



LAZAR  
VRKATIĆ

IZABRANA DELA

KNJIGA  
1

Za izdavača USEE: Ivana Vrktić  
Za izdavača Mediterran Publishing: Nikola Janković  
Urednik: dr Dušan Marinković  
Lektura i korektura: Predrag Rajić  
Dizajn korica: Mediterran Publishing  
Tehničko uređenje: Mediterran Publishing

Copyright © za srpsko izdanje  
Marica Kuzmanović, Ivana Vrktić, Sonja Vrktić, Nataša Vrktić

Izabrana dela priredila Ivana Vrktić

CIP – Каталогизација у публикацији  
Библиотека Матице српске, Нови Сад

2-1

ВРКАТИЋ, Лазар  
Филозофска objava Boga / Lazar Vrktić.  
– Novi Sad : Mediterran Publishing, 2009  
(Novi Sad : Stojkov). – 220 str. ; 24 cm.  
– (Izabrana dela / Lazar Vrktić ; knj. 1)

Tiraž 300. – Napomene: str. 213-220.

ISBN 978-86-86689-25-2

a) Филозофија религије

COBISS.SR-ID 239486215

Štampa: Štamparija Stojkov, Novi Sad

Priprema: Aleksandar Karajović

Mediterran Publishing d.o.o.  
Nikole Pašića 24,  
21000 Novi Sad  
tel: +381.21.472.38.20 fax: +381.21.661.37.65  
[www.mediterran.co.yu](http://www.mediterran.co.yu)  
e-mail: [mediterran@neobee.net](mailto:mediterran@neobee.net)

Za sve informacije o ovom i drugim izdanjima  
Mediterran Publishinga,  
kontakt: [prodaja@mediterran.co.yu](mailto:prodaja@mediterran.co.yu)

Lazar Vrkatić

# FILOZOFSKA OBJAVA BOGA



USEE

Novi Sad  
2009.



## SADRŽAJ

Uvod	7
<b>1. PNEUMOLOGIČKI NAČIN IZLAGANJA BOGA</b>	<b>9</b>
A. Fenomenološki vid pneumologičkog načina iskazivanja boga	11
B. Ontološki vid pneumologičkog izlaganja boga	17
I. Aristotelovo postavljanje boga kao <i>vouσ-a</i>	18
II. Hegelovo postavljanje boga kao Geista	32
III. Razlika između Aristotelovog određenja boga kao <i>vouσ-a</i> i Hegelovog kao Geista	62
IV. Predložak budućeg određenja boga kao jedinstva <i>vouσ-a</i> i Geista	64
<b>2. ONTOLOŠKI NAČIN IZLAGANJA BOGA</b>	<b>69</b>
I. Religijski stav osetilnosti	77
II. Religijski stav opažaja	81
III. Religijski stav predstave	84
IV. Transreligijski stav mišljenja	88
<b>3. ISTORIJSKI NAČIN IZLAGANJA BOGA</b>	<b>93</b>
I. Neposredna prirodna religija (bajanje i fetiš)	95
II. Istočnjačke religije	97
a) Kineska religija	98

b) Hinduizam	99
c) Budizam i lamaizam	102
d) Zoroasterizam	104
III. Prelazak sa istočnjačkih na sredozemne religije	106
IV. Sredozemno prevladavanje mita u okviru religija	109
a) Ko stvara mitologiju?	109
b) Iz čega nastaje mitologija?	111
c) Kako nastaje mitologija?	115
d) Zbog čega je mitologija?	117
V. Grčka religija	122
a) Nadvladavanje mita u okviru mita (umetnost)	127
b) Nadvladavanje mita van okvira mita (filozofija)	136
VI. Rimska religija	154
a) Prevladavanje mita van mita (pravo i politika)	157
VII. Jevrejska religija	169
VIII. Hrišćanska religija	176
4. ISTORIOFILOZOFSKI NAČIN IZLAGANJA BOGA	185
Napomene	213

## UVOD

Tema *Filozofska objava boga* omogućava razvijanje celine filozofije. Naime, bog i eksplikacija boga nije jedna od tema u filozofiji, nego se kroz nju izlaže sva filozofija. Ovakav visok rang teme omogućava promišljanje boga i kroz filozofsku tradiciju koju baštinimo, a to su pre svega Hegel i Aristotel.

Tema će biti izložena spekulativnim načinom, što znači da se nužno razvija jedno stanovište koje filozofiju prihvata kao svoj momenat, a osnova toga stanovišta je razvijanje pojma duha kroz svoja četiri načela, što upućuje i na Hegela, ali i na Aristotela. Namera ovoga rada nije da bude doprinos nekakvom *istorijskom prilazu* filozofiji, te stoga i ne postoji name-ra da se bude *objektivan* ili *nepričasan* i slično, nego da se razvija vlastito stanovište u filozofiji. Nekada je važila podela na: compilator, commentator i auctor u tumačenju nečijih tek-stova, i prema toj podeli ovaj pristup je u osnovi autorski, čak i onda kada se komentariše.

Podela izlaganja je zasnovana na podeli *načina kojima duša postiže istinu*, kojih inače, po Aristotelu, ima pet. Pošto je επιστημη onaj način koji ima za predmet *večne stvari, ne-propadljive i nenastale*, koje time boga potvrđuju na posredan način, jer se bog u fizici i logici<sup>1</sup> očituje kroz svoj nedelatni momenat, otklonili smo nameru da i επιστημη prikažemo kao očitovanje boga u filozofiji. U nekom budućem prikaziva-

nju čemo uključiti i taj momenat, ali se za sada zadržavamo na onim načinima koji očituju boga po sebi, a ne po uratku, a to su: pneumologički način, ontološki način, istorijski način i istoriofilozofski način.

Prvi način je υλη boga i u njemu se daje rasprava o načelima boga (ontologika) i rasprava o pojavljivanju boga (fomenologika). Drugi način je ενεργεια boga, što znači stvarnost boga u nacrtnom određenju znanja o njegovom biću, dok je treći način bog u vremenu, odnosno likovi znanja o bogu u vremenu, gde se prethodno energeisko postavljanje preliva u istorijsku ravan. Četvrti i najviši način izlaganja boga u filozofiji je onaj gde je bog shvaćen u vidu filozofijskog znanja o njemu (znanje znanja o bogu) i, naravno, u vremenu. Najviše stanovište prvog načina je duh, i to u dva vida; drugog načina je spekulativno jedinstvo boga i čoveka, trećeg je hrišćanska religija, a četvrtog je spekulativna filozofija. Navedena četiri načina nisu suprotstavljeni jedan drugome, niti su odvojeni, nego su načini onoga istog: spekulativnog jedinstva subjekta i supstancije, i to u vremenu.

# 1.

## PNEUMOLOGIČKI NAČIN IZLAGANJA BOGA

U *Metafizici* je Aristotel postavio tri teorijska znanja: τα φυσικά, τα μαθηματικά i η θεολογία. Teologija se bavi bićem kao bićem<sup>2</sup> i svim onim što mu pripada, dok je fizika ono znanje koje promatra takvo biće koje se može pokretati, a matematika se bavi onim nepokretnim. Prirodne stvari nisu odvojene od υλη-а, dok matematičke delimično jesu. Dakle, fiziku<sup>3</sup> i matematiku odvajaju njihovi predmeti, a ne njihova metoda ili cilj. Što se tiče teologije, ona za predmet ima ono što je nepokretno i što je u potpunosti odvojeno od υλη-а; to znači da je predmet teologije različit od predmeta fizike i matematike. Ali, nije samo značaj predmeta ono što teologiji daje prednost, nego je to i metoda i cilj. U *Nikomahovoj etici*<sup>4</sup> se kaže: *Budući je επιστημη poimanje bitstvujućih koja su sveopšta i po nužnosti... naučna spoznaja samoga načela ne pripada ni επιστημη-у, ni τεχνη-у, ni φρονησισ-у. Nije to stvar ni σοφια-е, te ostaje da je vous ono što obuhvaća sama načela.* Umstveno znanje ima za predmet načela onog nepokretnog i odvojenog od υλη-а, dakle boga samog. Razume se da je teologija onaj način dolaska do istine koji je nazvan *vouσ*, dok fizika i matematika pripadaju επιστημη-у.

U *Nauci logike* Hegel kaže: *Tako je ideja prvo život, pojам koji različit od svoje objektivnosti, jednostavan u sebi, prožima svoju objektivnost i kao samosvrha ima u njoj svoje sredstvo i postavlja je kao svoje sredstvo, ali je u tome sredstvu imanentan i u njemu predstavlja realizovanu sa sobom identičnu svr-*

hu.<sup>5</sup> Hegelova ideja života i Aristotelova fizika su sasvim isto postavljene, čak i u tome da je rod najviše njihovo određenje, a duša najviši stav. Što se tiče matematike, znači onog načina επιστημη-а koji za predmet ima ono nepokretno i delimično odvojeno od ψλη-а, to je za Hegela analitičko saznanje u okviru ideje istinitoga: *Ta refleksija u sebe jeste samo nešto subjektivno, jer u njenom posredovanju razlika postoji još kao prepostavljena, po sebi bitstvujuća, kao različnost objekta u sebi. Odredba koja zato postaje kroz taj odnos jeste forma jednostavnog identiteta, apstraktne opštosti. Stoga analitičko saznavanje ima uopšte za svoj princip taj identitet, a prelaz u drugo povezivanje različitih činilaca, isključeno je iz njega samog, iz njegove delatnosti.*<sup>6</sup> Vidljivo je da je samo drugim jezikom rečeno isto, a obojica, i Aristotel i Hegel, to isto duguju Platonu i njegovoj postavci promišljanja iz hipoteza. Što se tiče νουσ-а, odnosno teologije, on je kod Hegela postavljen kao sintetičko znanje: *Sintetičko saznanje je usmereno na poimanje onoga što jeste, to jest na to da shvati raznovrsnost odredaba u njihovom jedinstvu.*<sup>7</sup> Ovo određenje je zasnovano na Platonovoj postavci zaključivanja prema hipotezi. Dakle, i u određenju νουσ-а Hegel i Aristotel su saglasni, sa razlikom da je najviši stav takvoga znanja kod Hegela duh, što Aristotel ne poznaje. Ili, na drugačiji način iskazano: Aristotelov bog je nepokretan i odvojen od ψλη-а, dok je Hegelov pokretan i u jedinstvu sa ψλη-ом. Zbog toga se Hegelov bog, očigledno hrišćanskog izvora, ne može izlagati na isti način kao i Aristotelov. Naime, Aristotelov bog se izlaže kroz prikazivanje svojih načela, što uostalom radi i Hegel u svojoj *Nauci logike*, ali, pored toga, Hegelov bog se mora i obznaniti, jer duh koji se ne obznanjuje nije duh. Taj drugi način izlaganja boga kod Hegela je nazvan *Fenomenologija duha*. Dakle, Hegel ima dva vida izlaganja νουσ-а, ontološki i fenomenološki, a pošto je νουσ shvaćen kao duh, ta dva vida su delovi pneumologike ili nauke o duhu. Aristotel, naravno, nema pneumologiku, nego samo teologiku, jer je njegov νουσ van vlastitog pojavljivanja.

## A. FENOMENOLOGIČKI VID PNEUMOLOGIČKOG NAČINA ISKAZIVANJA BOGA

Postoji jedno staro mnjenje da je pitanje boga, ako ne isključivo, onda pretežno, religijsko pitanje. Naravno da je kompetencija religije visoka, ali nije jedina. Pitanje boga se direktno, ili posredno, razvija u mnogim ljudskim svestima, te se može utvrditi da je bog problem celine ljudske svesti. Ili, kao što je u hrišćanskom mitu izrečeno, problem boga je problem rađanja ljudske svesti, odnosno početka svesti. Svest neosporno počinje sa sobom, a ne sa nečim van sebe, te time svest, kao svoj početak, ima postavljanje sebe van drugosti. Neposredni identitet svesti sa sobom je mesto rađanja boga, jer je svest o sebi svest o bogu, odnosno bog sam. Kada Adam jede sa drvetra saznanja, on time ulazi u razliku, što znači da se svest odredila kao svest o drugom koje je samostalno. To drugo nije van boga, nego je takođe bog, te je i svest o njemu svest o bogu. Naravno, načelo svesti, ali i boga, je u tome da se onom drugom oduzme pravo na puko biće, te da se pounutri. Time svest o drugom postaje ponovo svest o sebi, ali sa svim iskustvom bivanja u drugom. To je carstvo svesti o svesti, odnosno mišljenja mišljenja, dakle boga samog. No, ni time nije završen put razvoja svesti, jer svest sebe postavlja i kao znanje o vlastitoj samosvesti, odnosno kao mišljenje mišljenja mišljenja, dakle kao područje znanja o bogu.

Shodno navedenom, imamo i četiri lika svesti o bogu: svest (*πιστις*), svest o drugom (*εικασία*), unutarnja svest o drugome (*διανοία*) i znanje o samosvesti (*νοῦς*).

Prva svest o bogu je jedno neposredno pouzdanje u boga, što je stanovište prostodušne pobožne svesti. Ta svest je iscrpljena u stavu bog jeste i njena sva istina je u tom praznom biku boga. Pozicija sa koje se misli to apstraktno biće boga isto tako je apstraktno i prazno jastvo subjekta spoznavanja. Za tu svest bog nema svojstava, nema razlike na sebi, nego naprosto

jeste. Time je bog određen kao ono pojedinačno i to je najveći paradoks prostodušne pobožne svesti jer ona mniže o bogu kao o Jednom, a postavlja ga u osnovi kao pojedinačnost. Ne-posredno jedinstvo vernika i boga je time ipak i razlika, jer se ta svest, koja je zatvorena u sebe, sada udvojila na vernika i boga pa je postala vernikova svest o bogu. To je osnovna antinomija prostodušne pobožne svesti: bog je predmet svesti, a svest nije predmet boga. Naime, u tom odnosu je biće boga neosporno, dok je biće svesti sporno; vernik je slučajan, dok bog jeste i bez pojedinačne vernikove svesti o njemu. Bog je, dakle, mimo svesti o bogu, dok svest nije mimo boga, što znači da je predmet svesti pre svesti. No, da li je tako?

To pouzdanje pobožne svesti u svoj predmet zasniva se na vlastitoj samostalnosti, a ne na samostalnosti predmeta, odnosno boga. Bog je istinit jer je moje znanje, a ne znanje uopšte, te time nije vernik po bogu, nego bog po verniku. Bog je shvaćen samo kao biće boga, dakle kao pojedinačnost, i time kao pojedinačnost među pojedinačnostima. U pobožnoj svesti bog je samo jedna od izvesnosti života i mišljenja a ne sva izvesnost. Umesto boga ta svest može staviti u odnos bilo šta, a da taj odnos ostane isto tako istinit. Predmet te svesti nema nikakav kvalitet za nju. Ona naprosto jeste isto kao i njen hipotetički predmet. Spoljašnja organizovanost takve svesti je čulnost, te se za nju bog pojavljuje kao ono čulno. Time se bog svodi na osećaj, što je najniže postavljanje religioznosti, a u istorijskom smislu su to prirodne religije, dok je to u hrišćanstvu teologija otačkog perioda.

Druga svest o bogu je ona koja boga shvata po njegovoj posledici i učinku. Toma Akvinski je tu svest ovako odredio: Bog je beskonačno biće kao forma koja nije uslovljena nikakvom materijom..., a budući da je forma po sebi prepoznatljiva, a materija bez forme nije, sledi da je materijalna beskonačnost po sebi nepoznata. Oblikovana (formna) beskonačnost, kakva je bog, po sebi je neprepoznatljiva u odnosu na nas zbog nedostatka našega uma, koji u sadašnjem životu ima prirodnu pri-

kladnost spoznaje materijalnih stvari. Stoga u sadašnjem životu boga možemo spoznati samo preko materijalnih učinaka.<sup>8</sup> Stoga, znanje konačnog bića, što je čovek, je posredno i znanje boga, gde je bog ono što se na spoljašnji način očituje u konačnim stvarima. A svest koja je zbirka konačnih znanja o konačnom je opažajna ili iskustvena svest. Opažanje ima za cilj da spozna ono konačno baš kao konačno i da ga takvog sačuva. Naravno da u tome zahtevu ta svest biva neuspešna, odnosno biva uspešnijom nego što je htela, te tako nehotice spoznaje boga.

Početni stav opažanja jeste da je ono konačno nezavisno od svesti, da postoji mimo naše spoznaje. Dakle, predmet opažanja je puko Jedno, ali se svesti ne predstavlja takvim nego složenim. Svaka konačnost je zbir određenih karakteristika. Ispuskstvena svest polazi od neospornosti svake od karakteristika, te ih apsolutizuje i promatra mimo bilo kakve relacije. U opažanju imamo čvrstu fiksiranost onog što je inače uvek pokretno: svesti, te je tako fiksirana pozicija onoga ko spoznaje, jer je on objektivan, neutralan itd., a predmet je fiksiran kao trajni zbir trajnih karakteristika. No, ta fiksiranost je lažna u oba vida. Prvo, svest sebe postavlja kao manje istinitu od predmeta, odnosno istina je na strani predmeta, te je odatle istina adekvacija sa predmetom. Ako je manje istinita od predmeta svest je onda u situaciji privida, jer je neistina nedostatak same svesti, a ne predmeta. Avgustin bi na ovo rekao *ludificor, ergo sum*, ali opažajna svest to ne može, nego se mora upustiti u vlastito propitivanje, ne bi li ukinula uzrok privida. I tako se iskustvena svest pounutruje i pita o sebi, što je inače pravo značenje Kantove izjave da ga je Hjum probudio iz dogmatiskog dremeža. Dakle, na taj način je negirana fiksiranost svesti, dok će fiksiranost predmeta biti negirana pokretanjem karakteristike predmeta. Karakteristika je u prvi mah postavljena kao nešto predmetovo, potpuno van svesti, ali svest napreduje do stava da su karakteristike zajedničke mnogim predmetima. Na takav način karakteristika postaje odeljenom od predmeta i shvata se sada i ona kao nešto fiksirano. Ali i fiks-

ranost karakteristika je uslovna, jer svest ubrzo shvata da su karakteristike stanovište nje same, a ne svojstva predmeta. Time je i predmet izgubio svaku istinu po sebe, i svest shvata da je pitanje istinitosti predmeta u osnovi pitanje njegovog pou-nutrenja, odnosno kretanja svesti. Na takav način, predmet ostaje puka konačnost, a svest ono istinito i opšte.

