaj pojam same moralne samosvesti koji ona čini sebi predmetnim: to pomoću ove svesti o formi porekla moralnog shvatanja sveta proizlazi jedan drugi oblik njegovog prikazivanja. — Prvo, naime, od čega se polazi jeste stvarna moralna samosvest, ili to da takva jedna samosvest postoji. Jer, pojam pretpostavlja u odredbi to da za nj sva stvarnost uopšte ima suštinu samo utoliko odgovara dužnosti, i on postavlja tu suštinu kao znanje, to jest stavlja je u neposredno jedinstvo sa stvarnim samstvom; prema tome, to jedinstvo je stvarno, ono predstavlja jednu moralnu stvarnu svest. — Ova, pak, stvarna svest zamišlja svoju sadržinu kao predmet, naime kao krajnju svrhu sveta, kao harmoniju između moralnosti i celokupne stvarnosti. Ali, pošto ona zamišlja to jedinstvo kao predmet, a još nije pojam koji vlada nad predmetom kao takvim, to je ono za nju negativnost samosvesti, ili ono pada izvan nje kao neka onostranost njene stvarnosti, ali u isto vreme kao jedna takva onostranost koja se zamišlja takođe kao bivstvjuća, ali se samo zamišlja.

Ono što time preostaje za nju, koja kao samosvest jeste nešto drugo a ne predmet, jeste neharmoničnost između svesti o dužnosti i stvarnosti, i to njene vlastite stvarnosti. Po tome sada stav glasi ovako: ne postoji nikakva moralno savršena stvarna samosvest; i pošto uopšte moralno postoji samo ukoliko je ono savršeno, — jer dužnost je čisto nepomešano ono po-sebi, i moralnost postoji samo u skladnosti sa tim što je čisto, — to drugi stav uopšte glasi tako da *ne postoji nikakva moralna stvarnost*.

Ali, pošto je, na trećem mestu, samosvest jedno samstvo, to ono po sebi predstavlja jedinstvo dužnosti i stvarnosti; to jedinstvo postaje, dakle, za nju predmet kao savršena moralnost, — ali kao jedna onostranost njene stvarnosti, — no koja ipak treba da je stvarna.

U ovome cilju sintetičkoga jedinstva oba prva stava, samosvesna stvarnost je pretpostavljena, isto tako kao i dužnost, samo kao ukinuti momenat; jer nijedan od tih momenata nije pojedinačan, ali oni, u čijoj suštinskoj odredbi leži da su nezavisni jedan od drugoga, nisu prema tome više u jedinstvu slobodni jedan od drugoga, svaki je dakle ukinut te, prema tome, u pogledu sadržine oni kao takvi postaju predmet, pa svaki važi za drugoga, a u pogledu forme postaju takvi



da je to njihovo zamenjivanje u isto vreme samo zamišljeno. — Ili, *ono što stvarno nije moralno*, pošto je isto tako čisto mišljenje i nalazi se iznad svoje stvarnosti, *ipak jeste u predstavi moralno* i smatra se za punovažno. Time se uspostavlja prvi stav: da postoji jedna moralna samosvest, ali kao povezan sa drugim stavom: da nema nikakve moralne samosvesti, naime postoji jedna moralna samosvest, ali samo u predstavi; ili, doduše, ne postoji nikakva moralna samosvest, ali ipak nju za takvu priznaje neka druga samosvest.

b.

#### PRETVARANJE

Mi u moralnom shvatanju sveta vidimo, jednim delom, kako sama svest svesno proizvodi svoj predmet; mi ne vidimo da svest nailazi na predmet kao na nešto tuđe, niti pak da predmet za nju postaje nesvesno, već svest svuda postupa prema jednome razlogu, na osnovu kojeg ona postavlja predmetnu suštinu; ona, dakle, poznaje tu suštinu kao samu sebe, jer ona poznaje sebe kao onu delotvornost koja proizvodi predmetnu suštinu. Prema tome, ona ovde, kako izgleda, dospeva do svoga spokojstva i zadovoljenja, jer njih ona može naći samo onde gde nema više potrebe da izlazi izvan svoga predmeta, pošto taj njen predmet ne izlazi više izvan nje. S druge pak strane, sama svest postavlja predmet, naprotiv, izvan sebe, kao neku svoju onostranost. Ali, to što bivstvuje po sebi i za sebe postavljeno je isto tako kao tako nešto što nije nezavisno od samosvesti, već postoji radi nje i blagodareći njoj.

1. [*Protivrečnosti u moralnom shvatanju sveta.*] Stoga moralno shvatanje sveta nije u stvari ništa drugo do svestrano razvijanje ove protivrečnosti koja mu leži u osnovi; ono predstavlja, da upotrebimo jedan Kantov izraz ovde gde je on najprigodniji, jedno čitavo gnezdo<sup>1</sup> besmislenih protivrečnosti. Svest se u ovome razvoju ponaša tako, što utvrđuje jedan momenat, pa od njega prelazi neposredno na drugi momenat, ukidajući onaj prvi; ali čim je postavila taj drugi momenat, ona i njega izopačava i, štaviše, njegovu suprotnost čini suštinom. U isto vreme ona je takođe svesna svoga protivrečenja i svoga izopačavanja, jer ona prelazi od jednoga momenta ne-

<sup>1</sup> *Kritika čistoga uma*, izd. 1932, str. 317 i 1958, str. 505.

posredno u vezi sa njim samim na suprotni momenat; pošto za nju jedan momenat nema nikakvog realiteta, ona upravo njega postavlja kao realnog, ili što znači isto, da bi jedan momenat potvrdila kao momenat koji postoji po sebi, ona za suprotni momenat tvrdi da postoji po sebi. Time ona priznaje da u stvari nijedan od njih ne uzima ozbiljno. To se može bliže posmatrati u momentima ovoga vrtoglavog kretanja.

Ostavimo najpre po strani pretpostavku da postoji neka stvarna moralna svest, jer se ona ne čini neposredno u vezi sa nečim što joj prethodi, pa se osvrnimo na harmoniju između moralnosti i prirode, na prvi postulat. Ta harmonija postoji navodno po sebi, ne za stvarnu svest, ne sada, već sadašnjost je naprotiv samo protivrečnost između moralnosti i prirode. U sadašnjosti je moralnost uzeta kao da postoji, a stvarnost je položena tako da se ne nalazi u harmoniji sa njom. Međutim, stvarna moralna svest jeste svest koja dela; u tome se upravo sastoji stvarnost njene moralnosti. U samom pak delanju onaj je položaj neposredno izokrenut; jer delanje nije ništa drugo do ostvarivanje unutrašnje moralne svrhe, ništa drugo do proizvođenje jedne stvarnosti koju određuje svrha, ili proizvođenje harmonije između moralne svrhe i same stvarnosti. U isto vreme postoji izvršenje radnje za svest, ono je sadašnjost ovog jedinstva između stvarnosti i svrhe; i pošto u izvršenoj radnji svest se ostvaruje kao ova pojedinačna svest, ili pošto ona neposredno opaža da se život u nju vratio, a uživanje se u tome sastoji: to se u stvarnosti moralne svrhe u isto vreme sadrži takođe ona njena forma koja se zove uživanje i blaženost. — Delanje, dakle, u stvari neposredno ispunjava ono što je bilo postavljeno kao nešto što se ne događa i što bi trebalo da predstavlja samo jedan postulat, da postoji samo s one strane. Svest, dakle, iskazuje delom (činom) da sa postuliranjem stvar ne stoji ozbiljno pošto je smisao delanja upravo taj da se sadašnjošću učini ono što nije imalo biti u sadašnjosti. I pošto se harmonija postulira zbog delanja, — ono naime što treba da postane stvarno pomoću delanja mora po sebi da bude takvo, inače stvarnost ne bi bila moguća, — to je veza između delanja i postulata takva, da se ta harmonija zbog delanja, to jest zbog stvarne harmonije između svrhe i stvarnosti postavlja kao nestvarna, kao onostrana.

Time što se radi, uopšte se, prema tome, ne uzima ozbiljno neskladnost između svrhe i stvarnosti; tome nasuprot, samo delanje uzima se, kako izgleda, ozbiljno. U stvari pak stvarna je radnja samo radnja pojedinačne svesti, dakle sama radnja

jeste nešto pojedinačno a tvorevina slučajna. Ali, svrha uma, kao opšta svrha koja obuhvata sve, nije ništa manje do celi svet, jedna krajnja svrha koja daleko prevazilazi sadržinu ove pojedinačne radnje, te se stoga mora postaviti uopšte iznad svake stvarne radnje. Pošto treba da se izvede ono opšte i najbolje, ne čini se ništa dobro. U stvari su pak ponovo sa sviju strana izokrenuti i ništavnost stvarnog delanja i realitet samo cele svrhe koji su sada postavljeni. Moralna radnja nije nešto slučajno i ograničeno, jer za svoju suštinu ona ima čistu dužnost; ova čista dužnost sačinjava jedinstvenu potpunu svrhu; i dakle, radnja kao ostvarenje te svrhe predstavlja, pored svega drugog ograničenja sadržine, izvršenje cele apsolutne svrhe. Ili, ako se ponovo stvarnost shvati kao priroda, koja ima svoje vlastite zakone i koja je suprotna čistoj dužnosti, tako, dakle, da dužnost nije u stanju da svoj zakon realizuje u njoj, onda, pošto dužnost kao takva predstavlja suštinu, nije u stvari stalo do izvršenja čiste dužnosti koja jeste cela svrha; jer, izvršenje bi, naprotiv, imalo za svrhu ne čistu dužnost, već ono što je njoj suprotno, naime stvarnost. Ali, da nije stalo do stvarnosti, i to je izvrnuto; jer, prema pojmu moralnog delanja čista je dužnost u suštini delotvorna svest; dakle, na svaki način treba da se radi, apsolutna dužnost treba da se izražava u celoj prirodi, i *moralni zakon treba da postane prirodan zakon*.

Ako, dakle, priznamo ovo najviše dobro kao suštinu, onda svest ne uzima ozbiljno moralnost uopšte. Jer, u ovome najvišem dobru priroda nema nekog drugog zakona nego što ga ima moralnost. Prema tome, otpada samo moralno delanje; jer to delanje postoji samo pod pretpostavkom nečega što je negativno, a što radnjom treba da se ukine. Ako, pak, priroda odgovara moralnome zakonu, onda bi delanjem, ukidanjem onoga što postoji taj zakon bio pogažen. — Prema tome, u onoj se pretpostavci priznaje kao suštinsko jedno takvo stanje, u kojem je moralno delanje suvišno i u njemu apsolutno ne postoji. Dakle, postulat harmonije između moralnosti i stvarnosti, — jedne harmonije koja je postavljena na osnovu pojma moralnog delanja kojim treba uskladiti prirodu i moralnost, — izražava se i sa te strane ovako: pošto moralno delanje predstavlja apsolutnu svrhu, to se apsolutna svrha sastoji u tome da moralno delanje apsolutno ne treba da postoji.

Ako skupimo ove momente kroz koje se svest valjala u svome moralnom predstavljanju, onda se jasno vidi da ona svaki ponovo ukida u njegovoj suprotnosti. Svest polazi od toga da za nju moralnost i stvarnost ne harmoniraju, ali ona

to ne uzima ozbiljno, jer u radnji je za nju ta harmonija prisutna. Ali, svest ne uzima ozbiljno ni to delanje, pošto ono predstavlja nešto što je pojedinačno; jer ona ima jednu tako uzvišenu svrhu, najviše dobro. Ali, to najviše dobro jeste opet samo jedno pretvaranje stvari, jer u njemu su otpali sve delanje i sva moralnost. Ili, ona zapravo ne uzima ozbiljno moralno delanje, već ono što je najpoželjnije, ono što je apsolutno jeste: da najviše dobro bude izvedeno, te da moralno delanje bude suvišno.

2. [*Rastvaranje moralnosti u njenu suprotnost.*] Od ovoga rezultata svest mora u svome protivrečnom kretanju dalje da se valja i da ukidanje moralne radnje ponovo nužno izokreće. Moralnost jeste ono po-sebi; da bi ona postojala, krajnja svrha sveta ne može biti izvedena, već moralna svest mora da postoji za sebe i da nađe jednu prirodu koja je njoj suprotna. Ali ona sama na sebi mora biti dovršena. To dovodi do drugoga postulata harmonije između moralne svesti i prirode koja se nalazi neposredno u toj svesti, u čulnosti. Moralna samosvest postavlja svoju svrhu kao čistu, kao nezavisnu od sklonosti i nagona, tako da je ta njena svrha iz sebe iskorenila svrhe čulnosti. — Ali, to postavljeno ukinuće čulne suštine ona ponovo izopačava. Moralna samosvest dela, ostvaruje svoju svrhu, i samosvesna čulnost, koja treba da je ukinuta, predstavlja upravo tu sredinu između čiste svesti i stvarnosti, — ona je oruđe čiste svesti koje služi njenom ostvarenju, ili organ i ono što se zove nagon, sklonost. Otuda ona ne uzima ozbiljno ukidanje sklonosti i nagona, jer upravo oni jesu samosvest koja se ostvaruje. Ali sklonosti i nagoni ne smeju biti ugušivani, već samo moraju da budu sa umom skladni. Oni i jesu sa umom skladni, jer moralno delanje nije ništa drugo do svest koja se ostvaruje, dakle svest koja sebi daje oblik jednog nagona, to jest moralno delanje jeste neposredno sadašnja harmonija između nagona i moralnosti. Ali, u stvari nagon nije samo taj prazni oblik koji bi mogao imati u sebi neku drugu oprugu nego što je nagon koja bi ga terala. Jer, čulnost je jedna priroda koja u samoj sebi ima svoje zakone i svoje opruge; stoga moralnost ne može uzimati ozbiljno to da predstavlja opruge nagona, nagibni ugao sklonosti. Jer, pošto sklonosti imaju svoju vlastitu utvrđenu namenu i osobenu sadržinu, to bi naprotiv sa njima bila skladna svest, sa kojom bi oni bili skladni; jedna skladnost od koje moralna svest želi da bude pošteđena. Prema tome, harmonija između nagona i moralnosti jeste jedino po sebi i postulirana je. — U moralnome

je delanju maločas postavljena sadašnja harmonija između moralnosti i čulnosti, ali to je sada izvrnuto; ona se nalazi s one strane svesti u jednoj maglovitoj daljini, u kojoj se ne može ništa više tačno da razdvoji i da se shvati; jer sa onim shvatanjem toga jedinstva koje smo maločas oprobali nije išlo. — Ali, u tome po-sebi svest uopšte napušta sebe. To po-sebi predstavlja njeno moralno savršenstvo, u kome je prestala borba između moralnosti i čulnosti, i u kome čulnost odgovara moralnosti na jedan način koji se ne može shvatiti. — Zbog toga to savršenstvo jeste opet samo jedno izvrtanje stvari, jer u stvari bi, naprotiv, u njemu sama moralnost napustila samu sebe, jer moralnost je samo svest o apsolutnoj svrsi kao čistoj svrsi, dakle u suprotnosti je prema svima ostalim svrhama; moralnost isto tako predstavlja delatnost te čiste svrhe, kao što je svesna uzdizanja iznad čulnosti, njenog posredovanja i njene suprotnosti i borbe sa njom. — Da svest ne uzima ozbiljno moralno savršenstvo, ona to izražava neposredno u tome što ga prenosi van, u beskonačnost, to jest tvrdi da ono nikada nije dovršeno.

Naprotiv, za svest je, prema tome, samo ovo međustanje nesavršenosti ono što vredi; jedno stanje koje, međutim, treba ipak bar da predstavlja neko napredovanje ka savršenstvu. Ali, to stanje ne može ni to da predstavlja; jer napredovanje u moralnosti predstavljalo bi naprotiv neko prilaznje njenoj propasti. Cilj, naime, bio bi ono gornje ništa ili ukidanje moralnosti i same svesti; međutim, prilaziti ničemu sve bliže i bliže, znači opadati. Osim toga, isto tako kao opadanje i napredovanje uopšte pretpostavljalo bi razlike veličine u moralnosti; ali o tim razlikama u moralnosti ne može da bude ni govora. U moralnosti kao i u svesti, za koju moralna svrha jeste čista dužnost, ne može se misliti na neku raznolikost uopšte, a ponajmanje na površnu raznolikost veličine; postoji samo jedna vrlina, samo jedna čista dužnost, samo jedna moralnost.

Pošto, dakle, stvar sa moralnim savršenstvom ne stoji ozbiljno, već naprotiv, sa srednjim stanjem, to jest, kao što je maločas ispitano, s ne-moralnošću, to se mi vraćamo na sadržinu prvoga postulata sa jedne druge strane. Ne može se, naime, sagledati kako se za ovu moralnu svest može zahtevati blaženost zbog njene dostojnosti. Ta moralna svest svesna je svoje nesavršenosti, i stoga u stvari ne može da zahteva blaženost kao zaslugu, ne kao nešto, čega bi ona bila dostojna, već bi mogla da je traži samo na osnovu neke slobodne milosti,

to jest blaženost kao takvu po sebi i samu za sebe, i ne može je očekivati na osnovu onog apsolutnog razloga, već shodno slučaju i samovolji. — Upravo u tome ne-moralnost iskazuje šta ona jeste, — da nije stalo do moralnosti, već do blaženosti po sebi i za sebe, bez obzira na moralnost.

Ovom drugom stranom moralnoga shvatanja sveta ukida se, osim toga, takođe drugo tvrđenje prve strane u kojem se pretpostavlja disharmonija između moralnosti i blaženosti. — Poziva se, naime, na iksustvo da često onome ko je moralan ide rđavo u ovoj sadašnjosti, a tome nasuprot onome ko je nemoralan često sve ide srećno od ruke. Ali, međustanje nesavršene moralnosti koje se pokazalo kao ono što je suštinsko, očigledno dokazuje da to zapažanje i to vajno iskustvo predstavljaju samo jedno izokretanje stvari. Jer, pošto je moralnost nesavršena, to jest pošto moralnost u stvari ne postoji, šta onda znači iskustvo da moralnosti ide rđavo? — Pošto se u isto vreme ispostavilo da je stalo do blaženosti po sebi i za sebe, to se pokazuje da se pri oceni, da onome ko je nemoralan ide dobro, ne misli na neku nepravdu koja se pri tome vrši. Pošto je moralnost uopšte nesavršena, to označavanje nekog pojedinca kao nemoralnoga otpada po sebi, ono, dakle, ima samo neki proizvoljan razlog. Smisao i sadržina iskustvenoga suda sastoji se usled toga jedino u tome: da nekima ne bi trebalo po sebi i za sebe da pripada blaženost, to jest taj je smisao zavist koja uzima moralnost kao ogrtač radi svoga prikriivanja. Razlog, pak, zašto bi vajna sreća trebalo da se dodeli drugima jeste dobro prijateljstvo koje njima i samom sebi dopušta i želi tu milost, to jest taj slučaj.

3. [*Istinitost moralne samosvesti.*] Dakle, moralnost u moralnoj svesti je nesavršena, to je ono što se sada postavlja; ali njena se suština sastoji u tome da bude samo ono što je savršeno, ono što je čisto; stoga je individualna moralnost nečista, ili ona je nemoralnost. Sama moralnost dakle ne nalazi se u stvarnoj svesti, već u nekom drugom suštastvu; drugo suštastvo jeste *jedan sveti moralni zakonodavac*. — Nesavršena moralnost koja se nalazi u svesti, i koja predstavlja osnov toga postuliranja, znači pre svega da moralnost, pošto se u svesti pretpostavlja kao stvarna, stoji u vezi sa nekim drugim, sa nekim određenim bićem, dakle da čak u sebi dobija neku raznolikost, neku razliku, usled čega nastaje jedno mnogostruko mnoštvo moralnih zapovesti. Ali, moralna samosvest smatra u isto vreme te mnoge dužnosti za nesuštinske; jer stalo je samo do jedne čiste dužnosti, a za moralnu samosvest te mnoge

dužnosti, ukoliko su određene, nemaju nikakve istinitosti. One, dakle, mogu imati svoju istinitost samo u nekom drugom, i blagodareći jednom svetom zakonodavcu jesu svete, što za moralnu samosvest nisu. — Ali, i to je opet jedno izvrtnje stvari. Jer, moralna samosvest jeste za sebe ono što je apsolutno, i dužnost je prosto-naprosto ono što ona poznaje kao dužnost; ono što za nju nije sveto, nije sveto ni po sebi, a ono što po sebi nije sveto, ne može učiniti svetim ni sveto suštastvo. Moralna samosvest ne uzima ozbiljno uopšte ni to da neka druga svest, različna od nje, učini nešto svetim; jer za nju je prosto-naprosto sveto samo ono što je sveto blagodareći samoj njoj i što je sveto u njoj. — Ona, dakle, isto tako ne uzima ozbiljno ni to što je to drugo suštastvo jedno sveto suštastvo, jer u njemu bi trebalo da dospe do suštastvenosti nešto što nema nikakve suštastvenosti za moralnu svest, to jest što nema nikakve suštastvenosti po sebi.

Ako je sveto suštastvo bilo postulirano da bi u njemu dužnost imala vrednosti ne kao čista dužnost, već kao jedno mnoštvo određenih dužnosti, onda, dakle, to mora opet da je izopačeno, i drugo suštastvo mora biti sveto jedino utoliko ukoliko u njemu ima vrednosti samo čista dužnost. Čista dužnost ima u stvari vrednosti takođe samo u nekom drugom suštastvu, a ne u moralnoj svesti. Mada čista moralnost, kako izgleda, ima vrednosti jedino u moralnoj svesti, ipak ta stvar mora drukčije da stoji, jer čista moralna svest je u isto vreme prirodna svest. U njoj čulnost aficira i uslovljava moralnost, dakle ona ne postoji po sebi i za sebe, već predstavlja jednu slučajnost slobodne volje, a u slobodnoj volji kao čistoj volji predstavlja jednu slučajnost znanja; stoga se po sebi i za sebe moralnost nalazi u nekom drugom suštastvu.

Dakle, ovo suštastvo jeste ovde potpuno savršena moralnost zbog toga, jer ona u njemu ne stoji u vezi sa prirodom i čulnošću. Ali realitet čiste dužnosti je njeno ostvarenje u prirodi i čulnosti. Moralna svest postavlja svoju nesavršenost u to što u njoj moralnost ima neku pozitivnu vezu sa prirodom i čulnošću, pošto ona za suštinski momenat moralnosti smatra to što moralnost ima sa njima prosto-naprosto samo neku negativnu vezu. Čisto moralno suštastvo, međutim, pošto je ono iznad borbe sa prirodom i čulnošću, ne stoji u nekoj negativnoj vezi sa njima. Prema tome, njemu u stvari preostaje samo pozitivna veza sa tom borbom, to jest upravo ono što je maločas važno kao ono što je nesavršeno, kao ono što je nemoralno. Ali čista moralnost, potpuno odvojena od stvar-

nosti, tako da bi bila isto tako bez pozitivne veze sa stvarnošću, predstavljala bi neku nesvesnu, nestvarnu apstrakciju, u kojoj bi bio apsolutno ukinut pojam moralnosti, da je ona mišljenje o čistoj dužnosti i neka volja i delanje. Stoga je ovo tako potpuno moralno suštastvo opet jedno izopačenje stvari i treba ga napustiti.

U ovome pak čisto moralnome suštastvu momenti one protivrečnosti, u kojoj se ovo sintetičko predstavljanje potuca, kao i oni suprotni »takođeri« koje ono, ne povezujući te svoje misli, pušta da dolaze jedno za drugim i da jedna suprotnost stalno zamenjuje drugu, približuju se u toj meri da svest mora ovde da napusti svoje moralno shvatanje sveta i da pobegne nazad u sebe.

Svest zbog toga saznaje svoju moralnost kao nesavršenu, jer nju aficiraju jedna toj moralnosti suprotna čulnost i priroda koje delom mute samu moralnost kao takvu, delom proizvode mnoštvo dužnosti, koje u konkretnom slučaju stvarnog delanja tu svest dovode u zabunu; jer svaki slučaj jeste očvršćenje mnogih moralnih odnosa, kao što jedan predmet opažanja uopšte predstavlja jednu stvar sa mnogim osobinama; i pošto određena dužnost jeste svrha, to ona ima jednu sadržinu i njena je sadržina jedan deo svrhe, te moralnost nije čista. — Ta moralnost, dakle, ima svoj realitet u nekom drugom suštastvu. Ali, ovaj realitet ne znači ništa drugo nego da je ovde moralnost po sebi i za sebe, — za sebe, to će reći da je moralnost jedne svesti, po sebi, to će reći da ima određeno biće i da je stvarna. — U onoj prvoj nesavršenoj svesti moralnost nije izvedena; ona u njoj predstavlja ono po sebi u smislu jedne fikcije; jer ona je udružena sa prirodom i čulnošću, sa stvarnošću bića i svesti koja sačinjava njenu sadržinu, a priroda i čulnost jesu nešto što je moralno ništavno. — U drugoj svesti moralnost postoji kao savršena, a ne kao neka neizvedena fikcija. Ali ova savršenost sastoji se upravo u tome što moralnost ima stvarnost u jednoj svesti, kao i slobodnu stvarnost, određeno biće uopšte, ne predstavlja ono što je prazno, već ono što je ispunjeno, ono što je puno sadržine; — to će reći — savršenost moralnosti postavlja se u to, da ono što je maločas bilo određeno kao moralno ništavno postoji u njoj i na njoj. Ona jedanput treba da ima vrednosti prosto-naprosto samo kao nestvarna zamisao čiste apstrakcije, ali isto tako ne sme da na taj način ima nikakve vrednosti; njena istinitost treba da se sastoji u tome, da je suprotna stvarnosti i da je od nje

potpuno slobodna i prazna, i opet u tome da predstavlja stvarnost.

Sinkretizam ovih protivrečnosti, koji je rasklopljen u moralnom shvatanju sveta, ruši se u sebi, pošto se ona raznolikost na kojoj se on zasniva, od takvog nečega što se mora zamisliti i postaviti nužno a ipak je nesuštinsko, pretvara u takvu jednu razliku koja se ne nalazi više čak ni u rečima. Ono što se na kraju postavlja kao nešto raznoliko, ne samo kao ono što je ništavno, već i kao ono što je realno, jeste upravo jedno i isto, određeno biće i stvarnost; i ono što treba da postoji apsolutno samo kao onostranost stvarnog bića i stvarne svesti, i isto tako samo u njima, i što kao onostranost treba da je ono što je ništavno, jeste čista dužnost i znanje o toj dužnosti kao suštini. Svest koja postavlja ovu razliku što nije nikakva razlika, iskazuje stvarnost u isto vreme kao ono što je ništavno i kao ono što je realno, a isto tako čistu moralnost u isto vreme kao pravu suštinu i kao ono što je nesuštinsko, izražava zajedno misli koje je pre toga razdvajala, sama ta svest iskazuje da ne uzima ozbiljno ovu odredbu i to rastavljanje momenata samstva i onoga po sebi, već da, naprotiv, zadržava kao zatvoreno u samstvu samosvesti ono što iskazuje kao apsolutno bivstvjuće koje se nalazi izvan svesti, i da ono što iskazuje kao apsolutno zamišljeno ili kao apsolutno po sebi ona shvata upravo zbog toga kao nešto što nema istinitosti. — Za svest postaje jasno da rastavljanje ovih momenata predstavlja jedno izvrtanje, i bilo bi to jedno licemerstvo kada bi ih ona ipak zadržala. Ali kao moralna čista samosvest ona sa gnušanjem beži natrag u sebe iz ove nejednakosti svoga predstavljanja sa onim što sačinjava njenu suštinu, iz te neistinitosti koja iskazuje kao istinito ono što za nju važi kao neistinito. Ona jeste čista *savest* koja prezire jednu takvu moralnu predstavu sveta; ona u samoj sebi jeste jednostavni duh, koji ima izvesnosti o sebi, koji postupa neposredno savesno bez posredovanja onih predstava i koji u toj neposrednosti ima svoju istinu. — Ali, ako ovaj svet pretvorstva nije ništa drugo do razlaganje moralne samosvesti u njene momente, i sa njima predstavlja njen realitet, to ona svojim vraćanjem u sebe neće po svojoj suštini postati ništa drugo; njeno vraćanje u sebe jeste, naprotiv, samo zadobijena svest o tome da njena istina jeste jedna navodna istina. Ona bi morala i dalje da je izdaje za svoju istinu, jer bi morala da se iskazuje i predstavlja kao predmetna predstava, ali bi znala da je to samo jedno pretvaranje; ona bi time u stvari bila licemerstvo i ono njeno preziranje onog pretvorstva predstavljalno bi već prvo ispoljavanje licemerstva.

Antinomija moralnog shvatanja sveta da postoji moralna svest i da nikakva moralna svest ne postoji, — ili da važenje dužnosti predstavlja jednu *onostranost* svesti i da se, obrnuto, nalazi samo u njoj, bila je sažeta u predstavi u kojoj nemoralna svest važi za moralnu, slučajno znanje i htenje te nemoralne svesti uzima se za punovažno i toj svesti se dodeljuje blaženost iz milosti. Ovu predstavu, koja protivreči sama sebi, moralna svest nije uzela u sebe, već ju je prenela u jedno suštastvo koje je za nju drukčije. Ali, ovo izbacivanje izvan same sebe onoga što moralna svest mora kao nužno da zamisli, predstavlja u pogledu forme isto tako jednu protivrečnost, kao što je ono prvo protivrečnost u pogledu sadržine. Ali, pošto upravo ono, što se pokazuje kao protivrečno i u čijem rastavljanju i ponovnom ukidanju moralno shvatanje sveta luta, jeste po sebi jedno isto, naime, čista dužnost kao čisto znanje nije ništa drugo do samstvo svesti, a samstvo svesti nije ništa drugo do biće i stvarnost, — isto tako ono što je navodno s one strane stvarne svesti, nije ništa drugo do čisto mišljenje, dakle u stvari predstavlja *samstvo*, — to se za nas ili po sebi samo-svest vraća u sebe i poznaje kao samu sebe ono suštastvo u kojem ono što je stvarno jeste u isto vreme čisto znanje i čista dužnost. Ta sama samosvest jeste sebi ono što je u svojoj slučajnosti punovažno, ono što poznaje svoju neposrednu pojedinačnost kao čisto znanje i delanje, kao pravu stvarnost i harmoniju.

1. [*Savest kao sloboda samstva u samom sebi.*] Samstvo svesti, duh koji je neposredno siguran u sebe kao u apsolutnu istinu i biće, jeste treće samstvo, koje je za nas postalo iz trećega sveta duha<sup>1</sup>, te ga treba ukratko savniti sa prethodnim. Totalitet ili stvarnost koja se prikazuje kao istinitost običajnog sveta jeste *samstvo ličnosti*; njeno određeno biće jeste priznatost. Kao što je ličnost besupstantno samstvo, tako je to njeno određeno biće isto tako apstraktna stvarnost; ličnost važi, i to neposredno; samstvo jeste tačka koja u elementu svoga bića neposredno miruje; ona postoji bez odvajanja od svoje opštosti, usled čega se oboje ne nalaze niti u kretanju jedno prema

<sup>1</sup> Prvi svet duha jeste svet običajnosti, drugi svet duha jeste svet obrazovanosti, treći svet duha jeste svet moralnosti.



drugome niti u vezi jedno s drugim; ono što je opšte jeste bez raznlivosti u sebi, te ne predstavlja sadržinu samstva, niti je samstvo ispunjeno samo sobom. — Drugo samstvo jeste svet obrazovanosti koji je dospelo do svoje istinitosti ili sebi ponovo dati duh razdora, apsolutna sloboda. U ovome samstvu raspada se ono prvo neposredno jedinstvo između pojedinačnosti i opštosti; ono opšte, a što isto tako ostaje čisto duhovno suštastvo, priznatost ili opšta volja i znanje, jeste predmet i sadržina samstva i njegova opšta stvarnost. Ali, ono nema forme određenoga bića nezavisnoga od samstva; stoga ono u tome samstvu ne dospeva ni do kakvog ostvarenja i ni do kakve pozitivne sadržine, ni do kakvog sveta. — Doduše, moralna samosvest oslobađa svoju opštost tako da se ona pretvara u jednu naročitu prirodu, i isto tako ona je u sebi čvrsto drži kao ukinutu. Ali, ona je samo pretvorna igra zamenjivanja tih obeju odredaba. Tek kao *savest* moralna svest ima u svojoj samoizvesnosti sadržinu za dužnost koja je maločas bila prazna kao i za prazno pravo i za praznu opštu volju; i zato što je ova samoizvesnost isto tako ono što je neposredno, ona ima samo određeno biće.

[(a) *Savest kao stvarnost dužnosti.*] Dospevši do ove svoje istine moralna samosvest, dakle, napušta ili štaviše ukida u samoj sebi ono razdvajanje, iz kojeg je poteklo pretvaranje, razdvajanje onoga po-sebi i samstva, čiste dužnosti kao čiste svrhe i stvarnosti kao jedne čisto svrsi suprotne prirode i čulnosti. Moralna samosvest, tako vraćena u sebe, jeste *konkretan moralni duh*, koji u svesti o čistoj dužnosti ne daje sebi neko prazno merilo, koje bi bilo suprotno stvarnoj svesti, već čista dužnost isto tako kao i njoj suprotna priroda jesu ukinuti momenti; taj duh je moralno suštastvo koje se ostvaruje u neposrednome jedinstvu, a radnja jeste neposredno konkretan moralni lik.

Postoji jedan slučaj delanja; on za svest koja zna predstavlja jednu predmetnu stvarnost. Ova svest kao savest poznaje taj slučaj na neposredan konkretan način, i on u isto vreme jeste samo onakav kako ga ta svest kao savest poznaje. Slučajno jeste ono znanje ukoliko je ono drukčije nego što je predmet; duh, međutim, koji je siguran u sama sebe ne predstavlja više neko takvo slučajno znanje i stvaranje takvih misli u sebi, od kojih bi se stvarnost razlikovala, već, pošto je ukinuta razdvojenost onoga po-sebi i samstva, to je taj slučaj neposredno u čulnoj izvesnosti znanja onakav kakav je po-sebi, i on je po sebi samo takav kakav je u ovome znanju. — De-

lanje kao ostvarivanje jeste usled toga čista forma volje; čisto preokretanje stvarnosti kao jednog slučaja koji postoji u jednu stvarnost koja je proizvedena, čistog načina predmetnoga znanja u način znanja o stvarnosti kao onoga što je svest proizvela. Kao što je čulna izvesnost neposredno uneta u posebitost duha ili je štaviše preokrenuta, tako je i to preokretanje prosto i neisposredovano, jedno prelaženje kroz čisti pojam bez izmene one sadržine koju je odredio interes svesti koja ima znanje o njoj. — Osim toga, savest ne izdvaja okolnosti slučaja u različite dužnosti. Ona se ne ponaša kao onaj pozitivni opšti medijum u kojem bi mnoge dužnosti, svaka za se, zadobile postojani supstancijalitet, tako da se ili apsolutno ne bi moglo raditi, pošto svaki konkretni slučaj sadrži suprotnost uopšte, a kao moralni slučaj suprotnost dužnosti, dakle, u determinaciji delanja uvek bi jedna strana, jedna dužnost bila povređena, — ili bi, ako se radi, povreda jedne od suprotnih dužnosti stvarno nastupila. Savest je, štaviše, negativna jednost ili *apsolutno samstvo* koje iskorenjuje ove različite moralne supstancije; ona je to jednostavno delanje koje odgovara dužnosti, koje ne ispunjava ovu ili onu dužnost, već poznaje konkretno pravo i njega čini. Stoga je ona uopšte tek *moralno* delanje kao delanje, u šta je prešla prethodna nedelatna svest moralnosti. — Svest koja razdvaja može da analize konkretan oblik dela na razne osobine, to jest ovde na razne moralne odnose, pa da te odnose, ili svaki od njih, kao što mora biti, ako on treba da predstavlja dužnost, iskaže kao apsolutno važeće, ili takođe da ih uporedi i ispita. U prosto moralnoj radnji savesti, dužnosti su tako zavejane da se svima ovim pojedinačnim suštastvima neposredno nanosi šteta i ispitivačko držanje dužnosti apsolutno se ne obavlja u nepokolebljivoj izvesnosti savesti.

Isto tako u savesti ne postoji ona tamo-amo lebdeća neizvesnost svesti, koja čas postavlja takozvani čisti moralitet izvan sebe, u neko drugo sveto suštastvo, smatrajući samu sebe onim što je nesveto, čas pak opet postavlja moralnu čistotu u sebe, a spajanje onoga što je čulno i onoga što je moralno u drugo suštastvo.

Savest se odriče svih ovih stavova i izvrtanja moralnog shvatanja sveta, pošto se odriče one svesti koja shvata dužnost i stvarnost kao protivrečne. Prema ovoj svesti ja postupam moralno, pošto sam svestan da izvršujem samo čistu dužnost, a ne nešto drugo, to u stvari znači — pošto ne delam. Ali, pošto ja stvarno delam, ja sam svestan nečega drugoga, neke stvarnosti

koja postoji i jedne takve stvarnosti koju želim da proizvedem, imam jednu određenu svrhu i ispunjavam jednu određenu dužnost; u tome se nalazi nešto drugo nego što je čista dužnost koju bi jedino trebalo smerati. — Savest je naprotiv svest o tome da, ako moralna svest izražava čistu dužnost kao suštinu svoga delanja, ta čista svrha jeste jedno izokretanje stvari; jer sama stvar jeste da se čista dužnost sastoji u praznoj apstrakciji čistog mišljenja i da svoj realitet i svoju sadržinu poseduje samo u jednoj određenoj stvarnosti, jednoj stvarnosti koja predstavlja stvarnost same svesti, i te svesti ne kao jedne zamišljene stvari, već kao svesti jednog pojedinca. Savest ima za sebe samu svoju istinu u neposrednoj izvesnosti same sebe. Ta neposredna konkretna izvesnost nje same jeste suština; ako se ta konkretna izvesnost posmatra prema suprotnosti svesti, onda je vlastita neposredna pojedinačnost sadržina moralnog delanja; i forma toga moralnog delanja jeste upravo ovo samstvo kao čisto kretanje, naime, kao znanje ili vlastito uverenje.

Ako se to moralno delanje bliže posmatra u njegovome jedinstvu i u značenju momenata, onda je moralna svest shvatala sebe jedino kao posebitost ili kao suštinu; kao svest pak ona shvata svoje biće za sebe ili svoje samstvo. — Protivrečnost moralnog shvatanja sveta ukida se, to jest razlika koja joj leži u osnovi pokazuje se da ne predstavlja nikakvu razliku, te se sliva u čistu negativnost; ta pak negativnost jeste upravo samstvo; jedno jednostavno samstvo, koje predstavlja isto tako čisto znanje kao i znanje o sebi kao te pojedinačne svesti. Stoga ovo *samstvo* sačinjava sadržinu suštine koja je ranije bila prazna, jer ono jeste ono stvarno, koje nema više značenja po kome predstavlja jednu prirodu koja je tuđa suštini i koja je u vlastitim zakonima nezavisna. To samstvo kao ono negativno jeste razlika čiste suštine, jedna sadržina, i to takva sadržina koja ima vrednosti po sebi i za sebe.

Osим toga, ovo samstvo kao čisto znanje, ravno samom sebi, jeste ono što je apsolutno opšte, tako da upravo to znanje kao njegovo vlastito znanje, kao uverenje jeste dužnost. Dužnost nije više ono opšte koje stupa nasuprot samstvu, već se za nju zna da u toj odvojenosti nema nikakve vrednosti; sada je zakon ono što postoji zbog samstva, ne ono zbog čega postoji samstvo. Ali, zbog toga zakon i dužnost nemaju samo značenja bića-za-sebe, već i značenje bića-po-sebi; jer to znanje jeste zbog svoje samojednakosti upravo ono što je po-sebi. To po-sebi razdvaja se takođe u svesti od onoga neposrednog jedin-

stva sa bićem-za-sebe; istupajući tako nasuprot ono jeste biće, biće za drugo. — Upravo za dužnost, kao dužnost koju je samstvo napustilo, sada se zna da predstavlja samo momenat; ona se srozala od svoga značenja po kojem predstavlja apsolutnu suštinu, na biće koje nije isto, koje ne postoji za sebe, te, dakle, koje predstavlja biće za drugo. Ali ovo biće za drugo ostaje upravo zbog toga *suštinski momenat*, jer samstvo kao svest sačinjava suprotnost između bića-za-sebe i bića za drugo, te je sada dužnost po sebi neposredno ono što je stvarno, nije više samo apstraktna čista svest.

[(β) *Priznavanje uverenja.*] Ovo biće za drugo jeste, dakle, po sebi postojeća supstancija koja se razlikuje od samstva. Savest nije napustila čistu dužnost ili apstraktnu posebitost, već čista dužnost jeste suštinski momenat, da se kao opštost odnosi prema drugima. Savest je zajednički elemenat svih samosvesti, i taj zajednički elemenat jeste supstancija u kojoj delo poseduje postojanje i stvarnost; to je momenat — biti priznat od drugih. Moralna samosvest ne poseduje taj momenat priznatosti, čiste svesti, koja postoji tu, i usled toga uopšte nije samosvest koja dela, nije samosvest koja ostvaruje. Njena posebitost jeste za nju ili apstraktna nestvarna suština ili biće kao neka stvarnost koja nije duhovna. Bivstvujuća pak stvarnost savesti jeste takva jedna stvarnost, koja predstavlja samstvo, to jest određeno biće koje je svesno sebe, duhovni elemenat priznavanja. Stoga delanje jeste samo prevođenje svoje pojedinačne sadržine u predmetni elemenat, u kome je ona opšta i priznata, i upravo to što je ta sadržina priznata, pretvara radnju u stvarnost. Radnja je priznata i usled toga stvarna, jer je postojeća stvarnost neposredno spojena sa uverenjem ili sa znanjem, ili zato što znanje o svojoj svrsi jeste neposredno elemenat postojanja, opšte priznavanje. Jer se suština radnje, dužnost, sastoji u uverenju savesti o njoj; to uverenje jeste zapravo sama posebitost; ono je po sebi opšta samosvest ili priznatost, i time stvarnost. Ono, dakle, što je učinjeno sa uverenjem o dužnosti jeste neposredno takvo nešto što poseduje trajnost i određeno biće. Dakle, tu nema ni govora više o tome da se dobra namera ne ostvaruje, ili da onome ko je dobar ide rđavo; već ono što je poznato kao dužnost izvršuje se i ostvaruje, jer upravo ono što je u skladu sa dužnošću jeste ono što je opšte svih samosvesti, ono što je priznato i, dakle, ono što bivstvuje. Uzeta pak odvojeno i sama za sebe, bez sadržine samstva, ta je dužnost biće za drugo, ona

je ono što je providno, a što poseduje značenje besadržajne suštastvenosti uopšte.

Ako pogledamo unazad na onu oblast sa kojom je uopšte nastupio duhovni realitet, onda vidimo da je to bio pojam po kome izražavanje individualiteta predstavlja ono što je po sebi i za sebe. Ali, oblik koji je neposredno izrazio taj pojam bila je poštena svest<sup>1</sup> koja se potucala sa samom apstraktnom stvari. Tamo je sama ova stvar bila predikat; a tek u savesti ona predstavlja subjekat koji je sve momente svesti stavio u njega, i za koji se svi ti momenti: supstancijalitet uopšte, spoljašnje određeno biće i suštastvo mišljenja sadrže u ovoj izvesnosti o njemu samom. Supstancijalitet uopšte poseduje samu stvar u moralu, spoljašnje postojanje u obrazovanosti, suštastvenost mišljenja koja zna za sâmu sebe u moralnosti; i u savesti ta stvar predstavlja subjekat koji ove momente poznaje u samom sebi. Ako poštena svest dohvata stalno samo praznu samu stvar, onda tome nasuprot savest zadobija samu stvar u onom njenom ispunjenju koje joj ona daje sobom. Savest predstavlja ovu moć blagodareći tome što ona zna za momente svesti kao za momente, i što njima vlada kao njihova negativna suština.

[(γ) *Apsolutna sloboda uverenja.*] Ako se savest posmatra u vezi sa pojedinim odredbama one suprotnosti koja se pojavljuje u delanju, a takođe i njena svest o prirodi tih odredaba, onda se vidi da se savest ponaša, pre svega, kao ono što zna prema stvarnosti slučaja u kojem treba delati. Ukoliko se u tome znanju nalazi momenat opštosti, utoliko je radi poznavanja savesnog delanja potrebno da se data stvarnost obuhvati na neograničeni način, i da se, prema tome, okolnosti slučaja tačno upoznaju i uzmu u razmatranje. Ali, pošto to znanje poznaje opštost kao jedan momenat, to ono usled toga predstavlja o tim okolnostima takvo jedno znanje koje je svesno toga da ih ne obuhvata ili da u njima nije savesno. Prava opšta i čista veza znanja predstavljala bi jedan odnos prema nečemu što nije suprotno, prema samom sebi; ali delanje na osnovu one suprotnosti koja je u njemu suštinska, odnosi se na jednu negativnost svesti, na jednu stvarnost koja postoji po sebi. Nasuprot jednostavnosti čiste svesti, ta stvarnost, predstavljajući ono što je apsolutno drugo ili raznolikost po sebi, jeste jedno apsolutno mnoštvo okolnosti koje se beskrajno deli i rasprostire, unazad u svoje uslove, sa strane

<sup>1</sup> Uporedi odsek: Duhovno životinjsko carstvo i obmana, naročito br. 3, str. 242. i dalje.

u svoju koegzistentnost, i unapred u svoje posledice. — Savesna svest svesna je ove prirode stvari i svoga odnosa prema njoj, te zna da slučaj u kojem dela ne poznaje prema toj traženoj opštosti, i da je ništavno njeno iznošenje ovog savesnog razmatranja svih okolnosti. Ali, ovo poznavanje i razmatranje svih okolnosti nije apsolutno nepostojeće, — ali postoji samo kao momenat, kao nešto što postoji samo za drugo; i njeno nepotpuno znanje, pošto je to njeno znanje, važi za nju kao dovoljno, savršeno znanje.

Isto tako stoji stvar sa opštošću suštine ili sa odredbom sadržine od strane čiste svesti. — Savest koja pristupa delanju odnosi se na mnoge strane slučaja. Taj se slučaj razbija, a isto tako i odnos čiste svesti prema njemu, usled čega raznolikost slučaja predstavlja raznolikost dužnosti. — Savesti je poznato da ima između tih dužnosti da bira i odlučuje; jer nijedna od njih nije po svojoj određenosti ili po svojoj sadržini apsolutna, već je samo čista dužnost. Ali, taj apstraktni pojam zadobio je u svome realitetu značenje samosvesnoga Ja. Duh koji je siguran u sama sebe počiva kao savest u sebi, i njegova se realna opštost ili njegova dužnost nalazi u njegovom čistom uverenju o dužnosti. To čisto uverenje kao takvo jeste tako prazno kao čista dužnost, čisto u tome smislu što ništa u njemu, nikakva određena sadržina nije dužnost. Ali, potrebno je da se radi, individuuum mora da odlučuje; i duh koji je siguran u sama sebe, i u kome je ono po-sebi zadobilo značenje samosvesnoga Ja, zna da tu odredbu i sadržinu poseduje u neposrednoj izvesnosti o samom sebi. Ova neposredna izvesnost kao odredba i sadržina jeste prirodna svest, to jest ona predstavlja nagone i sklonosti. — Savest ne priznaje za sebe nijednu sadržinu kao apsolutnu, jer ona predstavlja apsolutnu negativnost svega što je određeno. Ona određuje sama od sebe; ali oblast samstva u koju određenost kao takva spada jeste takozvana čulnost: da bi se imala neka sadržina iz neposredne izvesnosti o samom sebi, pri ruci se ne nalazi ništa drugo sem nje. Sve što se u ranijim oblicima pokazalo kao dobro ili zlo, kao zakon i pravo, nije neposredna izvesnost o samom sebi već nešto drugo; ono je nešto opšte, koje je sada jedno biće za drugo; ili, posmatrano drukčije, ono je jedan predmet koji, povezujući svest sa samim sobom, stupa između nje i svoje vlastite istine, pa nju pre odvaja od sebe nego što bi predstavljao njenu neposrednost. — Za savest pak izvesnost o samoj sebi jeste čista neposredna istina; i ta je istina, dakle, njena neposredna izvesnost o samoj sebi, zamišljena kao

sadržina, to jest uopšte slobodna volja pojedinačne svesti i slučajnost njenog nesvesnog prirodnog bića.

Ova sadržina važi u isto vreme kao moralna suštastvenost ili kao dužnost. Jer, čista je dužnost, kao što se pokazalo već kod ispitivanja zakona, apsolutno ravnodušna prema svakoj sadržini i podnosi svaku sadržinu. Ovde ona u isto vreme ima suštinsku formu bića za sebe, i ta forma individualnog uverenja nije ništa drugo do svest o praznoći čiste dužnosti i o tome da je ona samo momenat, da njegov supstancijalitet predstavlja jedan predikat koji svoj subjekat ima u onom individuumu čija slobodna volja njoj daje sadržinu i u stanju je da za tu formu veže svaku sadržinu sa kojom može čvrsto da spoji svoju savestnost. — Svaki individuum uvećava svoju imovinu na neki način; dužnost je da se svaki individuum stara za održanje sama sebe kao i za održanje svoje porodice, ne manje za mogućnost da bude koristan svojim bližnjima i da čini dobro onima kojima je potrebna pomoć. Individuum je svestan da je to dužnost, jer ta se sadržina nalazi neposredno u izvesnosti samog njega; on, osim toga, uviđa da u ovom slučaju tu dužnost ispunjava. Drugi drže možda taj siguran način za pođvalu; oni se čvrsto pridržavaju drugih strana konkretnoga slučaja, on se, međutim, čvrsto drži ove strane time što je svestan uvećavanja svojine kao čiste dužnosti. — Tako ono što drugi nazivaju nasiljem i nepravdom ispunjava dužnost da se održi svoja nezavisnost od drugih; ono što oni nazivaju strašljivošću ispunjava dužnost da čovek održi svoj život i zadobije mogućnost da bude koristan svojim bližnjima; ono pak što oni nazivaju hrabrošću narušava obe pomenute dužnosti. Ali, strašljivost ne sme da bude tako nespretna pa da ne zna da održanje života i zadobijanje mogućnosti da se bude koristan drugima predstavlja dužnosti, da ne bude uverena da njeno delanje odgovara dužnosti, i da ne zna da se ono što odgovara dužnosti sastoji u znanju; inače bi strašljivost zadesila nesreća da bude nemoralna. Pošto se moralnost nalazi u svesti o tome da se dužnost ispunila, to ta svest neće nedostajati onom delanju koje se naziva strašljivošću, isto tako ni onom delanju koje se označuje kao hrabrost, — apstraktni pojam koji se zove dužnost sposoban je i za ovu sadržinu kao i za svaku, — to delanje, dakle, zna šta čini kao dužnost, i pošto ono to zna, a uverenje o dužnosti jeste ono što odgovara dužnosti, to njega priznaju i drugi; usled toga radnja važi i stvarno postoji.

Protiv ove slobode, koja u opšti pasivni medijum čiste

dužnosti i čistog znanja umeće koju bilo sadržinu isto tako kao i neku drugu, ne pomaže ništa tvrditi da bi trebalo umetnuti neku drugu sadržinu; jer ma koja da je, ona ima na sebi mrlju određenosti od koje čisto znanje jeste slobodno, koju ono može prezirati isto tako kao što svaku može primiti. Svaka sadržina po tome što predstavlja jednu određenu sadržinu, stoji na istoj liniji sa drugom sadržinom, ma da po izgledu ima upravo karakter kao da je u njoj ukinuto ono što je posebno. Pošto se u stvarnome slučaju dužnost razdvaja u suprotnost uopšte, pa time u suprotnost pojedinačnosti i opštosti, to može izgledati da ona dužnost, čiju sadržinu sačinjava ono što je opšte, usled toga ima neposredno prirodu čiste dužnosti u sebi i da se time forma i sadržina potpuno usklađuju, tako, dakle, da se, na primer, radnja za opšte dobro više ceni nego radnja za individualno dobro. Ali, ta opšta dužnost jeste uopšte ono što postoji kao po sebi i za sebe bivstvjuća supstancija, kao pravo i zakon, i što ima vrednosti nezavisno od znanja i uverenja pojedinca kao i od njegovog neposrednog interesa; dakle, to je upravo ono protiv čije je forme moralnost uopšte usmerena. Što se pak tiče njegove sadržine, ona je takođe jedna određena sadržina, ukoliko je opšte dobro suprotno pojedinačnom dobru; time je njen zakon takav jedan zakon od kojeg je savest apsolutno svesno nezavisna, dajući sebi apsolutno ovlašćenje da po njemu postupi ili da od njega odustane, da ga zanemari kao i da ga ispunjava. — Tada, osim toga, ono podvajanje dužnosti na dužnost prema pojedinačnome i na dužnost prema onome što je opšte nije, prema prirodi suprotnosti uopšte, ništa čvrsto. Naprotiv, ono što pojedinac čini za sebe, to koristi takođe zajednici; ukoliko se on više starao o sebi, utoliko je veća ne samo njegova sposobnost da drugima koristi, već se njegova stvarnost sastoji u tome što postoji i živi u zajednici sa drugima; njegov pojedinačni užitek ima u suštini značenje da njime prepusti drugima ono što je njegovo i da im pomogne u sticanju svoga užitka. U izvršivanju dužnosti prema pojedincu, dakle prema sebi, izvršuje se, dakle, takođe dužnost prema zajednici. Razmišljanje o dužnostima i njihovo sravnjivanje koje bi ovde nastalo izašlo bi na ocenjivanje koristi, koju bi zajednica imala od neke radnje; ali, s jedne strane, time bi moralnost zapala u zavisnost od nužne slučajnosti uviđanja, s druge strane, pak, suština savesti sastoji se upravo u tome da to ocenjivanje i razmišljanje odstrani i da donosi odluke sama od sebe bez takvih razloga.

Savest dakle na taj način dela i održava se u jedinstvu bića po sebi i bića za sebe, u jedinstvu čistoga mišljenja i individualnosti, i predstavlja duh koji je siguran u sebe, i koji ima svoju istinu u samom sebi, u svome samstvu, u svome znanju i u tome znanju kao znanju o dužnosti. Taj se duh održava u tome upravo time što samstvu, sigurnosti u sama sebe pripada ono što je u radnji pozitivno, ono što predstavlja ne samo sadržinu, već i formu dužnosti i znanje o njoj. Ono pak što hoće da se suprotstavi samstvu kao vlastito po-sebi ne važi kao ono što je istinito, već samo kao ono što je ukinuto, samo kao momenat. Stoga savest uopšte ne ceni opšte znanje, već svoje poznavanje okolnosti. Ona u dužnost kao opšte biće po sebi umeće onu sadržinu koju uzima iz svoje prirodne individualnosti, jer ta sadržina je sadržina koja postoji u samoj njoj; ta sadržina blagodareći medijumu u kojem se nalazi, pretvara se u dužnost, koju savest izvršuje, i upravo time je prazna čista dužnost postavljena kao ono što je ukinuto ili kao momenat; ta sadržina jeste njena ukinuta praznina ili njeno izvršenje. — Ali, savest je isto tako nezavisna od svake sadržine uopšte; ona se oslobađa svake određene dužnosti, koja treba da ima vrednost zakona; u snazi izvesnosti same sebe ona poseduje veličanstvo apsolutne autarhije da veže i da razrešava. — To samoodlučivanje jeste zbog toga neposredno ono što je apsolutno u skladu sa dužnošću; dužnost je samo znanje; ta pak jednostavna istost jeste ono po-sebi, jer ono po-sebi jeste čista samojednakost, i ta se samojednakost nalazi u ovoj svesti.

2. [Opštost savesti.] Čisto je znanje neposredno biće za drugo; jer kao čista samojednakost ono je neposrednost ili biće. Ovo pak biće jeste u isto vreme čisto opšte, istost svijui; ili delanje je priznato i stoga stvarno. To biće jeste onaj elemenat preko kojega savest stoji neposredno u odnosu jednakosti sa svima samosvestima; i značenje toga odnosa nije nesvesni zakon, već samstvo savesti.

[(a) Neodređenost uverenja.] Ali izgleda da u tome što ova pravda koju vrši savest jeste u isto vreme biće za drugo, njoj pripada neka razlika. Dužnost koju savest izvršuje predstavlja jednu uslovljenu sadržinu; doduše, ta je sadržina samstvo svesti, i u tome je njeno znanje o sebi, njena jednakost sa samom sobom. Ali, izvršena, postavljena u opšti medijum bića ta jednakost nije više znanje, ne predstavlja više ono razlikovanje koje svoje razlike isto tako neposredno ukida, već je u biću razlika postavljena kao razlika koja postoji, i

radnja je jedna određena razlika, različna od elementa samosvesti svijui, dakle nije nužno priznata. Obe strane: savest koja dela i opšta svest koja tu radnju priznaje kao dužnost, podjednako su slobodne od određenosti toga delanja. Zbog ove slobode, odnos u zajedničkom medijumu povezanosti jeste, naprotiv, jedan odnos savršene nejednakosti, — usled čega se svest za koju radnja postoji nalazi u savršenoj neizvesnosti o duhu koji dela i koji je siguran u sama sebe. On dela, on postavlja jednu određenost kao postojeću; drugi se pridržava toga postojanja kao njegove istine i u tome su postojanju oni sigurni u njega, on je u tome postojanju izrazio šta za nj važi kao dužnost. Ali, taj je duh nezavisan od svake određene dužnosti; on je onde izvan gde se, po njihovom mišljenju, on stvarno nalazi<sup>1</sup>; i taj medijum samog postojanja i dužnost kao dužnost koja po sebi postoji važe za nj samo kao momenat. Ono dakle što on pred njih stavlja, on ga takođe ponovo izvrće ili, štaviše, on ga je neposredno izvrnuo. Jer njegova stvarnost nije za nj ova ispoljena dužnost i određenje, već ona dužnost koju on poseduje u apsolutnoj sigurnosti sama sebe.

Drugi, dakle, ne znaju da li je ta savest moralno dobra ili je ona rđava, ili, štaviše, oni to ne samo ne mogu znati, već je čak moraju držati za zlu. Jer kao što je savest nezavisna od određenosti dužnosti i od dužnosti kao dužnosti koja postoji po sebi, oni jesu to isto tako. Ono što savest stavlja pred njih umeju oni sami da izvrnu; to je tako nešto čime je samo izraženo samstvo nekog drugoga, a ne njihovo vlastito; oni ne samo znaju da su od njega nezavisni, već ga u svojoj vlastitoj svesti moraju ukinuti, suđenjem i objašnjavanjem poništiti da bi održali svoje samstvo.

Ali, radnja savesti nije samo ta odredba bića koju je napustilo čisto samstvo. Ono što treba da važi kao dužnost i što kao dužnost treba da bude priznato, ono to jeste jedino blagodareći znanju i uverenju o njemu kao dužnosti, blagodareći poznavanju sebe samog u delu. Ako delo prestane da ima u sebi ovo samstvo, onda ono nije više ono što jedino sačinjava njegovu suštinu. Njegovo određeno biće, napušteno od ove svesti, predstavljalo bi jednu običnu stvarnost, te bi nam radnja izgledala kao neko izvršavanje njegovog prohteva i njegove požude. Ono što treba da postoji predstavlja ovde suštastvenost jedino time što je poznato kao individualitet koji

<sup>1</sup> Uporedi isti izraz na str. 244. u vezi sa odnosom individualiteta prema samoj stvari.



izražava sama sebe; i ta poznatost je ono što je priznato i što kao takvo treba da postoji.

Samstvo stupa u život kao samstvo; duh koji je siguran u sebe egzistira kao takav za druge; njegova neposredna radnja nije ono što važi i što je stvarno; ono što je priznato nije ni ono što je određeno niti ono što postoji po sebi, već jedino samstvo koje zna za sebe kao takvog. Elementat postojanja jeste opšta samosvest; ono što stupa u taj elemenat ne može predstavljati posledicu radnje, ta se radnja u njemu ne održava i u njemu ne ostaje, već jedino samosvest jeste ono što je priznato i zadobija stvarnost.

[(β) *Govor uverenja.*] Ovim ćemo ovde ponovo razgledati *govor* kao određeno biće duha. Govor je samosvest koja bivstvuje za druge samosvesti, koja neposredno kao takva postoji i kao ta samosvest jeste opšta. Govor predstavlja samstvo koje se odvajaju od sama sebe, koje kao čisto Ja = Ja postaje za se predmetnim, u toj se predmetnosti održava kao ovo samstvo isto tako kao što se neposredno sliva ujedno sa drugim i predstavlja njihovu samosvest; ono shvata sebe isto tako kao što njega drugi shvataju, i to shvatanje jeste upravo određeno biće (Dasein) koje se pretvorilo u samstvo.

Sadržina koju je ovde govor zadobio ne predstavlja više samstvo sveta obrazovanosti koje je izokrenuto, koje izokreće i koje jeste rastrgnuto, već predstavlja onaj duh koji se u sebe vratio, koji je siguran u sebe i, u svome samstvu, u svoju istinu ili u svoje priznanje, i koji je priznat kao to znanje. Govor običajnog duha jeste zakon i jednostavna zapovest i ona žalba, koja pre predstavlja jednu suzu nad nužnošću; naprotiv, moralna je svest još nêma, zatvorena kod sebe u svojoj unutrašnjosti, jer u toj svesti samstvo još nema određenog bića, već određeno biće i samstvo stoje jedno prema drugome tek u spoljašnjem odnosu. Govor se pak pojavljuje samo kao sredina nezavisnih i priznatih samosvesti; i samstvo koje postoji jeste neposredno opšta, mnogostruka i u toj mnogostrukosti jednostavna priznatost. *Sadržina govora savesti jeste samstvo koje poznaje sebe kao suštinu.* To jedino taj govor izražava, i to *izražavanje jeste prava stvarnost delanja i vrednost radnje.* Svest izražava svoje uverenje; u tome uverenju jedino radnja predstavlja dužnost; ona važi kao dužnost jedino na osnovu toga što se *uverenje izražava.* Jer, opšta je samosvest nezavisna od određene radnje koja samo bivstvuje; ta radnja kao određeno biće nema za opštu samosvest nikakve vrednosti, već za nju ima vrednosti uverenje o tome da je ta radnja dužnost;

i to je uverenje u govoru stvarno. Ostvarivati radnju ne znači ovde prevesti njenu sadržinu iz forme svrhe ili bića za sebe u formu apstraktne stvarnosti, već iz forme neposredne izvesnosti o samoj sebi, koja svoje znanje ili određeno biće poznaje kao suštinu, prevesti je u formu uveravanja o tome da svest ima uverenje o dužnosti, i da samo od sebe poznaje dužnost kao savest; to uveravanje, dakle, ubeđuje da je svest uverena u to da njeno uverenje jeste suština.

Da li je istinito uveravanje da se radi iz uverenja o dužnosti, da li je stvarno dužnost ono što se čini, ta pitanja ili te sumnje, uperene protiv savesti, nemaju nikakvog smisla. Kod onog pitanja, naime da li je uveravanje istinito, pretpostavilo bi se da se unutrašnja namera razlikuje od one koja je navedena, to jest da se htenje pojedinačnog samstva može odvojiti od dužnosti, od volje opšte i čiste svesti; ova volja opšte i čiste svesti bila bi položena u govor, a ono htenje pojedinačnog samstva predstavljalo bi istinsku pobudu radnje. Ali, upravo ta razlika između opšte svesti i pojedinačnog samstva jeste ono što se ukinulo i čije ukidanje predstavlja savest. Neposredno znanje samstva koje je sigurno u sebe jeste zakon i dužnost; njegova je svrha usled toga pravda što ona predstavlja njegovu svrhu; od njega se samo zahteva da ono to zna i, sem toga, da iskaže uverenje o tome da njegovo znanje i htenje predstavlja ono što je pravo. Iskazivanje toga uverenja ukida samo po sebi formu njegove posebnosti; u tome ono priznaje nužnu opštost samstva; nazivajući sebe savešću, ono označuje sebe kao čisto samoznanje i kao čisto apstraktno htenje, to jest ono označuje sebe kao neko opšte znanje i htenje, koje priznaje druga samstva, koje je sa njima jednako, — jer ona jesu upravo to čisto znanje za sebe i čisto htenje sebe, — i koje zbog toga ona takođe priznaju. U htenju samstva koje je sigurno u sebe, u tome znanju, da samstvo jeste suština, leži suština onoga što je pravo. — Ko, prema tome, kaže da radi tako i tako po savesti, taj govori istinu, jer njegova savest jeste samstvo koje zna i želi. Ali, u suštini on to mora da kaže, jer to samstvo mora u isto vreme predstavljati opšte samstvo. Ono to nije u sadržini radnje, jer ta je sadržina zbog svoje određenosti po sebi ravnodušna, već opštost leži u formi radnje; ta forma jeste ono što se mora pretpostaviti kao stvarno; ona je samstvo koje je kao takvo u govoru stvarno, koje se iskazuje kao ono što je istinito i koje upravo u tome priznaje sva samstva, koja opet njega priznaju.

[(γ) *Lepa duša.*] Dakle, savest u veličanstvenosti svoje uzdignutosti iznad određenog zakona i svake sadržine dužnosti polaže ma koju sadržinu u svoje znanje i htenje; savest je moralna genijalnost koja unutrašnji glas svoga neposrednog znanja poznaje kao božanski glas, i pošto ona u tome poznavanju zna isto tako neposredno za postojanje, to ona predstavlja božansku stvaralačku moć koja u svome pojmu poseduje život. Moralna je genijalnost isto tako bogoslužjenje u samoj sebi; jer njeno je delanje opažanje ove svoje vlastite božanstvenosti.

Ovo usamljeno bogoslužjenje u isto je vreme u suštini bogoslužjenje jedne zajednice, a čisto unutrašnje znanje sama sebe i razumevanje napreduju ka momentu svesti. Samoopažanje savesti jeste njeno predmetno postojanje, i taj predmetni elemenat jeste iskazivanje njenoga znanja i htenja kao nečega što je opšte. Ovim iskazivanjem samstvo postaje ono što važi, a radnja ono delo koje sprovodi. Stvarnost i postojanje njegovoga delanja jeste opšta samosvest; izražavanje savesti, pak, postavlja izvesnost o samoj sebi kao čisto i usled toga kao opšte samstvo; drugi priznaju radnju zbog ovog govora u kojem je samstvo izraženo i priznato kao suština. Duh i supstancija njihove zajednice jeste, dakle, uzajamno uveravanje o svojoj savesnosti, o dobrim namerama, radost zbog ove uzajamne čistote i uživanje u krasoti znanja i iskazivanja, gajenja i negovanja takve izvanrednosti. — Ukoliko ova savest još razlikuje svoju apstraktnu svest od svoje samosvesti, ona je svoj život samo sakrila u bogu; bog je, doduše, neposredno prisutan njenome duhu i njenome srcu, njenome samstvu; ali ono što je očigledno, njena stvarna svest i njeno posredničko kretanje jeste za nj nešto drugo nego što je ona skrivena unutrašnjost i neposrednost prisutne suštine. Samo, u ispunjenju savesti ukida se razlika između njene apstraktne svesti i njene samosvesti. Savest zna da je apstraktna svest upravo ovo samstvo, ovo u sebe sigurno biće za sebe, da je upravo raznolikost ukinuta u neposrednosti, veze između samstva i onoga što je po sebi, a što, postavljeno izvan samstva, jeste apstraktna suština i ono što je od njega skriveno. Jer ta veza jeste jedna neposredna veza, u kojoj povezani članovi nisu jedno i isto, već su jedno za drugo nešto drugo, a istovetni su samo u nečem trećem; neposredna pak veza ne znači u stvari ništa drugo do jedinstvo. Svest koja je uzdignuta nad ovu besmislenost da te razlike, koje ne predstavljaju nikakve razlike, smatra još za razlike, poznaje neposrednost prisutnosti suštine u njoj kao jedinstvo suštine i njenoga

samstva, svoje samstvo, dakle, poznaje kao živu posebitost, a to svoje znanje poznaje kao religiju koja kao opaženo ili postojeće znanje predstavlja govorenje zajednice o svome duhu.

Time vidimo da se ovde samosvest vratila u svoj najunutrašnjiji deo, za koji iščezava svaka spoljašnjost kao takva, u opažaj onoga Ja = Ja, u kome to Ja predstavlja svu suštastvenost i određeno biće. Samosvest tone u ovaj pojam o samom sebi, jer ona je doterana na vrhunac svojih ekstrema, i to tako što odvojeni momenti, usled kojih je ona realna ili je još svest, ne predstavljaju za nas samo te čiste ekstreme, već ono što ona jeste za sebe i ono što za nju jeste po sebi i što predstavlja njeno određeno biće, rasplinjava se u apstrakcije koje nemaju više nikakvog oslonca, nikakve supstancije za samu tu svest; i sve što je do sada predstavljalo za svest suštinu vratilo se u te apstrakcije. — Prečišćena do tog stupnja čistote svest predstavlja svoj najsiromašniji oblik, a siromaštvo koje sačinjava njen jedini posed jeste i samo jedno iščezavanje; ta apsolutna izvesnost u koju se supstancija rastvorila jeste apsolutna neistina koja se ruši sama od sebe; to je apsolutna samosvest u koju svest tone.

Ako se ovo tonjenje posmatra unutar nje same, onda po sebi bivstvujuća supstancija predstavlja za svest *znanje* kao *njeno znanje*. Kao svest ona je razdvojena u suprotnost između sebe i predmeta koji za nju jeste suština; ali upravo taj predmet jeste ono što je potpuno providno, to je njegovo samstvo i njegova je svest samo znanje o sebi. Celokupan život i celokupna duhovna suštastvenost vratili su se u to samstvo i izgubili su svoju razliku od samoga Ja. Stoga momenti svesti predstavljaju te ekstremne apstrakcije, od kojih nijedna ne stoji, već se gubi u drugoj i proizvodi je. To je smena nesrećne svesti<sup>1</sup> sa samom sobom, ali smena koja se za samu tu svest obavlja unutar nje i *koja je svesna da predstavlja pojam uma*, što ona nesrećna svest jeste jedino po sebi. Dakle apsolutna izvesnost nje same kao svest pretvara se za um neposredno u neko odzvonjavanje, u predmetnost njenog bića za sebe; ali, taj proizvedeni svet jeste njen govor koji je ona isto tako neposredno čula i čiji se eho vraća jedino njoj. To vraćanje ne znači da se ta nesrećna svest po sebi i za sebe nalazi u njemu; jer njena suština nije neka posebitost već ona sama; isto tako ona nema određenog bića, jer ono što je predmetno ne dospeva dotle da predstavlja neku negativnost stvarnoga samstva, kao što ni ta negativnost ne dospeva do

<sup>1</sup> Uporedi str. 129. i sl.

stvarnosti. Njoj nedostaje snaga otuđivanja, snaga da se pretvori u stvar i da podnese biće. Ona živi u strahu da će krasotu svoje unutrašnjosti da uprlja delanjem i postojanjem; i da bi očuvala čistotu svoga srca, ona izbegava dodir sa stvarnošću i uporno ostaje u tvrdoglavoj nemoći da se odrekne svoga samstva, zaoštrenog do poslednje apstraktnosti, i da zadobije supstancijalnost ili da svoje mišljenje pretvori u biće i da se poveri apsolutnoj razlici. Stoga ona šuplji predmet koji stvara za sebe ispunjava sada svešću o praznini; njeno tvorenje je čežnjenje, koje se samo gubi u pretvaranju sama sebe u nesuštinski predmet, i koje prevazilazeći taj gubitak i padajući nazad u sebe nalazi sebe jedino kao ono što je izgubljeno; — u ovoj providnoj čistoti svojih momenata jedna nesrećna takozvana *lepa duša* utuljuje se u sebi i iščezava kao neko bezoblično isparenje koje se u vazduhu rastvara.

3. [*Zlo i njegovo praštanje.*] Ovo pak tiho slivanje besrznih suštastvenosti isparenoga života treba da se uzme još u drugome značenju stvarnosti savesti i u pojavi njenoga kretanja, i da se savest posmatra kao savest koja dela. — Predmetni momenat u ovoj svesti gore se odredio kao opšta svest; znanje koje zna za samo sebe razlikuje se kao ovo samstvo od drugih samstava; govor u kome se sva samstva uzajamno priznaju kao samstva koja savesno delaju, ta opšta jednakost raspada se u raznolikost pojedinačnog bića za sebe, svaka je svest isto tako apsolutno reflektovana iz svoje opštosti u sebe; ovim nužno nastaje suprotnost pojedinačnosti prema drugim pojedincima i prema onome što je opšte, te je potrebno da se razmotri taj odnos i njegovo kretanje. — Ili, ta opštost i ta dužnost imaju upravo suprotno značenje određene pojedinačnosti koja se izuzima od onoga što je opšte, i za koju čista dužnost predstavlja samo onu opštost koja je stupila ka površini i koja je okrenuta ka spoljašnjosti; *dužnost se nalazi samo u rečima* i važi kao jedno biće za drugo biće. Savest usmerena najpre samo negativno prema dužnosti kao ovoj određenoj dužnosti koja postoji, oseća se slobodnom od nje; ali, ispunjavajući praznu dužnost jednom određenom sadržinom iz same sebe, savest ima pozitivnu svest o tome da ona kao to određeno samstvo proizvodi svoju sadržinu; njeno čisto samstvo kao prazno znanje jeste ono što je bez sadržine i bez odredbe; sadržina, koju ona tome svom čistome samstvu daje, uzeta je iz njenog samstva kao toga određenog samstva, iz nje kao prirodnog individualiteta, i u govoru o savesnosti svoga delanja ona je, dakako, svesna svoga čistoga samstva, ali, u

svrsi svoga delanja kao stvarnoj sadržini, ona je svesna sebe kao ovoga posebnoga pojedinca i suprotnosti između onoga šta ona jeste za sebe i onoga šta ona jeste za druge, suprotnosti između opštosti ili dužnosti i svoje reflektovanosti iz nje.

[*(α) Sukob između savesnosti i licemerstva.*] Ako se tako suprotnost, u koju zapada savest kao savest koja dela, izrazi u svojoj unutrašnjosti, onda ona u isto vreme predstavlja spoljašnju različnost u elementu određenog bića, različnost njene osobene pojedinačnosti od drugoga pojedinačnoga. — Njena se osobenost sastoji u tome što oba momenta koji konstituišu njenu svest: samstvo i ono po-sebi, važe u njoj sa nejednakom vrednošću i to sa odredbom da izvesnost nje same jeste suština nasuprot onome što je po sebi ili nasuprot onome što je opšte, a što važi samo kao momenat. Dakle, naspram ove unutrašnje odredbe stoji elemenat određenog bića ili opšta svest, za koju naprotiv opštost, dužnost predstavlja suštinu, dok tome nasuprot pojedinačnost, koja suprotno onome što je opšte postoji za sebe, važi samo kao ukinuti momenat. Za ovo pridržavanje dužnosti prva svest važi kao zlo, jer ona predstavlja nejednakost svoje unutrašnjosti sa onim što je opšte, i kao *licemerstvo*, jer ta njena unutrašnjost izražava u isto vreme svoje delanje kao jednakost sa samom sobom, kao dužnost i kao savesnost.

Kretanje ove suprotnosti je, pre svega, formalno uspostavljanje jednakosti između onog što je zlo u samom sebi i onoga što ono izražava; mora izaći na videlo da je ono zlo i da je tako njegova egzistencija jednaka sa njegovom suštinom, licemerstvo mora da se izobličiti. — Ovo vraćanje nejednakosti koja postoji u licemerstvu u jednakost nije se uspostavilo već u tome što licemerstvo, kako se to obično kaže, upravo time pokazuje svoje poštovanje prema dužnosti i vrlini što uzima na se njihov izgled, upotrebljavajući ga kao masku za svoju vlastitu svest isto tako kao i za tuđu svest; u kojem se priznavanju onoga što je suprotno po sebi sadrže jednakost i saglasnost. — Ali, u isto vreme licemerstvo je isto tako izašlo napolje iz toga stvarnog priznavanja i reflektovano je u sebe, a u tome što ono upotrebljava ono što postoji po sebi samo kao neko biće za drugo sadrži se, štaviše, vlastito preziranje toga bića-po-sebi i prikazivanje njegove nesuštastvenosti za sve. Jer, ono što se može upotrebiti kao neko spoljašnje oruđe pokazuje se kao jedna stvar koja nema u sebi nikakve vlastite težine.

Ova jednakost se takođe ne uspostavlja ni jednostranim istrajanjem zle svesti pri sebi niti na osnovu suđenja onoga

što je opšte. — Ako zla svest sebe opovrgava nasuprot svesti o dužnosti, pa ono što ova svest o dužnosti iskazuje za rđavštinu, za apsolutnu nejednakost sa opštim, potvrđuje kao neko delanje po unutrašnjem zakonu i po savesti, onda u ovome jednostavnom potvrđivanju jednakosti ostaje njegova nejednakost sa drugom svešću, pošto ta druga svest ne veruje u tu jednakost niti je priznaje. — Ili, pošto jednostrano ostajanje pri jednom ekstremu poništava samo sebe, onda bi zlo time zaista priznalo da je zlo, ali bi se u tome neposredno ukinulo i ne bi predstavljalo licemerstvo niti bi se kao licemerstvo razotkrilo. Ono u stvari priznaje da je zlo tvrđenjem da ono, budući suprotno priznatoj opštoj svesti, dela po svome unutrašnjem zakonu i po svojoj savesti. Jer kada taj zakon i ta savest ne bi predstavljali zakon njegove pojedinačnosti i samovolje, onda oni ne bi bili nešto unutrašnje, nešto osobeno, već bi predstavljali ono što je opšte priznato. Zbog toga kada neko kaže da on prema drugima postupa prema svome zakonu i prema svojoj savesti, taj u stvari tvrdi da ih zlostavlja. Ali, stvarna savest nije to ostajanje pri znanju i pri onoj volji koja se suprotstavlja onome opštem, već ono opšte jeste element postojanja stvarne savesti, i njen govor iskazuje njeno delanje kao priznatu dužnost.

Isto tako ni istrajavanje opšte svesti pri svome sudu ne predstavlja izobličenje niti ukidanje licemerstva. — Uzvikujući protiv licemerstva reči: rđavo, nisko itd. opšta se svest u takvom svome suđenju poziva na svoj zakon, kao što se zla svest poziva na svoj. Jer opšta svest se pojavljuje u suprotnosti prema zloj svesti, pa time kao neki naročiti zakon. Ona, dakle, nema nikakvog preimućstva nad zlom svesti, štaviše, ona je legitimira; i ova revnost čini upravo suprotnost onoga što ona misli da čini — naime ono što ta revnost naziva pravom dužnošću i što treba da je opšte priznato ona pokazuje kao nešto što nije opšte priznato i time priznaje drugoj svesti isto pravo bića za sebe.

[(β) *Moralni sud.*] Ali, ovaj sud ima u isto vreme drugu jednu stranu sa koje on postaje uvod u rešenje postojeće suprotnosti. — Svest opšteg ne ponaša se prema prvoj svesti kao ono što je stvarno i ono što dela, — jer je ta prva svest, naprotiv, ono što je stvarno, — već, budući njoj suprotna, ona se ponaša kao ono što nije upleteno u suprotnost između pojedinačnosti i opštosti koja se pojavljuje u delanju. Ta svest opšteg ostaje u opštosti misli, ponaša se kao svest koja shvata i njena radnja jeste jedino *sud*. — Ovim sudom ona se sada

stavlja, kao što je upravo primećeno, pored prve svesti, i ova prva svest dospeva, blagodareći toj jednakosti, do opažanja same sebe u toj drugoj svesti. Jer, svest o dužnosti ponaša se kao svest koja shvata, pasivno; ali ona se usled toga nalazi u protivrečnosti sa sobom kao apsolutnoj volji dužnosti, sa sobom, sa onim što odlučuje samo od sebe. Toj svesti o dužnosti lako je da se održi u čistoti, jer ona ne dela; ona je licemerstvo koje uzima suđenje za stvarno delanje i koje ispravnost dokazuje izražavanjem odličnih moralnih ubeđenja umesto radnjom. Ona je, dakle, potpuno onakva kao što je ona svest kojoj se zamera da dužnost polaže jedino u svoj govor. U obema tim svestima strana stvarnosti podjednako se razlikuje od govora, u jednoj od tih svesti pomoću koristoljublja svrhe radnje, u drugoj pomoću nedostajanja delanja uopšte, čija se nužnost nalazi u govoru o samoj dužnosti, jer bez delanja dužnost nema apsolutno nikakvog značenja.