Dakle, početno samopouzdanje iskustvene svesti da je ono spoljašnje i konačno samo po sebi neosporno i istinito, u pot-punosti je napušteno. Sada ta svest shvata da je kretanje konačnih stvari posledica onog beskonačnog u njima. Opažajna svest ne bi bila opažajna kada bi tu beskonačnost postavila kao sebe samu, nego je postavlja u vidu pravila, zakona i posebnih svrha. Tako bog postaje zakon prirode i posebnih ljudskih stvari, te se i na taj način i spoznaje. To stanovište je u istorijskom smislu supstancijalna religioznost, a u hrišćanstvu je to teologija Tome Akvinskog, onoga koji je napisao da je *prokleta duša onih koji ne žele da spoznaju boga i u njegovim delima i posledicama*.

Treći način pojavnosti boga za svest je razumsko-predstavni način, i to je stanovište hrišćanske religije. I ovoga puta ćemo navesti T. Akvinskog: *Razum i um u čovjeku ne mogu biti različite moći. To jasno razabiramo kad probavamo njihove čini. Naime, spoznavati ne znači drugo, nego jednostavno shvata-ti neku istinu umnoga reda. Umovati pak znači ići od spoznaje do spoznaje u spoznavanju istine. Stoga anđeli, koji savršeno i na način što odgovara njihovoj prirodi, imaju spoznaju istine, nemaju potrebe ići od spoznaje jedne stvari do spoznaje druge, nego do istine dolaze jednostavno i bez misaonog zaključiva-nja.*<sup>9</sup> Dakle, imamo dve vrste dolaska do spoznaje boga: ljudski i andeoski način; ljudski način je opažajno-iskustveni, dok je andeoski razumsko-predstavni.

Na opažajno-iskustvenom načinu svest dolazi do boga pre-lazeći od spoznaje do spoznaje, što znači da je to zbirka opaža-ja, dok je razumsko-predstavni način shvaćen u vidu neposred-nog znanja. I zaista, najviša istina razuma je neposrednost poj-

ma; razum ono opšte, večno i beskonačno postavlja kao neposredno i ne uvodi ga u razliku. To apstraktno jedinstvo subjekta spoznaje i objekta je van svakog prelaska u drugo-biće, te razum nije u stanju da povezuje različite činoce i pojave na immanentan način, nego samo na spoljašnji. U tom saznanju se polazi od toga da je objekt spoznaje zavisan i da spoznaja na njemu ništa ne menja (znači bez ikakve subjektovе intervencije). Taj način smo videli i kod dva prethodna primera. Razlika je u tome što je svest izašla iz opažanja već kao svest, a ne kao ono drugo i tuđe, što obavezuje razumsku svest da sebe postavi u liku određenih misli. Razumska svest je svest koja se vratila iz drugo-biće, ali nije u stanju da taj povratak reflektuje. I zato u toj svesti imamo immanentnu težnju za pojmom, ali samo težnju, jer je pojam u posredovanju, što je van obzora razuma. Osnovna aparatura razuma je metafora, alegorija i sl., što je svojevrsno *mucanje o pojmu*, kako bi kazao Aristotel. Takvo je i spoznavanje boga, i ono završava kao niz metafora i predstava.

Razlog svemu tome je u odvojenosti spoljašnjeg i unutrašnjeg, naime razum ono spoljašnje shvata kao pojavu, a ono unutrašnje kao suštinu. Odnos suštine i pojave nije takav da je suština opštost, a pojava pojedinačnost. Zbog toga je bog ono opšte i istinito, a pojavnost boga ono pojedinačno i slučajno: bog je suština sveta, a svet nije istina boga. Ako je, dakle, pojavnost nebitna, onda se ni bog ne može spoznati kroz nju. Do boga se može doći samo mimo pojavnosti, a to je neposrednost.

U čulnoj izvesnosti bog je ono čulno pojedinačno, u iskustvenoj svesti ono spoljašnje pojedinačno, a u razumskoj svesti je ono misaono i unutrašnje, ali nepojavno. To je i granica hrišćanske religije. U njoj je duh postavljen kao najviši stav na neduhovan način, jer se duh postavlja kao suština.

I, na kraju, ovo stanovište je na istorijskoj ravni, kao što smo već rekli, hrišćanska religija, a u okviru hrišćanstva to je učenje Martina Lutera i protestantizam.

Četvrti način predstavljanja boga svesti je onaj gde svest zna da je bog ona sama, te je to stanovište samosvesti ili *vouσ*.

Razumska svest je stala na stanovište razlike suštine i pojave, a spajanje te razlike je videla u obliku razloga. Razlog je ono spoljašnje, *spoljašnja svrha*, te nije nužan i nema sadržaj, i razlog je zato što je razlog onome drugome, što znači da nije istinit sam po sebi. Umstvena svest ne prihvata to spoljašnje povozivanje suštine i pojave (bića) u vidu razloga, nego polazi od onoga što je istinito po sebi, a ne po drugom, a to je pojam. Pojam je ono prvo, dakle pre razlike suštine i pojave (bića), ali i ono poslednje, što je rezultat razlike suštine i pojave (bića), dakle on je samosvrha. Bog se u takvoj svesti ne može prikazati mimo pojave i tako konačno ulazi u immanentan odnos prema beskonačnom.

Time bog postaje duh: *Svest, tek u samosvesti, kao pojmu duha, ima svoju tačku obrata, na kojoj ona iz šarena sjaja osetilne ovostranosti ukoračuje u duhovni dan sadašnjosti.*<sup>10</sup> Duh je postavljanje boga i kao αρχιτεκτον-a, znači onoga delatnog, te je bog ovde postavljen u jedinstvu sa konačnim ljudskim stvarima. Ovo stanovište je u istorijskom smislu dato kao sadržaj, u inače predstavno-razumskoj formi hrišćanstva, a istinito je shvaćen tek u novovekovnoj filozofiji u njenom spekulativnom vidu. Kada se govori o stanovištu duha najuputnije je dozvoliti Hegelu samom da ga izloži: *Apsolutno je duh, to je najviša definicija apsolutnoga. – Da se nađe ta definicija i shvati njezin smisao i sadržaj, to je, može se reći, bila apsolutna tendencija sveg obrazovanja i filozofije; za tom je tačkom težila svaka religija i nauka: samo na osnovu te težnje da se shvati svjetska istorija. – Riječ i predstava duha rano su nađene, a sadržaj je hrišćanske religije u tome da se bog spozna kao duh. To što je ovde predstavi dano i što je po sebi suština, shvati u njegovom vlastitom elementu, pojmu, zadatak je filozofije, koja nije istinski i immanentno riješena sve dotle dokle god pojam i sloboda nisu njen predmet i njena duša.*<sup>11</sup>

Dakle, imamo četiri načina predstavljanja boga: u prvom je bog neposredna čulna pojedinačnost, i to je stanovište prostodušne pobožne svesti; u drugom je bog neposredna spolja-

šnja pojedinačnost i to je stanovište iskustveno opažajne svesti; u trećem je bog neposredna unutrašnja opštost, i to je stanovište predstavno-razumske religioznosti; i, na kraju je četvrti način, gde je bog posredna unutrašnja i spoljašnja opštost, što je stanovište spekulativno-filozofskog znanja o bogu kao duhu. Prva tri načina su samo niži momenti duha, te su oni samo geneza duha, a njihovo filozofijsko predstavljanje je fenomenologika duha kao prvi deo pneumologike. Kada je zadobijeno stanovište duha u fenomenološkom načinu, nužno je preći na pitanje o biću duha, što je ontološki deo pneumologike.

## B. ONTOLOGIČKI VID PNEUMOLOGIČKOG IZLAGANJA BOGA

Pitanje bića duha, odnosno boga kao duha, pitanje je razvoja imanentnih momenata kretanja duha u sebi samom, sa jedne strane, odnosno razvijanje pojma duha, sa druge strane. Odnos te dve strane je takav da se ne može govoriti o pojmu duha van njegovih momenata, ali ni o momentima mimo celine pojma. Tlo na kojem se razvija ovaj vid izlaganja je filozofija, i to je izvoreno u predstavljanju prethodnog vida, naime filozofsko poimanje boga je u fenomenološkom vidu najviša razina predstavljanja boga, a ovde se u ontološkom vidu razvija kretanje u znanju boga kao kretanje filozofije. Sa te strane se ontološki vid postavlja kao onaj koji dolazi posle fenomenološkog, ali, sa druge strane, ontološki vid je pre fenomenološkog, jer se i najniži lik predstavljanja boga, prostodušna-pobožna svest, kreće u sebi po nužnosti duha, samo što to ne zna.

Filozofijsko određivanje boga je raznovrsno. Jedan istorio-filozofski prikaz bi dao dosta neuređenu zbirku svakojakih mnjenja, ali pošto je i naše stanovište stav duha moramo prići onim filozofijskim nazorima koji su najviši u određenim epohama filozofije. Pošto u osnovi imamo samo dve epohe fi-

lozofije, nameću se dva filozofiranja kao najviša: Aristotelovo i Hegelovo, dok su ostala sadržana u njima kao prevladani momenti.

Dakle, u ontološkom vidu pneumologičkog načina izlaganja boga daćemo Aristotelovo shvatanje načela i pojma boga, i to u domenu čistih misli ili, kako bi Hegel rekao, ontološki vid je *sistem čistoga uma, carstvo čiste misli. To carstvo jeste istina, kakva je ono sama po sebi i za sebe bez omota. Zbog toga se možemo izraziti tako da ova sadržina predstavlja izlaganje boga kakav je on u svojoj večnoj suštini pre stvaranja prirode i jednog konačnog duha.*<sup>12</sup>

Aristotelovo shvatanje pojma i načela boga je u određenju da je pojam boga u pojmu samom, što je *vouσ*, a Hegelovo je da su pojam i načela boga u ideji boga, što je *Geist*.

## I. Aristotelovo postavljanje boga kao *vouσ-a*

Aristotelovo određenje pojma je u potpunosti zasnovano na Platonovom. U Platonovoj *Politeji* se nalazi citat koji na najčistiji mogući način određuje stav pojma: *U jednom području umnog, – duša tretirajući kao likove stvari koje su predstavili kao kopije – biva prisiljena da istražuje iz hipoteza, ne prema početku i onom što je prvo, nego prema onom što je na kraju i završetku. U drugom području umnog duša napreduje iz svoje hipoteze prema nehipotetičkom početku, ne služeći se kopijama kao u prethodnom području nego istražuje oslanjajući se na ideje po sebi i uzdiže se do njih.*<sup>13</sup>

Citat sadrži tri određenja. Prvo je to da *duša tretira kao likove stvari koje su predstavljene kao kopije*. U ovom određenju načinjena je veza između dva ontološka oblika bitstvujućih, između sveta vidljivog i sveta misaonog. Ta veza je data kroz analogiju, a ne kroz pojam, kao što je kod Platona i mnogo drugog dato kroz analogiju, ali je i pored toga vrlo jasno određena. U osnovi se radi o utemeljivanju razumskog uvida u umstvenoj spoznaji. Naravno, to je nemoguće uraditi sa pozitivno

cije razumskog uvida, jer on ne problematizuje pitanje istinitosti onog vidljivog i čulnog, nego ga naprsto ili prihvata ili odbacuje kao puku pojavnost. Tvrda razlika pojave i suštine je razumski postulat, a kada se pokuša preći udaljenost između pojave i suštine tada se nužno mora preći granica razumskog, i to zato jer je pojam granice granica razuma. Platonov prelazak granice je u tome što čulni oblik bitstvujućeg određuje kao kopiju misaonog i istinitog oblika. Ta kopija je nesavršena istina, ali je dovoljno ontološki zasnovana, jer je utemeljena na prepostavljenoj istini o kojoj se ne pita, pošto je njeni mesto na kraju puta svesti, a ne ovde na početnoj razumskoj skali.

Drugo određenje je u tome da *razumska svest* biva prisiljena da istražuje iz hipoteza, ne prema početku i onome što je prvo, nego prema onome što je na kraju i završetku. Za razumsku svest je polazište ona sama, odnosno oblik kopije, a pitanje izvornog oblika je rešeno kroz potrebu za njim u vidu istraživanja. Naprsto, traži se i istražuje ono što je odbijeno na početku. To polaženje od hipoteza je stari metod da se ono čulno i pojedinačno proglaši konkretnim i da se putem apstrakcije ide ka onom opštem. Većina svesti čoveka je zasnovana na tom metodskom putu, a pre svega nauke – jedino je filozofija zasnovana na nečem drugom.

Treće određenje je obrazlaganje stava filozofije: ...*duša napreduje iz svoje hipoteze prema nehipotetičkom početku*. Um polazi od sebe i prepostavlja samog sebe. Sva istina uma je u njegovoj vlastitoj početnoj neospornoj izvesnosti, a to je u filozofiji određeno kao samopolazište apsoluta. Kod Platona je samoizvođeni apsolut imenovan idejom dobra i sve bogatstvo bitstvujućeg, bilo ideja, bilo kopija, po njoj je. Ideja kao bitstvajuće nad bitstvajućim je, naravno, data kao predikat apsoluta, a kretanje tih predikata je umstvena spoznaja. Isključivi predmet te spoznaje je ontološki prvotni početak, odnosno apsolut; a kada se dođe do njega onda se *napreduje unazad* i obnavlja se put ka vidljivom. Ako je razumska spoznaja napredovala unapred od vidljivog ka istinitom, umstvena spoznaja re-

gresivno napreduje unapred od istinitog ka vidljivom. Odnosno, ako razumski uvid polazi od čulnog kao konkretnog, umstvena spoznaja polazi od apsoluta kao jedino konkretnog. U tom postupku se *um neće služiti ničim što je čulno, nego samo idejama kao takvima, radi ideja kao takvih, da bi na kraju opet došao do ideje.*<sup>14</sup> To je prividno napredovanje uma prema vanjskom i drugome, jer um može napredovati samo ka sebi samom, te ne obnavlja neki drugotni čulni svet, nego uspostavlja samo sebe samog u liku čulnog sveta. Dakle, imamo dvojnostuma u njemu samom: jedno je spoznaja apsoluta, što je umstvena spoznaja, a drugo je rekonstrukcija sveta bitstvujućih kroz pojmove, što je tzv. stvarni um. Ta dva uma su samo momenti kretanja uma u njemu samom, a ne neki izdvojeni segmenti svesti.

Navedena tri određenja jasno kazuju šta je biće pojma, i, naravno, šta je biće nefilozofske svesti. Nefilozofska svest može doći do spoznaje stvari, dok filozofska svest spoznaje stvar po sebi. Platon ima fino alegorično određenje razumske svesti, i to onda kada je naziva okom duše zakopanim u varvarsko blato. Pošto nema moć povezivanja i vidi samo suprotnosti i usamljeno bitstvujuće, duša se ne može izdići iz varvarskog blata posebnosti. Apsolutna spoznaja apsoluta je filozofiski stav i u osnovi se na njoj zasniva i sam razumski uvid. Platon kaže da *vouσ* i *διανοία* nisu suprotstavljeni, što znači da se razum da rekonstruisati sa pozicije uma, odnosno ontološka primarnost uma omogućuje i razumsku poziciju. U *Razlici između Fihteove i Šelingove filozofije* je napisano da je teoriju razuma um držao nad krstionicom, što pokazuje da je osnovna antitetika nemačke klasične filozofije zasnovana još kod Platona, jer su pojmovi *vouσ* i *διανοία* upravo Vernunft i Verstand.

Dakle, Platon je pod pojmom podrazumevao umstvenu spoznaju apsoluta kao takvog, gde apsolut (ideja dobra) polazi od sebe da bi došao do sebe. Taj put kretanja svesti (svest izlazi iz sebe, da bi se sebi vratila, i to putem sebe) je istinita metoda filozofije. Da bi se došlo do stava o kretanju pounu-

trenja svesti morala se sama epoha shvatiti kao pounutrena, jer se takva ideja mora i običajnosno obrazložiti. Naravno, Platon je to i učinio, te njegova politeja nije ništa drugo nego baš to običajnosno obrazlaganje pojma. Drugačije rečeno, pojam postaje osnovnim u filozofiji onda kada se običajnost ponutri i time na neki način nadvладa, te je pounutrenje običajnosti u osnovi zahtev za filozofijom. Platonova mrzovolja spram atinskog polisa jasan je dokaz njegovog uverenja da je helenska običajnost sebe završila i da se mora pounutriti, te je svoju filozofiju postavio kao istinu i pounutrenje helenske običajnosti.

Od tog Platonovog mnjenja je Aristotel pošao, te je na potpuno isti način odredio potrebu helenske običajnosti, čak sa istom netrpeljivošću spram neobuzdane atinske demokratije. Još jedan filozof je filozofiju shvatio kao istinu običajnosti svoga naroda, ali je otišao korak dalje, te je svoju filozofiju postavio kao istinu istine helenske običajnosti. Radi se o tome da je u prvoj knjizi *Metafizike*, kao i u drugim spisima, Aristotelova filozofija sebe postavila sveukupnom istinom helenske filozofije. To kod Platona nismo imali, te je ovo prvi put da je filozofija sebe shvatila kao samosvrhovito kretanje, a cilj toga kretanja je određen kao pojam. Najjasnije kazano, Aristotel je svrhom filozofije odredio pojam svrhovitosti pojma, a filozofiranje pre njega je samo težnja prema tako postavljenom cilju.