Suđenje pak treba takođe posmatrati kao pozitivno delanje misli i ono ima neku pozitivnu sadržinu; blagodareći toj strani, protivrečnost koja postoji u svesti koja shvata i njena jednakost sa onom prvom protivrečnošću postaju još potpuniji. — Svest koja dela izražava to svoje određeno tvorenje kao dužnost, i svest koja ocenjuje ne može joj to osporiti; jer sama dužnost jeste besadržajna forma koja je sposobna za svaku sadržinu, — ili konkretna radnja, u svojoj mnogostranosti raznolika u samoj sebi, ima u sebi opštu stranu, koja predstavlja onu stranu koja se shvata kao dužnost, isto tako kao i posebnu stranu koja sačinjava učestvovanje i interesovanje individuuma. Svest koja ocenjuje ne zastaje kod one strane dužnosti i kod znanja delotvoritelja o tome da je to njegova dužnost, odnos i stanje njegove stvarnosti. Ta se ocenjivačka svest pridržava druge strane, usmerava radnju u unutrašnjost i objašnjava je na osnovu njene od nje same različite namere i koristoljubive pobude. Kao što je svaka radnja sposobna za posmatranje svoje skladnosti sa dužnošću, ona je isto tako sposobna za ovo drugo posmatranje osobenosti; jer kao radnja ona jeste stvarnost individuuma. — Ovo, dakle, ocenjivanje izbacuje radnju iz njenog postojanja i reflektira je u unutrašnjost ili u formu vlastite osobenosti. — Ako je ta radnja uvenčana slavom, onda to ocenjivanje smatra tu unutrašnjost za slavoлюбlje; — ako ona uopšte odgovara položaju individuuma, a da taj položaj ne prevazilazi, i ako je takva da individualitet nema na sebi taj položaj kao neku spoljašnju odredbu koja o njega visi, već tu opštost ispunjava sam sobom,



pokazujući se upravo time sposobnim za nešto uzvišenije, onda sud poznaje njenu unutrašnjost kao častoljublje itd. Pošto svest koja deluje dospeva u radnji uopšte do opažanja same sebe u predmetnosti ili do samoosećanja sebe u svome postojanju, te dakle do uživanja, to sud poznaje unutrašnjost kao nagon za vlastitom srećom, pa makar se ta sreća sastojala u unutrašnjoj moralnoj sujeti, u uživanju svesti u vlastitoj izvrsnosti i predukusu nade u neku buduću sreću.<sup>1</sup> — Nijedna radnja nije u stanju da izbegne takvo ocenjivanje, jer dužnost radi dužnosti, ta čista svrha jeste ono što je nestvarno; svoju stvarnost ta čista svrha ima u tvorenju individualiteta, i radnja ima usled toga stranu osobenosti na sebi. — Ne postoji nikakav heroj za sobara<sup>2</sup>, ali ne zato što onaj heroj nije heroj, već zato što ovaj sobar — jeste sobar<sup>3</sup>, sa kojim onaj heroj nema posla kao heroj, već kao čovek koji jede, pije, koji se oblači, uopšte ima sa njim posla u pojedinačnosti potrebe i predstave. Tako za ocenjivanje ne postoji nikakva radnja u kojoj ono ne bi moglo da suprotstavi stranu pojedinačnosti individualiteta opštoj strani radnje, i u kojoj protiv onoga ko dela ne bi moglo da proizvede sobara moralnosti.

Ova svest koja ceni jeste po tome i sama nedostojna, jer ona deli radnju, i njenu nejednakost sa njom samom proizvodi i čvrsto drži. Osim toga, ta je svest *licemerstvo*, jer ona takvo ocenjivanje ne izdaje za neki drugi manir, da se bude zao, već za istinsku svest radnje, u toj svojoj nestvarnosti i sujeti da zna dobro, pa i bolje, stavlja se gore, iznad poniženih dela, pa želi da njeno nedelatno govorenje bude shvaćeno kao neka vanredna stvarnost. Prema tome, izjednačujući time sebe sa onim delatnim koga ona ocenjuje, ona biva shvaćena od njega kao istovetna sa njim. Ovo delatno oseća ne samo da ga ona ocenjivačka svest shvata kao nešto tuđe i sa sobom nejednako, već, štaviše, da je ta ocenjivačka svest prema svojoj vlastitoj osobini sa njim jednaka. Opažajući ovu jednakost i izražavajući je, ono delatno se njoj ispoveda i isto tako očekuje da će ona druga svest, kako se u stvari sa njim izjednačila, odgovoriti takođe na njegov govor, da će u tome odgovoru izraziti svoju jednakost i da će tako potom nastati određeno

<sup>1</sup> Uporedi: Hegel, *Phil. der Weltgeschichte* (Phil. Bibl., Bd. 171) S. 80 p.

<sup>2</sup> Poznata francuska duhovita izreka: *il n'y a pas de héros pour le valet de chambre*.

<sup>3</sup> Gete je ovu misao 1809. preuzeo od Hegela. (Otilijin dnevnik Izbor po srodnosti, 2. deo, 5. gl.).

biće koje priznaje. Ispovest njegova ne predstavlja neko poniženje, obeshrabrenje i odbacivanje u odnosu prema drugoj svesti; jer to iskazivanje nije jednostrano, čime bi ono postavilo svoju nejednakost sa njom, nego ono iskazuje samo zbog opažanja jednakosti drugog s njim, ono iskazuje svoju jednakost sa svoje strane u svojoj ispovesti, a iskazuje je zbog toga što jezik predstavlja određeno biće duha kao neposrednog samstva; ono dakle očekuje da će druga svest doprineti ovom određenom biću svoj prilog.

Ali, na priznanje zloga: ja to jesam, ne stiže ovaj odgovor istoga priznanja. Ono suđenje nije se tako zamišljalo; naprotiv! ono otiskuje od sebe ovu zajednicu i predstavlja tvrdo srce koje postoji za sebe i odbacuje kontinuitet sa drugim srcem. — Time se scena preokreće. Ona svest koja se ispovedila vidi da je potisnuta unazad i da nije u pravu druga svest, koja uskraćuje izlaženje svoje unutrašnjosti u određeno biće govora i koja zlu suprotstavlja lepotu svoje duše, a ispovesti krutu kičmu karaktera koji ostaje isti i nemost da se održi u sebi i da se ne odbaci u zamenu za neki drugi karakter. Ovde je postavljen najveći gnev duha koji je siguran u sama sebe; jer on kao ovo prosto znanje samstva opaža sebe u nekom drugom duhu, i to tako da i spoljašnji oblik toga drugoga duha nije, kao u bogatstvu<sup>1</sup>, ono što je nesuštinsko, nije neka stvar, već ono što se njemu suprotstavlja jeste misao, samo znanje, taj apsolutno tečni kontinuitet čistoga znanja, koji odbija da uspostavi opštenje sa njim, — sa njim koji se već u svojoj ispovesti odrekao izdvojenoga bića za sebe, pa se kao ukinuta osobenost i time kao kontinuitet sa drugim duhom postavio kao ono što je opšte. Druga pak svest zadržava unapred u samoj sebi svoje biće za sebe koje se ne saopštava; međutim, u svesti koja se ispoveda, ona zadržava upravo ono što je od nje već odbačeno. Time se ona pokazuje kao svest koju je duh napustio i koja duh osporava; jer ona ne saznaje da duh u apsolutnoj izvesnosti sama sebe vlada nad svim činjenicama i nad celokupnom stvarnošću, i da je u stanju da ih odbaci i poništi. U isto vreme ona ne uviđa protivrečnost koju čini time što odbacivanje koje se desilo u govoru ne priznaje za pravo odbacivanje, dok ona sama ne poseduje izvesnost svoga duha u nekoj stvarnoj radnji, već u svojoj unutrašnjosti, a njegovu egzistenciju u govoru svoga suda. Dakle, sama ta svest jeste ta koja sprečava vraćanje druge svesti iz dela u duhovnu

<sup>1</sup> Str. 302. i sl.



egzistenciju govora i u jednakost duha, i koja pomoću te čvrstine proizvodi nejednakost koja još postoji.

Ukoliko pak samoizvesni duh kao lepa duša ne poseduje moć otuđivanja onog znanja same sebe koje se uzdržava, utoliko ona nije u stanju da dospe do jednakosti sa potisnutom svešću a, prema tome, ni do opaženog jedinstva same sebe u drugome duhu i do egzistencije; stoga jednakost postaje samo negativno, kao neko neduhovno biće. Bestvarna lepa duša, u protivrečnosti između svoga čistoga samstva i njegove nužnosti da se ispolji u biće i da se preobrati u stvarnost, u neposrednosti te zadržane suprotnosti, — jednoj neposrednosti, koja jedino predstavlja sredinu i izmirenje suprotnosti koja je popeta do svoje čiste apstrakcije i koja jeste čisto biće ili prazno ništa, — jeste, dakle, kao svest o ovoj protivrečnosti rastrgnuta u svojoj neizmirenoj neposrednosti u *ludilo* i rasplinjava se u čežljivo iščezavanje. Time ta svest u stvari napušta tvrdo zadržavanje svoga bića za sebe, ali proizvodi samo neduhovno jedinstvo bića.

[(γ) *Praštanje i izmirenje.*] Pravo izjednačenje, naime ono koje je samosvesno i koje tu postoji, sadrži se u pogledu svoje neophodnosti već u onome što je prethodilo. Cepanje tvrdoga srca i njegovo uzdignuće do opštosti jeste ono isto kretanje koje je bilo izraženo u svesti koja je ispovedila samu sebe. Rane duha zarašćuju, a da njihovi ožiljci ne ostaju; delo nije ono što je neprolazno, već ga duh uzima natrag u sebe, i strana pojedinačnosti koja na tome delu postoji bilo kao svrha ili kao egzistentni negativitet i njegova međa jeste ono što neposredno iščezava. Samstvo koje ostvaruje, forma njegove radnje, samo je jedan momenat celine, a isto tako ono znanje koje određuje sudom i koje utvrđuje razliku između pojedinačne i opšte strane delanja. Ono zlo postavlja ovo otuđenje sebe ili sebe kao momenat, izmamljeno u ispovedno određeno biće opažanjem sama sebe u drugome. Ali, što se tiče toga drugoga, njegov jednostrani, nepriznati sud mora da se pogazi, kao što se mora da pogazi jednostrano i nepriznato postojanje osobenog bića za sebe onog prvog; i kao što ono prvo predstavlja moć duha nad svojom stvarnošću, tako ovo drugo predstavlja moć duha nad svojim određenim pojmom.

Ovo pak drugo odriče se zbog toga misli koja deli i tvrdoće bića za sebe koje se nje čvrsto pridržava, jer ono u stvari opaža sebe sama u prvome. Ovo koje odbacuje svoju stvarnost i pretvara se u ukinuto Ovo, prikazuje se time u stvari kao ono što je opšte; ono se vraća iz svoje

spoljašnje stvarnosti natrag u sebe kao suštinu; opšta, dakle, svest raspoznaje u tome samu sebe. — *Praštanje* koje ono pričinjava prvome jeste napuštanje sebe, svoga nestvarnog suštastva, sa kojim ono izjednačava ono prvo, koje je predstavljalo stvarno delanje, pa njega, koje je zbog odredbe, koju je delanje zadobilo u misli, nazvano zlim, priznaje kao dobro, ili, štaviše, napušta ovu razliku određene misli i njen za sebe bivstvujući sud koji određuje, kao što ono drugo napušta za sebe bivstvujuće određivanje radnje. — *Reč izmirenja jeste postojeći duh, koji čisto znanje o samom sebi kao opštem suštastvu opaža u svojoj suprotnosti, u čistome znanju o sebi kao pojedinačnosti koja apsolutno bivstvuje u sebi, — jedno uzajamno priznavanje, koje jeste apsolutni duh.*

Apsolutni duh stupa u egzistenciju samo na onome vrhuncu na kome njegovo čisto znanje o samom sebi predstavlja suprotnost i razmenu sa samim sobom. Znajući da je njegovo čisto znanje apstraktno suštastvo, apsolutni je duh ta znajuća dužnost u apsolutnoj suprotnosti prema onome znanju koje zna da kao apsolutna pojedinačnost samstva predstavlja svoju suštinu. Ono njegovo čisto znanje jeste čisti kontinuitet onoga što je opšte, koje onu pojedinačnost, koja zna sebe kao suštinu, poznaje kao ono što je po sebi ništavno, kao zlo. Ovo pak znanje kao apsolutna pojedinačnost samstva jeste apsolutna diskretnost, koja u svojoj čistoj jednosti poznaje samu sebe apsolutno, a ono opšte zna kao ono što je nestvarno, koje postoji samo za druge. Obe su strane prečišćene u ovu čistotu u kojoj se na njima više ne nalazi nikakva nesamstvena egzistencija, nikakva negativnost svesti, već ona dužnost jeste karakter svoga samopoznavanja koji ostaje ravan sebi, i to zlo ima isto tako svoju svrhu u svojoj unutrašnjosti, a svoju stvarnost u svome govoru; sadržina toga govora jeste supstancija njegove egzistencije; ta je supstancija potvrda izvesnosti duha u samom sebi. — Oba duha koji su sigurni u same sebe nemaju nikakve druge svrhe osim svoga čistoga samstva, niti ikakvog drugog realiteta i egzistencije osim upravo toga čistoga samstva. Ali, oni se još razlikuju; i ta je razlika apsolutna razlika, jer je pretpostavljena u ovome elementu čistoga pojma. Ona i nije to samo za nas, već za same pojmove koji stoje u toj suprotnosti. Jer, ti pojmovi jesu doduše određeni jedni prema drugima, ali su u isto vreme po sebi opšti, tako da oni ispunjavaju celi obim samstva, i to samstvo nema nikakve druge sadržine do tu svoju određenost, koja niti njega premaša niti je ograničenija od njega; jer, jedna određenost, naime

apsolutno opšte, jeste isto tako čisto samopoznavanje kao ono drugo, naime apsolutna diskretnost pojedinačnosti, i obe jesu samo to čisto samopoznavanje. Obe dakle određenosti, jesu znajući čisti pojmovi, čija određenost jeste neposredno znanje ili čiji odnos i suprotnost jeste *Ja*. Time su one jedna za drugu te apsolutne suprotnosti; savršena unutrašnjost jeste ta koja je tako stupila nasuprot samoj sebi i ušla u egzistenciju; one sačinjavaju čisto znanje koje je usled ove suprotnosti postavljeno kao svest. Ali ono još nije samosvest. To ostvarenje ono poseduje u kretanju te suprotnosti. Jer, ta suprotnost jeste štaviše i sama indiskretni kontinuitet i jednakost onoga  $Ja = Ja$ ; i svako od tih *Ja* za sebe ukida se u samom sebi usled protivrečnosti svoje čiste opštosti, koja se u isto vreme još opire njegovoj jednakosti sa onim drugim *Ja* i od njega se odvaja. Usled ovog otuđenja to u svojoj egzistenciji razdvojeno znanje vraća se u jedinstvo samstva; to je *stvarno Ja*, opšte znanje koje zna sebe u svojoj apsolutnoj suprotnosti, u znanju koje bivstvuje u sebi, koje zbog čistote svoga odvojenoga bivstvovanja u sebi jeste ono opšte koje je savršeno. *Ja* koje izmiruje, u kome oba *Ja* odustaju od svojih suprotnih egzistencija, jeste egzistencija onoga *Ja* koje je protegnuto u dvojstvo, a koje u tome dvojstvu ostaje sebi ravno i u svome savršenom otuđenju i suprotnosti poseduje izvesnost o samom sebi; to je *bog koji se pojavljuje* u sredini među njima koji znaju sebe kao čisto znanje.

## VII

### RELIGIJA

U dosadašnjim oblicima koji se uglavnom razlikuju kao svest, samosvest, um i duh, javlja se doduše i religija kao svest o apsolutnoj suštini uopšte, ali sa gledišta svesti koja je svesna apsolutne suštine; međutim, u onim formama nije se pojavljivala apsolutna suština po sebi i za sebe, ne *samosvest duha*.

Već svest, ukoliko je ona razum, postaje svest o onome što je natčulno ili o unutrašnjosti predmetnoga postojanja. Ali, ono natčulno, večno, ili kako se ono inače zove, jeste nesamstveno; ono je samo tek ono opšte, koje je još daleko od toga da predstavlja duh koji poznaje sebe kao duh. — Zatim je samosvest, koja u obliku nesrećne svesti ima svoje savršenstvo, predstavljala samo onaj bol duha koji se bori za predmetnost ali je ne dostiže. Stoga ono jedinstvo pojedinačne samosvesti i njene nepromenljive suštine do kojeg ta samosvest dospeva ostaje jedna njena onostranost. — Neposredno postojanje uma koji je za nas proizišao iz onog bola i njegovi osobeni oblici nemaju nikakve religije, jer njihova samosvest poznaje sebe u neposrednoj sadašnjosti ili se u njoj traži.

Naprotiv, u običajnom svetu ugledali smo jednu religiju, i to religiju donjega sveta; ta religija je vera u stravičnu nepoznatu noć sudbine i vera u eumenidu upokojenog duha; — ona stravična noć sudbine predstavlja čisti negativitet u formi opštosti, ova eumenida taj isti negativitet u formi pojedinačnosti. Dakle, apsolutna suština u formi pojedinačnosti jeste doduše samstvo i prisutna je, kao što samstvo nije drukčije; ali pojedinačno samstvo jeste ova pojedinačna senka, od koje je odvojena opštost koja predstavlja sudbinu. Ono je doduše senka, ukinuti ovaj, i prema tome je opšte samstvo; ali ono negativno značenje još se nije preobratile u ovo pozitivno zna-

čenje, i stoga ukinuto samstvo ujedno znači još neposredno ovoga osobenoga i nesušastvenoga. Sudbina, pak, bez samstva ostaje nesvesna noć, koja ne dospeva do razlike u sebi niti do razgovetnosti samopoznavanja.

Ova vera u ništavilo nužnosti i u donji svet pretvara se u veru u nebo, jer upokojeno samstvo mora da se udruži sa svojom opštošću, u njoj ono što sadrži mora da rastavi i da tako postane sebi razgovetno. Ali, ovo carstvo vere mi smo videli kako jedino u elementu mišljenja razvija svoju sadržinu bez pojma i kako zbog toga propada u svojoj sudbini, naime u religiji prosvećenosti. U toj se religiji ponovo uspostavlja natčulna onostranost razuma, ali tako da samosvest stoji zadovoljna s ove strane i natčulnu, praznu onostranost što se ne saznaje niti se od nje strahuje, ne poznaje ni kao samstvo ni kao moć.

U religiji moralnosti najzad ponovo je uspostavljeno • to da apsolutna suština predstavlja jednu pozitivnu sadržinu; ali ona je udružena sa negativitetom prosvećenosti. Ta sadržina jeste jedno biće, koje je isto tako vraćeno u samstvo i u njemu ostaje zatvoreno, i jedna raščlanjena sadržina, čiji su delovi isto tako neposredno negirani kao što su postavljeni. Sudbina pak, u koju ovo protivrečno kretanje tone, jeste ono samstvo koje je svesno sebe kao sudbine sušastvenosti i stvarnosti.

Duh koji zna sama sebe jeste u religiji neposredno svoja vlastita čista samosvest. Oni njegovi oblici koje smo razmatrali, — pravi duh, duh koji se otuđio od sebe i duh koji je siguran u sama sebe, — sačinjavaju ga zajedno u njegovoj svesti koja, stupajući naspram svoga sveta, ne saznaje u njemu sebe. Ali, u svesti on potčinjava sebi kako svoj predmetni svet uopšte tako i svoju predstavu i svoje određene pojmove, i sada jeste samosvest koja bivstvuje pri sebi. U toj samosvesti on, zamišljen kao predmet, ima za sebe taj značaj što predstavlja opšti duh koji u sebi sadrži svu suštinu i svu stvarnost, ali ne postoji u formi slobodne stvarnosti ili prirode koja se samostalno pojavljuje. Doduše, on ima oblik ili formu bića, pošto je predmet svoje svesti, ali pošto je ta njegova svest u religiji postavljena u suštinskoj odredbi da predstavlja samosvest, taj je oblik sebi potpuno providan; i stvarnost koju on sadrži u njemu je zatvorena ili je u njemu ukinuta upravo na način kao kada mi *svu stvarnost* kazujemo; ta je stvarnost *zamišljena* opšta stvarnost.

Pošto, dakle, u religiji odredba vlastite svesti duha nema forme slobodnog drugobivstva, to se njegovo postojanje razlikuje od njegove samosvesti, te njegova vlastita stvarnost pada

izvan religije; postoji, dakako, jedan duh obadvoga, ali njegova svest ne obuhvata u isto vreme i jedno i drugo, te se *religija pokazuje kao jedan deo postojanja* i delanja i tvorenja, čiji drugi deo predstavlja život u njegovome stvarnome svetu. Pošto mi sada znamo da duh u njegovome svetu i duh, koji je svestan sebe kao duha, ili duh u religiji, jesu jedno isto, to se dovršenje religije sastoji u tome da se oboje izjednače jedno s drugim, ne samo da religija obuhvati njegovu stvarnost, već obrnuto, da se on kao sama sebe svesni duh ostvari i pretvori u predmet svoje svesti. — Ukoliko se duh u religiji predstavlja samom sebi, utoliko je on zaista svest, i stvarnost koja je u religiji sadržana jeste oblik i odeća njegove predstave. Ali stvarnost u toj predstavi ne dobija svoje potpuno pravo, naime da ona ne predstavlja samo odeću, već samostalno slobodno određeno biće; i, obrnuto, pošto njoj nedostaje savršenstvo u njoj samoj, ona jeste jedan određeni oblik koji ne dostiže ono što treba da prikaže, naime duh koji je svestan sama sebe. Da bi njegov oblik izrazio njega samoga, sam taj njegov oblik ne bi smeo biti ništa drugo do on, i on bi se sebi pokazao takvim ili bi bio stvarno takav kakav je u svojoj suštini. Jedino bi time bilo postignuto takođe ono što može izgledati da predstavlja zahtev suprotnosti, naime da predmet njegove svesti ima u isto vreme formu slobodne stvarnosti; ali, samo duh koji je za se predmet kao *apsolutni duh*, jeste za sebe jedna isto tako slobodna stvarnost, kao što u njoj ostaje svestan sama sebe.

Pošto se, pre svega, razlikuju samosvest i prava svest, religija i duh u njegovome svetu ili postojanje duha, to se ovo postojanje duha sastoji u celini duha, ukoliko se njegovi momenti prikazuju kao momenti koji se razilaze i svaki za sebe. Ti momenti pak jesu svest, samosvest, um i duh, — duh naime kao neposredni duh, koji još nije svest duha. Njihov sažeti totalitet sačinjava duh u njegovome svetovnome određenom biću uopšte; duh kao takav sadrži dosadanja uobličjenja u opštim odredbama, u maločas spomenutim momentima.

Religija pretpostavlja celokupni njihov tok, i predstavlja njihov *jednostavni totalitet ili njihovo apsolutno samstvo*. — *Uostalom, njihov se tok u odnosu prema religiji ne može predstaviti u vremenu. Samo celi duh jeste u vremenu, a oni oblici, koji su oblici celoga duha kao takvog, prikazuju se u jednome sledovanju; jer, jedino celina ima pravu stvarnost i stoga onu formu čiste slobode prema drugoj celini koja se izražava*

ka o v r e m e. Ali momenti duha: svest, samosvest, um i duh nemaju, zato što su momenti, nikakvog međusobno različnog određenog bića. — Kao što se postavila razlika između duha i njegovih momenata, tako se još, na trećem mestu, od samih tih momenata mora razlikovati njihova u pojedinjena odredba. Mi smo, naime, na svakom od tih momenata ponovo videli kako se u jednom svom vlastitom toku razlikuje i različito uobličava, kao što su se, na primer, u svesti razlikovali čulna izvesnost i opažanje. Ove poslednje strane rastavljaju se u vremenu i pripadaju jednoj naročitoj celini. — Jer duh, blagodareći odredbi, silazi iz svoje opštosti u pojedinačnost. Odredba ili sredina jeste svest, samosvest itd. Pojedinačnost pak sačinjavaju oblici tih momenata. Stoga ti oblici prikazuju duh u njegovoj pojedinačnosti ili stvarnosti, i razlikuju se u vremenu, ali tako da sledeći oblik zadržava u sebi prethodeće oblike.

Stoga, ako religija predstavlja dovršenje duha, u koje su se kao u svoj osnov vratili i vraćaju pojedini njegovi momenti: svest, samosvest, um i duh, onda ti momenti zajedno sačinjavaju postojeću stvarnost celoga duha, koji samo postoji kao ono kretanje tih njegovih strana koje postavlja razlike i vraća se u sebe. Postajanje religije uopšte sadrži se u kretanju opštih momenata. Pošto je pak svaki od tih atributa bio izražen ne samo onako kako se on uopšte određuje, već kakav je po sebi i za sebe, to jest kako se on kao celina razvija u samom sebi, onda ni time nije nastao samo postanak religije uopšte, već oni potpuni tokovi pojedinačnih strana sadrže u isto vreme odredbe same religije. Celi duh, duh religije jeste opet kretanje kojim on iz svoje neposrednosti treba da dospe do znanja o onome šta on jeste po sebi ili neposredno, i da postigne to da oblik u kome se duh pokazuje za svoju svest potpuno odgovara njegovoj suštini, i da sebe opaža kakav on jeste. — Dakle, u ovome postajanju sâm se duh nalazi u određenim oblicima, koji sačinjavaju razlike ovoga kretanja: u isto vreme time određena religija ima isto tako jedan određeni stvarni duh. Ako, dakle, duhu koji zna za sebe uopšte pripadaju svest, samosvest, um i duh, onda određenim oblicima duha koji zna za sebe pripadaju određene forme, koje se unutar svesti, samosvesti, uma i duha razvijaju na svakome naročito. Određeni oblik religije ističe za svoj stvarni duh iz oblika svakoga od njegovih momenata onaj oblik koji njemu odgovara. Jedna odredba religije prostire se kroz sve strane njenoga stvarnog određenog bića i utiskuje im ovo zajedničko obeležje.

Na taj se način oblici koji su se do sada pojavljivali raspoređuju drukčije nego što su se pojavljivali u svome nizu,

o čemu treba još ukratko primetiti ono što je potrebno. — U razmatranome nizu svaki se momenat, udubljujući se u sama sebe, izobrazio u svome vlastitome principu u jednu celinu; i saznanje je predstavljalo dubinu ili duh, u kojem su ti momenti, koji nemaju nikakvog samostalnog postojanja, našli svoju supstanciju. Ali, ta je supstancija istupila sada napolje; ona predstavlja onu dubinu duha koji je siguran u sama sebe, koja ne dozvoljava pojedinačnome principu da se izoluje i da se u samom sebi pretvori u celinu, već sve te momente sakupljajući u sebi i držeći ih zajedno ona napreduje u tome celokupnom obilju svoga stvarnoga duha, a svi njegovi posebni momenti uzimaju i primaju u sebe zajednički istu odredbu celine. — Ovaj u sama sebe sigurni duh i njegovo kretanje jeste njihova istinita stvarnost i biće po sebi i za sebe, koje pripada svakome pojedinačnome momentu. — Ako je, dakle, dosadanji niz u svome napredovanju kroz čvorove označavao vraćanja u sebi, ali se iz njih ponovo nastavio u jednu dužinu, onda se on sada na ovim čvorovima, opštim momentima, tako reći razlomio i raspao u mnoge linije, koje se, obuhvaćene u jednu vezu, ujedinjuju u isto vreme simetrički, tako da se podudaraju iste razlike u koje se svaka osobena linija uobličila unutar sebe. — Uostalom, iz celokupnog izlaganja jasno se vidi samo od sebe kako treba razumeti ovo ovde predstavljeno priređivanje opštih pravaca, tako da je izlišno učiniti primedbu da se ove razlike moraju shvatiti samo kao momenti bivanja, a ne kao delovi; kod stvarnoga duha one predstavljaju attribute njegove supstancije, a u religiji, naprotiv, samo predikate subjekta. — Isto tako se po sebi ili za nas sve forme uopšte sadrže u duhu i u svakome duhu; ali kod njegove stvarnosti uopšte stalo je jedino do toga, koja se određenost za nj nalazi u njegovoj svesti, u kojoj je on po svome znanju izrazio svoje samstvo, ili u kome obliku on poznaje svoju suštinu.

Razlika koja je postavljena između stvarnoga duha i njega koji za se zna kao za duh, ili između sama sebe kao svesti i kao samosvesti, ukinuta je u onome duhu koji sebe poznaje prema svojoj istini; njegova svest i njegova samosvest izjednačene su. Kako je pak ovde religija tek neposredna, ta se razlika još nije vratila u duh. Postavljen je samo pojam religije; u tome se pojmu nalazi suština samosvesti, koja predstavlja svu svoju istinu i u toj istini sadrži svu stvarnost. Ova samosvest kao svest ima za predmet sebe; duh koji zna za se tek neposredno jeste, dakle, za se duh u formi neposrednosti i ona

određenost oblika u kojoj se on sebi pokazuje jeste određenost bića. Doduše, ovo biće nije ispunjeno ni osećanjem ili raznovrsnim materijalom ni ma kojim jednostranim momentima, svrhama i odredbama, već duhom, i zna sebe kao svu istinu i stvarnost. Na taj način to ispunjenje nije jednako sa svojim oblikom, duh kao suština nije jednak sa svojom svešću. Duh je stvaran tek kao apsolutni duh, pošto je on takođe u svojoj istini onakav kakav je u izvesnosti o samom sebi, ili pošto ekstremi u koje se on kao svest deli postoje jedan za drugi u obliku duha. Uobličenje koje duh zauzima kao predmet svoje svesti ostaje ispunjeno izvesnošću duha kao supstancijom; blagodareći toj sadržini iščezava mogućnost da se predmet sroza do čiste predmetnosti, do forme negativiteta samosvesti. Neposredno jedinstvo duha sa samim sobom jeste podloga ili čista svest unutar koje se svest rastavlja. Na taj način, zatvoren u svoju čistu samosvest, duh u religiji ne egzistira kao tvorac neke prirode uopšte, već ono što on u ovome kretanju proizvodi, to su njegovi likovi kao duhovi koji zajedno sačinjavaju potpunost njegove pojave; i sâmo to kretanje jeste postajanje njegove savršene stvarnosti pomoću pojedinih njenih strana ili pomoću njegovih nepotpunih stvarnosti.

Prva stvarnost duha jeste pojam same religije, ili ona kao neposredna i, dakle, prirodna religija; u njoj duh poznaje sebe kao svoj predmet u prirodnome ili neposrednome obliku. Druga je njegova stvarnost nužno ta da sebe poznaje u obliku ukinute prirodnosti ili u obliku samstva. Ona je dakle umetnička religija; jer do forme samstva uzdiže se lik proizvođenjem svesti, čime ta svest opaža u svome predmetu svoje delanje ili samstvo. Naposletku, treća ukida jednostranost obeju prvih; samstvo je isto tako neposredno kao što je neposrednost samstvo. Ako se u prvoj duh uopšte nalazi u formi svesti, u drugoj u formi samosvesti, onda se on u trećoj nalazi u formi jedinstva obeju prvih; duh ima oblik bića po sebi i za sebe, a pošto je on, dakle, predstavljen kakav je po sebi i za sebe, onda je to otkrivena religija. Ali, mada duh zaista dospeva u toj religiji do svoga istinskog oblika, ipak upravo sam oblik i predstava jesu još nesavladana strana, sa koje on treba da pređe u pojam, da bi u njemu potpuno ukinuo formu predmetnosti, u njemu koji isto tako u sebi obuhvata tu svoju suprotnost. Tada je duh shvatio pojam sama sebe, kao što smo ga prvo samo mi shvatili, i njegov oblik ili elemenat njegovog postojanja, pošto je taj njegov oblik pojam, jeste on sam.

A.

## PRIRODNA RELIGIJA

Duh koji zna za duh jeste svest o samom sebi i za sebe se nalazi u formi onoga što je predmetno; on jeste, i u isto vreme jeste biće za sebe. Takav duh postoji za sebe, on predstavlja stranu samosvesti, i to nasuprot strani svoje svesti ili odnošenja sebe prema sebi kao predmetu. U njegovoj svesti nalazi se suprotstavlanje, i usled toga ona određenost lika u kojem se on sebi pokazuje i za sebe zna. U ovom razmatranju religije stalo je jedino do te određenosti lika; jer njegova neuobličena suština ili njegov čist pojam već se pokazao. Razlika, pak, između svesti i samosvesti pada u isto vreme unutar samosvesti; oblik religije ne sadrži postojanje duha, kakav je on kao priroda nezavisna od misli, niti kakav je on kao misao nezavisna od postojanja, već taj oblik religije jeste postojanje koje se održalo u misli, kao i nešto zamišljeno koje za se postoji tu. — Prema određenosti ovoga oblika, u kojoj duh zna za sebe, razlikuje se jedna religija od svake druge religije; ali, u isto vreme treba primetiti da prikazivanje ovoga njegovoga znanja o sebi prema ovoj pojedinačnoj određenosti u stvari ne iscrpljuje celinu jedne stvarne religije. Niz različitih religija, koje će se pokazati, prikazuje isto tako opet samo različite strane jedne jedine religije, i to svake pojedinačne religije, i *one predstave koje, kako izgleda, odlikuju jednu stvarnu religiju od neke druge religije, javljaju se u svakoj religiji.* Ali ta se različnost mora u isto vreme posmatrati takođe kao neka različnost religije. Jer, pošto se duh nalazi u razlici između svoje svesti i svoje samosvesti, to ovo kretanje ima cilj da ukine tu glavnu razliku i da obliku, koji jeste predmet svesti, dâ formu samosvesti. Ali, ta razlika nije ukinuta već time što oblici koje ona svest sadrži poseduju u sebi *takođe*



momenat samstva, i što se bog *predstavlja* kao samosvest. Predstavljeno samstvo nije stvarno samstvo; da bi ono, kao svaka druga bliža odredba lika, pripadalo tome liku uistinu, ono mora delom da se delanjem samosvesti postavi u nj, delom pak mora niža odredba da se pokaže da ju je viša odredba ukinula i obuhvatila. Jer ono što je predstavljeno prestaje biti predstavljeno i svome znanju tuđe samo time što ga je samstvo proizvelo, i, dakle, što odredbu predmeta opaža kao svoju, i prema tome što opaža sebe u njemu. — Usled ove delatnosti iščezla je u isto vreme niža odredba; jer delanje je ono negativno što sebe izvodi na račun nečeg drugog; ukoliko se ta odredba takođe još javlja, utoliko se ona vratila u nesuštastvenost, kao što tome nasuprot, ako niža odredba još vlada, a viša se takođe pojavljuje, onda nesebično jedna odredba ima mesta pored druge. Stoga, ako različite predstave unutar jedne pojedinačne religije zaista prikazuju celokupno kretanje njenih formi, onda je *karakter svake od njih određen naročitim jedinstvom svesti i samosvesti*, to jest time što je samosvest u sebe obuhvatila odredbu predmeta svesti, nju je svojim delanjem potpuno prilagodila sebi, te nju poznaje kao suštinsku nasuprot drugim odredbama. — Istinitost vere u jednu odredbu religijskoga duha pokazuje se u tome što je stvarni duh takav kao što je oblik u kojem on sebe opaža u religiji, — kao što, na primer, očovečenje boga koje se javlja u istočnjačkoj religiji nema nikakve istinitosti, jer je njen stvarni duh bez toga izmirenja. — Ovde ne spada to da se od totaliteta odredaba vratimo pojedinačnoj odredbi i da pokažemo u kojem se obliku unutar nje i njene osobene religije sadrži potpunost ostalih odredaba. Viša forma vraćena pod neku nižu lišava se svoga značenja za samosvesni duh, pripada samo površno njemu i njegovoj predstavi. Nju treba posmatrati u njenom vlastitom značenju i onde gde ona predstavlja princip te osobene religije i gde je osvedočava njen stvarni duh.

a.

#### SVETLO SUŠTASTVO

Duh, kao suštastvo koje jeste samosvest, — ili samosvesno suštastvo koje predstavlja svu istinu i svu stvarnost poznaje kao samo sebe, — jeste, nasuprot realitetu koji on sebi dodeljuje u kretanju svoje svesti, samo tek svoj pojam; i taj pojam je

nasuprot danu toga razvoja noć njegove suštine, nasuprot postojanju njegovih momenata kao samostalnih oblika jeste stvaralačka tajna njegovog rađanja. Ta tajna ima u samoj sebi svoje otkrovenje; jer postojanje ima u tome pojmu svoju nužnost, pošto je taj pojam duh koji zna za sebe, dakle u svome suštavstvu ima momenat da bude svest i da se predstavi predmetno. — To je čisto *Ja* koje u svome otuđenju, u sebi kao opštem predmetu ima izvesnosti o samom sebi, ili taj predmet jeste za nj prožimanje svega mišljenja i sve stvarnosti.

U neposrednom prvom razdvajanju apsolutnog duha koji zna za sebe, njegov oblik ima onu odredbu koja pripada neposrednoj svesti ili *čulnoj izvesnosti*. On opaža sebe u formi bića, pa ipak ne neduhovnog bića koje je ispunjeno slučajnim odredbama osećaja i koje pripada čulnoj izvesnosti, već je to biće koje je ispunjeno duhom. Ono obuhvata u sebi isto tako formu koja se pojavljivala na neposrednoj samosvesti, formu gospodara prema samosvesti duha koja odstupa od svoga predmeta. — Dakle, ovo biće koje je ispunjeno pojmom duha jeste oblik prostog odnosa duha prema samom sebi, ili oblik bezobličnosti. Taj je oblik na osnovu ove odredbe čisto svetlo suštastvo početka koje sve sadrži i ispunjava i održava se u svome bezformnom supstancijalitetu. Njegovo drugobivstvo jeste isto tako prosta negativnost, mrak; pokreti njegovoga vlastitoga otuđenja, njegove tvorevine u neotpornom elementu njegovog drugobivstva jesu svetlosni pljuskovi: u svojoj jednostavnosti oni su u isto vreme njegovo postajanje za sebe i vraćanje iz njegovog postojanja, ognjene reke koje proždiru uobličenje. Doduše, razlika koju ono daje sebi neprekidno buja u supstanciji postojanja, i uobličava se u forme prirode; ali suštinska jednostavnost njegovog mišljenja luta po njemu nepostojano i nerazumno tamo-amo, proširuje njihove granice do neizmernosti i rastvara njihovu do velelepnosti pojačanu lepotu u njenoj uzvišenosti.

Stoga sadržina koju razvija ovo čisto biće, ili njegovo opažanje jeste jedno nesuštinsko pojavljivanje na ovoj supstanciji, koja samo ulazi, a da ne silazi u sebe da bi postala subjekat i da bi pomoću samstva učvrstila svoje razlike. Njene odredbe jesu samo atributi koji ne napreduju ka samostalnosti, već ostaju samo imena mnogoimenoga jednoga. To jedno obučeno je u raznolike sile postojanja i u likove stvarnosti kao u neki nesamstveni ukras; oni su samo vesnici njegove moći, koji su lišeni vlastite volje, opažaji njegove krasote i glasovi njegove pohvale.

Ali, taj život koji se tetura mora da se opredeli za biće za sebe i da svojim likovima koji iščezavaju dodeli egzistenciju. Neposredno biće u kome se život protivstavlja svojoj svesti jeste i samo negativna moć koja ukida njegove razlike. Taj je, dakle, život uistinu samstvo; i zbog toga duh prelazi tome da sazna sebe u formi samstva. Čista svetlost razbacuje svoju jednostavnost kao neku beskonačnost formi i prinosi ih na žrtvu biću za sebe, da bi ono što je pojedinačno učestvovalo u postojanju njegove supstancije.

b.

#### BILJKA I ŽIVOTINJA

Samosvesni duh, koji je iz bezoblične suštine ušao u sebe ili koji je svoju neposrednost uzneo do samstva uopšte, određuje svoju jednostavnost kao neku raznolikost bića za sebe i predstavlja religiju *duhovnoga opažanja* u kojoj se on raspada u bezbrojno mnoštvo slabijih i snažnijih, bogatijih i siromašnijih duhova. Taj panteizam, iznajpre mirno postojanje tih atoma duhova, pretvara se u neprijateljsko kretanje u samom sebi. Nevinost religije cveća koja predstavlja samo nesamstvenu predstavu samstva prelazi u ozbiljnost borbenog života, u vinovnost religije životinja, spokojstvo i nemoć individualiteta koji opaža prelaze u razorno biće za sebe. — Ništa ne pomaže što se stvarima opažanja oduzela smrt apstraktnosti, i što su one uznete u suštastva duhovnog opažanja; oduševljenije ovoga carstva ima smrt na sebi blagodareći određenosti i negativnosti koja zakoračava preko njegove bezazlene ravnodušnosti. Blagodareći njemu, rastrzanost u raznovrsnosti mirnih biljnih oblika pretvara se u jedan neprijateljski pokret u kojem se satire mržnja njihovog bića za sebe. — Stvarna samosvest toga rasejanoga duha predstavlja jedno mnoštvo upojedinjenih nedruštvenih narodnih duhova, koji se u svojoj mržnji bore na život i smrt, i postaju svesni određenih životinjskih likova kao svoga suštastva, jer oni nisu ništa drugo do životinjski duhovi, životinjski život koji se razdvaja i koji je njih svestan bez opštosti.

U toj mržnji, pak, satire se određenost potpuno negativnog bića za sebe, i blagodareći tome kretanju pojma duh stupa u jedan drugi oblik. Ukinuto biće za sebe jeste ona forma pred-

meta koju je proizvelo samstvo, ili koja, naprotiv, predstavlja proizvedeno samstvo koje se satire, to jest koje se pretvara u stvar. Stoga onaj ko radi zadržava prevlast nad životinjskim duhovima koji samo razoravaju, i njegovo tvorenje nije samo negativno, već je smireno i pozitivno. Prema tome, sada je svest duha kretanje koje leži izvan neposrednog bića po sebi, kao i izvan apstraktnog bića za sebe. Pošto je suprotnost srozala ono po-sebi na jednu odredbu, ono nije više vlastita forma apsolutnoga duha, već je jedna stvarnost koju njegova svest nalazi nasuprot sebi kao obično određeno biće, ukida je i isto tako ne predstavlja samo ovo biće za sebe koje ukida, već takođe proizvodi njegovu predstavu, biće za sebe koje je svedeno na formu jednog predmeta. Pa ipak to proizvođenje nije savršeno proizvođenje, već je jedna uslovljena delatnost i formiranje nečega što postoji.

c.

#### POSLOVOĐA

Duh se, dakle, pojavljuje ovde kao poslovođa, a njegovo tvorenje, kojim proizvodi sama sebe kao predmet, ali misao o sebi još nije shvatio, jeste jedan instinktivan rad, kao što pčele izgrađuju svoje ćelije.

Pošto je prva forma neposredna, to je ona apstraktna forma *razuma* i tvorevinu samu po sebi još ne ispunjava duh. Kristali piramida i obelisaka, jednostavni spojevi pravih linija sa ravnim površinama i jednakim razmerama delova, na kojima je izbrisana inkomenzurabilnost onoga što je okruglo, predstavlja radove toga poslovođe stroge forme. Zbog proste razboritosti forme ona nije njihovo značenje samo po sebi, nije duhovno samstvo. Tvorevine dobijaju, dakle, duh samo ili u sebe kao neki tuđi, upokojeni duh koji je napustio svoju živu prožetost stvarnošću, navraćajući čak mrtav u ove kristale lišene života; ili se te tvorevine odnose samo spolja na duh kao na neki takav duh koji je i sam spoljašan i ne postoji tu kao duh — kao na svetlost koja se rađa i koja baca svoje značenje na njih.

Razdvojenost od koje radni duh polazi, razdvojenost bića po sebi, koje se pretvara u materijal koji taj duh prerađuje, — od bića za sebe koje predstavlja stranu radne samo-

svesti, postala mu je predmetnom u njegovoj tvorevini. Dalji napori duha moraju biti usmereni na to da ukine ovu razdvojenost duše i tela, da dušu obuče i uobliči samu po sebi, a telo da oduhovi. Pošto se obe strane bliže primaknu jedna drugoj, one pri tom zadržavaju jedna prema drugoj određenost predstavljenog duha i njegovog omota koji ga opkoljava; njegova jedinstvenost sa samim sobom sadrži ovu suprotnost između pojedinačnosti i opštosti. Pošto se tvorevina u svojim stranama približuje sama sebi, to se usled toga događa u isto vreme takođe drugo, naime da ona bliže pristupa radnoj samosvesti, pa ta samosvest u tvorevini dospeva do znanja o sebi, kakva ona jeste po sebi i za sebe. Ovako pak samosvest sačinjava samo tek apstraktnu stranu delatnosti duha, koja još ne poznaje svoju sadržinu u samoj sebi, već u svojoj tvorevini koja predstavlja jednu stvar. Sam poslovođa, čeli duh, još se nije pojavio; nego je skrivena suština koja je još unutrašnja i koja kao celina postoji samo kao rastavljena na radnu samosvest i na njegov proizvedeni predmet.

Dakle, prebivalište koje okružuje, spoljašnju stvarnost, koja je tek uzdignuta u apstraktnu formu razuma, poslovođa izgrađuje u oduhovljenu formu. U tome cilju on iskorišćava biljni svet koji nije više svetinja, kao što je bio ranijem nemoćnom panteizmu, već ga on, koji se shvata kao zasebivstvjuće suštastvo, shvata kao nešto upotrebljivo, pa ga potiskuje u spoljašnju stranu radi ukrasa. Ali, taj biljni svet ne primenjuje se neizmenjen, već radnik samosvesne forme iskorišćava u isto vreme onu prolaznost koju neposredna egzistencija toga sveta ima na sebi, i približuje njegove organske forme tačnijim i opštijim formama misli. Organska forma koja kao oslobođena neprekidno buja u osobenosti, podjarmljena sa svoje strane od forme misli, uzdiže s druge strane te pravolinijske i ravne likove u oduhovljene lukove, — jednu mešavinu koja postaje koren slobodne arhitekture.<sup>1</sup>

Ovaj stan, strana opštega elementa ili anorganske prirode duha obuhvata u sebi takođe jedan lik pojedinačnosti, koji približuje stvarnosti onaj duh koji je ranije bio odvojen od opstojanja i koji je za nj unutrašnji ili spoljašnji, pa time čini tvorevinu sličnijom delotvornoj samosvesti. Radnik se laća pre svega forme bića za sebe uopšte, životinjskog lika. Da taj radnik nije više svestan sebe neposredno u životinjskom životu, to on dokazuje time što se nasuprot tome životu konstituiše kao

<sup>1</sup> Egipatska građevina sa stubovima.

proizvođača snaga i zna sebe u njemu kao svojoj tvorevini, čime ta forma postaje ukinutom i pretvara se u hijeroglif jednog drugog značenja, jedne misli. Stoga nju radnik i ne upotrebljava više jedino i potpuno, već kao pomešanu sa likom misli, sa ljudskim likom.<sup>1</sup> Ali, tvorevini još nedostaju oblik i određeno biće u kojima egzistira samstvo kao samstvo; — njoj nedostaje još to da na samoj sebi izgovori to da u sebi obuhvata jedno unutrašnje značenje, njoj nedostaje govor, onaj elemenat u kome postoji sâm smisao koji ispunjava. Stoga tvorevina, čak i kada se potpuno očistila od onoga što je životinjsko te na sebi nosi jedino lik samosvesti, još predstavlja bezvučni lik kome je potreban zrak sunca koje se rađa da bi imao zvuka, koji, budući proizveden od strane svetlosti, predstavlja takođe samo zvuk a ne govor, pokazujući samo jedno spoljašnje samstvo a ne unutrašnje.<sup>2</sup>

Nasuprot ovog spoljašnjeg samstva lika stoji drugi lik koji pokazuje da u sebi ima jednu unutrašnjost. Priroda koja se vraća u svoju suštinu srozava svoju živu raznolikost, koja se upoedinjava i u svome kretanju zapliće, na jednu nesuštinsku ljušturu koja predstavlja zaklon onoga što je unutrašnje<sup>3</sup>; i to unutrašnje jeste, pre svega, još jednostavna pomrčina, ono što je nepokretno, crni besformni kamen.

Oba prikazivanja sadrže unutrašnjost i egzistenciju, — oba momenta duha: i oba prikazivanja sadrže oba momenta u isto vreme u suprotnom odnosu, samstvo i kao ono što je unutrašnje i kao ono što je spoljašnje. Oboje treba ujediniti. — Duša ljudski oformljenog kipa još ne izlazi iz onoga što je unutrašnje, još ne predstavlja jezik, život koji je u samom sebi unutrašnji, — i unutrašnjost mnogoformnog života još je nešto bezvučno, što se u samom sebi ne diferencira i što još nije odvojeno od svoje spoljašnjosti kojoj pripadaju sve razlike. — Poslovođa stoga ujedinjuje oboje u mešavini prirodnog i samosvesnog lika i ta dvosmislena suštastva koja su zagonetna samima sebi: ono što je svesno u borbi sa nesvesnim, jednostavno unutrašnje u borbi sa mnogoobličnim spoljašnjim, nejasnost misli u parenju sa jasnošću izraza, izlivaju se u jezik dublje, teško razumljive mudrosti.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Likovi bogova sa životinjskim glavama.

<sup>2</sup> Takozvani Memnonovi stubovi.

<sup>3</sup> Životinjska kućica o kojoj će opet biti govora na str. 408 — 409. Tu zaista imamo, kao kod Memnonovih stubova jednu misao iz Hegelova vremena koju je u međuvremenu nauka o starom dobu odbacila.

<sup>4</sup> Sfinge.

U ovoj tvorevini prestaje instiktivan rad, iz kojeg je nasuprot samosvesti ponikla nesvesna tvorevina; jer u njoj izlazi u susret delotvornosti poslovođe, koja sačinjava samosvest, jedna isto tako samosvesna unutrašnjost koja se izražava. U toj delatnosti poslovođa je radom dostigao onu podvojenost svoje svesti u kojoj se duh susreće sa duhom. U tome jedinstvu samosvesnog duha sa sobom, ukoliko on za se predstavlja lik i predmet svoje svesti, prečišćavaju se, dakle, njegove mešavine sa nesvesnom formom neposrednog prirodnog lika. Ta čudovišta po obliku, govoru i delu razlučuju se u duhovno uobličavanje, — u jedno spoljašnje koje je ušlo u sebe, u jedno unutrašnje koje se iz sebe i samo po sebi ispoljava — u misao koja predstavlja određeno biće koje rađa sebe i zadobija svoj lik shodan toj misli i koje jeste razgovetno. Duh je *umetnik*.

## B.

### UMETNIČKA RELIGIJA

Duh je svoj lik, u kome postoji za svoju svest, uzdigao u formu same svesti i proizvodi takvu jednu formu za sebe. Poslovođa je napustio sintetičko tvorenje: mešanje raznorodnih formi misli i onoga što je prirodno; nakon što je lik zadobio formu samosvesne delatnosti, poslovođa je postao duhovni radnik.

Ako postavimo pitanje, koji je onaj stvarni duh koji u umetničkoj religiji ima svesti o svojoj apsolutnoj suštini, onda će se pokazati da je to *običajni* ili *pravi* duh. Taj duh nije samo opšta supstancija svih pojedinaca, već pošto ona za stvarnu svest ima lik svesti, onda to znači da za nju koja ima individualizaciju, znaju pojedinci kao za svoje vlastito suštastvo i vlastitu tvorevinu. Niti je ta supstancija na taj način za pojedince svetlo suštastvo, u čijem se jedinstvu biće za sebe samosvesti sadrži samo negativno, samo prolazno, posmatrajući gospodara svoje stvarnosti, niti je ona neprekidno proždiranje naroda koji se mrze, niti njihovo podjarmljivanje pod kaste, koje skupa sačinjavaju privid organizacije jedne savršene celine, kojoj, međutim, nedostaje opšta sloboda individua. Nego taj duh jeste slobodni narod u kome supstanciju svih sačinjava običaj, za čiju stvarnost i postojanje znaju svi i svaki pojedinac kao za svoju volju i svoje delo.

Ali, religija običajnog duha predstavlja njegovo uzdizanje iznad svoje stvarnosti, vraćanje iz njegove istine u čisto znanje o samom sebi. Pošto običajni narod živi u neposrednom jedinstvu sa svojom supstancijom i pošto nema na sebi princip čiste pojedinačnosti samosvesti, to se njegova religija u svojoj dovršenosti pojavljuje tek u rastavljanju od njegovog postojanja.

nja. Jer, stvarnost običajne supstancije počiva delom na nje-  
noj mirnoj nepromenljivosti nasuprot apsolutnom kretanju  
samosvesti, pa u vezi sa tim na tome što ta samosvest još nije  
ušla u sebe iz svoga mirnog običaja i svoje čvrste pouzdanosti,  
delom na organizaciji samosvesti u jedno mnoštvo prava i  
dužnosti, kao i u podelu na mase staleža i njihovih osobenih  
tvorenja koja sarađuju na celini, — u vezi sa time ono počiva  
na tome što je pojedinac zadovoljan sa ograničenošću svoga  
postojanja i što još nije shvatio bezgraničnu misao svoga  
slobodnog samstva. Ali, ono mirno, neposredno pouzdanje u  
supstanciju vraća se u pouzdanje u sebe i u izvesnost o samom  
sebi, a mnoštvo prava i dužnosti kao i ograničeno delanje jeste  
isto dijalektično kretanje onoga običajnog, kao i mnoštvo  
stvari i njihovih odredaba, — jedno kretanje koje nalazi svoje  
spokojstvo i čvrstinu u jednostavnosti duha koji je siguran u  
sama sebe. — *Stoga dovršenje običajnosti u slobodnu samo-  
svest i sudbina običajnoga sveta jeste individualitet koji je ušao  
u sebe, apsolutna lakomislenost običajnoga duha, koji u sebi  
ukida sve čvrste razlike svoga postojanja i mere svoga organ-  
skog raščlanjavanja, pa je, potpuno siguran u sama sebe do-  
speo do bezgranične radosti i najslobodnijeg uživanja u samom  
sebi. Ova jednostavna izvesnost duha o sebi jeste po tome nešto  
dvosmisleno što predstavlja mirno postojanje i sigurnu istinu,  
kao i apsolutni nemir i prolaznost običajnosti. Ali ona se prei-  
načava u prolaznost običajnosti, jer istinitost običajnoga duha  
još je samo tek supstancijalno suštastvo i pouzdanje, u kome  
samstvo ne poznaje sebe kao slobodnu pojedinačnost i koje  
stoga propada u toj unutrašnjosti ili u oslobođenju samstva.  
Pošto je, dakle, pouzdanje salomljeno, a supstancija naroda  
u sebi skrhanja, to je sada duh, koji je predstavljao sredinu  
prolaznih ekstrema, izišao u ekstrem samosvesti koja sebe  
shvata kao suštinu. Samosvest je duh koji je siguran u sebe,  
koji tuguje zbog gubitka svoga sveta i koji svoju suštinu,  
uzdignutu iznad stvarnosti, sada proizvodi iz čistote samstva.*

U takvoj se eposi pojavljuje *apsolutna umetnost*; ranije je  
umetnost predstavljala instiktivno tvorenje, koje, budući uto-  
nulo u život, stvara iz njega i unutar njega, ne posedujući u  
slobodnoj običajnosti svoju supstanciju, pa stoga ni za radno  
samstvo nema slobodne duhovne delatnosti.

*Docnije duh prevazilazi umetnosti da bi zadobio svoje  
uzvišenije prikazivanje: naime, ne samo da bude supstancija  
koja je ponikla iz samstva, već da u svome prikazu postoji kao  
predmet toga samstva, ne samo da se rodi iz svoga pojma, već*

*da svoj pojam ima za oblik, tako da pojam i proizvedeno  
umetničko delo poznaju sebe uzajamno kao jedno i isto.*

Pošto se, dakle običajna supstancija vratila iz svoga odre-  
đenoga bića u svoju čistu samosvest, onda ta čista samosvest  
predstavlja onu stranu pojma ili delotvornosti sa kojom duh  
proizvodi sebe kao predmet. Običajna supstancija je čista  
forma, jer pojedinac je u običajnoj poslušnosti i službi tako  
obradio celo nesvesno postojanje i čvrstu odredbu, kao što  
se sama supstancija pretvorila u to tečno suštastvo. Ta je  
forma noć u kojoj je supstancija bila odata i pretvorila se u  
subjekat; iz te noći čiste izvesnosti o samom sebi vaskrsava  
običajni duh kao onaj lik koji je oslobođen prirode i svoga  
neposrednog postojanja.

Egzistencija čistoga pojma u koji je duh pobegao iz svoga  
tela jeste jedan individuum, koji je on izabrao za posudu svoga  
bola. Duh se u tome individuumu nalazi kao njegovo opšte i  
njegova moć, čije nasilje on trpi, kao njegov patos, te pre-  
pušten njemu njegova samosvest gubi slobodu. Ali, onu po-  
zitivnu moć opštosti nadvladava čisto samstvo individuumu  
kao negativna moć. Ta čista delatnost, svesna svoje sile koja  
se ne može izgubiti, rve se sa neuobičenim suštastvom; savla-  
đujući ga ta je delatnost pretvorila patos u svoj materijal i  
dala sebi svoju sadržinu, i to se jedinstvo pokazuje kao tvo-  
revina, opšti duh kao individualizovan i predstavljen.

a.

#### APSTRAKTNO UMETNIČKO DELO

Prvo umetničko delo, kao neposredno, jeste apstraktno i  
pojedinačno umetničko delo. Sa svoje strane, ono ima da se  
iz neposredne i predmetne forme kreće u susret samosvesti,  
kao što, s druge strane, samosvest za sebe u kultu ide na to  
da ukine onu razliku koju ona, pre svega, daje sebi nasuprot  
svome duhu, proizvodeći time umetničko delo koje je oživelo  
u samoj njoj.

1. [*Idol.*] Prvi način na koji umetnički duh najdalje ras-  
stavlja jedno od drugog svoj lik i svoju delotvornu svest jeste  
neposredni način, tako da onaj lik postoji kao stvar uopšte.  
— On se u sebi raspada na razliku pojedinačnosti, koja ima  
na sebi oblik samstva, i opštosti, koju neorgansko suštastvo



prikazuje u odnosu prema liku kao svoju okolinu i svoje stanište. To stanište uzdizanjem celine u čisti pojam zadobija svoju čistu formu koja pripada duhu. Ona nije ni razumljivi kristal, u kome stanuje ono što je mrtvo, ili koji osvetljava spoljašnja duša, ni tek iz biljke proizlazeća mešavina formi prirode i one misli, čija delatnost ovde još predstavlja neko podražavanje, već pojam otire ono što je od korenja, grana i lišća još prilepljeno za forme, i prečišćava ih u takve tvorevine u kojima je ono što je pravolinijsko i ravno u kristalu uzdignuto u inkomenzurabilne odnose, tako da se oduhovljenje onoga što je organsko uzima u apstraktnu formu razuma i u isto se vreme njegova suština, inkomenzurabilitet, održava za razum.

Ali bog koji obitava unutra jeste onaj crni kamen koji je izvučen iz životinjske kućice, a koji je prožet svetlošću svesti. Ljudski lik otire ono što je životinjsko, sa kojim je on bio pomešan; životinja je za boga samo jedna slučajna preobuka; ona stupa pored njegovog pravog lika i ne važi sama za se ništa više, već je srozana na označenje nečega drugoga, na prost znak. Božji lik upravo time otire na samom sebi ubogost prirodnih uslova životinjske egzistencije i nagoveštava unutrašnje pripreme organskoga života koje su se stopile u njihovu površinu i pripadaju samo toj površini. — Suština pak boga jeste jedinstvo opšte egzistencije prirode i samosvesnoga duha koji se u svojoj stvarnosti pojavljuje kao duh koji stoji nasuprot toj egzistenciji prirode. U isto vreme, budući iznajpre jedan pojedinačni lik, egzistencija boga je jedan od elemenata prirode, kao što je njegova samosvesna stvarnost jedan pojedinačni narodni duh. Ali ona opšta egzistencija jeste u tome jedinstvu onaj element koji je reflektovan u duh, ona priroda koja je mišlju ozarena i sa samosvesnim životom ujedinjena. Zbog toga božji lik ifna u sebi svoj prirodni element kao neki ukinuti element, kao neko nejasno sećanje. Pusto suštastvo slobodne egzistencije elemenata i njihova zamršena borba, neobičajno carstvo titana, pobeđeni su i upućeni na rub stvarnosti koja je postala sebi jasna, na mutne granice umirenog sveta koji se nalazi u duhu. Ovi stari bogovi u koje se svetlo biće, rađajući se mrakom, pre svega uposebljava: nebo, zemlja, okean, sunce, slepa tifonska vatra zemlje itd. zamenjeni su onim likovima koji imaju na sebi samo još prizvuk koji nejasno podseća na one titane, i ne predstavljaju više prirodna suštastva, već razgovetne običajne duhove samosvesnih naroda.

Dakle, ovaj jednostavni lik na sebi je poništio i sazeo u mirni individualitet nemir beskonačnog upoedinjavanja —

njega ne samo kao prirodnog elementa koji se nužno ponaša samo kao opšte suštastvo, a u svojoj se egzistenciji i kretanju ponaša slučajno, već i njega kao naroda, koji, rasejan u osobene mere delanja i u individualne tačke samosvesti, ima jednu egzistenciju raznog smisla i tvorenja. Stoga onom liku nasuprot stoji momenat nemira, a njemu kao suštini stoji nasuprot samosvest, koja kao njegovo mesto rođenja nije za se zadržala ništa drugo do to da predstavlja čistu delatnost. Ono što pripada supstanciji umetnik je potpuno predao svojoj tvorevini, a samom sebi kao jednom određenom individualitetu nije dao u svojoj tvorevini nikakvu stvarnost, on je tu tvorevinu mogao da dovrši samo time što se odrekao svoje osobenosti i što se obestelovio i uzdigao do apstrakcije čistoga delanja. — U tome prvom neposrednom stvaranju još se nije ponovo ujedinila razdvojenost tvorevine i njegova samosvesna delatnost, stoga tvorevina nije za sebe stvarno oduhovljena tvorevina, već ona predstavlja celinu samo u zajednici sa svojim postajanjem. Ono što je na umetničkoj tvorevini opšte, naime da je ona stvorena u svesti i da su je izradile ljudske ruke, jeste momenat onoga pojma koji egzistira kao pojam, a koji istupa prema njoj. I ako taj pojam kao umetnik ili kao posmatrač jeste dovoljno nesebičan da izrazi umetničko delo kao delo koje je u sebi potpuno oduhovljeno, a da zaboravi na sebe kao onoga ko dela ili ko posmatra, onda se tome nasuprot moramo čvrsto držati pojma duha, koji ne može da se liši momenta da bude svestan sama sebe. Taj pak momenat stoji nasuprot tvorevini; jer duh daje u ovome svome prvom razdoru obema stranama, jednoj nasuprot drugoj, njihove apstraktne odredbe delanja i stvarstva, a njihov povratak u jedinstvo od kojega su pošle još nije ostvaren.

Umetnik, dakle, doživljuje na svojoj tvorevini da nije proizveo neko sebi ravno suštastvo. Doduše, iz te tvorevine njemu se vraća jedna svest tako, što je jedna masa koja se divi poštuje kao onaj duh koji predstavlja njenu suštinu. Ali, to oduhovljenje, odvrćući mu njegovu samosvest samo kao divljenje, jeste, naprotiv, jedna ispovest koju to oduhovljenje daje pred umetnikom, naime da ne predstavlja ništa njemu ravno. Pošto se ta samosvest njemu vraća kao radost uopšte, to on u njoj ne oseća bol svoga izgrađivanja i stvaranja, ne oseća napor svoga rada. Ona masa može tu tvorevinu čak i da ceni ili da joj prinosi žrtve, može na bilo koji način da položi svoju svest u nju, — ako se ona svojim znanjem stavi iznad nje, onda umetnik zna koliko više vredi njegovo delo nego njeno razu-

mevanje i pripovedanje; ako se stavi ispod nje, pa u njoj raspoznava svoju suštinu koja njome vlada, onda umetnik poznaje sebe kao njenog majstora.

2. [Himna.] Umetničko delo stoga zahteva drugi neki elemenat svoga postojanja, bog neki drugi nastanak nego ovaj u kome se on iz dubine svoje stvaralačke noći srozava u suprotnost, u spoljašnjost, odredbu stvari, lišene samosvesti. Taj viši elemenat jeste *jezik*, — jedno postojanje koje neposredno predstavlja samosvesnu egzistenciju. Onako kako pojedinačna samosvest postoji u jeziku, isto tako ona neposredno postoji kao neka opšta zaraza; savršeno uposebljenje bića za sebe jeste u isto vreme tečnost i opšte saopšteno jedinstvo mnogih samstava; ono je duša koja egzistira kao duša. Bog, dakle, koji za elemenat svoga lika ima jezik jeste po sebi samom oduhovljeno umetničko delo, koje poseduje neposredno u svome određenom biću čistu delatnost koja je postojala nasuprot bogu koji je egzistirao kao stvar. Ili u opredmećivanju svoje suštine samosvest ostaje neposredno kod sebe. Samosvest je, bivstvujući tako u svojoj suštini kod sebe same, čisto mišljenje ili pobožnost, čija unutrašnjost postoji u isto vreme u *himni*. Pobožnost zadržava pojedinačnost samosvesti u sebi, i ta je pojedinačnost tu saslušana u isto vreme kao opšta; pobožnost, zapaljena kod svijuju, predstavlja duhovnu reku koja je u mnogolikosti samosvesti svesna sebe kao jednog istovetnog delanja svijuju i kao jednostavnoga bića; duh kao ta opšta samosvest svijuju ima u jednome jedinstvu svoju čistu unutrašnjost isto tako kao i biće za druga bića i biće za sebe pojedinaca. —

Ovaj se jezik razlikuje od jednog drugog jezika božjeg koji nije jezik opšte samosvesti. *Proroštvo* ne samo boga umetničke religije, već i bogova prethodnih religija, jeste njihov nužan prvi jezik; jer u pojmu boga leži da je on isto tako suština prirode kao i suština duha, te stoga poseduje ne samo prirodnu već i duhovnu egzistenciju. Ukoliko taj momenat leži tek u pojmu boga, a još nije realizovan u religiji, utoliko je jezik za religijsku samosvest jezik neke tuđe samosvesti. Samosvest koja je još tuđa svojoj opštini još ne postoji tu tako kako zahteva njen pojam. Samstvo je prosto biće za sebe, i usled toga je apsolutno opšte; ono samstvo, međutim, koje je odvojeno od samosvesti opštine, jeste samo tek jedno pojedinačno.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Stoga Hegel, prema principu koji je izrazio na str. 398. nije ispitao momenat jednog jezika božanstva u granicama prirodne religije.

— Sadržina ovog naročitog pojedinačnog jezika proizilazi iz opšte određenosti u kojoj je apsolutni duh uopšte pretpostavljen u njegovoj religiji. — Dakle opšti duh početka koji još nije uposebio svoje određeno biće izražava isto tako one proste i opšte stavove o suštini čija je supstancijalna sadržina u svojoj prostoj istinitosti uzvišena, ali zbog te opštosti u isto vreme izgleda trivijalna onoj samosvesti koja se dalje usavršava.

Dalje usavršeno samstvo koje se uznosi do bića za sebe vlada nad čistim patosom supstancije, nad predmetnošću svetlog bića koje se rađa, i zna onu jednostavnost istine kao ono što bivstvuje po sebi, koje ne poseduje formu slučajnog određenog bića blagodareći nekom tuđem jeziku, već je poseduje kao siguran i nepisani zakon bogova koji večitost živi, i o kojem niko ne zna od kuda se pojavio. — Kao što se opšta istina, koju je svetlo biće otkrilo, ovde vratila u ono što je unutrašnje ili u dubinu, čime je oslobođena forme slučajne pojave, tako u umetničkoj religiji tome nasuprot, pošto je božji lik primio svest, pa time i pojedinačnost uopšte, vlastiti jezik boga, koji je duh običajnog naroda, jeste proroštvo, koje poznaje njegove osobene prilike i o njima objavljuje ono što je korisno. Na opšte pak istine, pošto su poznate kao ono što bivstvuje po sebi, polaže pravo naučno mišljenje, i njihov jezik nije za nj neki strani jezik, već je njegov vlastiti. Kao što je onaj mudrac starog doba [Sokrat] tražio u svome vlastitom mišljenju šta je dobro i lepo, dok je tome nasuprot prepustio demonu znanje o rđavoj i slučajnoj sadržini, da li je za nj dobro da se ophodi sa ovim ili onim, ili da li je za nekog poznanika dobro da nekud putuje, i o drugim takvim beznačajnim stvarima: isto tako opšta svest dobavlja od ptica znanje o onome što je slučajno, ili od drveća ili od previruće zemlje, čije isparenje lišava samosvest njene razboritosti; jer ono što je slučajno jeste nerazborito i čudno, te se i običajna svest može, dakle, kao bacanjem kocke, opredeliti po tome na jedan nerazborit i čudan način. Kada se pojedinac opredeli svojim razumom i sa razmišljanjem izabere ono što je za nj korisno, onda u osnovi toga samoopredeljenja leži određenost osobenoga karaktera; sama ta određenost karaktera jeste ono što je slučajno, te stoga ono znanje razuma o tome šta je za pojedinca korisno jeste jedno isto takvo znanje, kao što je znanje onih proroštava ili kocke; samo što onaj ko se obraća pitanjem proroštvu ili kocki izražava time običajno uverenje ravnodušnosti prema onome što je slučajno, dok naprotiv znanje razuma postupa sa onim što je po sebi slučajno kao sa suštinskim interesom svoga mišljenja

i znanja. Ono što je od toga dvoga uzvišenje jeste da se doista razmisli o proroštvu slučajnog delanja, ali da za samu tu promišljenu radnju treba zbog njenog odnosa prema onome što je osobeno i zbog njene korisnosti znati kao za nešto što je slučajno. —

Pravo samosvesno postojanje koje duh dobija u jeziku, koji ne predstavlja jezik strane i otuda slučajne a ne opšte samosvesti, jeste umetničko delo koje smo maločas videli. Ono stoji prema onome što je stvarsko kod kipa. Kao što ovaj kip predstavlja postojanje koje miruje, tako je ono umetničko delo postojanje koje iščezava; kao što se u ovom iščezavajućem postojanju predmetnost, oslobođena, lišava vlastitog neposrednog samstva, tako ona tome nasuprot ostaje u onom mirujućem postojanju suviše zatvorena u samstvo, suviše malo dospeva do uobličjenja, i, poput vremena, neposredno nije više tu, kada je tu.

3. [Kult.] Kult sačinjava ono kretanje obeju strana u kome uzajamno napuštaju svoje različite odredbe božanski lik koji se kreće u čistom osećajnom elementu samosvesti i božanski lik koji u elementu stvarstva miruje, i u kome kretanju dospeva do postojanja ono jedinstvo koje predstavlja pojam njihove suštine. U kultu samstvo zadobija svest o silaženju božanskog suštastva iz njegove onostranosti ka njemu i božansko suštastvo, koje pre toga predstavlja ono što je nestvarno i ono što je samo predmetno, zadobija time pravu stvarnost samosvesti.

Ovaj pojam kulta već se po sebi sadrži u toku himničkog pevanja i u njemu postoji. Ova pobožnost jeste neposredno čisto zadovoljstvo samim sobom i u samom sebi. Očišćena duša je ta koja u toj čistoti predstavlja neposredno samo suštinu i koja je istovetna sa tom suštinom. Zbog svoje apstraktnosti, ta očišćena duša ne predstavlja svest koja razlikuje svoj predmet od sebe, te je, dakle, samo noć njegovog postojanja i pripremljeno mesto njegovog lika. Stoga apstraktni kult uznosi samstvo dotle da predstavlja taj čisti božanski elemenat. Duša izvršuje to čišćenje sveću; ipak ona još nije samstvo koje, sišavši u svoje dubine, poznaje sebe kao zlo, već to je jedno bivstvujeće, jedna duša koja pranjem čisti svoju spoljašnjost, oblači je u bele haljine, a svoju unutrašnjost sprovodi predstavljanim putem radova, kazni i nagrada, putem obrazovanja koje uopšte otuđuje osobenost, i kojim ona dospeva u stanove i zajednicu blaženosti.

Ovaj je kult najpre samo jedno tajno izvršenje, koje je zamišljeno i nestvarno; taj kult mora da bude stvarna radnja, jedna nestvarna radnja protivreći sama sebi. Time se prava svest uzdiže u svoju čistu samosvest. Suština ima u njoj značenje jednog slobodnog predmeta; blagodareći stvarnome kultu predmet se vraća u samstvo — i ukoliko on ima u čistoj svesti značenje čistoga suštastva koje stanuje s one strane stvarnosti, to suštastvo, blagodareći tome posredovanju, spušta se sa svoje opštosti na pojedinačnost i tako se povezuje sa stvarnošću.

Kako obe strane stupaju u radnju određuje se tako da se za samosvesnu stranu, ukoliko je ona stvarna svest, suština prikazuje kao stvarna priroda; s jedne strane, priroda pripada svesti kao posed i vlasništvo i važi kao postojanje koje ne bivstvuje po sebi; s druge strane, priroda je njena vlastita neposredna stvarnost i pojedinačnost, koju svest isto tako posmatra i ukida kao nesuštinu. Ali istovremeno ta spoljašnja priroda za njenu čistu svest ima suprotno značenje, naime da je po sebi bivstvjuća suština, za koju samstvo žrtvuje svoju nebitnost, kao što obratno nebitna strana prirode žrtvuje samu sebe. Radnja je usled toga duhovno kretanje, zato što je ona ta dvostranost, koja ukida apstrakciju suštine, kako pobožnost određuje predmet, i pretvara je u ono stvarno, a ono stvarno, kako delatnik određuje predmet i sebe, ukida i uzdiže u opštost.

Stoga radnja samoga kulta počinje čistim *napuštanjem* jednog poseda, koji posednik prosipa prividno za sebe potpuno nekorisno ili daje da se u dimu penje naviše. Posednik se u tome pred suštinom svoje čiste svesti odriče poseda svojine i prava na nju, i uživanja svojine, odriče se ličnosti i povratka delanja u samstvo i reflektira radnju mnogo više u ono što je opšte ili u suštinu nego u sebe. — Ali, obrnuto, u tome isto tako propada suština koja bivstvuje. Životinja koja se prinosi na žrtvu jeste znak jednoga boga; plodovi koji se jedu predstavljaju živu Cereru i samog Baha; u žrtvovanoj životinji umiru sile vrhovnog prava koje poseduje krv i stvaran život; u plodovima koji se jedu umiru sile donjega prava koje beskrvno poseduje tajnu lukavu moć. Žrtvovanje božanske supstancije, ukoliko ono jeste delanje, pripada samosvesnoj strani; da bi to stvarno delanje bilo moguće, suštastvo mora da je već po sebi žrtvovalo samo sebe. To je ono učinilo u tome što je dalo sebi određeno biće i što se pretvorilo u pojedinačnu životinju i u plod. Ovo odricanje, koje je, dakle, suština izvršila već po sebi,

prikazuje delotvorno samstvo u određenom biću i za svoju svest, pa onu neposrednu stvarnost suštine zamenjuje uzvišenijom stvarnošću, naime stvarnošću sama sebe. Jer, nastalo jedinstvo, koje predstavlja rezultat ukinute pojedinačnosti i razdvojenosti obeju strana, nije sudbina koja je samo negativna, već ima pozitivno značenje. Samo se apstraktnoj podzemnoj suštini potpuno predaje ono što je njoj prineto na žrtvu, i time samstvo kao takvo različito označuje refleksiju poseda i bića za sebe u ono što je opšte. U isto pak vreme to predstavlja samo jedan neznatan deo, a ostalo žrtvovanje jeste samo razoravanje onoga što je neupotrebljivo i, štaviše, spravljanje onoga što je žrtvovano za obed, čije uživanje obmanjuje radnju u pogledu njenog negativnog značenja. Onaj ko prinosi žrtvu zadržava kod one prve žrtve za svoje uživanje najveći deo i od njega ono što se može iskoristiti. To je uživanje jedna negativna sila, koja ukida suštinu kao i pojedinačnost; a u isto vreme to je uživanje pozitivna stvarnost, u kojoj je predmetno određeno biće suštine preobraženo u samosvesno određeno biće, i u kojoj samstvo ima svesti o svome jedinstvu sa suštinom.

Uostalom, ovaj kult predstavlja doduše jednu stvarnu radnju. Međutim, njeno značenje leži pre samo u pobožnosti; ono što spada u pobožnost nije predmetno proizvedeno, kao što i rezultat u uživanju lišava sama sebe svoga postojanja. Stoga kult ide dalje i taj nedostatak nadoknađuje pre svega time što svojoj pobožnosti daje jedno predmetno postojanje, pošto predstavlja zajednički ili pojedinačni *rad* koji je za svakoga ostvarljiv i koji proizvodi stan boga i njegovo ukrašavanje u njegovu čast. — Time se delimice ukida predmetnost kipa, jer onaj ko radi zadobija ovim osveštavanjem svojih poklona i radova naklonost boga prema sebi, i shvata svoje samstvo kao njemu pripadno; delom takođe to delanje ne predstavlja pojedinačni rad umetnika, već je ta posebnost rastvorena u opštosti. Ali nije samo čast boga ono što postaje, niti se blagoslov njegove naklonosti izliva samo u predstavi na radnika, već rad ima takođe obrnuto značenje u odnosu prema prvom značenju otuđenja i tuđe časti. Stanovi boga i njegove odaje jesu radi čovekove upotrebe, dragocenosti koje su u njima sačuvane pripadaju u slučaju potrebe čoveku; čast koju onaj bog uživa u svome ukrasu jeste čast umetničkog i velikodušnog naroda. O prazniku taj narod ukrašava kitnjastom opremom isto tako svoje vlastite stanove i odela, kao i svoje priredbe. Na taj način on dobija za svoje darove uzvratanje od blagodarnoga

boga i dokaze o njegovoj naklonosti, u kojoj se radom povezao sa bogom, ne u nađi i u nekoj poznoj stvarnosti, već u odavanju časti i poklanjanju darova neposredno uživa svoje vlastito obilje i kićenje.

b.

#### ZIVO UMETNIČKO DELO

Narod koji se u kultu umetničke religije približuje svome bogu jeste *običajan* narod koji zna svoju državu i njene radnje kao volju i dovršenje sama sebe. Stoga taj duh, stupajući nasuprot samosvesnom narodu, nije ono svetlo biće koje ne sadrži nesamstveno izvesnost pojedinaca u sebi, već naprotiv, predstavlja samo njihovu opštu suštinu i zapovedničku moć u kojima oni iščekavaju. Otuda kult religije toga prostog bezobličnog suštastva vraća svojim pripadnicima uopšte samo to da su oni narod svoga boga; taj im kult pribavlja samo njihovo postojanje i uopšte prostu supstanciju, a ne njihovo stvarno samstvo koje je, naprotiv, odbačeno. Jer oni obožavaju svoga boga kao praznu dubinu, ne kao duh. Kult pak umetničke religije lišen je, s druge strane, one apstraktne jednostavnosti suštine i, stoga, njene dubine. Ali, ona suština koja je sa samstvom neposredno ujedinjena, jeste po sebi duh i istina koja zna, mada još nije znana istina ili istina koja poznaje sebe u svojoj dubini. Pošto, dakle, ovde suština ima u sebi samstvo, to je njena pojava svesti prijateljska, i ta svest dobija u kultu ne samo opšte opravdanje svoga postojanja, već i svoje u sebi samoj svesno određeno biće; kao što i obrnuto, suština nema nesamstvene stvarnosti u jednome odbačenome narodu čija se supstancija samo priznaje, već u onom narodu čije je samstvo priznato u njegovoj supstanciji.

Iz kulta, dakle, istupa samosvest koja je u svojoj suštini zadovoljna i bog se povukao u nju kao u svoje mesto stanovanja. To je mesto za sebe noć supstancije ili njen čisti individualitet, ali nije više zategnuta noć umetnika, koja se još nije izmirila sa svojom suštinom koja postaje predmetnom, već je zadovoljna noć koja neoskudno ima u sebi svoj patos, pošto se ona iz opažanja vraća ukinutoj predmetnosti. — Ovaj je patos za sebe suština početka, ali koja je sada propala u sebe i koja svoju propast, samosvest, pa time i određeno biće i stvarnost ima u samom sebi. — Ona je ovde izvršila kretanje



svoga ostvarenja. Spadajući iz svoje čiste suštastvenosti na jednu predmetnu prirodnu silu i njena ispoljenja, ona je jedno određeno biće za drugo određeno biće, za samstvo koje je razjeda. Tiho suštastvo nesamstvene prirode zadobija u svome plodu onaj stupanj, na kome se ona, pripremajući i vareći sebe, predaje samoživom životu; u korisnosti: da može da se jede i pije, ona postiže svoju najvišu savršenost; jer po tome ona predstavlja mogućnost jedne više egzistencije i dotiče se duhovnog određenog bića; — delom kao umirujuća supstancija, delom pak kao duhovno previranje, zemaljski je duh u svojoj metamorfozi postao u prvom slučaju ženski princip ishranjivanja, a u drugom slučaju muški princip samopokretne sile samosvesnog određenog bića.

U ovom je dakle uživanju odati šta je ono svetlo biće koje se rađa; to uživanje jeste njegov *misterijum*. Jer ono mistično nije skrivenost neke tajne ili neznanje, već se sastoji u tome što samstvo poznaje sebe kao istovetno sa suštinom, i što je, dakle, ta suština otkrivena. Jedino je samstvo sebi otkriveno, ili ono što je otkriveno jeste to samo u neposrednoj izvesnosti samstva. Ali u toj izvesnosti jednostavna je suština bila postavljena pomoću kulta; kao upotrebljiva stvar ta suština ima ne samo određeno biće koje se vidi, opipava, omirisava i kuša, već predstavlja takođe predmet požude i putem stvarnoga uživanja istovetuje se sa samstvom, i time je za njega potpuno otkrivena i očigledna. — Ovo o čemu se kaže da je za um, za srce očigledno, u stvari je još tajno, jer još nedostaje stvarna izvesnost neposrednog određenog bića, ne samo predmetna, već i izvesnost uživanja, ali koja je u religiji ne samo besmislena neposredna izvesnost, već je u isto vreme čisto znajuća izvesnost samstva.