Početak te samosvrhovitosti filozofije je u ljudskoj elementarnoj potrebi za filozofijom. U prvoj knjizi *Metafizike* kaže se: *Zbog čuđenja se ljudi danas počinju baviti mudrošću, kao što su i ranije počinjali, čudeći se u početku očitim neobičnostima, a zatim napredujući pomalo stali su misliti i o krupnijim stvarima... Ako su se dakle bavili mudrošću kako bi izbegli neznanje, jasno je da su išli za razumevanjem zbog neznanja samog, a ne zbog koristi. Vidljivo je dakle kako mudrost ne tražimo ni zbog kakve druge potrebe, nego kao što kažemo da je slobodan onaj čovek koji postoji zbog sebe samog, a ne radi drugog,*

*tako i za mudrošću težimo kao za jedino slobodnom među znanjima, jer je jedino ona radi sebe same.*<sup>15</sup> Filozofija, dakle, nastaje iz plemenitog i slobodnog poriva čoveka, a dokolica je njena okolina. Ništa spoljašnje, nikakva nužda i nevolja ne uče čoveka da misli, nego mišljenje samo uči mišljenju. Svrha filozofije je u njoj samoj. Kao što je svrha polisa u αυταρκεια-*i*, tako je i svrha filozofije, jer je ona od svih znanja jedina αυταρκεια, kao što je i πολισ među svim κοινονια-*ma*. Dakle, na početku rasprave o pojmu postavljen je pojam svrhe, jer su svrha i αυταρκεια istoznačni. No, čuđenje i slobodni poriv za mišljenjem ne bi bili dovoljni da se razvije filozofija, da i predmeti mišljenja isto tako nisu skloni mišljenju kao i sam nosilac mišljenja. Helenski čovek je okružen svetom bitstvujućih koji je supstancialno monolitan, i zato može bilo koje bitstvujuće otpustiti od sebe i prikazati ga samostalnim, jer je istinska samostalnost samo u celini. Čovek je zagledan u to mnoštvo, gde se svaka pojedinačnost trsi na samostalnost i gde se sve krsti bogom. Početak filozofije je u tome da se pojmi ono što sve te pojedinačnosti okuplja i sprečava ih da svaka ide svojim putem. Čulno-apstraktни Tales će reći da je to voda, i tako će početi filozofija. Aristotel je sklon da tu spremnost pojedinačnog na mišljenje postavi u istu ravan sa spremnošću čoveka na mišljenje: *Ako ne postoji ništa mimo pojedinačnih stvari, ništa neće biti spoznatljivo, nego će sve stvari biti osetilne i neće biti nikakvoga znanja.*<sup>16</sup> Dakle, ono pojedinačno nije istinito samo po sebi i njegovo biće nije nikakav dokaz istine. Opštost je ono što pojedinačnosti daje razlog postojanja i u osnovi je baš ono opšte u pojedinačnom uzrok sklonosti pojedinačnog prema mišljenju. A šta je opštost? Opštost nije, naravno, jedna od pojedinačnosti, koja bi se nekako mešala sa drugima, i nije ništa spoljašnje i ravnodušno, nego je λογος pojedinačnog, znači mišljenje samo. Istina pojedinačnog je u mišljenju, odnosno mišljenje je svrha pojedinačnog.

Sa jedne strane imamo spremnost čoveka na mišljenje, a sa druge spremnost stvari na isto, a i jedna i druga spremnost su mišljenje samo. Odnosno, kada čovek misli, tada on misli mi-

šljenje u navodno odvojenom predmetu mišljenja, jer ono opšte je samo mišljenje. Dakle, mišljenje je u osnovi uvek mišljenje mišljenja (νοησεως νοησις), a filozofija je, pošto može sama sebe samu imati za predmet, u stvari mišljenje mišljenja mišljenja (νοησις νοησεως νοησις). Pošto je mišljenje mišljenja bog, onda je i filozofija u osnovi teologija.

Aristotel kaže: ...tako će biti tri teoretske mudrosti; matematika, fizika i teologija, jasno je naime ako je božansko igde prisutno, ono je prisutno u toj nepokretnoj i odvojenoj prirodi, i da najuzvišenije znanje mora imati za predmet najuzvišeniju vrstu. Stoga se teoretska znanja smatraju najvišim znanjima. U stvari, neko bi mogao postaviti pitanje da li je prvotna filozofija sveopšta, ili da li raspravlja o nekom posebnom radu ili o posebnom bitstvujućem. Na ovo odgovaramo da kada ne bi bilo drugog bitstva (*ουσια*) osim onih koje je načinila priroda, prirodoslovje bi bilo prvotno znanje. Ali ako postoji neko nepokretno bitstvo (*ουσια*), znanje o njemu će biti prvotnije i opštije, i to je prvotna mudrost. I njoj će pripadati da razmatra biće kao biće, te ono što jeste i svojstva što su mu pripadna kao biću.<sup>17</sup>

Fizika se bavi bitstvima (*ουσια*-ma) koja su obrazovana kao φυσισ. Šta to znači? Pod φυσισ Grci nisu podrazumevali nešto trpeljivo, mrtvo i tuđe, nego su u φυσισ-u videli svet bitstava koji se kreće i živi po svojoj immanentnoj svrsi. I zato znanje o φυσισ-u (fizika) proučava baš principe i svrhu kretanja i postojanja takvih bitstava. To znanje ne posmatra φυσισ kao večan i nepokretan nego u njemu gleda kretanje i uzroke tog kretanja. Dakle, φυσισ je biće koje se kreće, odnosno svet bitstava koja nisu odvojena od υλη-a, što je potpuno suprotno od novovekovne fizike koja pod prirodom podrazumeva samo υλη i to u nespekulativnom određenju materije. Matematika proučava bitstva koja se ne kreću, ali i koja nisu odvojena od υλη-a, što je opet donekle suprotno od novovekovnog shvatanja matematike. Treća teorijska disciplina proučava bitstva koja su odvojena od υλη-a i koja se ne kreću. Takvih bitstava ne može biti više, jer čim ih je više onda iznad

postoji nešto opštije. Odnosno, više takvih bitstava imali bi neki odnos, a relacija je vrsta kretanja. Dakle, takvo bitstvo je samo jedno i, naravno, to je bog.

Božanska ουσία je odvojena od υλη-а, a bitstvo bez υλη-а je suština (το τι ην είναι) ili štastvo. Suština je u osnovi stav i mišljenje određene ουσία. Postoje i druge odredbe, to su one koje izlaze iz kategorija, i te odredbe su atributi. Razlika između suštine i atributa je u tome što je suština unutrašnje i immanentno određenje, a atributi su spoljašnji i neimanentni. Suština nekog bitstva je ono što je *po sebi* tog bitstva, a atribut je nešto što nije *po sebi*, nego po drugome. Može se reći da neko bitstvo znamo tek onda kada možemo odrediti šta je ono *po sebi*, odnosno kad mu znamo suštinu. Tako posmatrana neka ουσία i njena suština su jedno, oni nisu odvojeni, čak ni terminološki, jer pojam ουσία u sebi sadržava i bitstvujuće i suštinu, a znana suština je pojam. I, da se vratimo: bog je ona nepokretna i večna suština koja se zna, odnosno, najkraće rečeno, Aristotelov bog je pojam pojma. Znanje o tom pojmu pojma je σοφία, odnosno filozofija, što znači da je osnovni stav filozofije da razvije opojmljivanje pojma, i to je sve značenje sinonimnosti teologije i filozofije.

Videli smo razliku σοφία-е spram drugih teorijskih disciplina, ali je nismo videli spram drugih načina dolaska do istine. U *Nikomahovoj etici* je dato znamenito tumačenje načina dolaska do istine razumnog dela duše, a za potpuni uvid je neophodna i prva knjiga *Metafizike* sa svojom stratifikacijom spoznajnih moći. Aristotel počinje u *Nikomahovoj etici* tvrdnjom da razumni deo duše ima dva osnovna načina dolaska do istine: na prvi način se promatraju one stvari koje ne mogu biti i drugačije, a drugim načinom one stvari koje mogu biti i drugačije. Prvi način je teorijski i njega čine: επιστημη, νοῦς i σοφία. Drugi način se deli na promišljanje onih stvari koje se stvaraju i onih postupaka koji se čine. Prvo je τεχνη, a drugo је φρονησις.

Prvo ćemo odrediti razliku između teorijskih načina. Aristotel piše: ...šta je επιστημη?... Svi prepostavljaju da ono što

znamo ne može biti i drugačije... Stoga predmet επιστημη-а biva po nužnosti, i zbog toga je vječan, jer stvari koje su uopšte po nužnosti su vječne; a vječne stvari su i nenastale i nepropadljive... Epistēmē je dakle dokazna moć.<sup>18</sup> Iz citata je vidljivo sledeće: a) επιστημη je teorijski način dolaska do istine, b) επιστημη je nužno saznanje, i c) ono je dokazna moć, odnosno promišljanje razloga. Od Platona znamo da način spoznaje koji se zasniva na razlogu počiva na promišljanju *iz hipoteza* i da je to razumski način. U *Metafizici*<sup>19</sup> je data Aristotelova replika na to Platonovo određenje, kao i određenje onog načina koji polazi od nehipotetičkog početka, i koji je nazvan *vouσ*.

Za *vouσ* Aristotel piše: *Budući je επιστημη poimanje bitstvujućih koja su sveopšta i po nužnosti, te postoje načela onoga što se dokazuje i celokupne επιστημη (jer επιστημη biva po razumu). Naučna spoznaja samog načela ne pripada ni επιστημη-у, ni τεχνη-у ni φρονεσισ-у.... Nije to stvar ni σοφια-е, jer mudrac mora posedovati dokazivanje... preostaje da je *vouσ* ono što obuhvaća sama načela.*<sup>20</sup>

Dakle, *vouσ* je saznanje načela bića kao takvog, a ne onog pojedinačnog, koje inače pripada načinu επιστημη. Može se reći da je Aristotelova razlika između επιστημη i *vouσ* u suštini razlika između Verstand i Vernunft. Pod načelom (*αρχη*) se mnogo toga podrazumeva, te i sam Aristotel navodi razna značenja: *αρχη* je: a) početak nečega, b) ono odakle bi neka stvar optimalno najbolje nastala, c) ono od čije prisutnosti nešto prvo nastaje, d) ono od čega prvo nastaje, e) ono prema čijoj se volji nešto pokreće, i f) ono odakle je prvo kakva stvar spoznatljiva. Posle svih tih određenja daje se konačna definicija: *Zajedničko je svim načelima da budu ono prvo odakle nešto ili jeste, ili nastaje, ili se spoznaje.* Načela bića su, dakle, ono prvo kod bića i ima ih četiri. Prvo načelo je ono iz čega *nešto jeste, nastaje ili se spoznaje*. Opšte određenje toga *iz čega je υλη*, odnosno tvar, što je opšta mogućnost svih bitstvujućih ili nebitstvujućih. Pojam υλη-а nikako nema značenje nečeg opipljivog i čulnog, što je inače način određenja kod Talesa i

jonaca, ali već kod Pitagore i elejaca imamo apstraktnije određenje, a kod Aristotela je υλη u stvari pojam u svojoj suvoći, koji se još nije ostvario, nije izašao iz sebe: rečju, pojam na nivou onoga *po sebi*. Drugo načelo je ono po čemu *nešto jeste, nastaje ili se spoznaje*, i to je forma. Formno načelo je, u osnovi, opšta stvarnost i delatnost svih bitstvujućih i nebitstvujućih. To je nivo gde je pojam izašao iz sebe i postao određenje, odnosno to je ono *za sebe*. Biće se tu razdvaja i individuiraju, te je to εὐεργεία. U *Metafizici*<sup>21</sup> se kaže da postoje dve vrste tvari: prva je ona koja jeste, kreće se ili se saznaće po svojoj prirodi, druga je ona koja jeste, kreće se ili se saznaće po onom spoljašnjem, odnosno po τεχνη-u. Prva tvar je u vlastitom jedinstvu sa formnim načelom, a druga sa eficientnim. Dakle, imamo već tri načela: prvo je tvarno, drugo formno, a treće je takođe *za sebe* i to u smislu onoga čime nešto jeste, nastaje ili se spoznaje, i to je tvorno načelo. To je pojetički nivo bića i svoj način ima kao τεχνη. Znači, eficientno načelo je načelo kretanja i nastanka na spoljašnji način, dok je formno načelo unutrašnje načelo. Četvrto načelo je ono *poradi čega* nešto jeste, nastaje ili se spoznaje. To načelo je i jedno od načela, ali i načelo načela, te su ostala načela samo njegovi momenti. Svrha je na početku svakog kretanja, ali i na kraju, i ono što se kreće ne može se kretati u beskraj, takvo mnjenje je novovekovno, nego samo do ispunjenja vlastite svrhe. Aristotelov pojam svrhe je osnovno mesto filozofije uopšte.

Navedena četiri načela bića su momenti umstvenog načina bića, odnosno νουτ-а. Dakle, επιστημη je saznanje zasnovano na razlogu i time je određeno kao najniže filozofiranje; νουτ je, u osnovi, po Hegelovoј terminologiji, ontološki nivo filozofiranja, dok je σοφια način gde filozofija zna da filozofira samo sebe samu. Drugačije rečeno: επιστημη je νοησис, νουт je νοησеωσ νοησис, dok je σοφια νοησис νοησеωσ νοησис; odnosno επιστημη je mišljenje (i to o drugom, i zato je niže filozofska promišljanje), νουт je mišljenje mišljenja, što je pojam boga (izlaganje o načelima je izlaganje boga), a σοφια je mišljenje mišljenja mišljenja (što je znanje

o bogu, i najviše stanovište filozofije). Čujmo samog Aristotela: *Jasno je kako σοφια mora biti najpotpunija od svih saznanja. A mudrac mora znati ne samo šta proizilazi iz načela, nego i samu istinu o tim načelima. Stoga σοφια mora biti i νους i επιστημη, kao επιστημη koje ima glavu a tiče se najuzvišenijih stvari. Jer bilo bi besmisleno pomisliti kako su državničko umeće ili φρονησις najizvrsniji, ukoliko čovek nije ono najbolje od svih stvari u svetu.*<sup>22</sup> A pošto čovek, naravno, sam po sebi nije najviše bitstvujuće, nego je to ono božansko, odnosno ono bitstvujuće koje omogućava i koje jeste sve – pojам. Dakle, način σοφια je izlaganje znanja o pojmu.

Što se tiče ljudskih stvari njihovo mišljenje pokreću dva načina, φρονησισ i τεχνη, a ti delovi bića se nazivaju πραξισ i ποιησис, koji su uslovno prepuni ljudskih stvari, jer se bave onim što može da bude i drugačije.

Aristotel piše: ...φρονησισ se bavi onim stvarima koje su ljudske i o kojima se može promišljati; kažemo kako je posao razborita čoveka pre svega da dobro promišlja o stvarima koje mogu biti drugačije i o stvarima koje imaju neku svrhu, a ona je praktično dobro. Onaj ko uopšte dobro promišlja taj je čovek koji je prema razboru vešt pogoditi ono što je po čoveka najbolje od stvari koje se mogu učiniti. Uz to, φρονησиσ ne istražuje samo sveopšte stvari nego se treba baviti i onim pojedinim, jer se πραξισ i tiče pojedinosti.<sup>23</sup> Praktički momenat se ostvaruje u bavljenju onim bitstvujućima koja nisu večna, te su običajnosno određena, i ostvarujuća su (πραξισ je sav u ostvarivanju, a ne u ostvarenju). Taj momenat je polje individuiranja i ozasebljivanja pojma i u osnovi je to ontološki nivo; u njemu se individuiraju tri dela praktičkog bića (staro i skoro netačno govorenje o jedinstvu etike, politike i oikonomije kod Aristotela). No, nijedan deo ne može da se odvoji i apsolutizuje, nego može samo da se vrati u sebe i pounutri, i to putem refleksije.

Aristotelovo polazište je stav da svako umeće, istraživanje ili odlučivanje teže nekom dobru, što znači da svaki od tri osnovna načina ima svoje dobro. Poetičko dobro, ili poetič-

ka svrha, u ishodu je delatnosti, teorijsko dobro ili svrha je u znanju, a praktičko dobro ili svrha je u njemu samom. Jasno je da je pojetičko dobro nižeg ontološkog ranga od druga dva, i to je u osnovi neko uživanje, ali je kod odnosa praktičkog i teorijskog dobra ponešto nejasno, jer se na raznim mestima određuje drugačije i kod samog Aristotela. Negde on govori o primarnosti praktičkog nad teorijskim dobrom, jer je znanje o πολιτεία ono najviše, a većinom βιος θεορετικός određuje kao ono božansko. Pitanje o tome koji je od ova dva stava istinit je izlišno, jer su oba istinita. Naime, radi se o tome da je pojam θεωρία sastavljen od επιστημή, νοῦς i σοφία. Praktička delatnost je viša od επιστημῆ, istog je ranga kao i νοῦς, a niža je od σοφία-e. Jasno je da je επιστημῆ niže saznanje, jer je razumski uvid, dok su νοῦς i φρονησις umstveni. Može se reći da su φρονησις i νοῦς dve strane istog i odnose se kao ενέγεια i δύναμις. Dinameiski νοῦς i energijsko φρονησις se i ne mogu zamisliti jedno bez drugoga, i samo ih razumska svest može odvajati i suprotstavljati. Što se tiče σοφία-e jasno je da je ona najvišeg značaja i da je onaj momenat gde filozofija sebe zna i izlaže kao vlastito kretanje, što znači da je σοφία viši momenat i od νοῦς i od φρονησις.

Praktičko dobro ima svrhu u sebi samom, i tu svrhu je Aristotel nazvao εὐδαιμονία. Taj pojam se kod nas prevodi kao sreća ili blaženstvo, a kod Nemaca je Gluck, a ipak se radi o drugačijem značenju: termin εὐδαιμονία je sastavljen od dve reči, εὖ i διάμονος.

Εὖ znači dobro, valjano, pravo, pomno, sretno, lepo itd., dok διάμονος znači bog, boginja, božanstvo, sudbina, genij, duh, dobar duh itd. Prvo upućuje na nešto valjano, a drugo na božansku supstanciju; dakle, εὐδαιμονία znači valjano biti sa božanstvom, odnosno živeti u saglasju sa božanskim. Spoljašnje obeležje toga je sreća, ali unutrašnje je božanstvo. Εὐδαιμονία se ne bira zbog nečeg drugog, nego, naravno, kako je već primereno pojmu božanskog, radi sebe same, odnosno εὐδαιμονία se i ne bira, nego ona jeste, jer bog jeste, a poje-

dinačno bitstvujuće se samo valjano odnosi spram te neospornosti. Ono što se ima, poseduje itd. nije ευδαιμονία, jer je ona ono što se uvek nanovo uspostavlja i neprekidno osvaja, kako je već Platon poučavao da vrlina nije ono dato i zasvagda. Еудајмонија je, naravno, pristupačna i svaki je slobodan čovek radom i učenjem može postići; prilaz bogu je potpuno otvoren.

Ουσια praktičkog dobra, odnosno bitstvo ευδαιμονία-е je αυταρκεια. Аутаркеја naprsto znači da je neko bitstvujuće po sebi samom, a ne po drugom, time je αυταρκεια praktički *causa finalis*. Odnos između ευδαιμονία-е i αυταρκεια-е je odnos između supstancialne i subjektivne strane istoga. Od svih κοινωνια upravo je πολισ najviša αυταρκеја, a od svih bitstvujućih to je slobodan čovek, dok je čovek van πολισ-a *najstrašnije bitstvujuće i naoružana nepravda*. Tako je helenska običajnost sebe shvatila u vidu božanskog bića, te je religijska zajednica za Helene u suštini drugorazredna.

Dakle, ako se momenat *vouσ-a* sastojao u proučavanju načela boga, onda se momenat φρονησισ-a sastoji od života u saglasju sa bogom. Prvo je teorijsko-ontološki bog, a drugo je praktičko-ontološki bog.

Poslednje od načina duše je τεχνη, i o njemu Aristotel piše: ...svako se τεχνη bavi nastankom, naime iznalaženjem i razmišljanjem kako da postane štogod od onih stvari koje mogu i biti i ne biti i kojima je načelo u tvorcu, a ne u tvorevini. Jer τεχνη se ne bavi onim stvarima koje jesu ili nastaju po nužnosti, niti pak onima što su takve po prirodi; njima je načelo u njima samima.<sup>24</sup> Dakle, τεχνη je kod ljudskih stvari, jer se tu radi o onom konačnom koje može biti i drugačije, ali se potpuno razlikuje od φρονησισ-a jer praktička delatnost ima načelo i istinu u samoj sebi, a kod τεχνη-a se radi o izmeštenju načela: istina je u tvorcu, a ne u delatnosti. Pojetičko delo je bitstvujuće van ουσια-е. Kod Aristotela se nigde ranije ne odvajaju ουσια i υποκειμενον, naime υποκειμενον je ono prema čemu je sve ostalo, a on nije po drugome, ουσια takođe nije ono što je po drugome, te se može reći da je υποκειμενον sa-

mo jedan od načina ουσια-e (ostali su suština, rod i opštost).<sup>25</sup> Ni u teorijskom, ni u praktičkom momentu se to dvoje ne razdvajaju, dok je ovde, u pojetičkom, υποκειμενον ostavljen sam, ni na čemu zasnovan, te i nema veze sa bogom. Pojetika je područje Aristotelovog ateizma. Taj ateizam je zasnovan na postavci da je τεχνη razumski način i da se sav ispunjava u onom pojedinačnom. Pošto je bog ono umstveno, ova mu pojetička apsolutizacija razuma ni ne može biti sklona. Αρχιτεκτων nije božansko bitstvujuće, jer je on samo mišljenje, a ne mišljenje mišljenja, i ne odnosi se sam na sebe, nego na drugo. Naprosto, Aristotel ne postavlja neku supstancijalnu vezu između tvorca i njegovog dela, nego je postavlja kao spoljašnju, što znači da je rad ono razumno i time nižeg ontološkog ranga. To je, inače, stav helenske epohe, a ne filozofije uopšte, i zato se filozofija nastavila i posle Aristotela; sva filozofija posle njega, uključujući i *nefilozofsko* hrišćanstvo, pokušava samo da reši taj pojetički Aristotelov problem, da odredi supstanciju i kao subjekt, i to baš u ljudskom radu. Aristotel je u pojetičkom momentu subjekt shvatio isključivo kao subjekt i time nije uspostavio nužno spekulativno kretanje u vidu jedinstva subjekta i supstancije. Pošto delo αρχιτεκτων-a, kao i njegova delatnost, nisu supstancijalni, imamo jednu parmenidovsku supstanciju: subjekt jeste, a delatnost/delo nije. Nema kretanja, jer nema izlaska subjekta iz sebe u drugo i njegovog vraćanja nazad, sve je još zatvoreno i odvojeno. Naravno, Aristotel iz obzora svoje civilizacije nije ni mogao istinito rešiti pojetički problem, a da ga je rešio već bi on završio filozofiju, a ovako je omogućio da se filozofira i posle njega, sve do Hegela koji je definitivno rešio pojetički problem kao dijalektiku roba i gospodara. Hrišćanstvo, renesansa i novovekovna filozofija bili su samo momenti puta tog rešenja, odnosno promocije hrišćanskog pojetičkog boga.

Dakle, kod Aristotela imamo jedan podfilozofski momenat i četiri filozofska. Podfilozofski je επιστημη, i taj nivo je razumska dokazna moć. Od filozofskih nivoa prvi je *vouσ* i to je ontologički momenat, jer se u njemu misle načela boga.

Drugi nivo je praktičko-ontološki i tu se promatra život u skladu sa bogom. Treći nivo je poetički, u kome imamo filozofski ateizam razuma. I, na kraju je σοφια, što je znanje o bogu, što je samosvest filozofije kao vlastitog znanja. Επιστημη je mišljenje, νουσ je mišljenje mišljenja, odnosno bog, φρονησισ je delatnost u skladu sa bogom, τεχνη je delatnost mimo bogu i σοφια je mišljenje mišljenja mišljenja, odnosno znanje o bogu. Dalje, νουσ je ono tvarno u božanskom, φρονησισ je ono formno i energijsko, τεχνη je ono tvorno i eficientno, dok je σοφια svrha, ili ono poradi čega sve mišljenje. Toj stratifikaciji odgovaraju i četiri spoznajne moći: tvarna spoznajna moć je αισθεσισ, formna spoznajna moć je εμπειρια, τεχνη je tvorna, a επιστημη je finalna ili svrhovna.

Dakle, kod Aristotela je bog određen kao pojam, a filozofija kao znanje o pojmu; te je na kraju nužno dati Aristotelovo određenje σοφια-e:

- 1) Σοφια se ne bavi uzrocima i načelima na način fizike, nego znanjem o tim uzrocima i načelima.
- 2) Σοφια se ne bavi na neposredan način ni *causa finalis*, jer je svrhovito načelo bitno praktičko, a to je delatnost, a ne znanje. Σοφια se na posredan način bavi svrhom.
- 3) Σοφια, naravno, nema bitnijeg dodira sa poetičkom delatnošću, jer je ona van boga.
- 4) Σοφια se ne bavi ουσια-om koja se može spoznati čulima, nego samo onom koja je mišljenje.
- 5) Σοφια se ne bavi ni dokazivanjem, a ni pitanjem saznanja, nego je to nivo logike i rasprave o spoznajnim moćima. Ta pitanja nisu dovoljno spekulativna, više su razumska.
- 6) Σοφια je znanje o biću kao biću, a ne o mnoštvu i pojedinačnosti. Biće je, naravno, celina.
- 7) Σοφια je znanje o odvojenoj i večitoj ουσια-i, a to je bog.
- 8) *Zbivanja koja se tiču bića kao takvog i suprotnosti bića kao takve i njihovo proučavanje* pripadaju σοφια.<sup>26</sup>

- 9) Σοφία posmatra υποκειμενον bitstvujućeg, a ne njegovo kretanje.
- 10) Σοφία se bavi onim što je uvek isto i nepodložno promeni.
- 11) Σοφία je prva od svih znanja, jer je njen predmet pravtan.
- 12) Σοφία je pojam svrhe pojma.

## II. Hegelovo postavljanje boga kao Geista

Hegelovo filozofiranje prepuno je Aristotela, te je tako i njegovo određenje pojma i načela boga samo jedna replika na Aristotelovo određenje. Kod Hegela se Aristotelov pojam σοφία zamjenjuje pojmom Wissenschaft, a u osnovi su oba sinonimi za pojam filozofije. Zašto baš nauka? Nije li to danak vremenu? Termin Wissenschaft je, po našem sudu, Hegelovo upućivanje na Fihtea, odnosno na Fihtev stav o određenju filozofije. Podsetimo, Fihte je prvi u novovekovlju proglasio, a i učinio, da se filozofija mora razvijati isključivo iz sebe same, odnosno svojom immanentnom metodom. Samorazvoj filozofije je moguć samo kao samorazvoj immanentnog filozofskog stava, što znači da je sva filozofija na početku; na početku je sve. Posle Fihtea filozofija nema prava da pozajmljuje metodu od matematike, da pozajmljuje stavove od drugih duhovnih nauka, da govori jezikom pesništva itd. Ona je odvojena i usamljena po svim svojstvima koje je čine, a to je moguće jer je njen ουσία izvan i iznad ostalih bitstava. Naravno, nije filozofija ono isključivo van svega, nego je od svih znanja baš ona najviše unutar svega. Filozofija sva ostala znanja, pa i nauke, prihvata kao svoj medijum, ali im menja smisao, odnosno tek im ona daje smisao.<sup>27</sup> Prva rečenica *Enciklopedije filozofijskih nauka* ovako glasi: *Filozofiji nedostaje prednost koja je od koristi drugim naukama da, u pogledu svojih predmeta, može pretpostaviti da su neposredno dani predstavom i da je metoda spoznавanja za početak i dalji tok već prihvaćena.*<sup>28</sup> Nauke svoj po-

četak ne problematizuju, nego ga smatraju jasnim, te ga pretpostavljaju; nauke zidaju svoje zdanje na neobrazloženoj pretpostavci, na intelektualnoj praznini. Hegel piše: *Ono poznato uopšte nije zato spoznato, jer je poznato.*<sup>29</sup> Čak i najapstraktnije predstave, poput određenja prirode, društva, čoveka itd., nisu poznate i pod njima se misli mnogo toga, a ne jedno. Nijedna prirodna nauka ne postavlja pitanje: šta je *ouσια* prirode, pravo ne postavlja pitanje: šta je *ouσια* prava, religija: šta je *ouσια* boga... itd. Dakle, problem nauka je, pre svega, u njihovom početku, jer za svoj početak određuju predstavu o nečem, a ne pojam.

Filozofija *istinit element svoje egzistencije ima jedino u pojmu*,<sup>30</sup> dok su uvid, osećaji, iskustvo, predstave itd., neistiniti i niži oblici spoznavanja.<sup>31</sup> Pojmovno misliti najteže je, jer se tada mišljenje kreće u sebi i nema nikakve intervencije spolja; onaj ko misli tada napušta sebe kao pojedinca, te u njemu mišljenje misli samo sebe, a on je slučajan. Ljudskoj sujeti nije draga saznanje da je njeno postojanje nebitno za stvar mišljenja. Sa pojmom pojma smo došli do zadovoljenja Fihtevog zahteva da se filozofija nužno u sebi razvija, da se napusti svaka intervencija i samovolja. Nužnost nužnosti pojma je, naravno, Aristotelovo nasleđe koje nije moglo biti aktuelizovano sve do Fihtea, te je osnovano tvrditi da se Aristotel može razumeći tek posle Fihtea. Nužnost nužnosti pojma izgleda nespektativnom mišljenju kao neka vrsta prestroge stege, gde život ne vri, gde ono posebno ne može da egzistira itd. Svi takvi privgovori pojmovnom mišljenju zasnivaju se na neimanju pojma pojma, odnosno imaju neku spoljašnju predstavu o pojmu. Baš se pojmom sve ono posebno potvrđuje istinitim jer je deo jednoga, baš se jedno u pojmu dovodi u pitanje jer je ništa bez svega. Naprsto, istina pojma nije u mirovanju, nego u kretanju, pojma se ne da imati kao neka stvar ili mnjenje, u pojmu je Heraklitovo sunce.

Hegel kaže: *Mnogo je pak teže da se tečnima čvrste misli učine nego osetilni opstanak.*<sup>32</sup> Zaista, čulno postojanje se prikazuje kao potpuno tečno, ono jednu pojedinačnost lako pretvara-

ra u drugu, nekim skokom prelazi sa jednog bitstvajućeg na drugo, sva su svojstva u osetu, ništa se ne razlikuje potpuno, a u isto vreme sve je u razlici. Kod čvrstih određenja je drugačije, određenje boga, čoveka, nauke itd., je baš takvo i sa njima nema pogodbe. To je ono svojstvo pojmovnog mišljenja koje odbija nespekulative svest, ali to je samo spoljašnja strana pojma, njegov plašt kojim odbija. Ona druga strana je u ovome: *Misli postaju tečne time što se čisto mišljenje, ta unutrašnja neposrednost, spoznaje kao momenat ili time što čista izyjesnost sama sebe apstrahuje od sebe, – ne tako da se izostavlja i stavlja na stranu, nego da napušta ono fiksno u svom samopostavljanju, i to kako ono fiksno čisto konkretnoga što je ono Ja samo u opreći spram razlikovanog sadržaja, tako i fiksnost razlikovanih momenata, koji – postavljenih u elementu čistog mišljenja – sudje luju u onoj bezuslovnosti Ja. Tim kretanjem postaju čiste misli pojmovi i tad jesu ono što uistinu jesu: samokretanja, krugovi, ono što je njihova supstancija, duhovna bitstva.*<sup>33</sup> Ta navedena fiksnost pojma je samo momenat njegovog kretanja, on nije sav u tome, ili, bolje reći, nije uopšte u tome. Filozofsko određenje nije nešto što se jednom zasvagda ima postojano, nego se ono uvek potvrđuje, odnosno pokazuje. Ono nije nešto što je poznato, nego ono što se stvara, odnosno filozofija nije napredovanje svesti od neistinu ka istinitim određenjima, gde bi ono istinito bilo jednom zasvagda istinito. Razlika istine i neistine nije filozofska, jer je potpuno fiksna. Ono neistinito, time što je negativno određenje, takođe je nešto opšte, odnosno u njemu ima ona potrebna mera opštosti koja omogućava da se ono napusti i pređe u više određenje. Svako određenje je i istinito i neistinito, ali ne u onom trivijalnom smislu da u svakoj laži ima neke istine (tu nema nužnosti, to je sentenca spoljašnje veze), nego u tom smislu da je svako određenje kao fiksno neistinito, a kao ono što izlazi iz sebe – istinito. Kao što razlika dobra i zla nije razlika u bogu nego razlika na bogu, ne razlikuje bog u sebi dobro i зло, nego to radi konačna svest koja se absolutizacijom svoje konačnosti izmestila iz boga, tako i razlika istinitog i neistinitog nije razlika pojma, nego predstavnog mišljenja.<sup>34</sup>

Pojmovno mišljenje razliku ima na sebi samo kao momenat kretanja pojma. Poznato je Hegelovo određenje samokretanja pojma kao jedinstva jedinstva i razlike. Jedinstvo jedinstva i različitog je istinita misao koja pokazuje da je nešto različito po nečem i baš to je ono što ujedinjuje. Kao što Aristotel kaže: *Besmisleno je pitanje je li ovo Sokrat ili belo?*<sup>35</sup> Pitanje koje ima smisla jeste: je li ovo Sokrat ili Kleon, ili je li ovo crno ili belo? Ova pitanja su smislena zato što su Sokrat i Kleon, odnosno crno i belo, različito jedinstveni. Njihova razlika je hronološka, jer ne može ista pojava biti u isto vreme i Sokrat i Kleon, i crno i belo, ali ona to može po svome smislu, te im je jedinstvo ontološko. Ontološko je prvočnije od hronološkog, odnosno razlika se zasniva na jedinstvu. To što ovaj čovek može biti i Sokrat i Kleon, omogućuje da se pitamo da li je to Sokrat ili Kleon, odnosno da uspostavljamo razliku. Smatra se da je Aristotelovo tzv. *načelo protivrečnosti* nešto što je apsolutno, što je *poznato* (kao što bi Hegel rekao). Pod načelom protivrečnosti podrazumeva se Aristotelov stav *da nije moguće da ista stvar postoji i ne postoji u isto vreme*. Uzima se da Aristotel postavlja stav razlike kao jedino istinit, jer, naravno, ovaj čovek ne može biti u isto vreme i Sokrat i Kleon, ali radi se o tome da ovaj čovek može biti i Sokrat i Kleon, ali u jednom momentu ne može biti oboje. Stav razlike je hronološki, ono *isto vreme*, a stav jedinstva je ontološki, ono *van vremena*. Pravo značenje tzv. Aristotelovog načela protivrečnosti bilo bi: moguće je da neka stvar i postoji i ne postoji, ali je nemoguće da to bude u isto vreme, odnosno neka stvar može da i postoji i ne postoji samo kao kretanje, ali kao mirovanje ne može. Ako se to tako shvati, onda kod Aristotela nema nikakvog načela protivrečnosti, nego načela jedinstva jedinstva i razlike. Naravno, Aristotel nije to tako napisao, ali stav *da ovaj čovek može biti i Sokrat i Kleon i stav da ovaj čovek ne može biti u isto vreme i Sokrat i Kleon* uzimaju se u jedinstvu. To znači da je jedinstvo jedinstva i razlike smisao (ili svrha) pitanja da li je ovaj čovek Sokrat ili Kleon. Da nije tako, da je istinito tzv. načelo protivrečnosti, onda Aristotel ne bi mogao da re-

ši Zenonove aporije i zaista ne bi Ahil bio brži od kornjače; no, naravno, spekulativni Aristotel ne može apsolutizovati razliku, to je stvar razumskog mišljenja. Razlika se može, istina, i nespekulative nadmašiti, putem posrednika ( $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\nu$ ), nai-me između belog i crnog ima i nešto treće, a to je sivo, ili zeleno, ili neka treća boja. Tako se sivo pojavljuje kao ono što ujedinjuje crno i belo, ali to je spoljašnje ujedinjenje, a ne Aufhebung. Sivo je istog roda kao i crno i belo, i sa sivim nismo nigde otišli, nismo se pokrenuli, nego samo simuliramo kretanje; ontološki ostajemo u istoj ravni. Kod spekulativnog kretanja radi se o tome da se ontološki napreduje: stav A je suprotnost stava B: stav C je istina i A i B, odnosno njihov rod, mogućnost, ideja, ili već kako se to može nazvati. Bitstvo stava C je ono što je Platon zvao idejom, Aristotel svrhom, a Hegel Aufhebung. Stav C nije više u ontološki istoj ravni, nego je ontološki napredak, odnosno razvoj. I zato stav da li je ovo Sokrat ili Kleon ima smisla, jer ima nešto što omogućava i Sokrata i Kleona, a to je da su i jedan i drugi čovek. Apsolutno suprotne mogu biti puke pojedinačnosti, dakle, što nije istog roda, nego iste vrste, a ono što nema ni roda ni vrste je besmisleno, poput onog Aristotelovog pitanja: *da li je ovo Sokrat ili beo?*

Aristotel jedinstvo jedinstva i razlike, time što postavlja kao jedinstvo ontološkog i hronološkog, nužno i ontologizuje, te i onom hronološkom daje ontološki rang. Tako se ta razlika jedinstva i razlike ontološki izražava kao razlika  $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\sigma$ -a i  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ -e, odnosno jedinstvo je  $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\sigma$ , a  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  je razlika. To omogućava Aristotelu da reši Zenonove aporije, jer prostor i vreme nisu beskonačno deljivi. Odnosno, Zenon prostor i vreme misli samo kao  $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\sigma$ , a ne i kao  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ .<sup>36</sup> Jedinstvo  $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\sigma$ -a i  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ -e nije neko spoljašnje spajanje (kao što Hegel kaže: *Koliko god mešali ulje i vodu, ulje ostaje ulje, a voda voda*), nego njihovo kretanje; kretanje od  $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\sigma$ -a do  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ -e i obrnuto.