Ono što je time samosvesnome duhu postalo pomoću kulta očigledno u njemu samome, jeste prosta suština kao kretanje, delom, da iz svoje noćne skrivenosti stupi naviše u svest, da bude njena supstancija koja tiho ishranjuje, delom pak da se isto tako ponovo izgubi u paklenu noć, u samstvo, i da se gore zadržava samo sa tihom materinskom čežnjom. — Glasniji pak nagon jeste mnogoimeno svetlo biće početka i njegov zanosni život, koji se, isto tako napušten od svoga apstraktnog bića, našao najpre u predmetnom određenom biću ploda, potom, odajući se samosvesti, u njoj dospeva do prave stvarnosti, — sada kao jedna gomila žena koje sanjare švrlja tamo-amo, neobuzdani zanos prirode u samosvesnom liku.

Ali svesti je otkriven samo još apsolutni duh koji predstavlja to prosto suštastvo, a ne onaj koji kao duh postoji u samom sebi, ili samo neposredni duh, duh prirode. Stoga je njegov samosvesni život samo misterijum hleba i vina, *Cerere* i *Baha*, ne drugih, u pravom smislu vrhovnih bogova, čiji individualitet obuhvata u sebi kao suštinski momenat samosvest kao takvu. Dakle svesti se još nije žrtvovao duh kao samosvesni duh, te misterijum hleba i vina još nije misterijum mesa i krvi.

Ovo neobuzdano teturanje boga mora da se umiri i pretvori u predmet, i ono oduševljenje koje nije dospelo do svesti mora da proizvede jedno delo koje tome oduševljenju istupa nasuprot, doduše isto tako kao neko savršeno delo, kao što oduševljenju prethodnoga umetnika istupa nasuprot kip, ali ne kao neko samstvo koje je u sebi mrtvo, već kao jedno živo samstvo. — Takav jedan kult jeste *svečanost* koju čovek priređuje u svoju vlastitu čast, međutim, u takav kult još ne polaže značenje apsolutne suštine; jer za nj je očigledna tek suština, a duh još ne, — ne kao takva suština koja suštinski uzima na se ljudski lik. Ali, taj kult polaže osnov za to otkrovenje, i njegove momente polaže pojedinačno jedne van drugih. Tako ovde polaže apstraktni momenat žive telesnosti suštine, kao maločas jedinstvo oba momenta u nesvesnom sanjarenju. Dakle, na mesto kipa čovek stavlja sama sebe kao lik koji je vaspitan i izgrađen za potpuno slobodno kretanje, kao što kip predstavlja savršeno slobodno mirovanje. Ako svaki pojedinac ume da se pokaže bar kao nosilac buktinje, onda se izdvaja neko među njima koji predstavlja uobličeno kretanje, glatku izgrađenost i tečnu snagu svih udova, jedno oduhovljeno živo umetničko delo, koje sa svojom lepotom sparuje jačinu i kome se ukras, kojim je kip bio počastvovan, dodeljuje kao nagrada njegove snage, a tako isto počast što kod svoga naroda predstavlja najviši telesni prikaz njegove suštine umesto kamenog boga.

U oba prikaza o kojima se maločas raspravljalo postoji jedinstvo samosvesti i duhovnog suštastva; ali njima još nedostaje njihova ravnoteža. U bahovskom oduševljenju samstvo je izvan sebe, a u lepoj telesnosti ono je duhovna suština. Ona potmulost svesti i njeno divlje mucanje mora da se unese u razgovetno određeno biće lepe telesnosti, a neduhovna razgovetnost lepe telesnosti u unutrašnjost bahovskog oduševljenja. Savršeni elemenat, u kojem je unutrašnjost isto tako spoljašnija, kao što je spoljašnjost unutrašnja, jeste opet *jezik*, ali ne jezik proroštva koji je po svojoj sadržini potpuno slučajan i



pojedinačan, ni jezik himne koji je osećajan i koji veliča samo pojedinačnog boga, niti besadržajno mucanje bahovskog besnila. Već je taj jezik zadobio svoju razgovetnu i opštu sadržinu, — svoju *razgovetnu* sadržinu, jer umetnik se iz prvog potpuno supstancijalnog oduševljenja radom izgradio u lik, koji predstavlja naročito određeno biće koje u svima njegovim raspoloženjima prožima samosvesna duša i koje učestvuje u životu, — svoju *opštu* sadržinu, jer u toj svečanosti koja predstavlja čast čoveka iščezava jednostranost kipova koji sadrže samo jedan nacionalni duh, jedan određeni karakter božanstva. Doduše, lepi mačevalac jeste čast svoga osobenog naroda; ali on predstavlja telesnu pojedinačnost, u koju su propali opširnost i ozbiljnost značenja i unutrašnji karakter duha, koji nosi osobeni život, brige, potrebe i običaje svoga naroda. U tome otuđenju do potpune telesnosti duh je skinuo sa sebe naročite utiske i sličnosti sa prirodom, koje je on kao stvarni duh naroda obuhvatao u sebi. Stoga njegov narod nije više svestan svoje posebnosti u njemu, već, naprotiv, njenog odbacivanja i opštosti svoga ljudskog određenog bića.

c.

#### DUHOVNO UMETNIČKO DELO

Narodni duhovi koji postaju svesni oblika svoje suštine u nekoj posebnoj životinji stapaju se u jedan narodni duh; tako se udružuju posebni lepi narodni duhovi u jedan panteon, čiji element i prebivalište je jezik. Čisto opažanje sama sebe kao opšte čovečnosti ima u stvarnosti narodnog duha tu formu, što se on sa drugim narodnim duhovima sa kojima po prirodi sačinjava jednu naciju povezuje radi nekog zajedničkog preduzeća i radi toga dela obrazuje jedan celokupni narod a time jedno celokupno nebo. Pa ipak, ta opštost, do koje duh dospeva u svome životu, jeste samo prva opštost koja tek polazi od individualiteta onoga što je običajno, koja svoju neposrednost još nije nadvladala, niti je iz tih narodnosti obrazovala neku državu. Običajnost stvarnog narodnog duha počiva, delom, na neposrednom poverenju pojedinaca prema celini svoga naroda, delom, na neposrednom udelu, koji, bez obzira na staleške razlike, uzimaju svi u odlukama vlade i njenim radnjama. U udruživanju, isprva ne radi nekog trajnog poretka već samo radi nekoje zajedničke radnje, ona sloboda učešća

svih i svakoga privremeno se stavlja na stranu. Stoga ta prva zajednica pre je neki zbor individualiteta nego vladavina apstraktne misli koja bi lišila pojedince njihovoga samosvesnoga uдела u volji celine i njenom delanju.

1. [*Ep. (α) Njegov običajni svet.*] Zbor narodnih duhova sačinjava jedan krug likova koji sada obuhvata celu prirodu, kao i celokupni običajni svet. Oni takođe stoje više pod vrhovnim *zapovedništvom* jednoga nego pod njegovom vrhovnom *vlašću*. Za sebe oni su opšte supstancije onoga što samosvesno suštastvo po sebi jeste i čini. To samosvesno suštastvo sačinjava silu i, pre svega, u najmanju ruku ono središte oko kojeg se ona opšta suštastva trude, koje, kako izgleda, povezuje samo tek slučajno njihove poslove. Međutim, povratak božanskog suštastva u samosvest jeste ono što već sadrži razlog što ta samosvest obrazuje središte za one božanske sile i skriva suštinsko jedinstvo oba sveta, pre svega, pod formom neke prijateljske spoljašnje veze.

Istu opštost koja pripada toj sadržini nužno poseduje takođe forma svesti u kojoj se ona javlja. To nije više neko stvarno tvorenje kulta, već jedno tvorenje koje, doduše, još nije uzdignuto u pojam, nego tek u predstavu, u sintetičko spajanje samosvesnog i spoljašnjeg određenog bića. Određeno biće ove predstave, jezik, jeste prvi jezik, *ep* kao takav koji sadrži opštu sadržinu, bar kao *potpunost sveta*, premda ne kao opštost misli. Pevač je pojedinačno i stvarno biće, iz koga se kao iz subjekta ovog sveta onaj jezik proizvodi i nosi. Njegov patos nije moć prirode koja opija, već mnemozina, osveštavanje i nastala unutrašnjost, sećanje ranije neposredne suštine. Pevač je organ koji iščezava u svojoj sadržini; nema vrednosti njegovo vlastito samstvo, već njegova muza, njegova opšta pesma. Ono pak što u stvari postoji jeste zaključak u kojem je ekstrem opštosti, svet bogova, povezan posredstvom sredine posebnosti sa pojedinačnošću, sa pevačem. Sredinu čini narod u svojim herojima, koji su pojedinačni ljudi kao i pevač, ali samo predstavljeni i usled toga u isto vreme opšti, kao i nezavisni ekstrem opštosti, bogovi.

[(β) *Ljudi i bogovi.*] U ovom se, dakle, epu pokazuje svesti uopšte ono što u kultu nastaje po sebi, odnos božanskoga prema ljudskome. Sadržina je jedna radnja suštastva koje je svesno sama sebe. Delanje remeti mir supstancije i uzrujava suštastvo, čime je njegova jednostavnost podeljena i razdvojena u raznoliki svet prirodnih i običajnih sila. Radnja predstavlja pozledu mirne zemlje, onu jamu koja, oduhovljena krvlju, izaziva

duhove pokojnika, koji, žudeći za životom, dobijaju ga u tvorenju samosvesti. Posao, kojem je posvećeno opšte staranje, dobija dve strane, samstvenu stranu, koju treba da izvrši jedna skupina stvarnih naroda i oni individualiteti koji stoje na vrhu te skupine, i opštu stranu, koju treba da izvrše supstancijalne sile. Veza pak obeju tih strana maločas je bila određena tako da je ona sintetički spoj onoga što je opšte i onoga što je pojedinačno, ili predstavljanje. Ocenjivanje ovoga sveta zavisi od te određenosti. — Odnos obeju strana jeste usled toga jedna mešavina koja nedosledno razdeljuje jedinstvo tvorenja i radnju izlišno prebacuje sa jedne strane na drugu. Opšte sile imaju na sebi lik individualiteta i u vezi sa time princip delanja; otuda se njihovo tvorenje pokazuje kao neko isto tako slobodno tvorenje koje potpuno potiče od njih, kao i tvorenje ljudi. Stoga su jedno te isto učinili isto tako bogovi kao i ljudi. Ozbiljnost onih sila je jedna smešna suvišnost, pošto te sile predstavljaju u stvari snagu individualiteta koji radi; — a napor i rad ovog individualiteta jeste jedan isto tako nekoris-tan trud pošto, naprotiv, one sile upravljaju svačim. — Pre-zaposleni smrtnici, koji su ono ništa, jesu u isto vreme moćno samstvo koje potčinjava sebi opšte sile, koje vredi bogove, i uopšte im pribavlja stvarnost i neko interesovanje za tvorenje; kao što, obrnuto, te nemoćne opštosti koje se ishranjuju darovima koje dobijaju od ljudi, koji im tek daju neko zaposlenje, predstavljaju prirodno suštastvo i materijal svih zbivanja i isto tako običajnu materiju i patos tvorenja. Ako njihove elementarne prirode dovodi u stvarnost i delatni odnos tek slobodno samstvo individualiteta, onda one jesu isto tako ono što je opšte, koje se oslobađa te veze, ostaje neograničeno u svojoj odredbi i nenadmašnim elasticitetom svoga jedinstva poništava punktualitet onoga što je delotvorno i njegove figuracije, sebe sama održava čisto i sve što je individualno ukida u svojoj tečnosti.

[(γ) *Bogovi među sobom.*] Kao što bogovi zapadaju u ovaj protivrečan odnos sa samstvenom (jastvenom) prirodom koja im stoji nasuprot, isto tako njihova opštost zapada u protivrečnost sa njihovom vlastitom odredbom i njihovim odnosom prema drugim bogovima. Ti su bogovi večne lepe individue, koje, mirujući u svome vlastitom određenom biću, jesu lišene prolaznosti i tuđeg nasilja. — Ali, u isto vreme oni predstavljaju određene elemente, posebne bogove koji se, dakle, odnose prema drugima. Ali, odnos prema drugima, koji je prema svome suprotstavljanju jedna borba sa njima, jeste jedan ko-

mičan samozaborav svoje večite prirode. — Određenost je uhvatila koren u božanskom postojanju i u njegovome ograničenju poseduje samostalnost celog individualiteta; ovom samostalnošću individualiteta njihovi karakteri gube u isto vreme oštrinu osobenosti i mešaju se u njihovoj mnogoznačnosti. — Svrha delatnosti i sama njihova delatnost, pošto je usmerena protiv nekog drugog božanskog postojanja, te dakle protiv jedne nepobedive božanske sile, predstavlja jedno slučajno prazno kočoperenje, koje se isto tako rasplinjava, i prividnu ožbiljnost radnje preinačava u jednu bezopasnu, u samu sebe sigurnu igru bez rezultata i uspeha. Ali, ako se na prirodi njihove božanstvenosti pokaže ono što je negativno ili njena određenost samo kao nedoslednost njihove delatnosti i kao protivrečnost između svrhe i uspeha, i ako ona samostalna sigurnost zadrži prevlast nad onim što je određeno, onda upravo usled toga stupa njoj nasuprot čista sila negativnoga, i to kao njihova poslednja moć nad kojom oni ne mogu ništa. Bogovi su ono što je opšte i pozitivno nasuprot pojedinačnom samstvu smrtnih, koje se ne održava protiv njihove sile; ali zbog toga nad njima i nad ovim celim svetom predstave, kome pripada celokupna sadržina, lebdi opšte samstvo kao bespojmovna praznina nužnosti, — jedno zbivanje prema kojem se oni ponašaju nesamstveno (nejastveno) i žaleći, jer se te određene prirode ne nalaze u toj čistoti.

Ova pak nužnost jeste ono jedinstvo pojma kome je potčinjen protivrečni supstancijalitet pojedinačnih momenata, u kome se nedoslednost i slučajnost njihovog tvorenja sređuju i u kome igra njihovih radnji dobija na njima samima svoju ozbiljnost i svoju vrednost. Sadržina sveta predstave, određena za se, odigrava svoje kretanje u sredini, prikupljena oko individualiteta jednoga heroja, koji pak oseća u svojoj snazi i lepoti da je njegov život salomljen, te jadikuje predviđajući neku preranu smrt. Jer, u sebi čvrsta i stvarna pojedinačnost je do krajnosti isključena i razdvojena u svoje momente koji se još nisu našli i ujedinili. Jedno pojedinačno, ono apstraktno nestvarno, jeste ona nužnost koja nema udela u životu sredine, isto tako kao ni ono drugo, stvarno pojedinačno, pevač, koji se drži izvan njega i propada u svojoj predstavi. Oba se ekstrema moraju približavati sadržini; jedan ekstrem, nužnost, ima da se ispuni sadržinom, drugi ekstrem, jezik pevača, mora da ima udela u njoj, i sadržina koja je ranije bila prepuštena samoj sebi mora da zadobije na sebi izvesnost i čvrstu odredbu onoga negativnog.

2. [*Tragedija.*] Ovaj, dakle, uzvišeniji jezik, *tragedija*, bliže povezuje rastrojenost momenata suštinskog i delotvornog sveta; supstancija onoga što je božansko razlaže se, prema prirodi pojma, u svoje likove i njeno kretanje jeste isto tako u skladu sa pojmom. U pogledu forme jezik usled toga što ulazi u sadržinu prestaje biti pripovedački, kao što sadržina prestaje biti predstavljena sadržina. Sam heroj jeste onaj ko govori i predstava pokazuje slušaocu, koji je u isto vreme gledalac, samosvesne ljude, koji poznaju svoje pravo i svoju svrhu, snagu i volju svoje određenosti, i koji umeju da ih iskažu. Oni su umetnici koji ne izražavaju nesvesno, prirodno i naivno ono što je spoljašnje na njihovoj odluci i poduhvatu, kao što čini jezik koji prati obično delanje u stvarnom životu, već ispoljavaju unutrašnju suštinu, pokazuju pravo svoga delanja, a patos kome pripadaju trezveno potvrđuju u njegovome opštem individualitetu i tačno izražavaju, nezavisno od slučajnih okolnosti i osobnosti ličnosti. Naposletku, određeno biće ovih karaktera jesu ljudi, koji navlače na se osobnosti heroja prikazujući ih u stvarnome govoru, ne pripovedačkom, već vlastitom. Kao što je za kip od suštinskog značaja da ga izrade ljudske ruke, isto tako je za masku od bitnog značaja glumac, ne kao spoljašnji uslov, od kojeg se u umetničkom posmatranju mora apstrahovati; — ili ukoliko se u njemu na svaki način može od toga apstrahovati, utoliko je time rečeno upravo to da umetnost još ne sadrži u sebi istinsko pravo samstvo.

[( $\alpha$ ) *Individualiteti hora, junaka, božanskih sila.*] Opšte tlo, na kome se obavlja kretanje ovih likova koji su ponikli iz pojma, jeste svest prvog predstavljačkog jezika i njegove nesamstvene raštrkane sadržine. Običan narod uopšte je to čija mudrost dolazi do reči u horu drevnog doba; taj narod ima u njegovoj slabosti svoga reprezentanta, jer sam on sačinjava samo pozitivan i pasivan materijal individualiteta vlade koji stupa nasuprot njemu. Lišavajući se sile onoga što je negativno, taj narod nije u stanju da drži u zajednici i da savlada obilje božanskog života i njegovo šaroliko mnoštvo, već pušta da se raspoređava, pa u svojim slavopojnim himnama uznosi svaki pojedinačni momenat kao nekog samostalnog boga, čas ovoga čas opet nekog drugog. Gde pak on traga za ozbiljnošću pojma sa kojom taj pojam zakoračava preko ovih likova, razoravajući ih, i uspeva da vidi kako rđavo ide njegovim slavljenim bogovima koji se usuđuju da stupe na ovo tlo na kome vlada pojam, tu sam taj narod nije negativna sila, koja delajući zakoračava, već se drži u njenoj nesamstvenoj misli, u

svesti o tuđoj sudbini, i donosi pustu želju umirenja i slabi govor ublažavanja. U strahu od viših sila, koje predstavljaju neposredne ruke supstancije, u strahu od njihove međusobne borbe i od prostog samstva nužnosti koje mrvi i njih kao i one žive koji su za njih vezani, u sapatnji sa ovim živima koje to samstvo poznaje u isto vreme kao jedno isto sa samim sobom, za nj postoji samo nedelatni užas od ovog kretanja, sažaljenje koje je isto tako bespomoćno, i kao kraj pusto spokojstvo predaje u neminovnost, čije se delo ne shvata kao nužna radnja karaktera niti kao tvorenje apsolutne suštine u samoj sebi.

U ovoj posmatračkoj svesti duh se ne pojavljuje kao na nekome ravnodušnome tlu predstavljanja u svojoj rasejanoj raznolikosti, već u jednostavnoj razdvojenosti pojma. Stoga se njegova supstancija pokazuje samo rastrgnuta u svoje dve ekstremne snage. Ta elementarna opšta suštastva jesu u isto vreme samosvesni individualiteti, junaci, koji postavljaju svoju svest u jednu od tih sila, u njoj poseduju određenost karaktera i sačinjavaju njeno delanje i njenu stvarnost. — To opšte individualizovanje silazi, kao što je napomenuto, još do neposredne stvarnosti pravog određenog bića i prikazuje se mnoštvu gledalaca koje u horu poseduje svoju kopiju ili, štaviše, svoju vlastitu predstavu koja se iskazuje.

Sadržina i kretanje duha koji ovde jeste svoj predmet već su razmatrani kao priroda i realizovanje običajne supstancije. U svojoj religiji taj duh dospeva do svesti o sebi ili se svojoj svesti prikazuje u svojoj čistijoj formi i jednostavnijem uobličanju. Kada se, dakle, običajna supstancija, blagodareći svome pojmu, razdelila, u pogledu svoje sadržine, u obe sile koje su bile definisane kao božansko i ljudsko pravo ili kao pravo podzemlja i više pravo, — ono prvo predstavlja porodicu, ovo drugo državnu vlast, — i od kojih je ono prvo bilo ženski karakter, ovo drugo muški karakter, onda se ranije mnogobliki i u svojim odredbama kolebljivi krug bogova ograničava na te sile, koje su se, blagodareći toj odredbi, približile pravome individualitetu. Jer, ranija rastrojenost celine u mnogolike i apstraktne sile, koje se pokazuju kao supstancirane, jeste razlučivanje subjekta koji ih obuhvata u svome samstvu samo kao momente, te je stoga individualitet samo površinska forma onih suština. Obrnuto, treba uvrstiti u slučajne i po sebi spoljašnje ličnosti jednu razliku karaktera koja je veća od spomenute.

[( $\beta$ ) *Dvosmislenost svesti individualiteta.*] U isto vreme suština se deli prema svojoj formi ili prema znanju. Delo-

tvorni duh suprotstavlja se kao svest predmetu na koji ona utiče i koji je prema tome određen kao negativnost onoga ko zna; usled toga se onaj ko dela nalazi u suprotnosti znanja i neznanja. On uzima svoju svrhu iz svoga karaktera i za nju zna kao za običnu suštastvenost; ali na osnovu određenosti karaktera on poznaje samo jednu moć supstancije, dok je druga za nj sakrivena. Stoga je sadašnja stvarnost nešto drukčije po sebi i drukčije za svest; više pravo i niže pravo zadobijaju u tome pogledu značenje sile koja zna i koja se otkriva svesti i sile koja se skriva i koja u pozadini vrebava. Jedna od tih sila je strana svetlosti, bog proroštva, koji, ponikavši u pogledu svoga prirodnoga momenta iz sunca koje osvetljava sve, zna i sve otkriva, Feb i Zevs koji je njegov otac. Ali, zapovesti ovoga istinorečivog boga i njegova objavljivanja onoga što jeste, jesu, naprotiv, varljivi. Jer, ovo znanje neposredno u svome pojmu jeste neznanje, pošto svest sama po sebi predstavlja u delanju tu suprotnost. Onaj ko bi bio u stanju da reši ovu zagonetnu sfingu<sup>1</sup>, kao i onaj ko se detinjasto uzda<sup>2</sup>, guraju se u propast onim što im bog otkriva. Ova sveštenica, iz koje govori lepi bog, nije ništa drugo do dvosmislene sudaje<sup>3</sup> koje svojim obećanjima guraju u zločin i u dvojezičnosti onoga što su sa sigurnošću nagoveštavale, one su obmanjivale onoga ko se oslanjao na otkriveni smisao. Stoga svest koja je čistija od ove poslednje svesti koja veruje vešticama, i koja je trezvenija i razboritija nego ona prva svest koja poklanja veru sveštenici i lepome bogu, okleva sa osvetom za zločin koji mu otkriva sam duh oca koji je bio žrtva toga zločina, i pribavlja<sup>4</sup> još druge dokaze, — iz razloga što bi taj duh koji otkriva mogao biti takođe đavo.

Ovo je nepoverenje osnovano zbog toga što se znajuća svest stavlja u suprotnost između izvesnosti o samoj sebi i o predmetnoj suštini. Pravo onoga što je običajno: da stvarnost u suprotnosti prema apsolutnome zakonu nije ništa po sebi, stiče iskustvo da je njegovo znanje jednostrano, da je njegov zakon samo zakon njegovoga karaktera, da se ono dokopalo samo jedne moći supstancije. Sama radnja sastoji se u tome izokretanju onoga što je znano u njegovu suprotnost, u biće, ona predstavlja preokretanje prava toga karaktera i znanja u pravo onoga što je suprotno, sa kojim je pravo karaktera i

<sup>1</sup> Edip.

<sup>2</sup> Orest.

<sup>3</sup> Veštice u *Makbetu*.

<sup>4</sup> *Hamlet*.

znanja povezano u suštini supstancije, preokretanje u eriniju druge neprijateljski razdražene sile i karaktera. Ovo niže pravo sedi na prestolu sa Zevsom i uživa isti ugled sa otkrivenim i znajućim bogom.

Individualitet koji dela ograničava božanski svet hora na ta tri suštastva. Prvo suštastvo jeste *supstancija*, isto tako sila ognjišta i duh porodičnog pijeteta kao i opšta moć države i vlade. Pošto ova razlika pripada supstanciji kao takvoj, to se ona za predstavu ne individualizuje u dva različna lika, već u stvarnosti ima dve *ličnosti* svoga karaktera.<sup>1</sup> Tome nasuprot, razlika između znanja i neznanja pada u svaku od stvarnih samosvesti — i samo se u apstrakciji, u elementu opštosti ta razlika raspodeljuje između dva individualna lika. Jer, samstvo heroja ima određeno biće samo kao cela svest, te stoga u suštini predstavlja celu razliku koja pripada formi; ali njegova je supstancija određena, te njemu pripada samo jedna strana razlike sadržine. Otuda obe strane svesti, koje u stvarnosti nemaju odvojenih individualiteta od kojih bi bio svaki svojstven jednoj od njih, zadobijaju u *predstavi* svaka od njih svoj naročiti lik: jedna dobija lik boga koji vrši otkrovenje, druga dobija lik erinije koja se skriva. Obe strane uživaju, delom istu čast, delom lik supstancije; Zevs predstavlja nužnost uzajamne veze obeju. Supstancija je odnos da znanje postoji za sebe, ali da svoju istinitost ima u onome što je prosto; razlika, usled koje postoji stvarna svest, ima svoj osnov u onoj unutrašnjoj suštini koja tu razliku uništava; sebi razgovetno uveravanje u izvesnost ima svoju potvrdu u zaboravnosti.

[[*(γ) Propast individualiteta.*] Ovu suprotnost svest je otkrila delanjem; postupajući prema otkrivenom znanju, ona doživljuje njegovu podvalu, i odata u pogledu sadržine jednome atributu supstancije, ona je povredila drugi atribut, davši time tome drugom atributu pravo protiv sebe. Sledujući bogu koji zna, ona je, naprotiv, dohvatila ono što nije otkriveno, te ispašta za to što se oslonila na ono znanje čija je dvoznačnost, pošto ona sačinjava njegovu prirodu, morala postojati takođe za nju, kao i neko upozorenje za to. Bešnjenje sveštenice, neljudski lik veštica, glas drveta, ptice, san itd. ne predstavljaju oblike u kojima se pojavljuje istina, već znake koji upozoravaju na podvalu, na nesmotrenost, na pojedinačnost i slučajnost znanja. Ili, što znači isto, suprotna moć, koju ona vređa, postoji kao izrečeni zakon i priznato pravo, bilo da

<sup>1</sup> Na primer, Kreon i Antigona.

se radi o zakonu porodice ili o zakonu države; svest je, naprotiv, sledovala vlastitome znanju i sakrila je od same sebe ono što je otkriveno. Istina pak onih sila sadržine i svesti koje nastupaju jedna protiv druge jeste rezultat: da obe imaju isto pravo i da zbog toga u svojoj suprotnosti, koju proizvodi delanje, imaju isto nepravo. Kretanje tvorenja pokazuje njihovo jedinstvo u uzajamnoj propasti obeju sila i samosvesnih karaktera. Izmirenje suprotnosti sa sobom jeste Leta pakla u smrti, ili Leta gornjega sveta kao oslobođenje, ne od krivice, jer svest ne može da ospori krivicu, pošto je ona delovala, već od zločina, i njeno pokajničko umirenje. Obe sile su zaboravnost, iščezlost stvarnosti i tvorenja sila supstancije, njenih individualiteta, i sila apstraktne misli dobra i zla; jer nijedna sama za se nije suština, već suština jeste mirovanje celine u samoj sebi, nepokretno jedinstvo sudbine, mirno određeno biće i time nedelatnost i mrtvilo porodice i vlade, a ista čast i time ravnodušna nestvarnost Apola i Erinije, i vraćanje njihovog oduhovljenja i delatnosti u jednostavnoga Zeusa.

Ovu sudbinu dovršava raseljenje neba, besmislene mešavine individualiteta i suštine, — jedne mešavine, usled koje se delanje suštine pokazuje kao nedosledno, slučajno i nje nedostojno; jer vezan za suštinu samo površno, individualitet je nesuštinski. Izbacivanje takvih nesuštinskih predstava koje su zahtevali filozofi staroga doba počinje, dakle, već u tragediji uopšte time što podelom supstancije vlada pojam, individualitet jeste time suštinski, a odredbe predstavljaju apsolutne karaktere. Zbog toga samosvest, koja je u tragediji predstavljena, poznaje i priznaje samo jednu najvišu vlast i ovoga Zeusa samo kao vlast države ili ognjišta, a u suprotnosti znanja poznaje ga i priznaje samo kao oca onoga znanja o posebnome koje se pretvara u lik, i kao Zeusa zakletve i Erinije, opšte unutrašnjosti koja obitava u onome što je skriveno. Naprotiv, oni momenti koji se dalje iz pojma rasturaju u predstavu, koje hor jedan za drugim priznaje, ne predstavljaju patos junaka, već se srozavaju u njegovu strast, u slučajne nesuštinske momente, koje doista nesamstveni hor veliča, ali koji nisu sposobni da sačinjavaju karaktere junaka, niti da ih junaci izraze i poštuju kao svoju suštinu.

Ali i ličnosti same božanske suštine, kao i karakteri njene supstancije, stapaju se u jedinstvo svesti. Ta nužnost ima nasuprot samosvesti namenu da predstavlja negativnu moć sviju likova koji nastupaju, da u njoj ne raspoznaju sami sebe, već, naprotiv, da u njoj propadnu. Samstvo se pojavljuje sa-

mo kao dodeljeno karakterima, ne kao sredina kretanja. Ali, samosvest, jednostavna izvesnost sebe, jeste u stvari negativna moć, jedinstvo Zeusa, supstancijalne suštine i apstraktne nužnosti, ona je duhovno jedinstvo u koje se sve vraća. Pošto se stvarna samosvest još razlikuje od supstancije i od sudbine, to je ona, delom, hor ili, naprotiv, masa koja posmatra, a koju strahom ispunjava ovo kretanje božanskoga života kao nešto tuđe ili u kojoj to kretanje kao ono što je blisko proizvodi samo uzbuđenje sapatnje koja ne dela. Delom, ukoliko svest saraduje i ukoliko pripada karakterima, utoliko je to ujedinjenje jedno spoljašnje ujedinjenje, jedna *hipokri- zija*, — jer još ne postoji pravo ujedinjenje, ujedinjenje samstva, sudbine i supstancije; junak, koji se pojavljuje pred slušaocem, raspada se u svoju masku i u glumca, u ličnost i u stvarno samstvo.

Samosvest junaka mora da se pojavi iz svoje maske i da se prikaže onako kako sebe poznaje kao sudbinu ne samo bogova hora, nego i samih apsolutnih sila, i da nije više odvojena od hora, od opšte svesti.

3. [*Komedija.*] Komedija, dakle, ima pre svega tu stranu što se stvarna samosvest prikazuje kao sudbina bogova. Ta elementarna suštastva, kao opšti momenti, ne predstavljaju nikakvo samstvo, niti su stvarna. Doduše, ona su snabdevena formom individualiteta, ali ta je forma za njih samo zamišljena, i ne pripada im po sebi i za same sebe; stvarno samstvo nema za svoju supstanciju i sadržinu nekakav takav apstraktni momenat. Stoga je on, subjekat, uznet iznad jednog takvog momenta kao iznad neke pojedinačne osobine, i, snabdeven tom maskom, on iskazuje ironiju te maske koja želi da predstavlja nešto za sebe. Razmetanje opšte suštastvenosti odati je samstvu; ono pokazuje da je upleteno u jednu stvarnost, te odbacuje masku upravo zato što želi da predstavlja nešto istinsko. Samstvo, pojavljujući se ovde u svome značenju kao ono što je stvarno, igra se maskom, koju ono jednom uzima na se da bi predstavljalo svoju ličnost; ali ono se iz ovoga privida isto tako uskoro ponovo pokazuje u svojoj vlastitoj golotinji i običnosti, koji pokazuju da se ono ne razlikuje od pravog samstva, od glumca kao ni od gledaoca.

Ovo opšte ukidanje uobličene suštastvenosti uopšte u njenome individualitetu postaje u svojoj sadržini utoliko ozbiljnije, i usled toga raskalašnije i jetkije, ukoliko ta sadržina ima svoje ozbiljnije i nužnije značenje. Božanska supstancija ujedinjuje u sebi značenje prirodne i običajne suštastvenosti.



[(α) *Suština prirodnog određenog bića.*] U pogledu onoga što je prirodno, stvarna samosvest se već u njegovome primenivanju za svoje kićenje, stanovanje itd. i u jedenju svoje žrtve pokazuje kao sudbina kojoj je odata tajna o tome kako stvar stoji sa samosuštastvenošću prirode; u misterijumu hleba i vina ona nju prisvaja zajedno sa značenjem unutrašnje suštine, a u komediji ona je uopšte svesna iromije ovoga značenja. — Ukoliko pak to značenje sadrži običajnu suštastvenost, ono je delom narod u njegovim obema stranama države ili pravoga demosa i porodične pojedinačnosti, a delom je samosvesno čisto znanje ili umno mišljenje onoga što je opšte. — Onaj demos, opšta masa, koja poznaje sebe kao gospodara i regenta, a tako isto kao razum koji treba respektovati i kao uvid, primorava i zalučuje sebe posebnošću svoje stvarnosti i prikazuje smešni kontrast između svoga mišljenja o sebi i svoga neposrednog određenog bića, između svoje nužnosti i svoje slučajnosti, između opštosti i prostote. Ako se princip njegove od opštega odvojene pojedinačnosti pojavi u pravom obliku stvarnosti, i ako zajednicu, kojoj potajno nanosi štetu, očigledno prisvoji i uredi<sup>1</sup>, onda se neposrednije odaje kontrast između onoga što je opšte, kao jedne teorije, i onoga do čega je stalo u praksi: potpuno oslobođenje svrha neposredne pojedinačnosti od opštega poretka i ismevanje ovoga poretka od strane one pojedinačnosti.

[(β) *Nesuštastvenost apstraktnog individualiteta božanskog.*] Umno mišljenje oslobađa božansko biće njegovog slučajnog lika i, protivstavljeno bespojmovnoj mudrosti hora, izlaže različne moralne izreke i priznaje mnoštvo zakona i određenih pojmova dužnosti i prava, uzdižući ih u jednostavne ideje onoga što je lepo i dobro. — Kretanje ove apstrakcije jeste svest dijalektike koju ove maksime i ovi zakoni imaju na sebi, i usled toga svest o iščezavanju apsolutnog važenja, u kome se one ranije pojavljivahu. Pošto iščezavaju slučajna odredba i površni individualitet, koje je predstava dodelila božanskim suštastvenostima, one imaju u pogledu svoje prirodne strane samo još nagotu svoga neposrednog određenog bića, one su oblaci, jedna para koja iščezava kao one predstave.<sup>2</sup> Pretvorivši se u pogledu zamišljene suštastvenosti u jednostavne misli o lepome i dobrome, te se misli mogu ispuniti svakojakom sadržinom. Sila dijalektičkoga znanja

<sup>1</sup> Aristofanovi Vitezovi.

<sup>2</sup> Oblaci od Aristofana.

prepušta određene zakone i maksime delanja na milost i nemilost uživanju i lakomislenosti — time — zavedene mladeži, a bojažljivosti i brizi starosti, koja je ograničena na pojedinačnost života, doturuje u ruku oružje radi obmane. Dakle, čiste misli o onome što je lepo i onome što je dobro pokazuju komični prizor da oslobođenjem od mnenja, koje sadrži ne samo svoju određenost kao sadržinu već i svoju apsolutnu određenost, naime postojanost svesti, postanu prazne i da se upravo time pretvore u igru mnenja i samovolje slučajnog individualiteta.

[(γ) *Pojedinačno samstvo svesno sama sebe kao apsolutne suštine.*] Ovde je, dakle, ranije nesvesna sudbina, koja se sastoji u praznom spokojstvu i zaboravu i koja je odvojena od samosvesti, ujedinjena sa tom samosvešću. *Pojedinačno samstvo* jeste negativna sila, usled koje i u kojoj iščezavaju bogovi, kao i njihovi momenti: postojeća priroda i misli njenih odredaba; u isto vreme to pojedinačno samstvo nije praznina iščezavanja, već se održava u samoj toj ništavnosti, nalazi se kod sebe i predstavlja jedinu stvarnost. Religija umetnosti u njemu se završila i potpuno se vratila u sebe. Usled toga što je pojedinačna svest u izvesnosti o samoj sebi ono što se prikazuje kao ta apsolutna moć, ta je moć izgubila formu nečega predstavljenog, nečega što je od svesti uopšte odvojeno i onoga što je njoj tuđe, — kakvi su bili kip, takođe živa lepa telesnost ili sadržina epa i sile i ličnosti tragedije; — takođe ni jedinstvo nije nesvesno jedinstvo kulta i misterija, već se pravo samstvo glumca poklapa sa njegovom ličnošću, kao što je i gledalac potpuno upoznat sa onim što mu se prikazuje, te vidi da se u tome predstavlja on sam. Ono što ta samosvest opaža jeste da se, naprotiv, ono što u njoj uzima na se nasuprot njoj formu suštastvenosti, ukida u njenom mišljenju, postojanju i tvorenju i da je napušteno, to je vraćanje svega opštega u izvesnost o samom sebi, koja time predstavlja tu savršenu neustrašivost i nesuštastvenost svega tuđega, i jedno zdravlje i prijatno razmođenje svesti, kakvo se više izvan ove komedije nikako ne nalazi.

C.

### OTKRIVENA RELIGIJA

Blagodareći religiji umetnosti, duh je prešao iz forme supstancije u formu *subjekta*, jer ona proizvodi njegov lik te, dakle, u njega postavlja tvorenje ili samosvest, koja u stravičnoj supstanciji samo iščezava i u pouzdanju ne shvata samu sebe. Ovo očovečenje božanske suštine polazi od kipa, koji ima na sebi samo spoljašnji oblik samstva, ono pak što je unutrašnje, njegova delatnost pada izvan njega; u kultu pak obe su strane postale jedno i isto, u rezultatu religije umetnosti to jedinstvo je u svome savršenstvu prešlo u isto vreme takođe na ekstrem samstva; u duhu, koji je u pojedinačnosti svesti potpuno siguran u sebe, sva je suštastvenost utonula. Stav koji izražava tu lakomislenost glasi ovako: *Samstvo jeste apsolutna suština*; suština koja je predstavljala supstanciju i na kojoj je samstvo bilo akcidentalitet, spala je na stupanj predikata, i u toj samosvesti, kojoj se ništa ne suprotstavlja u formi suštine, duh je izgubio svoju svest.

1. [*Pretpostavke za pojam otkrivene religije.*] Ovaj stav: samstvo jeste apsolutna suština, pripada, kao što se jasno vidi samo od sebe, nereligijskom, stvarnom duhu; i treba se podsetiti, koji je onaj njegov lik koji ga izražava. Taj lik sadržaće u isto vreme njegovo kretanje i ono preobrtnanje koje samstvo srozava u predikat, a supstanciju uzdiže u subjekta. Tako, naime, da obrnuti stav ne pretvara supstanciju po sebi ili za nas u subjekat, ili, što znači isto, supstanciju ne uspostavlja ponovo tako da se svest duha vraća svome početku, prirodnoj religiji, nego tako što to obrtnanje ostvaruje sama samosvest za sebe i sobom. Pošto ova samosvest napušta sebe sa *svešću*, to se ona u svome otuđivanju održava i ostaje subjekat supstancije, ali isto tako kao od sebe otuđena ona u isto vreme pose-

duje svest o supstanciji; ili, pošto samosvest svojim požrtvovanjem proizvodi supstanciju kao subjekat, ovaj subjekat ostaje njeno vlastito samstvo. Ako u oba stava, u stavu prvoga supstancijaliteta subjekat samo iščezava, a u drugome stavu supstancija jeste samo predikat, te dakle obe strane u svakome stavu postoje sa suprotnom nejednakošću vrednosti, time se postiže da proizlazi udruženje i prožimanje obeju priroda, u kome prožimanju obe prirode jesu isto tako suštinske kao što su takođe samo momenti; time je, dakle, duh isto tako *svest* o sebi, kao i svest o svojoj *predmetnoj* supstanciji, kao što je i jednostavna *samosvest* koja ostaje u sebi.

Religija umetnosti pripada običajnome duhu koji smo ranije videli kako propada u pravnome stanju, to jest u stavu: samstvo kao takvo, apstraktna ličnost jeste apsolutna suština. U običajnom životu samstvo je utonulo u duh svoga naroda, ono je ispunjena opštost. Jednostavna pak pojedinačnost uzdiže se iz te sadržine, i njena lakomislenost prečišćava je u ličnost, u apstraktnu opštost prava. U ovoj je izgubljen realitet običajnog duha, besadržajni duhovi narodnih individua sakupljeni su u jedan panteon, ne u neki panteon predstave, čija nemoćna forma pušta svakome da čini što mu je volja, već u panteon apstraktno opštosti, čiste misli koja ih obesteljuje i koja deluje biće po sebi i za sebe neduhovnom samstvu, pojedinačnoj ličnosti.

Ali, ovo samstvo oslobodilo je sadržinu svojom prazninom; svest je suština jedino u sebi; njeno vlastito postojanje, pravna priznatost ličnosti, jeste neispunjena apstrakcija; ona, dakle, naprotiv poseduje samo misao o samoj sebi, ili kakva je tu i kako sebe poznaje kao predmet, ona jeste nestvarna svest. Stoga je ona samo stoička samostalnost mišljenja, a ova, prolazeći kroz kretanje skeptičke svesti, nalazi svoju istinitost u onome obliku koji je označen kao *nesrećna samosvest*.

Ova nesrećna samosvest zna kako stoji sa stvarnim važenjem apstraktno ličnosti, a isto tako sa njenim važenjem u čistoj misli. Svako takvo važenje ona, naprotiv, poznaje kao savršeni gubitak; ona sama jeste taj sebe svesni gubitak i otuđenje svoga znanja o sebi. — Mi vidimo da ova nesrećna svest sačinjava suprotnu stranu i upotpunjenje komične svesti koja je u sebi potpuno srećna. U komičnu svest vraća se svako božansko suštastvo, ili ona predstavlja potpuno otuđenje supstancije. Međutim, nesrećna je svest, obrnuto, tragična sudbina izvesnosti o samom sebi koja treba da postoji po sebi i za

sebe. Ona je svest o gubitku sve suštastvenosti u toj izvesnosti o sebi i svest o gubitku upravo toga znanja o sebi — supstancije kao samstva, ona je bol koji se iskazuje kao surova reč da je *bog umro*.

U pravnome stanju, dakle, običajni svet i njegova religija utonuli su u komičnu svest, a nesrećna svest je znanje o celom tome gubitku. Za nesrećnu svest propala je ne samo samovrednost njene neposredne ličnosti, već i samovrednost njene isposredovane, zamišljene ličnosti. Isto je tako zanemelo pouzdanje u večne zakone bogova, kao i proročanstva, koja su smatrala da poznaju ono što je posebno. Kipovi su sada leševi koje je napustila životvorna duša, kao što i himne predstavljaju reči koje je napustila vera; stolovi bogova su bez duhovne hrane i napitka, a iz njenih igara i gozbi svesti se ne vraća njeno radosno jedinstvo sa suštinom. Tvorevinama Muze nedostaje snaga duha, za koga je iz smrvljavanja bogova i ljudi proizašla izvesnost o samom sebi. Te tvorevine jesu sada ono što su za nas, — lepi plodovi ubrani sa drveta, neka prijateljska sudbina doturila ih je nama, kao što neka devojka prezentira one plodove; ona ne daje stvarni život njihovog određenog bića, ne daje ono drvo koje ih je nosilo, niti zemlju i elemente koji su sačinjavali njihovu supstanciju, niti klimu koja je sačinila njihovu određenost, ili promenu godišnjih doba koja su upravljala procesom njihovog postajanja. Tako nam sudbina sa tvorevinama one umetnosti ne daje njihov svet, ne daje nam proleće i leto običajnog života u kome su ona cvetala i sazrevala, već nam daje jedino skriveno sećanje na tu stvarnost. — Stoga naše delanje u uživanju tih tvorevina nije bogoslužbeno, čime bi našoj svesti bila odata njena savršena istinitost koja je ispunjava, već je to naše delanje ono spoljašnje delanje kojim se sa tih plodova otiru, recimo, kišne kapljice ili prašina, i koje na mesto unutrašnjih elemenata okolne, stvaralačke i oduhovljujuće stvarnosti onoga što je običajno podiže obimni skelet mrtvih elemenata njene spoljašnje egzistencije, jezika, onoga što je istorijsko itd., ne da bi se u njih uživali, već samo da bi ih u sebi predstavili. Ali, kao što devojka koja pruža ubrane plodove jeste nešto više nego njihova priroda, rasprostrta u njihove uslove i elemente, drvo, vazduh, svetlost itd., koja je te plodove neposredno pribavila, pošto devojka sve to na jedan viši način obuhvata u zrak samosvesnog oka i pokreta kojim pruža: tako je duh sudbine, koji nam poklanja one umetničke tvorevine nešto više od običajnog života i stvarnosti onoga naroda; jer taj je duh pounutrašnjavanje duha koji je u

njima još u spoljašnjosti, — on je duh tragične sudbine, koja sve one individualne bogove i attribute supstancije skuplja u jedan panteon, u duh koji je sebe svestan kao samog duha.

Postoje svi uslovi njegovoga proizlaženja, a taj totalitet njegovih uslova sačinjava postajanje, pojam ili njegovo posebično proizlaženje. Krug proizvoda umetnosti obuhvata forme otuđivanja apsolutne supstancije; apsolutna supstancija postoji u formi individualiteta kao jedna stvar, kao bivstvujući predmet čulne svesti, kao čisti jezik ili postajanje lika, čije određeno biće ne izlazi iz samstva i predstavlja predmet koji potpuno iščezava, — kao neposredno jedinstvo sa opštom samosvešću u njenom oduhovljenju, a kao isposredovano jedinstvo u tvorenju kulta, kao lepa samstvena telesnost, i naposljetku kao određeno biće, uzdignuto u predstavu, i njegovo rasprostiranje u jedan svet, koji se najzad sažima u opštost koja isto tako jeste čista izvesnost o samoj sebi. — Ove forme i, na drugoj strani, svet ličnosti i prava, pustošeća divljina oslobođenih elemenata sadržine, isto tako zamišljena ličnost stoicizma i nepostojani nemir skeptičke svesti sačinjavaju periferiju onih likova koji, očekujući i pritiskajući, stoje oko mesta rođenja duha koji postaje kao samosvest; bol koji prožima sve i čežnja nesrećne samosvesti jesu njihovo središte i zajednička porođajna muka njegovoga proizlaženja, — jednostavnost čistoga pojma koji one likove sadrži kao svoje momente.

2. [*Jednostavna sadržina apsolutne religije: stvarnost obovečena boga.*] Taj pojam ima na sebi dve strane koje su gore predstavljene kao oba obrnuta stava; jedna se sastoji u tome što se supstancija otuđuje od same sebe i pretvara u samosvest, druga se, obrnuto, sastoji u tome što se samosvest otuđuje od same sebe i pretvara u stvarstvo ili u opšte samstvo. Na taj način su obe strane izišle u susret jedna drugoj i time je postalo njihovo istinsko ujedinjenje. Otuđivanje supstancije, njeno pretvaranje u samosvest izražava prelaženje u suprotnost, nesvesno prelaženje nužnosti ili to da je supstancija po sebi samosvest. Obrnuto, otuđenje samosvesti izražava da ona po sebi jeste opšta suština, ili — pošto je samstvo čisto biće za sebe, koje u svojoj suprotnosti ostaje pri sebi, — da ona jeste za sebe, da je supstancija samosvest i upravo time duh. Stoga se o tome duhu, koji je napustio formu supstancije, pa u obliku samosvesti stupa u određeno biće, može reći, — ako se hoćemo poslužiti odnosima uzetim iz prirodnog rađanja, — da on ima stvarnu majku, ali da ima oca koji postoji po sebi; jer stvarnost ili samosvest, i ono po-sebi kao supstancija pred-

stavljaju njegova oba momenta, čijim uzajamnim otuđenjem, pri čemu se svaki od tih momenata pretvara u onaj drugi, taj duh stupa u život kao to njihovo jedinstvo.

[(a) *Neposredno postojanje božanske samosvesti.*] Ukoliko samosvest jednostrano shvata samo svoje vlastito otuđenje, mada je za nju, dakle, njen predmet isto tako biće kao i samstvo i mada ona svako određeno biće poznaje kao duhovno suštastvo, to ipak time još nije za nju postao istinski duh, ukoliko se naime biće uopšte ili supstancija nije po sebi isto tako, sa svoje strane, otuđila od same sebe i pretvorila u samosvest. Jer, tada je svako određeno biće duhovno suštastvo samo sa gledišta svesti, a ne samo po sebi. Na taj je način duh za određeno biće samo zamišljen<sup>1</sup>; to zamišljanje je zanesenjaštvo koje prirodi isto tako kao istoriji, kako svetu tako i mitskim predstavama ranijih religija, podmeće neki drugi unutrašnji smisao nego što ga oni u svojoj pojavi neposredno pokazuju svesti i, u pogledu religija, drukčije nego što je u njima videla samosvest, čije su religije one bile. Ali to značenje jeste jedno pozajmljeno značenje i predstavlja jedno odelo koje ne pokriva nagotu pojave, te ne zadobija nikakvu veru ni poštovanje, već ostaje mutna noć i vlastito ushićenje svesti.

Dakle, da ovo značenje onoga što je predmetno ne bude prosto uobraženje, ono mora da postoji po sebi, to jest mora jednom da za svest ponikne iz pojma i da proizađe u svojoj nužnosti. Tako je saznanjem neposredne svesti ili svesti o predmetu koji bivstvuje ponikao za nas svojim nužnim kretanjem duh koji poznaje sama sebe. Ovaj pojam koji je kao neposredan imao takođe oblik neposrednosti za svoju svest, dao je sebi, drugo, lik samosvesti po sebi, to jest upravo shodno nužnosti pojma, kao biće ili kao neposrednost koja predstavlja besadržajni predmet čulne svesti, otuđuje se od sebe i postaje Ja za svest. — Ali, od misaone posebitosti ili od saznanja nužnosti razlikuje se neposredna posebitost ili *bivstvujuća* nužnost, — jedna razlika, ali razlika koja u isto vreme ne leži izvan pojma; jer prosto jedinstvo pojma jeste neposredno samo biće; on je isto tako ono što se otuđuje od sama sebe ili predstavlja postajanje neposredno posmatrane nužnosti, kao što je u toj nužnosti kod sebe i za nju zna i shvata je. — Neposredna posebitost duha koji daje sebi lik samosvesti ne znači ništa drugo do to da je *stvarni duh sveta* dospao do svoga znanja o sebi; tek tada stupa ovo znanje takođe u njegovu svest, i to kao is-

<sup>1</sup> Ovaj opis odnosi se na neoplatonizam u suprotnosti prema hrišćanstvu.

tina. Kako se ono samosaznanje svetskoga duha dogodilo, to se već gore pokazalo.

To da je apsolutni duh dao sebi lik samosvesti po sebi, pa time i za svoju svest, pokazuje se sada tako da je to vera sveta da duh postoji kao jedna samosvest, to jest kao jedan *stvarni* čovek, da on postoji za neposrednu izvesnost, da svest vernika tu božanstvenost vidi i oseća i čuje. Tako to nije uobraženje, već je stvarno u tome. Svest iz svoje unutrašnjosti ne polazi od misli, povezujući u sebi misao o bogu sa određenim bićem, već ona polazi od *neposredno* prisutnog *određenog* bića i u njemu saznaje boga. — Momenat neposrednoga bića postoji u sadržini pojma tako što se religijski duh u vraćanju svake suštastvenosti u svest pretvorio u prosto *pozitivno samstvo*, isto tako kao što je stvarni duh kao takav u nesrećnoj svesti postao upravo taj prosti samosvesni negativitet. Samstvo duha koji postoji tu poseduje usled toga formu savršene neposrednosti; ono nije postavljeno ni kao zamišljeno ili predstavljeno ni kao proizvedeno, kao što je to slučaj sa neposrednim samstvom delom u prirodnoj religiji, delom u umetničkoj religiji. Nego, *ovaj se bog* neposredno čulno opaža kao samstvo, kao jedan *stvarni pojedinačni čovek*; samo tako je bog samosvest.

[(β) *Dovršenje pojma najvišeg suštastva u identitetu apstrakcije i neposrednosti pomoću pojedinačnog samstva.*] Ovo očovečenje božanskog suštastva, ili to što ono suštinski i neposredno ima lik samosvesti, predstavlja prostu sadržinu apsolutne religije. U apsolutnoj religiji suštastvo se poznaje kao duh, ili ona predstavlja njegovu svest o sebi, po kojoj on jeste duh. Jer, *duh* jeste znanje o samom sebi u svome otuđenju, a njegova suština, koja se sastoji u kretanju, jeste da on u svome drugobivstvu zadrži jednakost sa samim sobom. To pak drugobivstvo jeste *supstancija* ukoliko je ona u svome akcidentalitetu isto tako u sebe reflektirana, te nije prema njemu ravnodušna kao prema nečemu što je nesuštinsko i što se, prema tome, nalazi u nečem što je tuđe, već se u njemu nalazi u sebi, to jest ukoliko ona jeste subjekat ili *samstvo*. — Zbog toga je u toj religiji božansko suštastvo *otkriveno*. Njegova otkrivenost sastoji se očevidno u tome što se zna šta ono jeste. Ali, upravo po tome što se za nj zna kao za duh, ono je poznato kao suštastvo, koje suštinski predstavlja samosvest. — Za svest postoji u njenome predmetu nešto tajanstveno, ako je taj predmet za nju nešto drugo ili tuđe, i ako ga ona ne poznaje kao samu sebe. Ta tajanstvenost prestaje u trenutku kada je

apsolutno suštastvo kao duh predmet svesti; jer takav je duh kao samstvo u svome odnosu prema svesti, to jest svest poznaje sebe neposredno u duhu, ili ona je sebi u njemu otkrivena. Sama ona otkrivena je sebi samo u vlastitoj izvesnosti o sebi; onaj njen predmet jeste samstvo, ali samstvo nije ništa tuđe, već neposredno jedinstvo sa sobom, ono opšte koje je neposredno. Ona je čisti pojam, čisto mišljenje ili biće za sebe, koje neposredno jeste biće, pa time jeste biće za drugo, i kao to biće za drugo neposredno se vratilo u sebe i nalazi se kod sama sebe; ona je dakle ono što je zaista i jedino otkriveno. Ono što je dobro, ono što je pravedno, ono što je sveto, tvorac neba i zemlje itd. to su predikati jednoga subjekta, opšti momenti, koji u toj tački imaju svoj oslonac i postoje samo tek u vraćanju svesti u mišljenje. U trenutku kada se za njih zna, njihov osnov i njihova suština, samo samstvo, još nisu očigledni, a isto tako ni odredbe onoga što je opšte nisu to opšte. Ali sam subjekat, pa time i to čisto opšte jesu otkriveni kao *samstvo*; jer to samstvo jeste upravo to u sebe reflektovano unutrašnje, koje je neposredno tu i predstavlja vlastitu izvesnost onoga samstva, za koje ono jeste tu. To — shodno svome pojmu biti ono što je otkriveno, — jeste dakle pravi lik duha; i taj njegov lik, pojam, jeste isto tako jedino njegova suština i supstancija. Duh je poznat kao samosvest i za samosvest jeste neposredno otkriven, jer duh je sama samosvest; božanska priroda jeste ono isto što je ljudska priroda, i to jedinstvo jeste ono što se opaža.

Dakle, ovde je, u stvari svest ili način na koji suština postoji za nju samu, njen lik, ravan njenoj samosvesti; taj lik jeste i sam jedna samosvest; po tome je on u isto vreme predmet koji bivstvuje, i to biće ima neposredno isto tako značenje čistoga mišljenja, apsolutne suštine. — Apsolutna suština, koja postoji tu kao jedna stvarna samosvest, izgleda da je sišla sa svoje večne jednostavnosti, ali ona je u stvari tek time dostigla svoje najviše suštastvo. Jer, pojam suštine, tek pošto je dostigao svoju prostu čistotu, jeste *apsolutna apstrakcija, koja je čisto mišljenje, pa time čista pojedinačnost samstva, kao što je zbog svoje jednostavnosti ono neposredno ili biće.* — Ono što se zove čulna svest jeste zapravo ta čista apstrakcija, ona je to mišljenje za koje biće jeste ono što je neposredno. Ono, dakle, što je najniže jeste u isto vreme ono što je najuzvišeniije; ona otkrivenost koja je izbila potpuno na površinu jeste upravo u njoj ono što je najdublje. Što se najviše suštastvo vidi, čuje itd., kao neka bivstvujuća samosvest, to je, dakle, u stvari savršenstvo njegova pojma; i blagodareći tome

savršenstvu suština je tako neposredno tu, kao što ona jeste suština.

[(γ) *Spekulativno znanje kao predstava opštine u apsolutnoj religiji.*] To neposredno određeno biće istovremeno nije jedino i samo neposredna svest, već ono predstavlja *religioznu svest*; neposrednost poseduje nerazdvojno ne samo značenje jedne samosvesti koja bivstvuje, već i značenje čisto zamišljene ili apsolutne suštine. Ono čega smo mi u svome pojmu svesni, da biće jeste suština, toga je svesna religiozna svest. To jedinstvo bića i suštine, mišljenja, koje neposredno jeste određeno biće, jeste isto tako njegovo neposredno znanje, kao što je misao ove religiozne svesti ili njeno isposredovano znanje; jer to jedinstvo bića i mišljenja jeste samosvest i ono samo jeste tu, ili pomenuto jedinstvo ima u isto vreme taj lik onoga što ono jeste. Bog je, dakle, ovde otkriven onakav kakav jeste; on je tu onakav kakav je po sebi; on je tu kao duh. Bog je dostižan jedino u čistom spekulativnom mišljenju; i nalazi se samo u njemu i jeste jedino ono samo, jer bog je duh; i to *spekulativno znanje jeste znanje otkrivenih religije.* Ono poznaje boga kao mišljenje ili kao čistu suštinu, i to mišljenje poznaje kao biće ili kao postojanje, a postojanje kao negativitet sama sebe, time kao samstvo, kao ovo i kao opšte samstvo; upravo to zna otkrivena religija. — Nade i očekivanja ranijega sveta nadirali su jedino na to otkrovenje da bi se videlo u čemu se sastoji apsolutna suština i da bi svet u njoj našao sama sebe; ta se radost dodeljuje samosvesti i obuzima celi svet da bi u apsolutnoj suštini gledao sebe; jer samosvest je duh, ona predstavlja ono jednostavno kretanje onih čistih momenata koje izražava to, da se suština poznaje kao duh tek time što se opaža kao neposredna samosvest. —

Ovaj pojam duha koji sâm poznaje sama sebe kao duh jeste sâm neposredan i još nije razvijen. Suština jeste duh, ili ona se pojavila, ona je otkrivena; ova prva otkrivenost jeste i sama neposredna; ali *neposrednost je isto tako čisto posredovanje ili mišljenje*; stoga ona mora na samoj sebi kao takvoj to da prikaže. — Ako to tačnije posmatramo, onda se vidi da duh u neposrednosti samosvesti predstavlja tu pojedinačnost samosvesti koja je suprotna opštoj samosvesti; on je »jedno« koje isključuje, a koje za svest za koju ono jeste tu poseduje još neukinutu formu jednoga čulnog drugoga; ova svest još *ne poznaje* duh kao svoj duh, ili duh još nije tu kakav je kao pojedinačno samstvo, isto tako kao opšte samstvo, kao svako samstvo. Ili, lik još nema forme pojma, to jest forme opštega



samstva, samstva, koje u svojoj neposrednoj stvarnosti jeste isto tako ono što je ukinuto, mišljenje, opštost, a da u toj opštosti ne izgubi onu neposrednu stvarnost. — Ali najbliža i čak neposredna forma ove opštosti nije već forma samog mišljenja, pojma kao pojma, nego opštost stvarnosti, *sveukupnost samstava i uzdizanje određenog bića u predstavu*; kao što uopšte, da navedem jedan određeni primer, ukinuto čulno »ovo« jeste prvo stvar opažanja, a još nije opšte razuma.

Dakle, ovaj pojedinačni čovek, kao koji je apsolutna suština očevidna, izvršuje na sebi kao pojedincu kretanje čulnoga bića. Taj pojedinačni čovek jeste neposredno prisutni bog; time njegovo biće prelazi u bitisalost. Svest, za koju on ima tu čulnu prisutnost, prestaje da ga gleda, sluša; ona ga je videla i čula; i tek time što ga je ona samo videla, čula, ona se sama pretvara u duhovnu svest, ili kao što je on ranije ustao za nju kao čulno određeno biće, sada je ustao u duhu. — Jer kao takva svest koja ga čulno vidi i čuje, ona sama jeste jedino neposredna svest, koja nejednakost predmetnosti nije ukinula, nije je vratila u čisto mišljenje, već kao duh poznaje toga predmetnog pojedinca, a ne samu sebe. U iščezavanju neposrednog postojanja onoga što je poznato kao apsolutna suština, svoj negativni momenat dobija ono što je neposredno; *duh ostaje neposredno samstvo stvarnosti*, ali kao ona opšta samosvest opštine koja počiva u svojoj vlastitoj supstanciji, kao što i ta supstancija predstavlja u njoj opšti subjekat; ne sačinjava njegovu potpunu celinu pojedinac za sebe, već on zajedno sa svešću opštine i onim što on za tu opštinu jeste.

Prošlost pak i udaljenost predstavljaju samo nesavršenu formu, kako je neposredni način isposredovan i opšte postavljen; ovaj neposredni način zagnjuren je u elemenat mišljenja samo površno, sačuvan je u njemu kao čulni način i nije poistovećen sa prirodom samog mišljenja. Samo je uzdignut u predstavljanje, jer predstavljanje jeste sintetična veza između čulne neposrednosti i njene opštosti ili mišljenja.

*Ova forma predstavljanja sačinjava onu određenost u kojoj duh postaje sebe svestan u toj svojoj opštini.* Ona još nije ona njegova samosvest koja je u svome usavršavanju dospela do njegovog pojma kao pojma; posredovanje je još nezavršeno. U toj, dakle, vezi između bića i mišljenja postoji nedostatak što je duhovna suština još opterećena sa jednom neizmirenom podelom na ovaj svet i onaj svet. Sadržina je istinita sadržina; ali svi njeni momenti, postavljeni u elementu predstavljanja, imaju taj karakter što nisu shvaćeni već se pojavljuju kao

potpuno samostalne strane, koje se odnose jedna prema drugoj spolja. *Da bi istinita sadržina dobila svoju takođe istinitu formu za svest, toga radi je potrebno više obrazovanje svesti, kako bi ona svoje opažanje apsolutne supstancije uzdigla u pojam i kako bi za samu sebe izravnala svoju svest sa svojom samo-svešću, kao što se to zbilo za nas ili po sebi.*

Ovu sadržinu treba posmatrati onako kakva je ona u svojoj svesti. — Apsolutni duh je sadržina, takav je on u obliku svoje istine. Ali njegova istina jeste u tome što on ne predstavlja samo supstanciju opštine ili njenu posebitost, niti takođe što samo iz ove unutrašnjosti stupa u predmetnost predstavljanja, već što postaje *stvarno samstvo*, što se u sebe reflektira i predstavlja subjekat. To je dakle kretanje koje duh izvršuje u svojoj opštini, ili u tome se sastoji njegov život. Stoga se ono što ovaj duh koji se otkriva jeste po sebi i za sebe ne doznaje time što se njegov obilni život u opštini tako reći odviija i svede na njegovu prvu nit, recimo, na predstave prve nesavršene opštine ili čak na ono što je govorio stvarni čovek. U osnovi toga svođenja leži instinkt da se ide na pojam; ali ono brka poreklo kao neposredno postojanje prve pojave sa jedno-stavnošću pojma. Otuda tim osiromašenjem života duha, odstranjenjem predstave opštine i njenoga delanja protiv svoje predstave, postaje umesto pojma, naprotiv, čista spoljašnjost i pojedinačnost, istorijski način neposredne pojave i beznačajno sećanje na jedan pojedinačni zamišljeni lik i njegovu prošlost.

3. [*Razvoj pojma apsolutne religije.*] Duh je sadržina svoje svesti najpre u formi čiste supstancije, ili je sadržina svoje čiste svesti. Taj elemenat mišljenja sastoji se u kretanju da se njime siđe do određenog bića ili do pojedinačnosti. Sredina između njih jeste njihova sintetička veza, svest o predrugogačenju ili predstavljanje kao takvo. Treći elemenat jeste vraćanje iz predstave i drugobivstva ili elemenat same samosvesti. — Ta tri momenta sačinjavaju duh; njegovo rastavljanje u predstavi sastoji se u potrebi da postoji na jedan određeni način; ta pak opredeljenost nije ništa drugo do jedan od njegovih momenata. Njegovo, dakle, iscrpno kretanje sastoji se u tome da u svakom od svojih momenata rasprostire svoju prirodu kao u jednome elementu; pošto se svaki od tih krugova završava u sebi, to je ta njegova refleksija u sebe u isto vreme prelaz u drugi krug. Predstava sačinjava sredinu između čistog mišljenja i samosvesti kao takve, i predstavlja samo jednu od određenosti; ali u isto vreme, kao što se pokazalo, njen je karakter u tome što predstavlja sintetičku vezu, što je raspro-

strta preko sviju tih elemenata i predstavlja njihovu zajedničku odredbu.

Sama sadržina koju treba razmotriti pojavljivala se, delom, već kao predstava nesrećne svesti i kao predstava svesti koja veruje, — u nesrećnoj pak svesti pojavljivala se u odredbi sadržine koja je proizvedena iz svesti i za kojom se čeznulo, a u kojoj se duh ne može ni zasititi ni umiriti, jer duh još nije svoja sadržina po sebi ili kao svoja supstancija; naprotiv, u svesti koja veruje ta je sadržina razmatrana kao nesamstvena suština sveta ili kao suštinski predmetna sadržina predstavljajući, jednog predstavljanja koje beži od stvarnosti uopšte, i stoga postoji bez izvesnosti samosvesti, koja se izvesnost od njega odvaja, delom, kao taština znanja, delom kao čisti uvid. — Svest opštine, naprotiv, ima tu sadržinu za svoju supstanciju, isto tako kao što ona predstavlja njenu izvesnost o *vlastitome duhu*.

[(*α*) *Duh u samom sebi, trojedinstvo.*] Duh zamišljen najpre kao supstancija u elementu čistoga mišljenja jeste po tome neposredno jednostavna sama sebi ravna večna *suština*, koja pak nema toga apstraktnog značenja *suštine*, već ima značenje, *apsolutnoga duha*. Ali, duh se sastoji u tome što nije značenje, nije ono unutrašnje, već predstavlja ono što je stvarno. Stoga bi jednostavna večita suština bila samo prema praznoj reči duh, kada bi se ostalo kod predstave i kod izraza o jednostavnoj večnoj suštini. Ali, jednostavna suština, pošto je apstrakcija, jeste u stvari negativnost po sebi, i to negativnost mišljenja, ili negativnost kakva se nalazi u suštini po sebi; to jest ona je apsolutno razlikovanje od sebe, ili svoje čisto predrugojavanje. Kao suština ona postoji samo po sebi ili za nas; ali pošto ta čistota jeste upravo apstrakcija ili negativitet, to ona postoji za samu sebe, ili je *samstvo*, pojam. — Ona je, dakle, predmetna; i pošto predstava shvata i iskazuje maločas izraženu nužnost pojma kao jedno zbivanje, to će se reći da večna suština stvara za se jednu drugu večnu suštinu. Ali u tome drugobivstvu ona se isto tako neposredno vratila u sebe; jer razlika je razlika po sebi, to jest ona se neposredno razlikuje samo od same sebe, ona je, dakle, u sebe vraćeno jedinstvo.

Dakle, razlikuju se tri momenta: momenat suštine, momenat onog bića za sebe koje predstavlja drugobivstvo suštine i za koje suština postoji, i momenat bića za sebe ili poznavanja sama sebe u drugome. Suština opaža samu sebe jedino u svome biću za sebe; ona se u tom otuđenju nalazi samo kod sebe, a

biće za sebe koje se isključuje iz suštine jeste znanje suštine o samoj sebi; ono je *reč*, koja kao izgovorena otuđuje onoga ko je izgovara i ostavlja ga za sobom ispražnjenog, ali je isto tako neposredno razabrana, i jedino to razabiranje sama sebe jeste postojanje reči. Tako da razlike koje su postavljene isto su tako neposredno ukinute, kao što su postavljene, i isto su tako neposredno postavljene kao što su ukinute, te ono što je istinito i stvarno jeste upravo to kretanje koje kruži u sebi.

To kretanje u samom sebi izražava apsolutnu suštinu kao duh; apsolutna suština, koja se ne shvata kao duh, jeste samo apstraktna praznina, kao što i duh, koji se ne shvata kao to kretanje, jeste samo jedna prazna reč. Pošto se njegovi momenti shvataju u njihovoj čistoti, oni predstavljaju nemirne pojmove, koji samo postoje da bi bili svoja suprotnost sama po sebi i da bi imali svoj mir u celini. Ali, predstavljanje opštine ne sastoji se u tome mišljenju koje shvata, već ima sadržinu bez njene nužnosti i u carstvo čiste svesti unosi prirodne odnose između oca i sina umesto forme pojma. Pošto se na taj način ono u samom mišljenju ponaša predstavljački za nj je, doduše, suština očigledna, ali njeni momenti se zbog te sintetičke predstave za nj rastavljaju, delom sami, tako da se oni ne odnose jedni prema drugima pomoću svoga vlastitoga pojma, delom ono odstupa od toga svoga čistoga predmeta, odnoseći se na nj samo spolja; njemu je taj predmet otkrio neki tuđin i u toj misli o duhu ono ne raspoznaje samo sebe, ne raspoznaje prirodu čiste samosvesti. Ukoliko mora da se prevaziđe forma predstavljanja i onih odnosa koji su uzeti iz oblasti prirode, pa se time mora prevazići takođe to da se momenti kretanja koje jeste duh, uzmu za izolovane nepokolebljive supstancije ili subjekte umesto za prolazne momente, utoliko to prevazilaženje, kao što je maločas spomenuto kod jedne druge strane<sup>1</sup>, treba da se smatra za jedno nadiranje pojma; ali pošto je to prevazilaženje samo instinkt, to ono sebe ne prepoznaje, sa formom odbacuje takođe sadržinu i, što znači isto, srozava je na stupanj jedne istorijske predstave i jednog utiska tradicije; u tome je zadržana samo čista spoljašnjost vere i time kao neko nesaznato mrtvo, a njena je unutrašnjost iščezla, jer bi ta unutrašnjost bila pojam koji sebe poznaje kao pojam.

[(*β*) *Duh u svome otuđenju, carstvo sina.*] Apsolutni duh, predstavljen u čistoj suštini, zaista nije apstraktna čista suština,

<sup>1</sup> Vidi gore str. 439.

već je, naprotiv, apstraktna čista suština spala na stupanj elementa upravo time što u duhu predstavlja samo jedan moment. Ali prikazivanje duha u tome elementu ima na sebi isti nedostatak u pogledu forme koji poseduje suština kao suština. Suština je ono što je apstraktno i zbog toga predstavlja negativnost svoje prostote, nešto drugo; isto tako duh u elementu suštine jeste forma prostoga jedinstva, koja je zbog toga isto tako suštinski jedno predrugojačenje. — Ili, što znači isto, odnos večite suštine prema svome biću za sebe jeste neposredno prosti odnos čistoga mišljenja; u tome prostome opažanju sebe sama u drugome nije, dakle, postavljeno drugobivstvo kao takvo; ono je razlika, kao što ona u čistome mišljenju neposredno nije nikakva razlika; jedno priznavanje ljubavi u kojoj se oboje ne protivstavljaju jedno drugome u pogledu svoje suštine. — Duh koji je iskazan u elementu čistoga mišljenja sastoji se i sam suštinski u ovome: da ne postoji samo u sebi, već da stvarno postoji, jer u samom njegovome pojmu leži drugobivstvo, to jest ukidanje čistoga, jedino zamišljenoga pojma.

Element čistoga mišljenja, pošto je to apstraktni element, jeste štaviše i sam ono drugo svoje prostote, te stoga prelazi u pravi element predstavljanja, — u element u kome momenti čistoga pojma zadobijaju jedno supstancijalno postojanje isto tako jedni prema drugima, kao što predstavljaju subjekte koji ne poseduju jedni prema drugima ravnođušnost bića radi nečeg trećeg, već se, reflektirani u sebe, odvajaju jedni od drugih i protivstavljaju jedni drugima.

[(1) Svet.] Dakle, jedino večni ili apstraktni duh pretvara se za sebe u nešto drugo, ili stupa u određeno biće i neposredno u neposredno određeno biće. Taj večni duh, dakle, *stvara* jedan svet. To stvaranje jeste reč predstave za sam pojam prema njegovom apsolutnom kretanju, ili za to da ono prosto koje je izraženo kao apsolutno ili čisto mišljenje, pošto je apstraktno, jeste naprotiv ono što je negativno i po tome ono što je sebi suprotno ili svoje drugo; — ili pošto, da to isto kažemo u jednoj drugoj formi, ono što je postavljeno kao suština jeste prosta neposrednost ili biće, ali kao neposrednost ili biće lišeno je samstva te, dakle, budući lišeno unutrašnjosti, jeste pasivno ili biće za drugo. — Ovo biće za drugo jeste u isto vreme jedan svet; duh u odredbi bića za drugo jeste mirno postojanje onih momenata koji su ranije obuhvaćeni u čistom mišljenju, dakle ukidanje njihove proste opštosti i njihovo razilaženje u njihovu vlastitu posebnost.

Ali, svet nije samo ovaj duh koji je porazbaca u celokupnost i njen spoljašnji poredak, već pošto taj duh suštinski predstavlja prosto samstvo, to se ovo samstvo isto tako nalazi u tome svetu: postojeći duh koji jeste *pojedinačno samstvo*, koje ima svesti i koje se razlikuje od sebe kao drugo ili kao svet. — To pojedinačno samstvo, kako je na taj način neposredno tek postavljeno, još nije duh za sebe; ono dakle još ne postoji kao duh, ono može da se nazove nevinim, ali svakako ne dobrim. Da bi ono bilo u stvari samstvo i duh, ono mora, pre svega, da samom sebi postane nešto drugo, isto tako kao što se večna suština prikazuje kao kretanje usmereno na to da u svome drugobivstvu bude ravna samoj sebi. Pošto je ovaj duh određen kao duh koji tek neposredno postoji tu, ili kao duh koji je rasejan u raznovrsnost svoje svesti, to njegovo predrugojačenje predstavlja ulaženje u sebe *znanja* uopšte. Neposredno određeno biće preobraća se u misao, ili svest koja je isključivo čulna preobraća se u svest misli; i pošto je ona misao koja proizilazi iz neposrednosti ili koja je uslovljena, to ona ne predstavlja čisto znanje, već je misao koja u sebi poseduje drugobivstvo, te dakle misao o dobru i zlu koja je samoj sebi suprotna. Čovek se zamišlja tako da se to zbilo kao nešto što nije nužno, — da je čovek izgubio formu samojednakosti ubiranjem ploda sa drveta saznanja dobra i zla, te je bio progan iz stanja bezazlene svesti, iz prirode koja se nudi bez rada i iz raja, toga vrta životinja.

[(2) Zlo i dobro.] Pošto se ovo ulaženje u sebe postojeće svesti neposredno određuje kao razjednačavanje sama sebe, to se zlo pokazuje kao prvo određeno biće svesti koja je ušla u sebe; i pošto su misli dobra i zla apsolutno suprotne, a ta suprotnost još nije ukinuta, to je ta svest u suštini samo zlo. U isto pak vreme postoje, upravo zbog te suprotnosti, takođe dobra svest protiv nje i njihov odnos jedne prema drugoj. Ukoliko se neposredno određeno biće preobrati u misao i ukoliko biće u sebi jeste delom sâmo mišljenje, a delom time bliže određen momenat predrugojačavanja suštine, utoliko može postajanje zla da se prebaci dalje unazad iz postojećega sveta već u prvo carstvo mišljenja. Dakle, može se reći da već prvorođeni sin svetlosti kao onaj koji ulazi u sebe jeste taj koji je otpao<sup>1</sup>, ali na čije je mesto odmah stvoren jedan drugi svetlosni sin. Takva forma, kao što je otpadanje, koja pripada samo predstavi a ne pojmu, isto tako kao i sin, srozava uostalom

<sup>1</sup> Lucifer, zli anđeo.

momente pojma isto tako obrnuto na predstavljanje, ili prenosi predstavljanje u carstvo misli. — Isto je tako sporedno i to da se jednostavnoj misli drugobivstva priredi u večnoj suštini još jedna raznolikost drugih likova<sup>1</sup>, i da se u njih prenese ulaženje u sebe. To priređivanje mora zbog toga da se u isto vreme odobrava, jer time taj momenat drugobivstva izražava, kao što treba, u isto vreme razliku, i to ne kao mnoštvo uopšte, već u isto vreme kao određenu razliku, tako da jedan deo, sin, predstavlja ono jednostavno znajuće koje poznaje samo sebe kao suštinu, a drugi deo predstavlja ono otuđenje bića za sebe koje živi samo u slavljenju suštine; u ovaj deo može potom da se takođe ponovo položi vraćanje otuđenoga bića za sebe i ulaženje zla u sebe. — Ukoliko se drugobivstvo raspadne u dva drugobivstva, utoliko bi duh bio određenije izražen u svojim momentima, i ako se ti momenti odbroje, duh bi bio izražen kao četvorojedinstvo, ili, pošto se množina ponovo raspada u dva dela, naime u one momente koji su ostali dobri i one koji su postali zli, čak kao petojedinstvo. — Ali, brojanje momenata uopšte može da se shvati kao nekorisno, pošto, delom, ono što je različito jeste isto tako samo jedan momenat, naime upravo misao razlike koja je samo jedna misao, kao što ona kao to različito jeste drugi momenat prema prvome, delom pak, pošto misao, koja obuhvata mnogo u jednome, mora da se izdvoji iz svoje opštosti i da se razdvoji na više od tri ili četiri različita momenta; — ta se opštost pojavljuje nasuprot apsolutnoj određenosti apstraktnog jednoga, principa broja, kao neodređenost u odnosu na sam broj, tako da bi se moglo govoriti samo o brojevima uopšte, to jest ne o jednom određenom broju razlika; dakle ovde je uopšte potpuno suviše da se misli na broj i na brojanje, kao što je i inače čista razlika između veličine i množine bespojmovna i beznačajna.

Dobro i zlo predstavljali su one određene razlike misli koje su sledovale. Pošto se njihova suprotnost još nije ukinula a one se zamišljaju kao suštine misli, od kojih je svaka za se nezavisna, to je čovek nesuštinsko samstvo i sintetičko tlo njihovog postojanja i borbe. Ali, te opšte sile isto tako pripadaju samstvu, ili samstvo jeste njihova stvarnost. Prema ovome momentu to biva tako da kao što zlo nije ništa drugo do ulaženje u sebe prirodnog određenog bića duha, obrnuto, dobro stupa u stvarnost i pojavljuje se kao neka postojeća samosvest. — Ono što je u čisto zamišljenom duhu uopšte samo na-

<sup>1</sup> Povorke anđela.

govešteno kao predrugojačenje božanske suštine, ovde se približuje njenome realizovanju za predstavljanje; to se realizovanje sastoji za nj u samoponiženju božanske suštine, koja se odriče svoje apstrakcije i nestvarnosti. — Drugu stranu, zlo, shvata predstavljanje kao neko božanskoj suštini tuđe zbivanje; shvatiti<sup>1</sup> zlo u samoj božanskoj suštini kao njen gnev jeste najviše, najgrublje naprezanje predstavljanja koje se bori sa samim sobom, a koje naprezanje ostaje neplodno, pošto je lišeno pojma.

Otuđenje božanske suštine postavljeno je, dakle, na svoj dvostruki način; samstvo duha i njegova jednostavna misao predstavljaju oba momenta, čije apsolutno jedinstvo jeste sam duh; njegovo otuđenje sastoji se u tome što se oba ta momenta razdvajaju i što jedan momenat ima u odnosu prema drugome momentu različitu vrednost. Zbog toga je ta razlika dvostruka razlika, te postaju dva spoja, čiji zajednički momenti jesu oni momenti koji su navedeni. U jednome spoju smatra se božanska suština kao ono što je suštinsko, a prirodno postojanje i samstvo smatraju se kao ono što je nesuštinsko i što treba da se ukine; u drugome spoju, naprotiv, smatra se biće za sebe kao ono što je suštinsko, a jednostavno božansko kao ono što je nesuštinsko. Njihova još prazna sredina jeste postojanje uopšte, čista zajedničnost njihova oba momenta.