Prelazak iz  $\delta\upsilon\alpha\mu\iota\sigma$ -a u  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ -u je stupanje iz mogućnosti u egzistenciju, a *stupanje u egzistenciju* znači promeniti se

*i ostati isti.*<sup>37</sup> Promeniti se, znači promeniti stanje, a *ostati isti* znači ne promeniti svoju *ovost*, svoju ουσία-u. To je izlazak iz virtualnosti sebe ka aktuelnosti sebe, to je izlazak iz svoga bića u drugo biće, gde je to drugo biće samo uslovno drugo, to je posredovanje mene sa samim sobom. U *Fenomenologiji duha* Hegel je to ovako odredio: *Posredovanje nije ništa dugo nego pokretna jednakost sa samim sobom, ili ona je refleksija u sebe sama, momenat za sebe postojećeg Ja, čisti negativitet ili, svedeno na njezinu čistu apstrakciju jednostavno postajanje. Ja ili postajanje uopšte, to je posredovanje zbog svoje jednostavnosti upravo neposrednost koja postaje i ono neposredno samo.*<sup>38</sup> Hegelu je očigledno stalo i do trećeg momenta u posredovanju, do momenta vraćanja sebi, jer posredovanje nije neko gubljenje sebe, nego razvitak sebe putem suprotstavljanja sebi. Posredovanje je jedinstvo jedinstva i razlike, gde se nužno vraća iz razlike, ne ostaje se pri njoj, odnosno razlika se nadilazi.

Pojam posredovanje je osnovni pojam Hegelovog određenja bića, odnosno ontologije; posredovanjem se rešava problem ontološkog kretanja, koji nije mogla da reši helenska filozofija. Iako je Anaksagora odredio *vouσ* kao ono na čemu sve jeste, iako je Sokrat sve postavio kao delatno mišljenje, a Platon kao mišljenje mišljenja, problem ontološkog kretanja rešava, i to samo uslovno, Aristotel sa pojmom svrhe. Tek svrha obrazlaže nužnost u kretanju, odnosno kretanje se postavlja kao unutrašnja nužnost, a ne kao akcidentalno, kako ga shvataju atomisti. Naravno, kretanje je izlazak iz δυναμισ-a i prilazak ενεργεια-i; i tu se zastaje, nema povratka iz ενεργεια-e. To je osnovna razlika između Aristotelove i Hegelove ontologije. Hegel tek u putu povratka, nanovnog, pounutrenja, vidi svrhu kretanja, a kod Aristotela sve kretanje završava kao ενεργεια. Svakako da i Aristotel uspostavlja jedinstvo δυναμισ-a i ενεργεια-a, ali je to jedinstvo postavljeno kao apsolutizacija ενεργεια-e, odnosno Aristotelov pojam boga je apsolutna ενεργεια. Kako izaći iz ενεργεια-e, kako pokrenuti nepokretnog pokretača, kako nastaviti kretanje? To su pitanja koja se postavljaju filozofiji posle Aristotela.

Hrišćanstvo je u osnovi odgovorilo na Aristotelov problem, jer je uspostavilo treći momenat kretanja, naime, iz jedinstva boga sa samim sobom (δύναμις) Isusovom egzistencijom se prelazi u razliku boga od samog sebe (ενέργεια), a Isusovom smrću se vrši vraćanje boga iz razlike u puno jedinstvo. Isusova smrt je nužni momenat kretanja, i ono što je najznačajnije u hrišćanskoj religiji. Isus umire uz telesne muke, boreći se i naporno težeći smrti; Isus umire radeći. Tako se, u suštini, izlazi iz energeiskog Isusa putem pojetičkog napora, putem tvornog načela. Hrišćanski bog je, u osnovi, pojetički bog. Ranije smo govorili o izvornom pojetičkom ateizmu kod Aristotela, i sad vidimo kako se ta praznina popunjava.

Hegel je, naravno, umeo jasno odrediti Aristotelov problem, kao i veličinu hrišćanskog pojma kretanja boga. Prvi momenat je odredio kao nužnu nemogućnost sve antičke filozofije, a drugi kao nužno polazište sve posleantičke filozofije. Najčistije je tu tezu izneo u *Fenomenologiji duha*, u znamenitoj IV glavi, gde u poglavlju *Istina izvesnosti samoga sebe*, obrazlaže stav i nemoć antičke filozofije, a u poglavlju *Samo-stalnost i nesamostalnost svesti: gospodstvo i ropstvo*, pokazuje *jedinstvo subjekta i supstancije* kao jednu veliku hrišćansku repliku na Aristotela.

Put antičke filozofije Hegel započinje rečenicom: *Sa samo-svešću stupili smo dakle sada u zavičajno carstvo istine*. Dakle, raniji nivoi svesti nisu istiniti samo po sebi, a oni su određeni kao *osetilna izvesnost, opažanje i razum*. Takvo određenje nije novo, nego je direktno preuzeto od Platona i Aristotela. Platonovo određenje je sledeće: πιστις, εικασια, διανοια, νους; Aristotelovo: αισθησις, εμπειρια, τεχνη, επιστημη; dok je Hegelovo: *Osetilna izvesnost ili „ovo“ mnjenje (prva glava), Opažanje ili stav i obmana (druga glava), Snaga i razum (treća glava), Samosvest (četvrta glava)*. Αισθησις, πιστις ili osetilna izvesnost je najniži čulni lik svesti, gde svest sebe vidi kao čulnu drugotnost. Εικασια, εμπειρια ili opažanje je stav svesti da u onom drugom ima poretka, ali da je taj poredak tuđ. Διανοια, τεχνη ili razum je, naravno, razumski stav svesti ko-

ji priznaje čvrstu razliku svesti i njenog drugobića, ali u drugobiću vidi elemente duhovnosti; to je svest negacije. I, na kraju, *vouσ, επιστημη* ili samosvest je nivo gde je svest svesna da je njeno drugobiće ona sama; to je znanje o samom sebi. Sam Hegelov *Selbstbewusstsein* jasno upućuje na Aristotelovo *νοησεωσ νοησις*; šta bi inače značila samosvest nego mišljenje mišljenja.

Ako prve četiri glave *Fenomenologije duha* prikazuju razvoj spoznajnih moći, sledeće četiri glave prikazuju strukturu najviše spoznajne moći (*vouσ, επιστημη, samosvest*). Ta struktura je, naravno, preuzeta od Aristotela. Aristotel razlikuje četiri nivoa, to su *vouσ, φρονησις* (*πραξις*), *τεχνη* (*ποιησις*) i *σοφια*. Kod Hegela je isto to: (*peta glava*) *Um* je *vouσ*, (*šesta glava*) *Duh* je *φρονησις*, (*sedma glava*) *Religija* je *τεχνη* i, na kraju (*osma glava*), *Apsolutno znanje* je *σοφια*. *Peta glava* je, dakle, prikaz teorijskog poimanja filozofije, *šesta glava* je razvoj onog praktičkog po sebi i za sebe, a to je običajnost, *sedma glava* je obrazloženje kretanja i svrhe kretanja kao boga, *osma glava* je razvijanje mišljenja mišljenja mišljenja. Ili, na drugi način isto rečeno, *peta glava* raspravlja na nivou *causa materialis*, *šesta glava* na nivou *causa formalis*, *sedma* na nivou *causa efficiens* i *osma* na nivou *causa finalis*.

Dakle, *Fenomenologija duha* ima dva cilja: da pokaže razvoj spoznajnih moći (to su prve četiri glave) i da prikaže strukturu najviše spoznajne moći (to su druge četiri glave). Između toga se nalazi već navedeni prvi i drugi deo četvrte glave, gde se izlaže osnovni stav najviše spoznajne moći. Ukratko rečeno: tu se izlaže osnovni stav filozofije kao pojetičkog jedinstva subjekta i supstancije. Taj osnovni stav je izrastao na imanentnoj nemogućnosti antičke filozofije da ga ona razvije, a sav njen napor je išao baš u tom pravcu; o tome govori prvi deo četvrte glave pod nazivom *Istina izvesnosti samog sebe*. Hegel kaže: *Pojam samosvijesti dovršen je tek u ovim trima momentima: a) čisto nerazlikovano Ja njezin je prvi neposredni predmet, b) To je pak neposrednost sama pak apsolutno posredovanje, ona je samo kao ukidanje samostalnog predmeta, ili ona je žud-*

*nja. Zadovoljenje je doduše refleksija samosvijesti u samu sebe ili u istinu pretvorena izvesnost. c) Ali njezina je istina naprotiv dvostruka refleksija, udvostručenje samosvijesti. Ona je predmet za svijest koji sam po sebi postavlja svoje drugo biće, ili razliku kao ništavnu, u tome je samostalan...<sup>39</sup>* Očigledno je da se prvi momenat, pod a), odnosi na Parmenida i elejce, drugi, pod b), na Heraklita, a treći, pod c), na ovaj razvoj od sofista, preko Sokrata i Platona, do Aristotela. To se u ranijem tekstu jasnije i obrazlaže.

a)<sup>40</sup> Parmenid i elejci su Sve postavili na Jednom, kao i pre njih jonci, s tim da su to Jedno odredili kao čistu razumsku apstrakciju, te u saglasju sa razumskim stavom suprotstavili Jedno i Sve. Ako bi govorili poput pitagorejaca onda bi jonci bili μονας, a elejci δύος, jer kod jonaca naprosto nemamo odvojenost Jednog i Svega, oni su stopljeni u čulnosti Jednog, dok kod elejaca apstraktnejša pozicija omogućava da se napravi taj neistiniti, ali plodonosni procep na kojem će narasti sva grčka filozofija. Sa elejcima je filozofija stavljena u dejstvo, jer je uspostavila svoju prvu razliku, najapstraktniju razliku, toliko apstraktnu da i nije razlika: razliku bića<sup>41</sup> i ne-bića, odnosno Jednog i Svega.

Ta razlika je imenovana kroz sentenciju: *biće jeste, a ne-biće nije*. Od Aristotela nam je ostala nauka da se prikazuje nevaljanost samo drugog dela sentencije (*ne-biće nije*), a po našem sudu problem je pre svega u prvom delu (*biće jeste*), jer stav da ne-biće nije dosledno je izведен iz stava da biće jeste, i ako biće jeste onda ne-biće zaista nije. Ako prepostavimo da je istinito biće bez odredbi, onda i svaka odredba mora biti neistinita, odnosno ako biće jeste kao takvo, bez kretanja, bez ništenja na sebi samom, onda je njegova bićevitost van odredbi. U stavu da biće jeste nema mesta za odredbe i kretanje, jer kretanje podrazumeva da biće i jeste i nije. Aristotel je to obrazložio kao svrhovito kretanje u *Fizici*, a na najjasniji način taj stav je izražen u onom Spinozinom *omnio determinatio negatio est*. I zaista, svako određenje je ništenje, a elejska predstava bića je

bila bez odredbi, te su odredbe nužno izgrađene van bića, pa se kaže *ne-biće nije*. No, još je Aristotel pokazao da je stav *ne-biće nije* nemoguć, jer onda kada kažemo da ne-biće nije dajemo određenje ne-biće, istina negativno, ali ipak određenje, te time ne-biće vezujemo za biće. Iako je namera da se utvrdi ne-istinitost svake odredbe, ipak se radi to baš jednom odredbom, a ako je neistinita svaka odredba, onda je neistinita odredba da biće nije, što bi značilo da ne-biće ipak jeste, a onda ponavlja se argumentacija, ako ne-biće jeste onda je svaka odredba istinita, te i odredba da i ne-biće nije, što bi značilo da ne-biće ipak nije... itd. Dakle, to je jedan krug iz koga se ne može izaći. Očigledno treba odbaciti oba stava, i da ne-biće nije, a i da ne-biće jeste, te uspostaviti stav da ne-biće i jeste i nije, što ne-biće vraća ka biću, i što u osnovi znači da i biće i jeste i nije. Naravno, takav stav ne mogu uspostaviti elejci, nego to pokušava Heraklit.

Dakle, početni stav filozofije, odnosno samosvesti, je ta razlika nerazlikovanog, jedna velika simulacija kretanja.<sup>42</sup> Zadatak rešenja problema ontološkog kretanja je samo postavljen, još nije izašao na svetlo refleksije i sve završava kao aporija.

b) Hegel sledeći momenat razvoja helenske filozofije ovako odrađuje: *Razlikujemo li u tome sadržane momente pobliže onda vidimo, da nam je prvi momenat postojanje samostalnih likova ili potiskivanje onoga što je razlikovanje po sebi, naime da se ne bude po sebi i da se nema nikakvo postojanje. Drugi je pak momenat podvrgavanje onog postajanja pod beskonačnost razlike.*<sup>43</sup> Jasno je da se prvi momenat odnosi na atomiste, a drugi na Heraklita. I atomisti i Heraklit su odgovor na zatvorenu predstavu bića elejaca; atomisti biće razbijaju na mnoštvo partikularnog, a Heraklit biće određuje kao beskonačno kretanje, oba odgovora pokušavaju da daju gibljivost biću. Beskonačnu razliku misli Heraklit, a beskonačna razlika je bivanje, tu su sva određenja, tu je Sve, ali i Jedno. Dakle, imamo jedinstvo bića i bitstvujućih, jedinstvo jedinstva i razlike, ali da li pojam

bivanja sadrži u sebi sačuvanu razliku? Time što je bivanje odredio kao beskonačnu razliku (u jednoj reci se ne može dvaput okupati) Heraklit je ukinuo razliku kao razliku: čim je nešto beskonačno, ono je time razumski određeno. Ako je Platon pouzdan svedok, Heraklit je tvrdio *da se jedno razlikujući od sebe samog, ujedinjuje sa samim sobom*. To je najizvrsnija misao; A, NE-A, A. Heraklitov problem je u sadržaju ovog spekulativnog kretanja: A = Jedno, NE-A = ne-Jedno i A = Jedno, nigde nema Svega, a time ni istinitog kretanja. Odnosno, radi se o tome što je kretanje (bivanje) Heraklit odredio kao kretanje bića u sebi, gde je biće naprosto određeno kao biće ili kao ne-biće, a ne kao kretanje bića i kao kretanje bitstvujućeg. Heraklit se ogrešio o bitstvujuće isto tako kao i elejci, i čuveni stav sve se kreće je izbegavanje svakog određenja i svakog bitstvujućeg; tu je Aristotel zaista u pravu. Kretanje bića koje u jednom svom momentu nije i kretanje bitstvujućeg predstavlja apsolutizaciju momenta kretanja, jer je samo kretanje momenat. Kao što je još Aristotel rekao: kod Heraklita nema svrhe, a nema svrhe zato što nema istinitih određenja.