[<sup>(3)</sup> *Spasenje i izmirenje.*] Ukidanje ove suprotnosti ne dešava se toliko borbom oba momenta, koji su zamišljeni kao odvojene i nezavisne suštine. U njihovoj se samostalnosti nalazi to da se po sebi, svojim pojmom, svaka mora ukinuti u samoj sebi; borba se završava tek tamo gde oba momenta ne predstavljaju više ove mešavine između misli i samostalnog određenog bića, i gde oni stoje jedan prema drugome samo kao misli. Jer tada su oni kao određeni pojmovi suštinski samo u suprotnome smislu; naprotiv, kao samostalni oni imaju svoju suštastvenost izvan suprotnosti; njihovo je kretanje, dakle, slobodno i vlastito kretanje njih samih. Kao što, dakle, kretanje oba momenta jeste kretanje po sebi, jer se ono mora posmatrati na njima samima, tako to kretanje započinje takođe onaj od ta dva momenta koji je određen kao ono što postoji po sebi nasuprot drugome. To što postoji po sebi zamišlja se kao dobrovoljno tvorenje; ali nužnost njegovog otuđenja leži u pojmu, po kome ono što postoji po sebi, a koje je tako određeno samo u suprotnosti, upravo zbog toga ne postoji istinski; ono,

<sup>1</sup> Predstava Jakoba Bema o »gorčini« u bogu.

dakle, za koje ne važi biće za sebe kao suština, već ono što je prosto, jeste ono što otuđuje samo sebe, što ide u smrt i time izmiruje apsolutnu suštinu sa samim sobom. Jer, u tome kretanju ono se prikazuje kao duh; apstraktna suština otuđena je od sebe, ona ima prirodno određeno biće i sebičnu stvarnost; to njeno drugobivstvo ili njena čulna prisutnost uzima se natrag drugim predrugojačenjem i postavlja se kao ukinuta, kao opšta; time je suština u njoj postala za samu sebe; neposredno postojanje stvarnosti prestalo je biti neko sebi tuđe ili spoljašnje, pošto predstavlja ukinuto, opšte postojanje; ta je smrt stoga njegovo vaskrsavanje kao duha. Ukinuta neposredna prisutnost samosvesne suštine jeste to kao opšta samosvest; stoga taj pojam ukinutog pojedinačnog samstva koje jeste apsolutna suština neposredno izražava konstituisanje jedne opštine koja se sada, zadržavši se do sada u predstavljanju, vraća u sebe kao u samstvo; i duh, prema tome, prelazi iz drugoga elementa svoje odredbe, iz predstavljanja, u treći elemenat, u samosvest kao takvu.

Ako još razmotrimo kako se ono predstavljanje ponaša u svome napredovanju, onda ćemo, pre svega, videti da je izraženo to da božansko suštastvo uzima na se ljudsku prirodu. U tome je već izraženo to da božanska suština i ljudska priroda po sebi nisu odvojene, kao što u tome, što božanska suština od početka otuđuje sama sebe, što njeno određeno biće ulazi u sebe i postaje zlo, nije izraženo, ali se u njemu sadrži to, da po sebi to zlo određeno biće nije nešto božanskoj suštini tuđe; apsolutna bi suština imala samo to prazno ime, ako bi uistinu postojalo nešto što je za nju drugo, ako bi postojalo neko otpadanje od nje; — momenat bića u sebi sačinjava, naprotiv, suštinski momenat samstva duha. — Da samoj suštini pripada biće u sebi, pa tek time i stvarnost, to, što je za nas pojam i ukoliko je pojam, izgleda predstavljачkoj svesti kao neko neshvatljivo zbivanje; posebitost prima za tu svest formu ravnodušnog bića. Misao pak da nisu odvojeni oni momenti apsolutne suštine i za sebe bivstvjućeg samstva, koji se izgleda uzajamno izbegavaju, takođe se pokazuje tome predstavljanju, — jer ono poseduje istinitu sadržinu, — ali posle toga, u otuđenju božanske suštine, koja se pretvara u meso. To predstavljanje koje je na taj način još neposredno i stoga nije duhovno, ili koje ljudski lik suštine poznaje samo tek kao jedan posebni lik, a još ne kao opšti, postaje za ovu svest duhovno u ovom kretanju uobličene suštine da svoje neposredno određeno biće opet prinese na žrtvu i da se vrati suštini; tek suština

kao suština koja je reflektovana u sebe jeste duh. — U tome je, dakle, zamišljeno izmirenje božanske suštine sa drugim uopšte, i izvesno sa njegovom mišlju, sa zlim. — Ako se to izmirenje izrazi shodno svome pojmu, tako, da ono postoji zbog toga što po sebi zlo jeste isto što i dobro, ili čak da je božanska suština isto što i priroda u njenom celokupnom obimu, kao i da priroda, odvojena od božanske suštine, jeste jedino ništa, onda to treba shvatiti kao jedan neduhovan način izražavanja koji mora nužno da izazove nesporazume. Pošto zlo jeste isto što i dobro, to upravo zlo nije zlo, niti dobro jeste dobro, već su naprotiv oboje ukinuti: zlo uopšte jeste u sebi bivstvjuće biće za sebe i dobro jeste ono nesamstveno prosto. Pošto se tako oboje izražavaju prema njihovome pojmu, to se u isto vreme jasno vidi njihovo jedinstvo; jer u sebi bivstvjuće biće za sebe jeste jednostavno znanje; a nesamstveno prosto jeste isto tako čisto u sebi bivstvjuće biće za sebe. Stoga isto tako kao što se mora reći da prema ovome pojmu dobro i zlo jesu jedno isto, to jest ukoliko oni *nisu* dobro i zlo, isto se tako, dakle, mora reći da oni nisu jedno isto, već da se apsolutno razlikuju; jer prosto biće za sebe ili takođe čisto znanje jesu podjednako čisti negativitet ili apsolutna razlika u samim njima. Tek ova oba stava dovršavaju celinu, te potvrđivanju i uveravanju prvog stava mora se sa neodoljivom upornošću protivstaviti pridržanje drugoga stava; pošto oba ta stava imaju isto pravo, oba podjednako nisu u pravu, i njihova bespravnost sastoji se u tome što takve apstraktne forme kao što su: isto i ne isto, identitet i neidentitet, uzimaju za nešto istinito, stalno, stvarno i na njima se zasnivaju. Istine nema jedno ili drugo, već upravo njihovo kretanje, da ono jednostavno isto jeste apstrakcija i time predstavlja apsolutnu razliku, a ova, kao razlika po sebi, jeste različna od same sebe, dakle predstavlja samojednakost. Upravo je to slučaj sa istošću božanske suštine i prirode uopšte i ljudske prirode naročito: božanska suština je priroda ukoliko nije suština; priroda je božanska prema svojoj suštini; ali duh jeste taj u koji su obe apstraktne strane postavljene kakve su uistinu, naime kao ukinute, — jedno postavljanje koje se ne može izraziti sudom i neduhovnim *jest*, njegovom kopulom. Isto tako ni priroda izvan svoje suštine nije ništa; ali samo to ništa isto tako *jeste*; ono je apsolutna apstrakcija, dakle čisto mišljenje ili biće u sebi, i sa momentom svoje suprotnosti prema duhovnome jedinstvu ono jeste zlo. Teškoća, koja postoji u ovim pojmovima, nalazi se jedino u ostajanju pri onome *jeste* i u zaboravljanju



mišljenja, u kome momenti isto tako jesu kao što nisu, — jesu samo kretanje koje jeste duh. — To duhovno jedinstvo ili ono jedinstvo u kome se razlike nalaze samo kao momenti ili kao ukinute jeste jedinstvo koje je za predstavjačku svest postalo u onome izmirenju, i pošto ono jeste opštost samosvesti, to je ta samosvest prestala da bude predstavjačka; kretanje se vratilo u nju.

[(γ) *Duh u svome ispunjenju, carstvo duha.*] Duh je, dakle, ispostavljen u trećem elementu, u opštoj samosvesti; on je svoja opština. Kretanje opštine kao samosvesti koja se razlikuje od svoje predstave jeste da se proizvede ono što je po sebi postalo. Umrli božanski čovek ili ljudski bog jeste po sebi opšta samosvest; on ima da postane to za tu samosvest. Ili pošto ta samosvest sačinjava jednu stranu suprotnosti predstavljanja, naime zlu stranu, za koju prirodno postojanje i pojedinačno biće za sebe važe kao suština, to ta zla strana, koja kao samostalna još nije predstavljena kao momenat, ima da se zbog svoje samostalnosti po sebi i za samu sebe uzdigne u duh ili da njegovo kretanje prikaže na sebi.

Ta zla strana jeste prirodni duh; samstvo ima da se povuče iz ove prirodnosti i da uđe u sebe, što bi značilo da postane zlo. Ali ta je prirodnost već po sebi zla; stoga se ulaženje u sebe sastoji u tome da se uveri da prirodno postojanje jeste zlo. U predstavjačku svest pada *postojeće* postojanje zlim sveta i njegova zloća, kao i *postojeće* izmirenje apsolutne suštine; a u samosvest kao takvu pada u pogledu forme to predstavljeno samo kao ukinuti momenat, — jer samstvo jeste ono negativno, — dakle *znanje*, jedno znanje koje predstavlja čisto delanje svesti u samoj sebi. — Taj momenat negativnoga mora da se izrazi isto tako na sadržini. Pošto je naime suština već po sebi izmirena sa sobom i predstavlja duhovno jedinstvo u kome delovi predstave jesu ukinuti ili su momenti, zato se prikazuje tako da svaki deo predstave dobija tu značenje suprotno onome koje je ranije imao; svako se značenje time upotpunjava drugim značenjem, i sadržina je tek time jedna duhovna sadržina; pošto je određenost isto tako svoja suprotna određenost, zato jedinstvo u drugobivstvu, ono duhovno, jeste dovršeno; kao što su se za nas ili po sebi maločas ujedinila suprotna značenja i ukinule čak apstraktne forme onoga što je isto i onoga što nije isto, identiteta i neidentiteta.

Ako je, dakle, u predstavjačkoj svesti pounutrašnjavanje prirodne samosvesti predstavljalo *postojeće* zlo, onda je pounutrašnjavanje u elementu samosvesti *znanje o zlu* kao tak-

vom koje se po sebi nalazi u postojanju. Ovo je znanje, dakle, na svaki način jedno postojanje zla, ali samo postojanje misli o zlu, i zbog toga je priznato kao *prvi momenat izmirenja*. Jer, kao vraćanje u sebe iz neposrednosti prirode, koja je određena kao zlo, ono predstavlja njeno napuštanje i odumiranje greha. Svest ne napušta prirodno postojanje kao takvo, već ga napušta u isto vreme kao takvo jedno postojanje, koje je poznato kao zlo. Neposredno kretanje ulaženja u sebe jeste isto tako jedno isposredovano kretanje, — ono pretpostavlja samo sebe ili ono jeste svoj vlastiti osnov; osnov ulaženja u sebe postoji, naime, jer je priroda već po sebi ušla u sebe; zbog zla mora čovek da ulazi u sebe, ali samo zlo jeste ulaženje u sebe. — Ovo prvo kretanje jeste upravo zbog toga samo neposredno kretanje ili svoj jednostavni pojam, jer ono jeste isto što i njegov osnov. Stoga kretanje ili predrugojačenje mora još tek da nastane u svojoj osobenijoj formi.

Dakle, osim ove neposrednosti potrebno je isposredovanje predstave. Po sebi je znanje o prirodi kao neistinitome postojanju duha, a ta u sebi postala opštost samstva je izmirenje duha sa samim sobom. Ovo po-sebi zadobija za samosvest, koja ne shvata, formu jednoga bića i onoga što je njoj predstavljeno. Dakle, shvatanje nije za nju neko dohvatanje ovoga pojma, koji poznaje ukinutu prirodnost kao opštu prirodnost, dakle kao prirodnost koja je izmirena sa samom sobom, već dohvatanje one predstave da je božanska suština izmirena sa svojim postojanjem — obavljanjem vlastitoga otuđenja te božanske suštine, njenim obavljenim očovečenjem i njenom smrću. — Dohvatanje pak ove predstave izražava određenije ono što je u njoj ranije nazvano duhovnim vaskrsnućem, ili pretvaranjem njegove pojedinačne samosvesti u ono što je opšte ili u opštinu. — Smrt božanskoga čoveka kao smrt jeste apstraktni negativitet, neposredni rezultat kretanja, koje se završava samo u prirodnoj opštosti. Ovo prirodno značenje gubi ta smrt u duhovnoj samosvesti, ili ona se pretvara u svoj upravo navedeni pojam; od onog što smrt neposredno znači, od nebića ovoga pojedinca, preobražava se ona u opštost duha koji živi u svojoj opštini, koji u njoj svakog dana umire i vaskrsava.

Ono, dakle, što pripada elementu predstavljanja, naime da apsolutni duh kao neki pojedinačan ili štaviše kao neki poseban duh predstavlja u svome određenom biću prirodu duha, ovde je preneto u samu samosvest, u znanje koje se održava u svome drugobivstvu; stoga ova samosvest ne umire stvarno,

kao što se za posebnoga čoveka zamišlja da je stvarno umro, već njena posebnost izumire u njenoj opštosti, to jest u njenome znanju koje predstavlja suštinu koja se izmiruje sa samom sobom. Dakle, elemenat predstavljanja, koji najpre prethodi, ovde je postavljen kao ukinuti elemenat, ili on se vratio u samstvo, u svoj pojam; ono što u onom predstavljanju samo bivstvuje ovde se pretvorilo u subjekat. Upravo time ni prvi elemenat, čisto mišljenje i večni duh koji se u njemu nalazi, nije više s one strane predstavljačke svesti, niti je s one strane samstva, već vraćanje celine u sebe je upravo u tome da sve momente sadrži u sebi. Smrt posrednika koju je doseglo samstvo jeste ukidanje njegove predmetnosti ili njegovoga osobenoga bića za sebe; ovo osobeno biće za sebe pretvorilo se u opštu samosvest. — Na drugoj se strani upravo time ono što je opšte pretvorilo u samosvest, a čisti ili nestvarni duh čistoga mišljenja postao je stvaran. Smrt iskupitelja jeste smrt ne samo njegove prirodne strane ili njegovoga posebnoga bića za sebe; ne umire samo već mrtvi omot koji je skinut sa suštine, nego i apstrakcija božanske suštine. Jer, iskupitelj, ukoliko njegova smrt još nije završila izmirenje, jeste ono što je jednostrano, a što jednostavnost mišljenja poznaje kao suštinu u suprotnosti prema stvarnosti; ovaj ekstrem samstva još nema iste vrednosti sa suštinom; samstvo to poseduje tek u duhu. Smrt ove predstave sadrži, dakle, u isto vreme smrt apstrakcije božanske suštine, koja nije postavljena kao samstvo. Ta je smrt bolno osećanje nesrećne svesti, da je sâm bog umro. Ovaj grubo izraz jeste izraz najskrivenijeg jednostavnog znanja za sebe, povratak svesti u dubinu noći onoga Ja=Ja, koja izvan sebe ništa više ne razlikuje niti raspoznaje. To osećanje, dakle, jeste u stvari gubitak supstancije i njenoga suprotstavljanja prema svesti; ali u isto vreme to je osećanje čisti subjektivitet supstancije ili čista izvesnost o samom sebi, koja je nedostajala njoj kao predmetu ili onome što je neposredno ili kao čistoj suštini. Ovo je znanje, dakle, oduhovljenje, usled kojeg je supstancija postala subjekat, njena je apstrakcija i beživotnost umrla, ona je dakle postala stvarnom i pretvorila se u jednostavnu i opštu samosvest.

Tako, dakle, duh jeste duh koji poznaje sama sebe; on poznaje sebe; ono što je za nj predmet jeste, ili njegova predstava jeste prava apsolutna sadržina; on izražava, kao što smo videli, sam duh. U isto vreme on nije samo sadržina samosvesti i nije samo za nju predmet, već je on takođe stvarni duh. On je to, pošto prolazi kroz tri elementa svoje prirode; to

kretanje kroz sama sebe sačinjava njegovu stvarnost; on je to što se kreće, on je subjekat kretanja i isto tako on je samo kretanje, ili supstancija kroz koju subjekat prolazi. Pojam duha kakav je nastao za nas kada smo stupili u religiju, naime kao kretanje duha koji je siguran u sama sebe i koji prašta zlu i u tome u isto vreme odustaje<sup>1</sup> od svoje prostote i krute nepromenljivosti, ili kao kretanje da ono što je apsolutno suprotno raspoznaje sebe kao isto, pa to saznanje izbija kao ono Da između tih ekstrema, — taj pojam posmatra religiozna svest, za koju je apsolutna suština otkrivena, i ukida razlikovanje svoga samstva od svoga posmatranoga, pa kao što je subjekat, isto tako je i supstancija, te dakle jeste sâm duh, upravo zato i ukoliko ona jeste to kretanje.

Ali, ova opština još nije završena u toj njenoj samosvesti; njena sadržina uopšte postoji za nju u formi predstavljanja, a tu razdvojenost poseduje još na sebi takođe njena stvarna duhovnost, njeno vraćanje iz svoga predstavljanja, kao što je elemenat samog čistoga mišljenja bio sa tim opterećen. Ona nema ni svesti o tome šta ona jeste; ona je duhovna samosvest, koja kao ta samosvest nije svoj predmet, ili se ne primiće svesti o samoj sebi; već ukoliko je ta opština svest utoliko ona ima predstave koje su razmatrane. — Mi vidimo kako se samosvest na svojoj poslednjoj prekretnici povlači u unutrašnjost i kako dospeva do znanja o unutrašnjem biću; mi vidimo kako se ona otuđuje od svoga prirodnog određenog bića i kako zadobija čisti negativitet. Ali, pozitivno značenje, naime da taj negativitet ili čista unutrašnjost znanja jeste isto tako suština koja je ravna sebi, — ili da supstancija u njoj dospeva dotle da predstavlja apsolutnu samosvest, to je za pobožnu svest nešto drugo. Da čisto pounutrašnjavanje znanja jeste po sebi apsolutna jednostavnost ili supstancija, tu stranu shvata pobožna svest kao predstavu o nečemu što nije takvo prema pojmu već kao radnja nekog tuđeg udovoljenja. Ili za nju ne postoji to da ta dubina čistoga samstva predstavlja onu silu kojom se apstraktna suština skida sa svoje apstrakcije i silom ove čiste pobožnosti uznosi se do stupnja samstva. — Time delanje samstva zadržava ovo negativno značenje nasuprot svesti, jer otuđenje supstancije sa svoje strane predstavlja za onu pobožnu svest jedno po-sebi, koje samstvo isto tako ne shvata niti pojima, ili ga ne nalazi u svome delanju kao takvom. — Pošto se po sebi to jedinstvo suštine i samstva ostva-

<sup>1</sup> Vidi napred str. 389. i sl.

rilo, to svest poseduje takođe još ovu predstavu svoga izmirenja, ali kao predstavu. Ona zadobija zadovoljenje time što svome čistome negativitetu dodaje spolja pozitivno značenje svoga jedinstva sa suštinom; dakle, njeno zadovoljenje ostaje skopčano čak sa suprotnošću nekog drugog sveta. Stoga njeno vlastito izmirenje stupa kao nešto udaljeno u njenu svest, kao neka daljina budućnosti, kao što se izmirenje koje je izvršilo drugo samstvo pojavljuje kao neka daljina prošlosti. Isto onako kao što pojedinačan božanski čovek ima jednoga po sebi postojećeg oca i samo jednu stvarnu majku, tako i opšti božanski čovek, opština ima za svoga oca svoje vlastito delanje i znanje, a za svoju majku večitu ljubav, koju ona samo oseća, ali je ne gleda u svojoj svesti kao stvaran neposredan predmet. Njeno je izmirenje, stoga, u njenome srcu, ali je sa njenom svešću još u razdoru i njena je stvarnost još salomljena. Ono što u njenu svest stupa kao ono po-sebi ili kao strana čistog posredovanja jeste izmirenje koje leži s one strane; ono pak što u nju stupa kao sadašnje, kao strana neposrednosti i određenog bića jeste svet koji svoje prečišćavanje ima još da očekuje. Ona je zaista po sebi izmirena sa suštinom; i o suštini se zaista zna da ona ne saznaje više predmet kao od nje otuđen, već u njenoj ljubavi kao sa njom jednak. Ali za samosvest ova neposredna prisutnost još nema duhovnog lika. Na taj je način duh opštine u svojoj neposrednoj svesti odvojen od svoje religiozne svesti, koja, doduše, iskazuje da one po sebi nisu odvojene, ali [tako samo] iskazuje jedno po-sebi koje nije realizovano ili još nije postalo isto tako apsolutno biće za sebe.

## VIII

### APSOLUTNO ZNANJE

1. [*Jednostavna sadržina samstva, koje zna sebe kao biće.*] Duh otkrivene religije još nije nadvladao svoju svest kao takvu, ili, što znači isto, njegova stvarna samosvest nije predmet njegove svesti; uopšte on sam i momenti koji se u njemu razlikuju padaju u predstavljanje i u formu predmetnosti. Sadržina predstavljanja jeste apsolutni duh; i stalo je samo još do ukidanja ove čiste forme, ili štaviše, pošto ona pripada svesti kao takvoj, to se njena istina morala pokazivati već u uobličnjima te svesti. — To savlađivanje predmeta svesti ne treba da se shvati kao ta jednostranost, što se on pokazao kao predmet koji se vraća u samstvo, nego određenije tako što se on ne samo kao takav pokazao samstvu kao predmet koji iščezava, već još više, da je otuđenje samosvesti to koje postavlja stvarstvo, i da to otuđenje ima ne samo negativno već i pozitivno značenje, ne samo za nas ili po sebi, nego i za samu samosvest. Za samosvest ima negativnost predmeta ili njegovo samoukidanje pozitivno značenje po tome, ili ona poznaje njegovu ništavnost, s jedne strane, po tome što se ona sama otuđuje; jer u tome otuđivanju ona sebe postavlja kao predmet ili, zbog neodvojivog jedinstva bića za sebe, postavlja predmet kao samu sebe. S druge strane, u tome leži u isto vreme ovaj drugi momenat, da je samosvest to otuđenje i tu predmetnost isto tako takođe ukinula i u sebe povratila, dakle što se u svome drugobivstvu kao takvom nalazi kod sebe. — To jeste kretanje svesti i u tome kretanju ta svest jeste totalitet svojih momenata. — Svest se isto tako morala prema predmetu ponašati prema totalitetu njegovih odredaba, i prema svakoj od tih odredaba morala ga je shvatiti tako. Ovaj totalitet njegovih odredaba pretvara ga po sebi u duhovnu suštinu, i za svest on to u

istini postaje usled shvatanja svake pojedinačne od tih odredaba kao samstva, ili usled upravo pomenutoga duhovnoga ponašanja prema njima.

Predmet je, dakle, delom neposredno biće ili jedna stvar uopšte, što odgovara neposrednoj svesti, delom jedno njegovo predrugogačenje, njegov odnos ili biće za drugo i biće za sebe, određeno, što odgovara opažanju, delom suština ili kao ono opšte, što odgovara razumu. Kao celina predmet je zaključak ili kretanje opštega kroz određenje ka pojedinačnosti, kao i obrnuto kretanje od pojedinačnosti kroz nju kao ukinutu ili određenje ka opštem. — Prema ovim trima odredbama, dakle, svest mora da poznaje predmet kao samu sebe. Pa ipak, to nije znanje kao čisto poimanje predmeta, o kojem je reč, već to znanje treba samo da bude pokazano u njegovome postojanju ili u njegovim momentima sa te strane koja pripada svesti kao takvoj, a momenti pravoga pojma ili čistoga znanja treba da budu pokazani u formi uobličena svesti. Zbog toga se predmet još ne pojavljuje u svesti kao takvoj kao duhovna suštastvenost, kako smo je mi maločas izrazili; i njeno ponašanje prema njemu nije njegovo posmatranje u ovome totalitetu kao takvom niti u njegovoj čistoj pojmovnoj formi, već je delom oblik svesti uopšte, delom jedno mnoštvo takvih oblika, koje mi povezujemo i u kojima totalitet momenata predmeta i ponašanja svesti može da se pokaže samo kao rastavljen u njegove momente.

U vezi sa tim za ovu stranu shvatanja predmeta kakvo je ono u obliku svesti treba podsetiti samo na ranije njene oblike, koji su se već ukazali. — U pogledu predmeta, dakle, ukoliko je on neposredan, ukoliko predstavlja jedno ravnodušno biće, mi smo videli da ovaj posmatrački um traži i nalazi sama sebe u toj ravnodušnoj stvari, to jest da je svestan svoga delanja kao jednoga isto tako spoljašnjega delanja, kao što je svestan predmeta samo kao jednog neposrednog predmeta. — Mi smo takođe videli da on na svome vrhuncu iskazuje svoju odredbu u beskonačnome sudu, da *biće toga Ja jeste jedna stvar*; i to jedna čulna neposredna stvar (ako se Ja označi kao duša, onda je ono zaista zamišljeno takođe kao stvar, ali kao stvar koja se ne može videti, opipati itd., u stvari, dakle, ne kao neposredno biće niti kao ono što se podrazumeva pod jednom stvari). Onaj sud, uzet onako kako neposredno glasi, jeste neduhovan ili štaviše ono samo neduhovno. Po svome pojmu, pak, on je u stvari ono što je najduhovitije, a to njegovo unutrašnje, koje

se na njemu još ne nalazi, jeste ono što izražavaju oba druga momenta koji se moraju razmotriti.

Stvar jeste Ja; uistinu stvar je u ovome beskonačnome sudu ukinuta; ona nije ništa po sebi; ona ima značenje samo u odnosu, samo blagodareći onome Ja i njegovoj vezi sa njom. Taj momenat pokazao se za svest u čistome uvidu i prosvetčenosti. *Stvari su prosto-naprsto korisne* i mogu se posmatrati samo s obzirom na njihovu korisnost. — Obrazovana samosvest, koja je prošla kroz svet duha otuđenog od sebe, svojim je otuđenjem proizvela stvar kao samu sebe, usled čega u njoj još održava samu sebe, i poznaje njenu zavisnost, ili zna da je stvar u suštini samo biće za drugo; ili ako se potpuno izrazi odnos, to jest ono što ovde jedino sačinjava prirodu predmeta, onda za obrazovanu samosvest stvar važi kao neko za sebe bivstvujuće, ona iskazuje *čulnu izvesnost kao apsolutnu istinu*, a to *sâmo biće za sebe kao momenat*, koji samo iščezava i prelazi u svoju suprotnost, u napušteno biće za drugo.

U tome, međutim, znanje stvari još nije završeno; stvar se mora poznavati ne samo prema neposrednosti bića i prema određenosti, već takođe kao suština ili ono unutrašnje, kao samstvo. Ovo postoji u moralnoj samosvesti. Moralna samosvest poznaje svoje znanje kao apsolutnu suštastvenost ili *biće prosto-naprsto kao čistu volju ili znanje*; ona nije ništa drugo do jedino ta volja i znanje; drugome pripada samo nesushtinsko biće, to jest ne po sebi postojeće biće, već samo njegova prazna ljuska. Ukoliko moralna svest postojanje u svojoj predstavi sveta otpušta iz samstva, utoliko ga ona isto tako ponovo vraća u sebe. Kao savest, najzad, moralna svest nije više ovo naizmenično postavljanje i premeštanje postojanja i samstva, već ona zna da njeno postojanje kao takvo jeste ova čista izvesnost same sebe; predmetni elemenat u koji se ona ispoljava kao delatna nije ništa drugo do *čisto znanje samstva o sebi*.

To su momenti iz kojih se sastoji izmirenje duha sa njegovom vlastitom svešću; oni za sebe jesu pojedinačni, i jedino njihovo duhovno jedinstvo jeste ono što sačinjava snagu toga izmirenja. Poslednji pak od tih momenata jeste nužno *sâmo to jedinstvo i*, kao što se jasno vidi, povezuje ih u stvari sve u sebi. Duh, koji je u svome postojanju siguran u sama sebe, nema za elemenat postojanja ništa drugo do to znanje o sebi; iskaz da ono što radi on to radi iz uverenja o dužnosti, taj njegov govor predstavlja važenje njegovoga delanja. — Delanje jeste prvo posebično razdvajanje jednostavnosti pojma i vraćanje iz toga razdvajanja. Ovo prvo kretanje preobraća se u

drugo kretanje, pošto se elemenat priznanja postavlja kao prosto znanje o dužnosti nasuprot razlici i razdoru koji leži u delanju kao takvom i na taj način obrazuje jednu gvozdenu stvarnost nasuprot delanju. U praštanju pak mi smo videli kako ova krutost odustaje od same sebe i otuđuje se. Ovde, dakle, stvarnost i kao neposredno postojanje nema za samosvest nikakvog drugog značenja nego da bude čisto znanje; isto tako, kao određeno postojanje ili kao odnos, ono što stoji nasuprot sebi jeste jedno znanje, delom o ovome čisto pojedinačnome samstvu, delom o znanju kao onome što je opšte. U tome je u isto vreme pretpostavljeno da treći momenat, opštost ili suština važi za svako od oba protivstavljena samo kao znanje; i praznu još preostalu suprotnost ukidaju oni najzad isto tako i predstavljaju znanje onoga Ja = Ja; *ovo pojedinačno samstvo, koje jeste neposredno čisto znanje ili ono opšte.*

Ovo izmirenje svesti sa samosvešću pokazuje se time kao proizvedeno sa dveju strana: jedanput u religijskome duhu, drugiput u samoj svesti kao takvoj. Obe ove strane razlikuju se jedna od druge tako, što ona prva strana predstavlja to izmirenje u formi bića po sebi, a ova druga u formi bića za sebe. Kako su bile posmatrane, te dve strane padaju najpre jedna izvan druge; u nizu u kojem su se nama pokazivali oblici svesti, ona je odavno dospela, delom do pojedinih momenata tih oblika, delom do njihovog ujedinjenja, pre no što je religija takođe dala svome predmetu oblik stvarne samosvesti. Ujedinjenje tih obeju strana još nije pokazano; ono završava ovaj niz uobličenja duha; jer u njemu duh dospeva dotle da sebe upozna ne samo kakav je po sebi ili prema svojoj apsolutnoj sadržini, niti samo kakav je za sebe prema svojoj besadržajnoj formi ili u pogledu samosvesti, već kakav je po sebi i za sebe.

Ali, ovo se ujedinjenje po sebi već dogodilo, doduše takođe u religiji, u vraćanju predstave u samosvest, ali ne prema pravoj formi, jer religijska strana jeste strana onoga što je po sebi, koja stoji nasuprot kretanju samosvesti. Stoga ujedinjenje pripada toj drugoj strani, koja u suprotnosti predstavlja stranu refleksije u sebe, dakle onu stranu koja sadrži samu sebe i svoju suprotnost, i ne samo po sebi ili na neki opšti način, već za sebe ili kao razvijene i različite. Sadržina, kao i druga strana samosvesnoga duha, ukoliko ona jeste druga strana, postoji u svojoj potpunosti i pokazana je; ujedinjenje koje još nedostaje jeste prosto jedinstvo pojma. Ovaj pojam takođe već postoji na strani same samosvesti; ali kako se

pojavi u onome što je prethodilo, on, kao i svi ostali momenti, ima formu da predstavlja poseban oblik svesti. — On je, dakle, onaj deo lika duha, sigurnog u sama sebe, koji zastaje u svome pojmu i koji je nazvan lepa duša. Lepa duša je, naime, njegovo znanje o samom sebi, u njegovome čistome providnome jedinstvu — samosvest koja ovo čisto znanje o čistome biću u sebi poznaje kao duh, ne samo opažanje onoga što je božansko, već njegovo samoopažanje. — Pošto se ovaj pojam čvrsto drži nasuprot svome realizovanju, to on predstavlja jednostrani lik, čije smo iščekivanje videli u praznom isparenju, ali takođe njegovo pozitivno otuđenje i dalje kretanje. Ovim realizovanjem ukida se ostajanje pri sebi ove bespredmetne samosvesti, određenost pojma protiv svoga ispunjenja; njegova samosvest dobija formu opštosti, a ono što njemu ostaje jeste njegov istinski pojam ili pojam koji je dobio svoje realizovanje; samosvest jeste taj pojam u svojoj istinitosti, naime u jedinstvu sa svojim otuđenjem: znanje o čistome znanju, ne kao apstraktnoj suštini koja jeste dužnost, već o njoj kao suštini koja jeste ovo znanje, ta čista samosvest, koja je, dakle, u isto vreme istinski predmet; jer taj predmet jeste samstvo koje bivstvuje za sebe.

Svoje ispunjenje dodelio je sebi ovaj pojam, s jedne strane, u delotvornom duhu koji je siguran u sama sebe, a s druge strane u religiji: u religiji on je zadobio apsolutnu sadržinu kao sadržinu, ili u formi predstave, drugobivstva za svest; naprotiv, u onome liku forma jeste samo samstvo, jer on sadrži delotvorni duh koji je siguran u sama sebe; samstvo sprovodi život apsolutnoga duha. Taj lik, kao što smo videli, jeste onaj prosti pojam, ali pojam koji napušta svoju većitu suštinu, jeste tu ili radi. Razdvajanje ili proizlaženje poseduje on u čistoti pojma, jer ona predstavlja apsolutnu apstrakciju ili negativitet. Isto tako elemenat svoje stvarnosti ili bića u njemu ima on u samom čistome znanju, jer taj elemenat je prosta neposrednost, koja je isto tako biće i postojanje kao i suština, ono biće je negativno mišljenje, ova suština je samo pozitivno mišljenje. Ovo postojanje je naposljetku isto tako reflektovanost u sebe iz njega ili zlobit, — kako kao postojanje tako i kao dužnost. Ovo ulaženje u sebe sačinjava suprotnost pojma i time predstavlja pojavljivanje nestvarnoga, nedelatnoga čistoga znanja suštine. To pak njegovo pojavljivanje u toj suprotnosti jeste učestvovanje u njoj; čisto znanje suštine se po sebi otuđilo od svoje prostote, jer ono predstavlja razdvajanje ili negativitet koji jeste pojam; ukoliko je to razdvajanje postajanje za sebe, utoliko je ono zlo; ukoliko je to ono



po-sebi, utoliko je to ono što ostaje dobro. — Ono pak što se pre svega zbiva po sebi postoji u isto vreme za svest i takođe je samo udvostručeno, isto tako za svest kao što ono jeste njeno biće za sebe ili njeno vlastito delanje. Ono isto što je već postavljeno po sebi, sada se, dakle, ponavlja kao znanje svesti o njemu i kao svesno delanje. Svako odustaje radi drugoga od samostalnosti one određenosti u kojoj se ono pojavljuje nasuprot njemu. To odustajanje jeste ono isto odricanje od jednostavnosti pojma koje je po sebi sačinjavalo početak; ali ono je sada *njegovo* odricanje, isto onako kao što pojam, kojeg se ono odriče, jeste njegov pojam. — Ono po-sebi početka jeste kao negativitet uistinu isto tako isposredovano po-sebi; onako kakvo je ono uistinu tako se ono sada postavlja, a ono što je negativno postoji kao određenost svakoga za drugo i po sebi je ono što ukida samo sebe. Jedan od oba dela suprotnosti jeste nejednakost bića u sebi, bića u njegovoj pojedinačnosti nasuprot opštosti, drugi deo jeste nejednakost njegove apstraktne opštosti nasuprot samstvu; ono prvo umire za svoje biće za sebe i otuđuje se, ispoveda se; ovo drugo se odriče krutosti svoje apstraktne opštosti i time umire za mrtvo samstvo i za svoju nepokretnu opštost; tako, dakle, da se ono dopunilo momentom opštosti koja jeste suština, a ovo drugo opštošću koja jeste samstvo. Blagodareći ovome kretanju delanja proizašao je *duh*, — koji je tek na taj način duh što se nalazi tu, što svoje postojanje uzdiže u misli i time u apsolutnu suprotnost, pa se iz nje upravo pomoću nje vraća natrag u nju samu, — kao čista opštost znanja koje jeste samosvest, kao samosvest koja jeste prosto jedinstvo znanja.

Ono, dakle, što je u religiji bilo sadržina ili forma predstavljanja *drugoga*, to isto jeste *ovde vlastito delanje* samstva; pojam povezuje to da sadržina predstavlja vlastito delanje samstva; jer ovaj pojam, kao što vidimo, predstavlja znanje delanja samstva u sebi kao svake suštastvenosti i svega postojanja, *znanje o ovome subjektu kao supstanciji* i o supstanciji kao ovome znanju njegova delanja. — Ono što smo mi ovde dodali jeste jedino, delom, sakupljanje pojedinačnih momenta, od kojih svaki u svome principu prikazuje život celoga duha, delom, zadržavanje pojma u formi onoga pojma, čija bi se sadržina već pokazala u onim momentima i koji bi se sam pokazao u formi jednog *lika svesti*.

2. [*Nauka kao samopoimanje samstva.*] Ovaj poslednji lik duha, duh koji svojoj potpunoj i istinitoj sadržini daje u isto vreme formu samstva i time svoj pojam realizuje isto tako kao

što u tome realizovanju ostaje u svome pojmu, jeste apsolutno znanje; ovo *jeste duh koji sebe poznaje u obliku duha* ili ono je znanje koje poima. Istina nije samo po sebi potpuno ravna izvesnosti, već ima takođe oblik izvesnosti samoga duha, ili ona je u svome postojanju, to jest ona se za duh koji zna nalazi u formi znanja sebe samog. Istina je sadržina koja u religiji još nije jednaka svojoj izvesnosti. Ova jednakost pak sastoji se u tome što je sadržina zadobila lik samstva. Time se za svest pretvorilo u elemenat postojanja ili u formu predmetnosti ono što je sama suština, naime pojam. Duh koji se u ovome elementu pojavljuje svesti, ili, što je ovde isto, koji je svest proizvela u tom elementu, jeste *nauka*.

Priroda, momenti i kretanje ovoga znanja pokazali su se, dakle, tako da to znanje predstavlja čisto biće za sebe samosvesti; ono jeste *Ja* koje je *ovo* i nikakvo drugo *Ja*, a koje je isto tako neposredno isposredovano ili ukinuto *opšte Ja*. — Ono ima jednu sadržinu koju razlikuje od sebe; jer ono je čisti negativitet ili samorazdvajanje; ono je svest. Ta sadržina u samoj svojoj razlici jeste *Ja*, jer ona predstavlja kretanje samoukidanja ili isti čisti negativitet, koji jeste *Ja*. *Ja* je u toj razlici kao različitoj reflektovano u sebe; sadržina je pojmljena jedino time što se *Ja* u svome drugobivstvu nalazi kod sama sebe. Ta sadržina, određenije navedena, nije ništa drugo do samo kretanje koje je upravo izrečeno; jer ona jeste *duh koji kao duh prolazi kroz sama sebe i to za sebe*, time što u svojoj predmetnosti ima oblik pojma.

Što se pak tiče postojanja ovoga pojma, to se nauka ne pojavljuje u vremenu i stvarnosti pre nego što je duh došao do ove svesti o sebi. Kao duh koji zna šta on jeste, on ne egzistira ranije i inače nigde nego po završetku rada na tome da svoje nesavršeno uobličjenje savlada, da sebi pribavi za svoju svest lik svoje suštine i da na taj način izjednači svoju samosvest sa svojom svešću. — Po sebi i za sebe postojeći duh, razdvojen u svoje momente, jeste znanje koje bivstvuje za sebe, poimanje uopšte, koje kao takvo još nije postiglo supstanciju ili samo po sebi još nije apsolutno znanje.