Pošto elejci određuju biće van kretanja, a Heraklit određuje kretanje van kretanja, problem ontološkog kretanja se dovodi do razumljivosti putem određenja kao kretanja svesti. To je put Anaksagorinog *mucanja* (kako kaže Aristotel), preko Sokrata, Platona, do samog Aristotela. Svest u onom drugom prepoznaje sebe i time se vraća u sebe. Hegel je to najbolje izrazio stavom da je Sokrat utvrdio da je οὐσία u svesti οὐσία svesti. Najviši nivo te ideje je Aristotelovo određenje boga kao mišljenje mišljenja. Naravno, mesto u kome je neka ideja najsnažnija upravo je i tačka u kojoj ta ideja pokazuje svoju granicu: Aristotel je boga odredio kao čistu ενεργεια-u, odnosno kao οὐσία-u uopšte, te time i svaku οὐσία-u učinio božanskim. Drugačije rečeno, Aristotelov bog se neposredno razvija od jedne οὐσία-e do druge, dakle ne posredujući se u sebi. Otuda i onaj neobični Aristotelov manir da raspravljujući o nečem sva određenja stavi u istu ravan, sve jedno pored drugoga. Kao što je i izvršilac njegove metode, Alek-

sandar, osvajao i zemlje sa one strane Kaspijskog mora, naravno ne znajući zašto, tako i Aristotel ume svaku beznačajnost postaviti u istu ravan sa najizvrsnijim određenjem. I jedan i drugi imaju načelo: sve osvojiti i sve ostaviti netaknutim. Nema one velike strasti razaranja, moći negativnoga, ni kod Aleksandra, ni kod Aristotela (što bi Monteskje rekao za prvog: kakav je to osvajač čiju su smrt oplakali svi pokorenii narodi?). Aristotelov pojам je samo ono pozitivno u sebi. Naravno, to nema veze sa empirizmom, što se često pripisuje Aristotelu, nego se radi o epohalnoj nemogućnosti helenske filozofije. Da kažemo Hegelovim jezikom: kod Aristotela je bog samo supstancija, a ne i subjekt. Odатле i ona negativna, ali tačna formulacija (*bog je nepokretni pokretač*). Aristotel je bio donekle svestan toga i ukazao je na put kuda treba ići, ali on se sam tuda nije mogao zaputiti. Najvidljivije je to baš u desetoj knjizi *Metafizike* kada se daje određenje boga: odjednom onaj koji je svakome zameralo što ne misli pojmovno počinje da govorи u metaforama i predstavama. Zašto Aristotel *muca* (kako bi sam rekao) o pojmu boga? Sigurno ne zato što problem nije valjano promislio, nego zbog toga što se o bogu-supstanciji ne da tečno govoriti pojmom. Nema pojma bez kretanja, i sva grčka filozofija muca o pojmu zato što nema pojam kretanja, i, na kraju, onaj koji završava sav napor takođe ne uspeva kretanje uspostaviti kao posredovano ontološko kretanje. Put helenske filozofije bio je od Anaksimandrovog  $\alpha\pi\epsilon\iota\varrho\sigma$  do Platonovog  $\pi\epsilon\rho\alpha\sigma$ , od Ksenofanovog  $\alpha\iota\delta\iota\sigma\sigma$  do Aristotelovog  $\iota\delta\iota\sigma$ ; od nemerljivog do mere, od neodredljivog do određenosti. Međutim, ispostavilo se da je određenost data i suviše određenom, suviše čvrstom, nepokretnom u sebi. To je  $\pi\omega\lambda\iota\sigma$ , to je običajni život Helena, preko te čvrstine se iz njihovog obzora i ne može. I zato pitanje ontološkog kretanja i dalje ostaje otvoreno.

Upravo tu Hegel započinje svoju raspravu o gospodstvu i ropsstvu, kao jedan veliki odgovor na antičku filozofiju. Taj tekst je u velikoj meri terminološki zatvoren, smatramo da je nužno otvoriti ga upotreбom Aristotelove terminologije, uosta-

lom sve je to jedna hrišćanska replika na Aristotela. Termin *samosvest* (Selbstbewusstsein) upućuje na mišljenje mišljenja, odnosno na boga koji je određen kao ουσία uopšte, dakle ουσία je samosvest. Da je tako, posvedočio je i sam Hegel: *Samosvest je pre svega jednostavno biće za sebe, jednakom samom sebi isključenjem iz sebe svega drugoga; njezina joj je bit i absolutni predmet ono Ja, te je u toj neposrednosti ili u svom biću svoga bića pojedinačnost.* Dakle, ovo određenje bi glasilo ovako: ουσία je pre svega jednostavna εὐεργεια, jednakata samoj sebi isključenjem iz sebe svega drugoga; njezino joj je bitstvo i ουσία absolutni predmet... itd. Pojam Anerkennung znači shvatiti ono drugo kao ουσία-u, te je odnos između dve ουσία napredak svesti od stava da je jedno, do priznanja onome drugom da je takođe ουσία.

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

*Odnos obiju samosvijesti određen je dakle tako da se same i međusobno obistinjuju borbom na život i smrt. A samo se stavljanjem života na kocku, čime se potvrđuje sloboda, obistinjuje to da za samosvijest suština nije biće, nije neposredan način kako ona nastupa, nije njezina uronjenost u rasprostrtost života, – nego da na njemu ne postoji ništa što za nju ne bi bio momenat što iščezava, da je ona samo čisto biće za sebe.<sup>44</sup>*

To je grčki pojam slobode: shvatiti sebe kao čistu εὐεργεια-u, van zakovanosti u υλη-u, dakle shvatiti sebe u saglasju sa najvišim određenjem, živeti u saglasju sa običajima otaca, biti kao εὐδαιμονία. Borba na život i smrt je, u suštini

ni, spremnost na obestvarenje i onemogućenje, na gubljenje δυναμισ-a i prihvatanje opšteg određenja kao večnog.

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

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

Aristotelova pojmovna razlika između ουσια-e i υποκειμενον-a, dakle, nije razlika između novovekovnih supstancija i subjekta, i zato je ta razlika postavljena na rudimentarnom jedinstvu, odnosno u okviru jednog, i to formnog načela. U Metafizici se kaže: *ουσια se određuje, ako već ne različito, ono barem na četiri načina, jer se čini kako je ουσια svake pojedine stvari; i suština i sveopšte i rod te kao četvrto υποκειμενον je ono prema čemu se ostalo određuje, dok se on sam ne određuje ničim drugim. Stoga treba prvo o njemu promisliti, jer se smatra kako je prvotni υποκειμενον najviša ουσια. A prvotni υποκειμενον se jedanput naziv tvar (ὐλη), drugi put lik (μορφη), dok trećim spoj toga dvoga (tako se tvarju naziva bronza, lik je raspored oblika, a spoj toga dvoga je sam kip), ta-*

*ko ako je oblik (μορφη) prvotniji od tvari (υλη) i više je bivstvujući, po istom će razlogu biti prvotniji i od spoja toga dvoga.*<sup>45</sup>

Iz citata vidimo da je υποκειμενον samo jedan način, jedna vrsta ουσια-e, pored suštine, opštosti i roda, dakle, ne nešto nezavisno, nešto istoga značaja. Dalje vidimo da se υποκειμενον određuje kao υλη, μορφη i njihov spoj. Šta je tvar znamo, ona je *ono koje je samo po sebi, niti je šta niti je koliko, niti se kaže da je išta drugo od onoga čime se određuje biće;*<sup>46</sup> dakle, opšta mogućnost i, naravno, kao takva je najniži mogući način υποκειμενον-a. Ali, problem nastaje u Aristotelovoj tvrdnji da je μορφη iznad jedinstva μορφη-a i υλη-a. Dakle, lik nečega je ontološki prvotniji i od mogućnosti toga, a i od njegove aktuelnosti, njegove realizacije. Ne može Aristotel preko Platona, odnosno njegovog određenja μιμεσισ-a. U osnovi, υποκειμενον je samo ενεργεια, samo μορφη. Dakle, jedinstvo δυναμισ-a (što je tvar) i ενεργεια-e (što je μορφη) je čista ενεργεια, i to van tvari, van tvorenja. Υποκειμενον u osnovi ostaje isključivo u okviru formnog načela, ostaje čista ενεργεια. Hegelova intervencija je u tome što sada ono treće, spoj υλη-a i μορφη-a određuje isto značajnim, ako ne i višim, od puko μορφη. Da se vratimo Hegelovoj terminologiji: υλη je ono što je žrtvovano u borbi na život i smrt kod gospodara, te je gospodar μορφη bez υλη-a, a rob nije žrtvovao υλη u toj borbi, te je on spoj υλη-a i μορφη-a; gospodar je lik kipa, u kojem nema bronze, a rob je kip u kojem je i lik i bronsa. Морфη, lik kipa i gospodar su ενεργεια; υλη i bronsa su δυναμισ, a ne spoj; kip i rob su jedinstvo δυναμισ-a i ενεργεια-e; i to je ono što je subjekt u Hegelovom smislu. Ono što je kod Aristotela nebitno i izvedeno, sada postaje viša istina, subjekt u smislu spoja υλη-a i μορφη-a je značajan isto koliko i μορφε.

No, to predstavlja i premeštanje υποκειμενον-a iz formnog načela u načelo kretanja, odnosno u pojetičko načelo. Prvo Aristotelovo načelo je tvarno načelo (υλη), drugo je formno (ουσια), treće je pojetičko ili načelo kretanja, i četvrto je

svrhovno načelo. Sa ovog četvrtog načela se misle prva tri načela, te ono prvo, tvorno, niže je od formnog, υλη od μορφη, a i treće je niže od drugog, spoj υλη i μορφη od μορφη. Argumentacija zašto je drugo načelo nadmoćno zasniva se na sledećem: *Stvari koje su postankom kasnije, oblikom i ουσια-om su prvotne (kao što je muškarac prema dečaku i čovek prema se-menu; jer jedno već ima oblik, a drugo ne), jer, sve što nastaje kreće se prema načelu i svrsi, a svrha je ενεργεια, te se radi nje i nalazi δυναμισ... Jasno je da su ουσια i μορφη ενεργεια. I prema tom razlogu je očito kako je bitstvom ενεργεια pre δυναμισ-a i prema vremenu uvek jedna delatnost prethodi drugoj sve do one večnog prvog pokretača.*<sup>47</sup> Dakle, pošto su ουσια i μορφη pripadni ενεργεια-i oni su nadmoćni υλη-u, ali i τεχνη-u, jer je τεχνη ono nečisto, pošto u sebi sadržava υλη.

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

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

Put njegovog izvođenja je sledeći:

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

*Gospodar (Otac – L. V.) je ona za sebe postojeća svijest, ali ne više samo njezin pojam, nego za sebe postojeća svijest koja je pomoću neke druge svijesti posredovana sobom, ... čijoj suštini pripada da je sintetizirana sa samostalnim bićem, ili sa stvarnošću uopšte (sa Sinom – L. V.). ... Gospodar (Otac – L. V.) se odnosi spram roba (Sina, Isusa – L. V.) posredno pomoću samostalnog bića; jer upravo se za njega rob (Sin, Isus – L. V.) pridržava; to je njegov lanac od koga on nije mogao u borbi da apstrahira, te se zato pokazao kao nesamostalan, a svoju samostalnost da ima u stvarnosti. Gospodar (Otac – L. V.) je pak moć nad tim bićem, jer je u borbi pokazao da mu ono važi kao nešto negativno; tim što je on moć nad njim, to biće pak moć nad onim drugim, to on u tom zaključku ima tog drugog pod sobom. Isto se tako gospodar (Otac – L. V.) preko roba (Sina, Isusa – L. V.) posredno odnosi spram stvari, rob (Sin, Isus – L. V.) se kao*

*samosvijest uopšte odnosi spram stvari također negativno i ukida je; ali je ona za njega ujedno samostalna, i zato on svojim negiranjem ne može izaći na kraj sa njom, te je samo obrađuje.<sup>48</sup>*

Supstancija se prema Dinge (υλη) odnosi pasivno, oblik kipa je za njega ono u čemu vidi sebe i ljepotu, a stav subjekta je da obrađivanjem tvori kip, te je subjekt u osnovi kip, a supstancija ljepota i oblik kipa. Ono što čini subjekt je samo djelovanje supstancije; njoj je ουσια isključivo ενεργεια, ona je ista negativna moć kojoj Dinge (υλη) nije ništa, dakle, čisto energijsko djelovanje u tom odnosu; subjekt pak nije čisto nego nebitno djelovanje, subjekt, dakle, nije svjestan ενεργια-e kao istine, nego je njegova istina nebitna ουσια i nebitno djelovanje. Za subjekt je supstancija ουσια, dakle ενεργεια je subjektu istina, koja za njega ipak nije na njemu. Samo što on tu istinu negativiteta i ενεργεια-e ima u stvari na

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

*samome sebi, jer on je to bitstvo iskusio na sebi, ta οὐσία se nije, naime, bojala za ovo ili ono, ni za ovaj ili onaj trenutak, nego za cijelo svoje bitstvo, jer je osjetila strah od ukinuća, te absolutne supstancije, na samome sebi, jer je on to bitstvo iskusio na sebi. Ta οὐσία se nije naime bojala za ovo ili ono, niti za ovaj ili onaj trenutak, nego za cijelo svoje bitstvo, jer je osjetila strah od ukinuća, te absolutne supstancije.*

*Subjekt je u tom strahu postao unutrašnje rastrojen. To čisto opće kretanje, absolutno postajanje tečnim svog postojanja jeste pak jednostavno bitstvo (οὐσία), čista ενέργεια, koja je time na subjektu.*

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

*Prije svega je za ropstvo (Sina, Isusa – L. V.) gospodar (Otac, Bog – L. V.) suština, dakle samostalna za sebe postojeća svijest njemu je istina, koja za njega ipak još nije na njemu. Samo što on tu istinu čistog negativiteta i bića za sebe ima u stvari na samome sebi; jer je ono tu suštinu iskusilo na sebi. Ta svijest se nije naime bojala za ovo ili ono, niti za ovaj ili onaj trenutak, nego za cijelu svoju suštinu, jer je osjetila strah od smrti, absolutnoga gospodara.*

*Ona je u tom strahu postala unutrašnje rastrojena, naskroz je u samom sebi zadrhtala i sve čvrsto u njoj se potreslo. To čisto opće kretanje, absolutno postajanje tečnim sveg postojanja, jeste pak jednostavna suština samosvijesti, absolutni negativitet, čisto biće za sebe, koje je time na toj svijesti.*

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

*Radom, pak, subjekt u potpunosti dolazi sebi, postaje ουσια, jer je rad obuzdana žudnja, zaustavljeno iščezavanje, rad obrazuje. Nebitni, negativni odnos spram υλη i Dinge se pretvara u μορφη i nešto trajno, te time i subjekt postaje bitno djelovanje.*

*Radom, pak, rob (Sin, Isus – L. V.) u potpunosti dolazi sebi... Rad je... obuzdana žudnja, zaustavljeni iščezavanje, rad obrazuje. Negativni odnos spram predmeta pretvara se u njegov oblik i nešto trajno, jer predmet ima samostalnost upravo za onoga koji radi.*

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

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

*Oblikovanje međutim ima ne samo to pozitivno značenje što se svijest koja služi u njemu kao čisto biće za sebe pretvara u postojeće, nego i negativno spram svoga prvoga momenta, strah. Jer u oblikovanju stvari njoj se vlastiti negativitet, njezino biće za sebe, samo time pretvara u predmet, što ukida suprotan postojeći oblik. Ali to predmetno negativno je upravo tuda suština pred*

*Sada on razara μορφη i mjesto njega postavlja sebe kao bitno djelovanje i time postaje ενεργεια. Naprsto, kada se tvori kip, τεχνη-om se kao bitno u kipu mjesto μορφη-a, misli, ideje kipa, postavlja kip u cijelosti. Time baš to τεχνη biva osnovom stvarnosti kipa, ενεργεια kipa. Τεχνη se činilo da ima smisao samo u supstanciji, znači van sebe, a sada se postavlja kao samosmisleno, subjektivno, a time na posredan način i supstancialno. Tako se obrazovalo posredovanje, nužnost supstancije, „ovosti“, da izade iz sebe, da u tom izlasku sebe postavi kao bitno djelujuće τεχνη, odnosno subjektom, i da baš tim pojetičkim djelovanjem nanovo postaje ενεργεια, u osnovi tek sad ενεργεια, te da se tako vrati sebi.*

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

Retko je u filozofiji, koja je inače prepuna toga, naći tako raznorodna i suprotstavljena tumačenja, kao što su tumačenja Hegelove *Dijalektike Roba i Gospodara*. Naći ćemo raznopravne tvrdnje, od toga da se tu radi o klasnoj borbi, pa do toga da je na delu odnos nekakvih ranograđanskih likova svesti. Za-

*kojom je drhtala. Sada pak razara ona to tuđe negativno, postavlja sebe kao nešto takvo u elemenat trajnosti i time za samu sebe postaje nešto postojeće. U gospodaru (Ocu, Bogu – L. V.) joj je biće za sebe nešto drugo ili samo za nju: u strahu joj je biće za sebe na njoj samoj; u radu postaje biće za sebe kao njezino vlastito za nju, i ona dolazi do svijesti da ona sama jeste po sebi i za sebe. Time što se ispoljio oblik joj ne postaje nečim drugim nego što je ona; jer upravo je on njezino čisto biće za sebe, koje joj se u njemu pretvara u istinu. Ona dakle, ponovnim nalaženjem sebe pomoću same sebe postaje vlastitim smislom, upravo u radu, u kojem se činilo da je samo tudi smisao.<sup>49</sup>*

ista je neobično da nema pokušaja da se taj deo *Fenomenologije duha* veže za hrišćanstvo. Čak i sam sadržaj otkriva da se radi o novozavetnom stavu, jer se posle tog odseka razvijaju stoicizam, skepticizam i nesretna svest (hrišćanstvo). U osnovi stvari, Hegel je suprotstavio „Jovanovo jevanđelje“ Aristotelu i pokazao svu spekulativnost jovanovske teologije. U „Jovanovom jevanđelju“ se kaže: *Otac moj dosad deluje, ali i ja delujem.* Teologički odnos Boga Oca i Sina, odnosno Boga i Logosa, u Hegelovoj ravnji je odnos Gospodara i Roba. To je rodno mesto Duha.

Direktno vezivanje dijalektike roba i gospodara sa pojmom duha dato je u predgovoru *Fenomenologije duha*: *Nejednakost koja u svijesti postoji između onoga Ja i supstancije koja je njegov predmet, jeste njihova razlika, ono negativno uopšte. Ako se sad to negativno najprije pojavljuje kao nejednakost onoga Ja spram predmeta, to je ono isto tako nejednakost supstancije spram sebe same. Ono za šta se čini da se zbiva izvan nje, kao da je čak neka djelatnost protiv nje, njezino je vlastito djelovanje, i ono se pokazuje bitno kao subjekt. Budući da je ona to potpuno pokazala, duh je svoje postojanje izjednačio sa svojim bitstvom, on je sebi predmet kao što on jeste, a time je prevladan apstrakti element neposrednosti, kao i razdvajanje znanja i istine. Biće je apsolutno posredovano – ono je supstancialni sadržaj koji je isto tako neposredno vlasništvo onoga Ja, vlastit je ili pojam.*<sup>50</sup> Najjasnije kazano, duh nije ništa drugo do jedinstvo subjekta i supstancije kao vreme. Antički pojam vremena kao krug, vraćanja istog, počivao je na apsolutizaciji supstancije, a najveća apsolutizacija supstancije je Platonov osnovni pojam jedinstva, dok otvaranje poietsko-subjektivne strane omogućava da se supstancija razvija u vremenu, da se posreduje kao vreme. Naravno, to je hrišćanski pojam boga, i ništa nije pravednije nego to što se vreme meri od Hrista, jer pre njega nema vremena. Subjektivno-poietski hrišćanski bog svoju ovost (supstanciju) uvek ima, a nikad nema, njegova supstancija je vreme. Naravno, ritam posredovanja ide u beskonačnost, jer se misli predstavno na spoljašnji način, pa se vreme ograničava kao mileni-

jam, propašću sveta itd. Granica vremenitosti hrišćanskog boga je njegov pojam, dakle on sam, ali to religijska svest ne može da istrpi, jer posledica toga je napuštanje religije. Hrišćanstvo na razumski način postavlja vreme, kao odvojeno od sadržaja, pa se tako ono omeđava sa smrću Isusovom i njegovim hipotetičkim povratkom, a ono između je vreme u kome boga u suštini i nema. Vreme je tu samo apstraktni božji nagoveštaj ili glasnik, jer u njemu se sve rađa i umire i time upućuje na boga, pošto božja volja daje i uzima. Vreme se postavlja kao Hronos koji proždire svako određenje, kao apstraktna negacija konačnosti. Sa povratkom Isusovim uspostaviće se direktna i puna negacija konačnosti, doći će do jedinstva konačnog i beskonačnog. Dakle, hrišćanski pojam vremena je zasnovan na rasцепу između supstancialnosti konačnosti i subjektivnosti beskonačnosti; vreme je apstraktna subjektivnost u kojoj svako određenje naprosto jeste. Takav razumski pojam vremena je i u novovekovnoj fizici, ali i u filozofiji: govoriti o čistom vremenu, vremenu van sadržaja, o vremenu kao čistoj formi, čistom uslovu itd. samo je preuzimanje hrišćanskog predstavnog nivoa. Vremena nema mimo sadržaja, to je nesmisao, vreme je samo bivanje, samo kretanje određenja; ili, drugačije rečeno, vreme je subjektivna strana jedinstva subjekta i supstancije. I stari su imali spoljašnju predstavu vremena kao apstraktног bitstva: Aristotel poučava da je razlika između zakonodavne, izvršne i sudske vlasti razlika u vremenu. Naime, sudska vlast se odnosi na ono što je bilo, izvršna na ono što jeste, a zakonodavna na ono što će biti.<sup>51</sup> Misao je valjana, ali je zasnovana na vremenu kao spoljašnjem određenju supstancialnosti i u njoj nema negativiteta i posredovanja. Novovekovni pojam vremena je još rđaviji, jer nema ni te neposredne veze supstancije i vremena, nego se sve zasniva na neprelaznoj razlici.

Dakle, jedinstvo supstancije i subjekta je posredovanje u vremenu, a svrha toga posredovanja je pojam. Pojam nije neko od određenja (znači ono samo konačno), nego je određenje određenja i on ne može stati u vreme, ili, bolje rečeno, on je vreme samo. Na pitanje: *šta je vremenitost vremena?*, odgovor

je jednostavan: to je pojam i samo pojam. Zato ne postoji ne-sklad istorijskog i ontološkog reda kod Hegela, nego su to samo dva nivoa istog, prvo je eficientni prikaz pojma, a drugo je ontološki. Na istorijskom nivou pojam se prikazuje kao vremenitost vremena, a na ontološkom kao mišljenje mišljenja. I jedan i drugi red su samo načini duha: u prvome duh se-be posreduje kao niz običajnosnih likova, a u drugome kao niz likova svesti; i pošto duh odgovara samome sebi, tako i ta dva reda moraju odgovarati jedan drugome.

Duh je apsolut koji se kreće u sebi tako što izlazi i realizuje se da bi se vratio i uspostavio svoj novi lik, a taj novi lik se takođe mora ostvariti, te izlazi iz sebe itd. Ali, ipak nemamo kretanje u beskonačnost, pošto imamo pojam razvjeta; konačnosti se ne kreću kao u hrišćanstvu po apstraktnoj jednostavnosti, nego se likovi posreduju i napreduju: *duh je kao supstancija i opće, samo sebi jednako, trajno bitstvo – on je neporemećeni i nerastvoreni temelj i polazna točka djelovanja svih i njihova svrha i cilj, kao ono po sebi mišljeno svih samosvijesti.*<sup>52</sup> Duh je sam sebi svrha i cilj, što znači da on napreduje od svoje neposrednosti, preko svojih likova, da bi se vratio sebi u vidu apsolutnog znanja. Neposrednost duha je mišljenje mišljenja, dok su njegovi likovi običajnosni likovi u vremenu, a apsolutno znanje je mišljenje mišljenja mišljenja, odnosno σοφία. Ritam njegovog kretanja je sloboda, što znači napredovanje u svijesti sebe kao svog svijeta i svijeta kao samog sebe.<sup>53</sup> Ne postoji čista sloboda, sloboda po sebi, sloboda je samo sloboda duha,<sup>54</sup> odnosno sloboda je negativna moć pojma da izađe iz sebe i da se ostvari ne bi li se vratio sebi. Svi likovi običajnosti i svesti postaju slobodni ukoliko su prevladani, a ako se zatvore u sebe onda je to zlo. Sloboda je pravo duha da opozove svaki svoj lik, da mu ukine konačnost, te ga tako pokreće i obogotvoruje. Tačka na kojoj to kretanje završava je upravo ona u kojoj je duh iscrpeo sebe, odnosno gde je sebe spoznao u celini, a to je pozicija mišljenja mišljenja mišljenja ili apsolutnog znanja. Tada se duh može opozvati samo kao duh, a ne više kao neki od njegovih likova.

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

Pošto duh dođe do samospoznaje sebe, on, kao apsolutno znanje, može reći na osnovu tog iskustva: *istinit sam samo kao celina, a svaki moj pređeni lik je istinit ukoliko je prevladan*. To je najjasnije izrečeno u predgovoru *Fenomenologije duha*: *Istinito je cjelina. Cjelina je pak bitstvo koje se završava samo svojim razvojem. O apsolutnom valja kazati, da je ono bitno rezultat, da je tek na kraju ono što je uistinu; i upravo se u tome sastoji njegova priroda, da ono bude nešto stvarno, subjekat ili postojanje samim sobom*. Ma koliko se to činilo protivurečnim, da se apsolutno ima bitno pojmiti kao rezultat, ipak čak i neznatno promišljanje ispravlja taj privid protivurečja. Početak, princip ili apsolutno, kao što se to ponajprije ili neposredno izriče, je samo ono opšte.<sup>55</sup> Sa ovim Hegelovim citatom je prečesto bilo nesporazuma, jer se većinom čitao kao da je u njemu rečeno: *Istina je Jedno*, pa je citat korišćen kao dokaz Hegelovog navodnog panlogizma. Da je Hegel napisao da je istina samo *Jedno* onda bi zaista i bio panlogičar, ali on to nije učinio; stav da je istina *celina* sasvim je drugog značenja, te treba prvo odrediti razliku između pojmoveva *Jedno* i *celina*.

Aristotel kaže: *Većina se stvari naziva jedno po tome jer nešto drugo jedno ili čine, ili imaju, ili trpe, ili se prema tome odnose, a posebno se nazivaju jedno one kojima je οὐσία jedno, i to jedno ili po neprekidnosti ili po obliku ili po pojmu*.<sup>56</sup> *Jedno je jedno* zato što ga ono drugo čini takvim, odnosno *jedno* ne

može biti jedinstveno nego samo jedno od drugih. *Jedno* čini nešto jedno, pa je zato *jedno*, odnosno, ako trpi od jednog nešto je *jedno*. U osnovi jedno je jedno zato što se odnosi prema nekom drugom jednom. Kao stav mišljenja *jedno* je pre svega *ouσια*, jer je ona neposredno jedinstvo mišljenja u sebi. *OUσιΑ* može biti *ouσια* tvarno (neprekidnost), forme (oblik) i finalno (svrha), a eficientno je, naravno, izostavljeno. *OUσιΑ* je neposredna ovost. O *Jednom* je mnila sva helenska filozofija od Talesa do Aristotela. *Jedno* je većinom mišljeno u razlici spram *Svega*. Neko je razliku postavljaо apsolutnom, neko beskonačnom, neko slučajnom, ali je uvek bila prisutna. U osnovi, *Jedno* znači isto što i *biće*; i ako je istinito samo *Jedno* onda imamo elejski stav o *biću*, gde *biće* naprsto jeste, i tu nema nikakvog posredovanja.

Što se *celine* tiče, Aristotel kaže: *Celina se zove ono čemu ne manjka ni jedan deo od onih stvari zbog kojih je celina po prirodi; te takve sadržavajuće sadržine da one tvore štогод jedno, i to dvostruko, ili da je svaka pojedinačnost jedno, ili da se od njih sastoji ono jedno. Jer ono opšte, i što se u celosti zove nekom celinom, utoliko je opšte što sadržava mnoge pojedinačnosti, zbog toga što se pridaje svakoj od njih, i svaka je od njih kao pojedinačnost jedno, kao čovek, konj, bog, jer su svi živa bića. Celina je ono što je neprekidno i ograničeno.*<sup>57</sup> Dakle, *celina* je u dvostrukom smislu *jedno*: jedno spram spoljašnjeg, što je izvorni smisao termina *jedno*, i jedno kao unutrašnji red, što je smisao termina *sve*. *Celina* je jedinstvo onoga *jedno* i onoga *sve*. Unutrašnji red, ili *sve*, je red odnošenja bitstvujućih, gde je svako bitstvujuće jedno, a *celina* reda tih bitstvujućih je opšte jedno.

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

Vratimo se Hegelu: da li je stavom *istina je celina* podrazumevao *το εν* ili *το ολον*? Iz svega dosad rečenog vidljivo je da Hegel uvek govori o dvostrukosti identiteta: *jedinstvo jedinstva i razlike*, što znači da pojam *celina* u potpunosti isto od-

ređuje kao i Aristotel to olov. Stav da je istina celina u suštini ne znači ništa drugo nego jedinstvo jedinstva i razlike; odnosno to olov je to *ev i to ov*.

Iz toga je izvedeno i ono znamenito tvrđenje da *pravi oblik u kome egzistira istina, može da bude samo njezin naučni sistem*.<sup>58</sup> Ako je istina celina onda se mora i izlagati kao celina, ne može ono unutrašnje jedno da prevlada spoljašnje, pa da se filozofija svede na niz parcijalnih, pa makar i disciplinarnih, uvida, a takođe ne može ni ono spoljašnje jedno da nadvlada unutrašnje, pa da se filozofija izlaže kao tautologija, bez razvoja u sebi. To što je istina shvaćena kao celina obavezuje na nužnost izlaganja istine, jer celina je ono nužno, a ne zbirno. Kao što smo već rekli, termin *naučni sistem* upućuje na Fichtea kao onog koji je prvi utvrdio nužnost filozofije, ali taj termin nije samo reminiscencija, jer kako Hegel kaže: *unutrašnja nužnost da znanje bude nauka, leži u njegovoj prirodi, a zadovoljavajuće objašnjenje o tome jeste samo izlaganje filozofije same*.<sup>59</sup> Priroda ili biće istine je nužnost, te nije ono spoljašnje što se može izlagati ovako ili onako. Naprsto, istina se ne može drugačije izlagati, i nije Hegel samovoljno izabrao taj način izlaganja, jer to nije pitanje samovolje, nego se istina samo tako i može izlagati. Ostala znanja se mogu izlagati na razne načine, i to zato što predstavljaju nadmoć onog *unutrašnjeg jednog* naspram *spoljašnjeg jednog*. Istorija nauka smatra da je Cezar ili Francuska revolucija ono istinito, odnosno da je istina samo pojedino jedno, te se istorija može izlagati i na delove i različitim metodama. Filozofija to ne može, jer za nju nije ništa nebitno, nijedno određenje se ne da izostaviti, svako unutrašnje jedno mora biti u saglasju sa spoljašnjim jednim. Hegel piše: *Filozofija ne razmatra nebitno određenje, nego ga razmatra ukoliko je bitno... To je proces koji sebi svoje momente proizvodi i prolazi ih, a cijelokupno to kretanje sačinjava ono pozitivno i njegovu istinu... Tako je ono istinito dionijski zanos, u kojem nema člana koji ne bi bio opijen; a kako se svaki član, time što se izdvaja, isto tako neposredno razrješava, taj je zanos također providno i jednostavno*

*mirovanje... – U cjelini kretanja, ako se ono shvati kao mirovanje, sačuvano je ono što se u kretanju razlikuje i što daje posebno postojanje, kao nešto tako što se sjeća, čije je postojanje znanje o samom sebi, kao što je znanje isto tako neposredno postojanje.<sup>60</sup>*

Dakle, nužnost kretanja je trojaka: kao nužnost *unutrašnjeg jednog*, kao nužnost *spoljašnjeg jednog* i kao nužnost *celine*, i sve to može da bude na dva načina: kao kretanje koje se izlaže u vidu mirovanja i kao kretanje koje se izlaže u vidu kretanja. Na prvom nivou se duh seća (ovo je očigledno reminiscencija na Platona) svoga kretanja, a na drugom duh prikazuje sve svoje kretanje. Prvo je logika, a drugo je istorija filozofije, prvo je mišljenje mišljenja, a drugo je mišljenje mišljenja mišljenja.<sup>61</sup> U osnovi je odnos istorije filozofije i logike kod Hegela isti kao odnos *σοφια*-e i *vouσ*-a kod Aristotela, i to je potpuno dvoznačno odnošenje, jer je *σοφια* znanje o *vouσ*-u, te bi *vouσ* trebalo biti pre *σοφια*-e, ali je *vouσ* i sećanje na *σοφια*-u, te bi i *σοφια* trebalo biti pre *vouσ*-a. Pitanje o tome šta je starije: istorija filozofije (*σοφια*) ili logika (*vouσ*), prekratko je i pretenciozno. Sam Hegel o tome tvrdi sledeće: *Shodno ideji tvrdim da je redosled sistema u istoriji isti kao redosled u logičkom izvođenju pojmovnih odredaba ideje. Kada se osnovni pojmovi sistema koji su se pojavili u istoriji filozofije sasvim očiste od onoga što se odnosi na njihovo spoljašnje uobličenje, na njihovu primenu na posebnosti i tome slično, onda se dobijaju različiti stepeni odredbe same ideje u njenom logičkom pojmu. Obrnuto pak, ako se uzme logičko izvođenje za sebe, u njemu će se dobiti tok istorijskih pojava u njegovim glavnim momentima.*<sup>62</sup>

Dakle, ontološko i istoriofilozofska izlaganje su samo dve strane istoga: predmet im je isti, kao i metoda, rezultat je podudaran itd. Na jednom nivou objašnjavamo razvoj boga *pre prirode i sveta konačnih stvari*, a na drugom kao znanje o bogu. Ta dva načina prikazivanja boga su najčistije određena u uvodu u *Istoriju filozofije*: *Misao koja je ovσια-om misao je ενεργεια i διναμισ, jeste večna. Ono što je istinito sadrži se*

*samo u misli, istinito je ne samo danas i sutra, već izvan svih vremena: a koliko se nalazi u vremenu istinito je uvek i u sva-ko doba.*<sup>63</sup>

Po našem sudu, pored istoriofilozofskog i ontologičkog reda moraju se uspostaviti još i praktički i poetički red. Postoje oni i kod Hegela, i to prvi u čistom obliku, a drugi u velikim odsečcima. Praktički red je izведен kao *Filozofija prava: Tlo je prava uopšte ono duhovno, a njegovo pobliže mesto i ishodište je volja, koja je slobodna tako da sloboda čini njegovu supstan- ciju i određenje, a pravni je sistem carstvo ostvarene slobode.*<sup>64</sup> Praktička filozofija se izvodi iz pojma volje, što je viši nivo slobode, i time se mišljenje uzdiglo do volje. Ουσία je sad delatna, znači na praktički način izlazi iz sebe i negativno se odnosi spram svoga duhovnog predmeta, te ga menja i time se vraća u sebe kao zadovoljena. Izlaganje praktičke filozofije je prikazivanje ontološkog kretanja volje u njenim momentima; prvi momenat je neposredna apstraktnost volje, svet prava (hilieksi momenat), drugi momenat je volja u apstraktnim određenjima, svet moralnosti (formni momenat), treći je volja u određenjima van sebe koja su sva pokretna, građansko društvo (eficientni momenat) i četvrto je povratak volje sebi i volja kao praktička svrha, politička država (svrhovni momenat). Naravno, ovo naše tumačenje se razlikuje od Hegelovog, jer on eficientni i svrhovni momenat spaja u pojam Sittlichkeit, što je u skladu sa njegovim načinom postavljanja ontološkog kretanja kroz tri momenta. No, bila četiri momenta, kako mi mislimo, ili tri, kako Hegel misli, praktička filozofija je u svom kretanju samo ponavljanje ontologičkog reda filozofije. Nije teorijsko-ontologička filozofija nešto suprotno praktičkoj, jer volja nije suprotna mišljenju, nego je mišljenje sadržano u volji. Dakle, imamo jedinstvo ontologičkog (*vouσ*), praktičkog (*φρονησισ*) i istoriofilozofskog (*σοφια*) reda.