U stvarnosti supstancija pak koja zna postoji ranije nego njena forma ili pojmovni oblik. Jer, supstancija je još nerazvijena posebitost ili osnov i pojam u svojoj još nepokretnoj prostoti, dakle unutrašnjost ili samstvo duha koje još ne postoji. Ono što postoji to postoji kao ono još nerazvijeno jednostavno i neposredno ili kao *predmet* predstavljačke svesti

uopšte. Saznanje, zato što je ono duhovna svest, za koju ono što je po sebi postoji samo utoliko ukoliko je ono biće za samstvo i biće samstva ili pojam, iz toga razloga ima, pre svega, samo jedan oskudni predmet nasuprot kome su supstancija i njena svest bogatiji. Otkrivenost koju supstancija ima u toj svesti u stvari je skrivenost; jer ona je biće koje je još bez samstva, i otkrivena je sebi jedino izvesnost o samom biću. Stoga od supstancije svesti pripadaju, pre svega, samo apstraktni momenti; ali pošto ti momenti kao čista kretanja sami sebe dalje razvijaju samosvest se obogaćuje, dok od svesti nije otrgla celu supstanciju, dok celi sklop njenih suštastvenosti nije u sebe upila i, — pošto je to negativno ponašanje prema predmetnosti isto tako pozitivno, postavljanje, — iz sebe ih proizvela i time ih u isto vreme za svest ponovo uspostavila. U pojmu, koji sebe poznaje kao pojam, time se *momenti* pojavljuju ranije nego ispunjena *celina*, čije postajanje predstavlja kretanje onih momenata. U svesti, međutim, pre momenata nalazi se celina, ali kao nepojmljena. — *Vreme* je sam pojam, koji se nalazi *tu* i predstavlja se svesti kao *prazan* opažaj; zbog toga se duh nužno pojavljuje u vremenu, i on će se pojavljivati u vremenu dotle dok ne shvati svoj čisti pojam, to jest dok ne uništi vreme. Vreme je spoljašnje, opaženo čisto samstvo koje nije shvaćeno od samstva, pojam koji je samo opažen; pošto taj samo opaženi pojam shvati sama sebe, on ukida svoju vremensku formu, poima opažanje i predstavlja opažanje koje je pojmljeno i koje poima. — Stoga se vreme pojavljuje kao sudbina i kao nužnost duha, koji nije u sebi završen, kao nužnost da se obogati udeo koji samosvest ima u svesti, da se stavi u pokret neposrednost onoga po-sebi, — forma u kojoj se supstancija nalazi u svesti, — ili, obrnuto, da se realizuje i otkrije ono po-sebi shvaćeno kao ono unutrašnje, to što je tek unutrašnje, to jest da se ono prisvoji za izvesnost samoga sebe.

Iz toga razloga mora se reći da se *ništa ne poznaje što se ne nalazi u iskustvu* ili, kao što se to isto izražava takođe, što ne postoji kao istina koja se oseća, kao ono večno koje je u unutrašnjosti otkriveno, kao ono sveto u šta se veruje, ili kako se to inače drukčije izražava. Jer, iskustvo je upravo to da sadržina — a sadržina je duh — jeste po sebi, supstancija i otuda predmet svesti. *Ta pak supstancija, koja predstavlja duh, jeste pretvaranje samog duha u ono što je on po sebi; i tek kao to pretvaranje koje se reflektuje u sebe, duh je po sebi uistinu duh.* On je po sebi kretanje koje predstavlja saznavanje

— preobražaj one posebitosti u zasebitost, supstancije u subjekat, predmeta svesti u predmet samosvesti, to jest u isto tako ukinuti predmet ili u pojam. Ono kretanje je krug koji se vraća u sebe, koji pretpostavlja svoj početak i dostiže ga tek u završetku. — Ukoliko, dakle, duh nužno predstavlja ovo razlikovanje u sebi, njegova celina, opažena, stupa nasuprot njegovoj prostoj samosvesti; i pošto, dakle, ona celina jeste ono različito, to je ona razdvojena na svoj čisti opaženi pojam, na vreme, i na sadržinu ili na ono po-sebi; supstancija kao subjekat ima u sebi tek unutrašnju nužnost, da se u samoj sebi prikaže kao ono što je ona po sebi, kao duh. Savršeno predmetno prikazivanje jeste tek u isto vreme njegova refleksija ili njegovo pretvaranje u samstvo. — *Stoga duh pre nego što se dovrši po sebi, kao svetski duh, on ne može da postigne svoje dovršenje kao samosvesni duh.* Zbog toga sadržina religije iskazuje u vremenu ranije nego nauka ono šta duh jeste; ali samo nauka je njegovo pravo znanje o sebi samom.

Ovo kretanje, da ispolji formu svoga znanja o sebi, jeste rad koji duh izvršuje kao *stvarnu istoriju*. Religiozna opština, ukoliko je ona pre svega supstancija apsolutnoga duha, jeste sirova svest, koja ima utoliko varvarskije i grublje određeno biće ukoliko je dublji njen unutrašnji duh, a njeno potmulo samstvo ima jedan utoliko grublji rad sa svojom suštinom, sadržinom svoje svesti, koja mu je tuđa. Tek pošto je napustila nadu da će ukinuti tuđinstvo na jedan spoljašnji, to jest tuđi način, svest se, pošto ukinuti tuđi način predstavlja vraćanje u samosvest, obraća samoj sebi, svome vlastitome svetu i sadašnjosti, otkriva ga kao svoju svojinu, i time je učinila prvi korak — da se iz intelektualnog sveta spusti naniže ili, štaviše, da njegov apstraktni momenat oduhovi stvarnim samstvom. Posmatranjem svest, s jedne strane, nalazi postojanje kao *misao* i poima ga i, obratno, u svome mišljenju nalazi postojanje<sup>1</sup>. Pošto je tako sama apstraktno izrazila, pre svega, neposredno jedinstvo mišljenja i bića, apstraktnu suštinu i samstva, a prvo svetlo biće izrazila čistije, naime kao jedinstvo prostora i bića, — jer prostor je jednostavnost koja je čistome mišljenju sličnija nego svetlost, — i time je u misli ponovo probudila supstanciju početka<sup>2</sup>, duh se u isto vreme užasava od toga apstraktnog jedinstva, od toga supstancijaliteta bez samstva, i nasuprot njemu potvrđuje individualitet.<sup>3</sup> Ali, tek

<sup>1</sup> Kartezije.

<sup>2</sup> Spinoza.

<sup>3</sup> Lajbnic.

nakon što je u obrazovanosti taj individualitet otuđio, čime ga je pretvorio u određeno biće i u svakom određenom biću ga sproveo, duh je došao do misli o korisnosti<sup>1</sup>, pa je u apsolutnoj slobodi shvatio postojanje kao svoju volju<sup>2</sup>, odstranjuje prema tome misao o svojoj najskrivenijoj dubini i izražava suštinu kao  $Ja = Ja$ .<sup>3</sup> Ovo pak  $Ja = Ja$  jeste kretanje koje se reflektuje u samo sebe; jer, pošto ta jednakost kao apsolutni negativitet jeste apsolutna razlika, to samojednakost toga  $Ja$  stoji nasuprot ovoj čistoj razlici, koja je, kao čista i u isto vreme predmetna za samstvo koje zna sebe, izražena kao vreme, tako da bi se suština, kao što je ranije izražena kao jedinstvo mišljenja i prostora, mogla shvatiti kao jedinstvo mišljenja i vremena; ali razlika prepuštena samoj sebi, nemirno i nepostojano vreme srozava se naprotiv u samo sebe; ono je predmetni mir prostora, a mir je čista jednakost sa samim sobom,  $Ja$ . — Ili,  $Ja$  nije samo samstvo, već ono predstavlja jednakost samstva sa sobom; ta pak jednakost jeste savršeno i neposredno jedinstvo sa samim sobom, ili ovaj subjekat jeste isto tako supstancija. Supstancija sama za sebe bila bi besadržajno opažanje ili opažanje jedne sadržine, koja bi kao određena posedovala samo akcidentalitet i bila bi bez nužnosti; supstancija bi samo utoliko važila kao apsolut ukoliko bi se zamislila ili opazila kao apsolutno jedinstvo, pa bi sva sadržina morala prema svojoj raznolikosti da pada izvan nje u refleksiju koja ne pripada supstanciji, jer ona ne bi predstavljala subjekat, ne bi bila ono što reflektira o sebi i što se reflektira u sebe, ili ne bi se shvatila kao duh. Ako bi ipak trebalo da se govori o nekoj sadržini, onda bi to bilo moguće samo, delom, da bi se ta sadržina bacila u prazni ponor apsoluta, delimice pak ona bi bila samo spolja pokupljena iz čulnoga opažanja; znanje bi se činilo da je dospelo do stvari, do razlike o samom sebi, i do razlike raznovrsnih stvari, a da se pritom ne bi shvatilo kako i otkuda.<sup>4</sup>

Ali nama se duh pokazao da ne predstavlja samo povlačenje samosvesti u svoju čistu unutrašnjost niti njeno prosto utonuće u supstanciju i nebiće svoje razlike, već predstavlja to *kretanje samstva* koje se otuđuje od sama sebe i sebe utapa u svoju supstanciju, pa je isto tako kao subjekat iz supstancije ušao u sebe i nju pretvara u predmet i sadržinu, kao što ukida

<sup>1</sup> Teleologija prosvetećenosti.

<sup>2</sup> Princip suvereniteta razuma, Kant.

<sup>3</sup> Fihte.

<sup>4</sup> Seling.

tu razliku između predmetnosti i sadržine. Ona prva refleksija iz neposrednosti jeste samorazlikovanje subjekta od svoje supstancije ili pojam koji se razdeljuje, ulaženje u sebe i postojanje čistoga  $Ja$ . Pošto je ta razlika čisto delovanje onoga  $Ja = Ja$ , to je pojam nužnost i rađanje određenoga bića koje za svoju suštinu ima supstanciju i koje postoji za sebe. Ali postojanje za sebe određenoga bića jeste pojam postavljen u određenosti i time je isto tako njegovo kretanje u njemu samom, da silazi u jednostavnu supstanciju, koja tek kao taj negativitet i kretanje jeste subjekat. — Niti  $Ja$  ima da se zadrži u formi samosvesti nasuprot formi supstancijaliteta i predmetnosti, kao da bi se bojao svoga otuđenja — snaga duha je, naprotiv, u tome što u svome otuđenju ostaje jednak sa samim sobom i kao ono što bivstvuje po sebi i za sebe postavlja biće za sebe samo kao momenat isto tako kao i biće po sebi, — niti je ono neko treće koja baca razlike natrag u ponor apsoluta i u njemu izražava njihovu jednakost; nego, znanje se sastoji *naprotiv u toj prividnoj nedelotvornosti, koja samo posmatra kako se ono što je različito kreće u samom sebi i vraća u svoje jedinstvo.*

3. [*Pojmljeni duh u svome vraćanju postojećoj neposrednosti.*] U znanju je, dakle, duh završio kretanje svoga uobličavanja *ukoliko je ono skopčano sa nesavladanom razlikom svesti.* On je zadobio pojam, taj čisti elemenat svoga postojanja. Sadržina je prema slobodi njegovog bića samstvo koje se otuđuje ili neposredno jedinstvo samopoznavanja. Čisto kretanje ovog otuđenja, posmatrajući ga na sadržini, sačinjava njenu nužnost. Različita sadržina jeste kao određena u odnosu, nije po sebi, a njen nemir je — da ukine samu sebe ili jeste negativitet; dakle, ona je nužnost ili različitost, isto tako samstvo, kao što je i slobodno biće. I u toj samstvenoj formi, u kojoj je postojanje neposredno misao, sadržina je pojam. Pošto je, dakle, duh zadobio pojam, on razvija određeno biće i kretanje u ovome etru svoga života i jeste *nauka*. Momenti njegovoga kretanja ne prikazuju se više u nauci kao određeni oblici svesti, već, pošto se razlika svesti vratila u samstvo, kao *određeni pojmovi i kao njihovo organsko kretanje, zasnovano u samom sebi.* Ako u fenomenologiji duha svaki momenat predstavlja razliku između znanja i istine i kretanje u kojem se ta razlika ukida, onda tome nasuprot nauka ne sadrži tu razliku i njeno ukidanje, već, pošto momenat ima formu pojma, on udružuje predmetnu formu istine i znalačkoga samstva u neposredno jedinstvo. Momenat se ne pojavljuje kao to kretanje, idući iz

svesti ili iz predstave u samosvest i obrnuto čas tamo čas amo, već njegov čisti lik, oslobođen svoje pojave u svesti, čisti pojam i njegovo napredovanje, zavisi jedino od njegove čiste određenosti. Obrnuto, svakome apstraktnom momentu nauke odgovara jedan lik pojavnog duha uopšte. Kao što postojeći duh nije bogatiji od nauke, tako on u svojoj sadržini nije ni siromašniji. Saznati čiste pojmove nauke u ovoj formi likova svesti, to sačinjava onu stranu njenoga realiteta, prema kojoj njena suština jeste pojam, koji je u njoj u svome jednostavnom posredovanju postavljen kao mišljenje, koji razlaže momente te posredovanosti i predstavlja ih sebi prema unutrašnjoj suprotnosti.

Nauka u samoj sebi sadrži tu nužnost, da se liši forme čistoga pojma, kao i *prelaženje pojma u svest*. Jer, duh koji poznaje sama sebe, upravo zato što shvata svoj pojam, jeste neposredna jednakost sa samim sobom, koja u svojoj razlici predstavlja izvesnost o onome što je neposredno ili čulnu svest, — početak od kojeg smo pošli; ovo njegovo otpuštanje iz forme svoga samstva jeste najuzvišenija sloboda i sigurnost njegovoga znanja o sebi.

Ipak je to otuđenje još nesavršeno; ono izražava odnos izvesnosti o samom sebi prema predmetu, koji, upravo po tome što se nalazi u odnosu, nije zadobio svoju potpunu slobodu. Znanje ne poznaje jedino sebe, već i negativnost samog sebe, ili svoje granice. Poznavati svoje granice znači umeti žrtvovati se. To žrtvovanje jeste *otuđivanje u kome duh prikazuje svoje pretvaranje u duh u formi slobodnog slučajnog zbivanja*, opažajući svoje čisto samstvo kao vreme izvan sebe a isto tako svoje biće kao prostor. Ovo poslednje njegovo postajanje, *priroda*, jeste njegovo živo neposredno postajanje; *priroda*, otuđeni duh, nije u svome određenome biću ništa do to večno otuđivanje svoga postojanja i kretanje koje uspostavlja subjekat.

Druga pak strana njegovog postajanja, *istorija*, jeste postajanje koje zna, koje posreduje sebe — duh koji se otuđio u vremenu; ali to je otuđenje isto tako otuđenje samog otuđenja; ono negativno jeste negativno samog sebe. Ovo postajanje predstavlja jedno tromo kretanje i redosled duhova, jednu galeriju slika, od kojih se svaka, budući opremljena potpunim obiljem duha, upravo zbog toga kreće tako tromo, jer samstvo ima da prožme celo to obilje njegove supstancije i da ga svari. Pošto se potpunost duha sastoji u tome da savršeno *poznaje* ono što on jeste, svoju *supstanciju*, to ovo znanje predstavlja njegovo ulaženje u sebe, u kome on napušta svoje određeno biće i svoj lik

predaje sećanju. U svome ulaženju u sebe duh je utonuo u noć svoje samosvesti, ali njegovo iščezlo određeno biće sačuvano je u toj noći; i to ukinuto određeno biće, — ono ranije, ali iz znanja novorođeno, — jeste novo određeno biće, jedan novi svet i novi lik duha. U tome svetu duh mora isto tako nepristrasno iznova da počne kod svoje neposrednosti pa da se, počev od nje, ponovo odgaja, kao da je sve ono prethodno za nj izgubljeno i kao da on nije ništa naučio iz iskustva ranijih duhova. Ali, sećanje je sačuvalo to iskustvo i ono je to unutrašnje i u stvari viša forma supstancije. Ako, dakle, ovaj duh, čineći se da polazi jedino od sebe, opet počinje iznova, onda on u isto vreme počinje na jednom višem stupnju. Carstvo duhova, koje se na taj način izgradilo u životu, sačinjava jedan redosled u kome je jedan duh smenjivao drugi i svaki je preuzimao carstvo sveta od duha koji mu je prethodio. Svrha toga redosleda jeste otkrivanje dubine, a ta dubina jeste apsolutni pojam; to otkrivanje jeste time ukidanje dubine apsolutnoga pojma ili njegovo prostiranje, negativitet toga Ja koje bivstvuje u sebi, koji negativitet predstavlja njegovo otuđenje ili supstanciju, — i njegovo vreme, time što se to otuđenje otuđuje na njemu samom i tako u svome prostiranju isto tako je u svojoj dubini, u samstvu. Cilj, apsolutno znanje, ili *duh koji zna sebe u svojstvu duha ima za svoj put sećanje duhova, kakvi su oni sami po sebi i kako izvršuju organizaciju svoga carstva*. Njihovo očuvanje u pogledu njihovoga slobodnoga određenoga bića, koje se pojavljuje u formi slučajnosti, jeste istorija, a u pogledu njihove pojmljene organizacije jeste nauka znanja koje se pojavljuje; oboje zajedno, *pojmljena istorija*, obrazuju sećanje i Golgotu apsolutnoga duha, stvarnost, istinu i sigurnost njegovoga prestola, bez koga bi on bio beživotni usamljenik; jedino —

iz pehara ovoga carstva duhova  
penuša se njemu njegova beskonačnost.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Preinačeni navod iz Šilerove pesme: »Prijateljstvo«.

#### NAPOMENA REDAKTORA

Ovaj prevod Hegelove *Fenomenologije duha* na srpskohrvatski jezik svakako predstavlja značajno obogaćenje naše prevedene filozofske literature. On će ovo remek-delo genijalnog mislioca nesumnjivo približiti čitaocu koga interesuju filozofska dela i zacemento će moći da odigra krupnu ulogu u filozofskom obrazovanju novih generacija naše inteligencije.

Prevodilac, pokojni dr Nikola Popović, uložio je znatan napor da bi jezik *Fenomenologije duha* što više prilagodio našem jeziku. Ako je pri tome u ponečemu i preterivao, on je ipak ostao veran duhu i sadržaju originala. Čini se da se napor isplatio jer smo kao rezultat toga dobili tekst koji se lakše čita i koji filozofski pripremljeni čitalac, s razumljivim trudom, može shvatiti. A što je posebno važno, u ovome prevodu nema ispuštenih izraza ili rečenica. Zato će njegovo citiranje moći da bude ravnopravno citiranju originala. Da bismo poznavacima jezika i stručnjacima omogućili tačnije razumevanje i interpretaciju teksta, prilažemo registar nekih važnijih ili specifičnih nemačkih termina s njihovim odgovarajućim značenjima u srpskohrvatskom jeziku, uglavnom prema tome kako se pojavljuju i koriste u ovom prevodu. Neka ovo bude skroman prilog budućim naporima i nastojanjima da se ustanovi i utvrdi adekvatnija stručna terminologija, koja bi prevodiocima olakšala posao, a čitaocima pomogla u boljem razumevanju prevedenog teksta i lakšem snalaženju u njemu.



Naše tako poznate i značajne društvene i naučne institucije kao što su Srpska akademija nauka i umetnosti, Filozofsko društvo Srbije, Institut za filozofiju i dr. morale bi hitno preduzeti određene akcije u ovom smislu, kako u interesu jezika kao opšte stvari tako i u interesu struke i naučnog područja. To bi doprinelo i unapređenju filozofije i usavršavanju jezika. Na žalost, za sada se može konstatovati samo to da se gotovo ništa nije preduzimalo na utvrđivanju stručne filozofske terminologije. Sav trud oko toga prepušten je pojedincima. To dovodi do proizvoljnosti i zbrke u upotrebi izraza, a prema tome i do nesporazuma.

#### REGISTAR STRUČNIH TERMINA

- Anderes (ein Anderes) — drugo, nešto drugo  
 Anderssein — drugobivstvo, drugost  
 Anderswerden — predrugojačavanje, predrugojačenje  
 Anerkennen — priznavanje  
 Ansich — posebitost, ono (što je) po-sebi  
 Ansich- oder Fürunssein — biće po sebi ili za nas, što bivstvuje po sebi ili za nas  
 Ansichseiendes — ono što bivstvuje po sebi, po sebi postojeće, ono (što je) posebično  
 ansichseiendes — posebično, po sebi bivstvujeće, što postoji po sebi  
 Ansichsein — biće po sebi, posebičnost  
 Ansichselbstsein — samoposebičnost, bivstvovanje po sebi samom  
 Anundfürsich — ono (što je) po-sebi i za-sebe  
 An- und Fürsichseiendes — ono što bivstvuje po sebi i za sebe, po sebi i za sebe bivstvujeće  
 An- und Fürsichsein — biće po sebi i za sebe, bivstvovanje po sebi i za sebe  
 Aufheben — ukidanje, prevazilaženje, prevladavanje  
 Auflösung — ukidanje, rastvaranje, razrešenje  
 Auseinandergehen — razilaženje  
 Aussersichsein — izvanost, bivstvovanje izvan sebe, izvansebnost  
 Begeisterung — oduhovljenje, oduševljenje  
 Begierde — požuda, žudnja  
 Besonderung — uposebljenje  
 Bestehen — postojanje, opstojanje, postojanost  
 bestimmtes Sein — određeno biće  
 Bestimmtheit — određenost  
 Beziehung — odnos, veza, saodnošenje

Bösesein — zlobit, zloća, zločivstvo  
Bösewerden — zlobivanje, uzloćenje, postajanje zlim (zla)

Dasein — određeno biće, život, postojanje  
Dasein für ein Anderes — postojanje za (nešto) drugo  
Ding — stvar, (pojedinačni) predmet  
Dingheit — stvarstvo

Einsicht — uvid, spoznanje  
Einssein — jednobivstvo, jednost  
Einzelheit — pojedinačnost  
Entäusserung — otuđenje; odricanje, lišavanje; ispoljenje  
Entfremdung — otuđenje

Für-das-Bewusstsein-Sein — biće za svest, bivstvovanje za svest  
Füreinandersein — biće za drugo, bivstvovanje za (nešto) drugo  
Fürmichsein — biće za mene, bivstvovanje za mene  
Fürsich — ono (što je) za-sebe, zasebitost  
fürsichseiendes — zasebično, zasebivstvujuće, što bivstvuje za sebe  
Fürsichseiendes — ono (što je) zasebično  
Fürsichsein — biće za sebe, postojanje za sebe, bivstvovanje za sebe  
Fürsichwerden — postajanje za sebe, osveščivanje

gedachtes — pomišljeno, zamišljeno  
Gedankendinge — misaone (mislene) stvari, mišljevine, fikcije  
Gegenwart — prisutnost, sadašnjost  
Gemeinde — opština, zajednica  
Gemeinwesen — opšta stvar, država  
Gestalt — oblik, lik  
Gestaltlosigkeit — bezobličnost  
Gestaltung — uobličenje  
Gewesensein — bitisalost, bilost, što je bilo, prošlo biće  
Gewissheit — izvesnost

Ich (Ichheit) — ja (jastvo)  
Ineinssetzen — ujediničavanje, postavljanje u jedno, svođenje na jedno  
Innerlichwerden — pounutrašnjavanje  
Insichsein — biće u sebi, unutrašnje biće  
Insichgehen — ulaženje u sebe, prodiranje u sebe

Jenseits — onostranost, drugi svet, onozemstvo **vanzemaljski svet**

List der Vernunft — lukavstvo uma

Moralität — moralnost

Negatives — ono (što je) negativno

Offenbarung — otkrivenje, otkrovenje, objavljnje

Reflexion — refleksija; odraz; razmišljanje

Sache (selbst) — (sama) stvar

Seiendes — pojedinačno biće, ono što bivstvuje, bivstvujeće

Sein — biće, bivstvovanje, bitak, postojanje

Sein als selbständig — biće kao samostalno

Sein für ein Anderes — biće za drugo, bivstvovanje za drugo

Selbst — samstvo, samost, sopstvo

Selbstheit — samstvenost

selbstisch — samstveno; sebično, samoživo

selbstlos — nesamstveno, bez samstva; nesebično

Selbstlosigkeit — nesamstvenost

Selbstwesen — samostalno suštastvo, samobit

Sichanderswerden — predrujojačenje sebe, samomenjanje

Sichselbstentäußernde — ono što otuđuje samo sebe

Sichselbstsetzen — samopostavljanje

Sichselbstwissen — samopoznavanje, poznavanje sebe sama

Sitte — običaj, etos, narav

sittlich — običajno, naravstveno

Sittlichkeit — običajnost, naravstvenost

Sollen — trebanje, nalaganje

Tat — čin, delo

Tätigkeit — dejstvo, delatnost, poziv

Tun — tvorenje, delanje, činjenje, ponašanje

Ungleichwerden — razjednačavanje, postajanje nejednakim

Vereinzelung — upojedinjavanje, upojedinačenje, pojedinačnjavanje

Verhalten — ponašanje, držanje, odnošenje

Verhältnis — odnos, srazmera

Verstellung — pretvaranje, izopačavanje

Verwirklichung — ostvarenje

Vorstellen — predstavljnje

Wechsel — promena, izmena, smena, razmena

Werden — postajanje, bivanje

Wesen — suštastvo, suština, biće

## S A D R Ź A J

<i>Veljko Korać: Rodno mesto i tajna Hegelove filozofije</i>	— — — — — V
G. V. F. Hegel: NAUKA FENOMENOLOGIJE DUHA	
Predgovor. O naučnom saznanju	— — — — — 1—42
I. Naučni zadatak sadržajnosti. — 1. Istina kao naučni sistem, str. 1. — 2. Obrazovanje sadašnjosti, str. 3. — 3. Istinito kao princip i njegov razvoj, str. 6	
II. Razvitak svesti do nauke. — 1. Pojam apsoluta kao subjekta, str. 9. — 2. Postajanje znanja, str. 14. — 3. Obrazovanje individuuma, str. 15.	
III. Filozofsko saznanje. — 1. Istinito i lažno, str. 20. — 2. Istorijsko i matematičko saznanje, str. 22. — 3. Pojmovno saznanje, str. 26.	
IV. Zahtev za filozofskim studijem. — 1. Spekulativno mišljenje, str. 33. — 2. Genijalnost i zdravi ljudski razum, str. 38. — 3. Pisac i publika, str. 41.	
<i>Prvi deo. Nauka iskustva svesti</i>	
Uvod	— — — — — 45
A. SVEST	
I. Čulna izvesnost ili »ovo« i mnenje	— — — — — 59
II. Opažanje ili stvar i obmana	— — — — — 68
1. [Prosti pojam stvari]	— — — — — 69
2. [Protivrečno opažanje stvari]	— — — — — 71
3. [Kretanje ka bezuslovnoj opštosti i carstvu razuma]	— — — — — 75
III. Moć i razum, pojava i natčulni svet	— — — — — 79
1. [Sila i kretanje sila]	— — — — — 81
2. [Unutrašnje]	— — — — — 86
[(a) Natčulni svet]	— — — — — 86
[(1) Unutrašnje, pojava, razum]	— — — — — 86
[(2) Natčulno kao pojava]	— — — — — 87
[(3) Zakon kao istina pojave]	— — — — — 88

[(β) Zakon kao razlika i istoimenost]		
[(1) Određeni zakon i opšti zakon]	— — —	90
[(2) Zakon i sila]	— — — — —	91
[(3) Objašnjenje]	— — — — —	93
[(γ) Zakon čiste razlike, izokrenuti svet]	— —	94
3. [Beskonačnost]	— — — — —	97
[Rekapitulacija i svršetak]	— — — — —	100

## B. SAMOSVEST

IV. Istina izvesnosti o samom sebi	— — — — —	105
1. [Samosvest po sebi]	— — — — —	106
2. [Život]	— — — — —	107
3. [Ja i požuda]	— — — — —	109
A. Samostalnost i nesamostalnost samosvesti; gospodarenje i robovanje	— — — — —	112
1. [Udvostručena samosvest]	— — — — —	112
2. [Sukob suprotnih samosvesti]	— — — — —	114
3. [Gospodar i rob]	— — — — —	116
[(α) Gospodarenje]	— — — — —	116
[(β) Strah]	— — — — —	117
[(γ) Obrazovanje]	— — — — —	118
B. Sloboda samosvesti; stoicizam, skepticizam i nesrećna svest	— — — — —	120
[Uvod. Stupanj svesti koji je ovde dostignut: mišljenje]	— — — — —	120
1. [Stoicizam]	— — — — —	121
2. [Skepticizam]	— — — — —	123
3. [Nesrećna svest. (Pobožni subjektivizam)]	— — — — —	126
[(α) Promenljiva svest]	— — — — —	126
[(β) Oblik nepromenljivog]	— — — — —	127
[(γ) Udruživanje onoga što je stvarno sa samosvešću]	— — — — —	129
[(1) Čista svest, duševnost, predanost bogu]	— — — — —	129
[(2) Pojedinačno suštastvo i stvarnost. Delanje pobožne svesti]	— — — — —	131
[(3) Samosvest koja dospeva do uma. (Samoumrtnjivanje)]	— — — — —	134

## C. [APSOLUTNI SUBJEKAT]

V. Izvesnost uma i njegova istina	— — — — —	141
1. [Idealizam]	— — — — —	141
2. [Kategorije]	— — — — —	143
3. [Saznanje praznoga (subjektivnoga) idealizma]	— — — — —	145
A. Um koji posmatra	— — — — —	148
a. Posmatranje prirode	— — — — —	150
1. [Posmatranje prirodnih stvari]	— — — — —	150
[(α) Opisivanje]	— — — — —	150
[(β) Pokazivanje oznaka]	— — — — —	151
[(γ) Iznalaženje zakonâ]	— — — — —	152
[(1) Pojam i iskustvo zakona]	— — — — —	152
[(2) Eksperimenat]	— — — — —	154
[(3) Materije]	— — — — —	155

2. [Posmatranje organskoga]	— — — — —	156
[(α) Opšta odredba organskoga]	— — — — —	156
[(1) Organsko i elementarno]	— — — — —	156
[(2) Pojam svrhe u shvatanju instinkta uma]	— — — — —	157
[(3) Samodelatnost organskoga, njegova unutrašnjost i spoljašnjost]	— — — — —	160
[(β) Oblik organskoga]	— — — — —	162
[(1) Organske osobine i sistemi]	— — — — —	162
[(2) Momenti unutrašnjega u njihovu uzajamnome odnosu]	— — — — —	163
[(3) Odnos strana unutrašnjega prema strana-ma spoljašnjega]	— — — — —	167
[(γ) Misao organizma]	— — — — —	168
[(1) Organsko jedinstvo]	— — — — —	168
[(2) Ukidanje zakona]	— — — — —	169
[(3) Organska celina; njena sloboda i određenost]	— — — — —	171
3. [Posmatranje prirode kao jedne organske celine]	— — — — —	172
[(α) Organizacija neorganskoga: specifična težina, kohezija, broj]	— — — — —	172
[(β) Organizacija organske prirode: rod, vrsta, pojedinačnost, individuum]	— — — — —	175
[(γ) Život kao slučajni um]	— — — — —	177
b. Posmatranje samosvesti u njenoj čistoti i njenoj vezi sa spoljašnjom stvarnošću; logički i psihološki zakoni	— — — — —	179
1. [Zakoni mišljenja]	— — — — —	180
2. [Psihološki zakoni]	— — — — —	181
3. [Zakon individualiteta]	— — — — —	182
c. Posmatranje veze samosvesti sa njenom neposrednom stvarnošću; fiziognomika i nauka o lubanji	— — — — —	184
1. [Fiziognomsko značenje organa]	— — — — —	185
2. [Mnogoznačnost ovoga značenja]	— — — — —	189
3. [Nauka o lubanji]	— — — — —	193
[(α) Lubanja, shvaćena kao spoljašnja stvarnost duha]	— — — — —	193
[(β) Veza između oblika lubanje i individualiteta]	— — — — —	196
[(γ) Sklonost i stvarnost]	— — — — —	201
[Završetak]	— — — — —	203

B. Ostvarenje umne samosvesti same sobom	— — — — —	208
[Pregled narednog odseka]	— — — — —	208
1. [Neposredni pravac kretanja samosvesti, carstvo morala]	— — — — —	208
2. [Obrnuto kretanje koje se sadrži u ovome pravcu, postanak moralnosti]	— — — — —	211
a. Zadovoljstvo i nužnost	— — — — —	214
1. [Zadovoljstvo]	— — — — —	215
2. [Nužnost]	— — — — —	216
3. [Protivrećnost u samosvesti]	— — — — —	217
b. Zakon srca i bezumlje taštine	— — — — —	218
1. [Zakon srca i zakon stvarnosti]	— — — — —	218
2. [Ugrađivanje srca u stvarnost]	— — — — —	220
3. [Pobuna individualiteta ili bezumlje taštine]	— — — — —	221

c. Vrlina i tok sveta — — — — —	225
1. [Vezivanje samosvesti za ono što je opšte] — — —	225
2. [Tok sveta kao stvarnost opštega u individualitetu]	226
3. [Individualitet kao realitet onoga što je opšte] — —	229
C. Individualitet, realan sam po sebi i za sebe — — —	232
a. Duhovno životinjsko carstvo i obmana ili sama stvar	233
1. [Pojam individualiteta kao realnog] — — —	234
2. [Sama stvar i individualitet] — — —	238
3. [Uzajamna obmana i duhovna supstancija] — — —	242
b. Um kao zakonodavac — — — — —	247
c. Um kao zakonoispitač — — — — —	251
VI. Duh — — — — —	257
A. Pravi duh, običajnost — — — — —	260
a. Običajni svet, ljudski zakon i božanski zakon, čovek i žena — — — — —	261
1. [Narod i porodica. Zakon dana i pravo senki] — — —	261
[(α) Ljudski zakon] — — — — —	261
[(β) Božanski zakon] — — — — —	262
[(γ) Opravdanje pojedinca] — — — — —	263
2. [Kretanje u oba zakona] — — — — —	265
[(α) Vlada, rat, negativna sila] — — — — —	265
[(β) Moralna veza između muža i žene kao brata i sestre] — — — — —	266
[(γ) Prelaženje obeju strana jedne u drugu, božanskog zakona i ljudskog zakona] — — — — —	268
3. [Običajni svet kao beskonačnost ili kao totalitet]	268
b. Običajna radnja, ljudsko i božansko znanje, krivica i sudbina — — — — —	271
1. [Protivrečnost između suštine i individualiteta] — —	271
2. [Suprotnosti običajnog delanja] — — — — —	273
3. [Ukidanje običajnog suštastva] — — — — —	276
c. Pravno stanje — — — — —	280
1. [Vrednost ličnosti] — — — — —	280
2. [Slučajnost ličnosti] — — — — —	281
3. [Apstraktna ličnost, gospodar sveta] — — — — —	282
B. Duh koji se otudio; obrazovanje — — — — —	285
a. Svet duha koji se otudio — — — — —	287
(I) Obrazovanje i njegovo carstvo stvarnosti — — — — —	288
1. [Obrazovanje kao otuđivanje prirodnoga bića] — — —	288
[(α) Dobro i zlo, državna vlast i bogatstvo] — — —	290
[(β) Sud samosvesti, plemenita svest i podla svest]	292
[(γ) Služba i savet] — — — — —	296
2. [Govor kao stvarnost otuđenja ili obrazovanja] — — —	298
[(α) Ulagivanje] — — — — —	300
[(β) Govor rastrzanosti] — — — — —	303
[(γ) Taština obrazovanja] — — — — —	306
(II) Vera i čisti uvid — — — — —	309
1. [Misao vere] — — — — —	309
2. [Predmet vere] — — — — —	312
3. [Umnost čistoga uvida] — — — — —	314
b. Prosvećenost — — — — —	315

(I) Borba prosvećenosti sa praznoverjem — — — — —	316
1. [Negativan odnos uvida prema veri] — — — — —	316
[(α) Rasprostiranje čistoga uvida] — — — — —	317
[(β) Protivstavljanje uvida veri] — — — — —	319
[(γ) Uvid kao pogrešno razumevanje sama sebe] — — —	321
2. [Učenje prosvećenosti] — — — — —	323
[(α) Izopačavanje vere od strane prosvećenosti] — — —	323
[(β) Pozitivni stavovi prosvećenosti] — — — — —	326
[(γ) Korisnost kao osnovni pojam prosvećenosti]	328
3. [Pravo prosvećenosti] — — — — —	330
[(α) Samokretanje misli] — — — — —	330
[(β) Kritika pozicija vere] — — — — —	331
[(γ) Ispražnjenje vere] — — — — —	334
(II) Istina prosvećenosti — — — — —	335
1. [Čista misao i čista materija] — — — — —	336
2. [Svet korisnosti] — — — — —	338
3. [Samoizvesnost] — — — — —	340
c. Apsolutna sloboda i užas — — — — —	341
1. [Apsolutna sloboda] — — — — —	341
2. [Užas] — — — — —	343
3. [Buđenje slobodnog subjektiviteta] — — — — —	345
C. Samoizvesni duh; moralnost — — — — —	349
a. Moralno shvatanje sveta — — — — —	350
1. [Postulirana harmonija između dužnosti i stvarnosti]	350
2. [Božanski zakonodavac i nesavršena moralna samosvest] — — — — —	354
3. [Moralni svet kao predstava] — — — — —	356
b. Pretvaranje — — — — —	358
1. [Protivrečnosti u moralnom shvatanju sveta] — — —	358
2. [Rastvaranje moralnosti u njenu suprotnost] — — —	361
3. [Istinitost moralne samosvesti] — — — — —	363
c. Savest, lepa duša, zlo i njegov oproštaj — — — — —	367
1. [Savest kao sloboda samstva u samom sebi] — — — — —	367
[(α) Savest kao stvarnost dužnosti] — — — — —	368
[(β) Priznavanje uverenja] — — — — —	371
[(γ) Apsolutna sloboda uverenja] — — — — —	372
2. [Opštost savesti] — — — — —	376
[(α) Neodređenost uverenja] — — — — —	376
[(β) Govor uverenja] — — — — —	378
[(γ) Lepa duša] — — — — —	380
3. [Zlo i njegovo praštanje] — — — — —	382
[(α) Sukob između savesnosti i licemerstva] — — —	383
[(β) Moralni sud] — — — — —	384
[(γ) Praštanje i izmirenje] — — — — —	388
VII. Religija — — — — —	391
A. Prirodna religija — — — — —	397
a. Svetlo suštastvo — — — — —	398
b. Biljka i životinja — — — — —	400
c. Poslovođa — — — — —	401
B. Umetnička religija — — — — —	407
a. Apstraktno umetničko delo — — — — —	407
1. [Idol] — — — — —	407



2. [Himna]	— — — — — — — — — —	410
3. [Kult]	— — — — — — — — — —	412
b. Živo umetničko delo	— — — — — — — — — —	415
c. Duhovno umetničko delo	— — — — — — — — — —	418
1. [Ep]	— — — — — — — — — —	419
[(α) Njegov običajni svet]	— — — — — — — — — —	419
[(β) Ljudi i bogovi]	— — — — — — — — — —	419
[(γ) Bogovi među sobom]	— — — — — — — — — —	420
2. [Tragedija]	— — — — — — — — — —	422
[(α) Individualiteti hora, junaka, božanskih sila]	— — — — — — — — — —	422
[(β) Dvosmislenost svesti individualiteta]	— — — — — — — — — —	423
[(γ) Propast individualiteta]	— — — — — — — — — —	425
3. [Komedija]	— — — — — — — — — —	427
[(α) Suština prirodnog određenog bića]	— — — — — — — — — —	428
[(β) Nesuštaštenost apstraktnog individualiteta božanskog]	— — — — — — — — — —	428
[(γ) Pojedinačno samstvo svesno sama sebe kao apsolutne suštine]	— — — — — — — — — —	429
C. Otkrivena religija	— — — — — — — — — —	430
1. [Pretpostavke za pojam otkrivene religije]	— — — — — — — — — —	430
2. [Jednostavna sadržina apsolutne religije: stvarnost očovečena boga]	— — — — — — — — — —	433
[(α) Neposredno postojanje božanske samosvesti]	— — — — — — — — — —	434
[(β) Dovođenje pojma najvišeg suštastva u identitetu apstrakcije i neposrednosti pomoću pojedinačnog samstva]	— — — — — — — — — —	435
[(γ) Spekulativno znanje kao predstava opštine u apsolutnoj religiji]	— — — — — — — — — —	437
3. [Razvoj pojma apsolutne religije]	— — — — — — — — — —	439
[(α) Duh u samom sebi, trojedinstvo]	— — — — — — — — — —	440
[(β) Duh u svome otuđenju, carstvo sina]	— — — — — — — — — —	441
[(1) Svet]	— — — — — — — — — —	442
[(2) Zlo i dobro]	— — — — — — — — — —	443
[(3) Spasenje i izmirenje]	— — — — — — — — — —	445
[(γ) Duh u svome ispunjenju, carstvo duha]	— — — — — — — — — —	448
VIII. Apsolutno znanje	— — — — — — — — — —	453
1. [Jednostavna sadržina samstva, koje zna sebe kao biće]	— — — — — — — — — —	453
2. [Nauka kao samopoimanje samstva]	— — — — — — — — — —	458
3. [Pojmljeni duh u svome vraćanju postojećoj neposrednosti]	— — — — — — — — — —	463
Napomena redaktora	— — — — — — — — — —	467
Registar stručnih termina	— — — — — — — — — —	469

#### FENOMENOLOGIJA DUHA

G. V. F. Hegel, FENOMENOLOGIJA DUHA. Omot i korice: Stevan Vujkov. Tehnički urednik: Pera Stanisavljev-Bura. Izdanje i štampa: Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, Bulevar vojvode Mišića 17. Za izdavača: Dobrašin Ralević, direktor OOUR. Izdavačka delatnost. Tiraž: 5.000.

YU ISBN 86-13-00020-7