Četvrti je poetički red, koji kod Hegela izlazi iz jedinstva. Nigde ga Hegel nije ocenio filozofskim, odnosno momentom razvoja ideje, iako je baš njega postulirao kao osnovni momenat nadvladavanja antičke filozofije. Razloga tome ima sva-

kako više: od toga da bi se time razbilo hrišćansko postavljanje momenata ontološkog kretanja, jer uvodimo četvrti momenat, pa do određenog opiranja samog poietičkog filozofiranja svrstavanju u određeni momenat. Svi ti razlozi su spoljašnji, a jedini unutrašnji bio bi analogan sledećem stavu: *Ispitivanje spoznavanja se može napraviti samo spoznavalački, kod ovog takozvanog oruđa ispitati ne znači ništa drugo nego spoznati ga. No, htjeti spoznati prije nego spoznajemo, isto je tako besmisleno kao ono mudro načelo onog sholastičara da se nauči plivati prije nego se čovjek baci u vodu.*<sup>65</sup> Analogno ovom zaključivanju, može se reći da je besmisleno govoriti o ontološkom kretanju pre samog kretanja, jer je sam govor već ontološko kretanje, odnosno svi ostali momenti su i poietičko-eficientni: i u teorijsko-ontologičkom se radi o ontološkom kretanju, kao i praktičkom i istoriofilozofskom. No, takvo zaključivanje ima jedan nedostatak, jer se odnosi samo na poietički nivo; kao da sve to ne važi i za druge nivoe. Kao da, na primer, teorijsko promišljanje nije u isto vreme i praktičko i obrnuto; a o vezi istorije filozofije i ontoličkog nivoa već smo govorili. Svaki nivo je u svakom, a jedino poietički nivo zbog toga snosi konsekvene. Zaista ne vidimo zašto bi se delovanje slobodne volje moglo izlagati kao momenat, a delovanje slobodnog subjekta u vremenu ne bi. Po našem sudu, i poietička filozofija se mora zasnovati, i nema valjanijeg zadataka u filozofiji posle Hegela, a najveću pomoć tu daje baš sam Hegel: prvo, jer je u *Fenomenologiji duha* odredio četiri nivoa izlaganja filozofije (od pete do osme glave), gde je poietičko-eficientni momenat prikazan kao religijska rasprava o ontološkom kretanju, i drugo, jer je baš on razvio dve poietičke discipline – filozofiju religije i estetiku. Dakle, od poietičke filozofije se kod Hegela već mnogo toga nalazi, te treba samo dočitavati.

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

### III. Razlika između Aristotelovog određenja boga kao *vouσ-a* i Hegelovog kao Geista

Izložili smo Aristotelovo i Hegelovo određenje osnovnog stava filozofije, prvo je istina helenske filozofije i helenske običajnosti, a drugo novovekovne filozofije i moderne običajnosti, a time i sve filozofije i svega običajnosnog postojanja. Određivanjem ta dva stava izlaže se samo stav filozofije u svom najistinitijem liku. Razlika i sličnosti između Aristotele i Hegela postoje, a sve se zasnivaju na Hegelovom određenju poetičkog subjekta kao istine ontološkog kretanja; nabrojimo ih:

1) Aristotel pripravno-dokazni nivo (*επιστημη*) izlaže kao logiku i fiziku, a Hegel kao Ideju saznanja i Ideju života. Tu je, u osnovi, samo terminološka razlika. Skloni smo stavu da ni kod Aristotela logika nije bila značajna filozofska disciplina, nego razumsko znanje; odnosno *επιστημη* je određeno kao razumski nivo znanja, a tek je *vouσ* prvi filozofski nivo. I jedan i drugi bi se složili da je *επιστημη* spoznajno-dokazno znanje, s tim što Hegel pod dokazivanjem podrazumeva nešto drugo od Aristotela: *Stvar nije iscrpljena u njezinu cilju, nego u njezinu izvođenju, niti je rezultat stvarna cjelina, nego je on to zajedno sa svojim postojanjem: cilj za sebe je ono neživo opće, kao što je tendencija puko previranje kojemu još nedostaje njegova stvarnost, a goli je rezultat leš koji je iza sebe ostavio tendenciju.*<sup>66</sup> Dakle, nema dokazne moći van prikazivanja celine ontološkog kretanja, filozofija dokazuje sebe samo prilikom svoje celine, a ne posebnim stavom. Aristotel, a pre njega i Platon, je znao da se filozofija mora dokazati, da se prvo mora prikazati nužnost i filozofskog mišljenja, i to je dakle uradio u prvoj knjizi *Metafizike*, ali nije mogao doći do stava da se dokazivanje filozofije ne vrši dokazivanjem. Razlog tome je to što je apsolut određen isključivo kao *ενεργεια*, te se i filozofija kao znanje o apsolutu takođe ne razvija. A Hegel baš sve postavlja kao razvoj zasnovan na delovanju poetičkog su-

bjekta koji se vraća u svoj energijski spokoj, te i filozofiju viđi kao razvoj. Zbog toga dokazati znači pokazati.

2) Hegel vouσ izlaže kao logiku i kao fenomenologiku duha, a Aristotel kao znanje o načelima. Što se logike tiče, ova razlika je potpuno spoljašnja, i time neistinita, jer je zasnovana na terminološkom momentu. U osnovi stvari, u logici se radi o znanju o načelima, kao i kod Aristotela. Razlika je samo u tome što za Aristotela načela stoje jedna pored drugih, a kod Hegela su postavljena kao razviće. Kod fenomenologičkog načina izlaganja imamo značajnu disparaciju između Aristotela i Hegela, naime Aristotel nema utemeljenje fenomenologike vouσ-a, jer ne može da dođe do pojma duha.

3) Što se tiče praktičkog nivoa, razlike između Aristotela i Hegela nema, osim što je Aristotelovo jedinstvo iustitia distributiva i iustitia kommutativa neposredovano, a kod Hegela je posredovano. Razlog tome je, naravno, van praktičkog nivoa. *Nikomahova etika* i *Filozofija prava* su u toj meri saglasne da obe imaju netačne naslove; niti je ono etika, niti je ovo filozofija prava.

4) Osnovna razlika između Aristotela i Hegela je u poietičko-eficientnom nivou, koji je kod prvoga van boga, a kod drugoga sam bog. Razbijanje poietičkog ateizma je napuštanje pozicije helenske filozofije i otvaranje epohe subjektivnosti. Hegelovo određenje poietičkog subjekta u jedinstvu sa energijskom supstancijom osnovni je stav njegove filozofije, a i stav filozofije uopšte.

5) Određenje σοφια-е je kod obojice isto: mišljenje mišljenja mišljenja, ali postoji i razlika: kod Hegela se radi o istorijskom razviću filozofije, a kod Aristotela o neposredovanom jedinstvu filozofskih stavova, iako obojica određuju filozofiju kao krug.

6) Razlika u određivanju momenata ontološkog kretanja: Aristotel govori o četiri momenta, a Hegel o tri. Može se reći da helenska filozofija do Platona ima samo jedan momenat, jedno načelo: jonci, elejci, Pitagora imaju hileisko, tvorno na-

čelo, atomisti imaju formno načelo, Heraklit ima eficientno načelo. Platon je prvi koji ima dva načela: tvarno i formno. A Aristotel ih ima tri: tvarno, formno i svrhovno, a govori o četiri. Poietičko-eficientno načelo u suštini nema. Hrišćanstvo ima tri načela, novovekovna filozofija ili jedno ili dva (Lajbnic), Hegel ima četiri načela: tvarno, formno, eficientno i svrhovno, a govori o tri. Dakle, Aristotel ima tri načela, a govori o četiri, a Hegel ih ima četiri, a govori o tri.

Razlika između Aristotela i Hegela je u stavu 2, stavu 4 i stavu 6.

Stav 2: Nužno je prihvatanje izlaganja *vouσ-a* i kao fenomenologike duha, jer je stanovište duha izvoreno sa hrišćanstvom i filozofija ga više nikad ne može napustiti.

Stav 4: Hegelovo određenje pojetičkog subjekta u jedinstvu sa *ενεργεια-*om je, u stvari, određenje duha, odnosno ovremenjenog boga. To je osnovni stav filozofije uopšte i mora se prihvati ako se prihvata filozofija, mimo tog stava ne može se filozofirati.

Stav 6: Neosporno je da se govori o četiri načela, kad se ima četiri načela, odnosno kad se ima četiri momenta ontološkog kretanja. Zbog toga je nužno izvršiti promišljanje stvari filozofije kroz kretanje sva četiri načela, a u vezi s tim izvršiti rekonstrukciju svakog načina filozofskog znanja (*επιστημη*, *vouσ*, *πραξισ*, *ποιησισ*, *σοφια*), a posebno obrazložiti i prikazati pojetičku filozofiju.

#### **IV. Predložak budućeg određenja boga kao jedinstva *vouσ-a* i Geista**

Pitanje *vouσ-a* i Geista je, u osnovi, pitanje ontološkog kretanja i zato se moraju odrediti osnovni momenti toga kretanja. Svaki momenat je, u suštini, odgovor na jedno pitanje kretanja; kada se nešto kreće onda se postavlja sledeće pitanje: iz čega (od čega) se kreće, po čemu (šta) se kreće; ka-

ko (čime) se kreće i prema čemu (poradi čega) se kreće. Pitanja dobijaju odgovor u vidu načela: (1) iz čega (od čega) se kreće – tvarno načelo ( $\upsilon\lambda\eta$ ), (2) po čemu (šta) se kreće – formno načelo ( $\omega\sigma\tau\alpha$ ), (3) kako (čime) se kreće – tvorno načelo, i (4) prema čemu (poradi čega) se kreće – svrhovno načelo.

Da bi se razumelo svako, nužno je odrediti i pojам наčела: наčelo је онo првотно одакле нешто јесте, или настаје или се спознаје.

Tom Aristotelovom одређењу се нema шта додати; начело је онo онтолошки првотно по којему је битствујуће, са једне стране, односно и само биће, са друге. То зnačи да онда када пропитујемо начела ми пропитујемо: биће, битствујуће као битствујуће, биће као битствујуће и целину битствујућег као биће. Када пропитујемо биће као биће – тада smo код тврног начела, када биће као битствујуће – тада smo код формног начела, битствујуће као битствујуће – тада smo код тврног начела и биће као целину битствујућих – тада smo код svrhovnog начела.

Шодно томе, постоје и четири начина филозофије:

- (1) тварни stav filozofije где се пропитује биће као биће у нежевом иманентном кретању и приказивању, што је pneumologički način filozofije;
- (2) формни stav где се пропитује битствујуће као истину, где је сва истина у одређењу, у једној онтолошкој чežnji да се изаде ван, а у осnovи се не излази ван, него се само индивидуира, дакле то је начело онтолошке чežnje – то је онтолошки начин филозофије;
- (3) тврно-ефидентни stav је задовољење у оном спољашњем, где је све у покрету, где је биће увек ван себе, што је историјски начин филозофије; и
- (4) stav svrhovnosti је у томе да је кретање кроз сва начела само пут долaska до pojma, до оног иманентног што је на самом почетку као могућност; то је историофилозовски начин филозофије.

Dakle, ako se govori o načinima filozofiranja, onda ih imamo četiri (da napravimo parafrazu Aristotela): pneumologički način je mišljenje mišljenja; ontološki način je mišljenje delovanja; istorijski način je delovanje mišljenja; a istoriofilozofski je mišljenje mišljenja mišljenja. Ali ako se govori o načinima kako duša dolazi do istine, onda opet imamo četiri načina, prvi je *νουσ*, drugi je *πραξισ*, treći je *ποιησισ* i četvrti je *σοφια*. *Σοφια* prema *νουσ*-u se na isti način odnosi kao *ποιησισ* prema *πραξισ*-u (naravno da po Aristotelu to nije tako). Ova dva niza, niz načina filozofiranja i niz načina dolaska duše do istine, u osnovi su isti razvoj ideje. Dakle, u oba slučaja se ova ili ona četiri načina nalaze u jedinstvu nerazvijenosti kao opšta prepostavka sebe u vidu *επιστημη*, koje je inače razumski način dolaska do istine, gde su predmeti mišljenja ono pripadno ideji života i ono pripadno ideji svesti. Najviši stav onog prvog (filozofija ideje života) je svest (duša), a najviši stav onog drugog (filozofija duše) je *νουσ*.

U podeli filozofije to znači da se mora obrazovati pet delova filozofije:

- (1) epistemologiska filozofija (filozofija ideje života i filozofija duše);
- (2) pneumologijska filozofija (ontologika i fenomenologika duha);
- (3) praktička filozofija;
- (4) pojetička filozofija; i
- (5) istorija filozofije.

Odnos tih delova je takav da su i praktička i pojetička filozofija isto tako pneumologijske kao i istorija filozofije, te da su svi delovi pojetički, odnosno svi su istorija filozofije itd. Nijedan deo nije potpuno odvojen, nego u sebi sadrži i druge i neprekidno prelazi u druge. Delovi filozofije su samo uslovno delovi, pre su samo načini izlaganja celine. A to se zasniva na tome što načela nisu samostalna, pa čak i kad se misle kao takva, nego su u svakom načelu sva, jer ih svrha tako određuje.

Taj odnos načela nije neka spoljašnja smešanost i neizdiferen-ciranost, nego njihov nužan razvoj, i to je pojam razvića kao eficientne svrhe. Ne stoje načela jedna pored drugog, niti se mešaju i prelivaju, nego se iz jednog nužno prelazi drugom, baš u smislu Hegelovog Aufhebunga. Time što subjektivna moć nije akcidencija nego istina ουσια-е, i sama ενεργεια prestaje biti isključiva istina ουσια-е i postaje to baš u smislu τεχνη-а. Zbog toga je spekulativno shvatanje boga u tome da se pojam svrhe shvati kao celina jedinstva pojetičko-eficient-nog subjekta sa formno-energeiskom supstancijom i tvarno-dinameiskom mogućnošću. Da se vratimo Aristotelovom pri-mjeru: svrha i pojam kipa je kip sam, pojetičko-eficientni su-bjekt su Fidija i dleto, energijska supstancija je μορφη od ki-pa, a tvarno-dinameiska mogućnost je bronza. Od bronze, pre-ma svesnom liku, Fidija dletom ostvaruje lik na bronzi, i to je svrha sveg tog delovanja mišljenja.



## 2.

# ONTOLOŠKI NAČIN IZLAGANJA BOGA

Biće boga se izlaže kao znanje o biću boga, što je, pre svega, religijsko znanje uopšte. Dakle, religija izlaže biće boga u vidu njegove vlastite manifestacije. Naravno, bog je određen pre religije i, kao što smo pokazali, ideja boga je osnovni stav filozofije, pa se može reći da je sva filozofija bogoslovље. Ali to najviše određenje boga dato je u vidu čistih misli, dakle u vidu filozofske spekulacije van pojavnosti svesti o bogu. Ako je to određenje δυναμισ božanskog, onda je tlo realne opstojnosti znanja o bogu ενέργεια boga ili, Hegelovom terminologijom kazano, prvo je bog *po sebi*, a drugo je bog za sebe.

U ενέργεια-i božanskog bog je sam sebe odredio svojim predmetom, te je tako stupio u domen razlike. Nijedna pozitivna religija ne reflektuje boga u vidu razlike, nego samo u vidu Jednog, čak ni hrišćanstvo, jer ne može doći do stava o razvoju ideje boga. Za religiju je bog dat neposredno, kao kamen ili zvezda, te je večan i nepromenljiv. Naprotiv, za Hegela je bog ono što nije samo neposredno, nego je baš ono posredovan, te se nužno predstavlja i ispoljava, odnosno bog je proces boga. Videli smo da je u δυναμισ-u božanskog najviši stav boga duh, a duh koji se ne ispoljava nije duh, kako kaže Hegel, te se ovde u ενέργεια-i božanskog to najviše stanovište razliko kao biće boga, ali tako da se postavilo kao razvoj manifestacija boga u vidu određenih religija. Proces razvoja određenih religija je pojavnost onog po sebi boga, odnosno bog za sebe. Dakle, biće boga nije nekakva prazna i besadržajna apstrakcija, nego se biće boga shvata kao niz nužnih manifestacija i od-

ređenja boga. Ontološki način je, naprsto, prikazivanje boga koji je stavljen u dejstvo.

Takvo Hegelovo shvatanje nameće dva pitanja: a) zašto stav religije nije u stanju da pojmi boga u vidu procesa; i b) odakle pravo spekulativnoj filozofiji da poima boga na taj način?

a) Religija je sebe odredila kao neposredno znanje, te je i njen shvatanje boga neposredno; odnosno u religioznoj svesti se ne zna šta je bog, pa je on samo jedno prazno ime, bez ikakvog sadržaja. Ono što se zna u religiji je odnos čoveka prema bogu, a ne bog sam. U religiji bog nije shvaćen u smislu vlastitog predmeta, te se ne zna šta je načelo ili priroda božanskog. Stav religije je znanje o odnosu pojedinca prema tom praznom imenu *bog*. Sve pozitivne religije, pa i hrišćanska, taj odnos znaju isključivo kao osećaj. Hrišćanska religija, ta najistinitija religija, će se preko Tome Akvinskog do protestantizma uzdići do stava da osećaj nije jedina spoznajna moć, nego da je to i umstvena spoznaja, ali nikad neće preći prag stava da se prema bogu samom ipak može odnositi isključivo osećajem. Mišljenju ili umu se ne odriče sposobnost da shvata druge istine, ali mu se odriče sposobnost da shvata najvišu istinu. Posledica toga je nazor da je bog isteran sa tla *supstancijalne subjektivnosti* i da je smešten u područje *slučajne subjektivnosti*. Nešto što je zasnovano na osećaju je ono privatno i slučajno, te je samo jedna posledica raznih afektivnih stanja svesti, poput npr. nade ili straha. Prigovor ateizma, pre svega prosvjetiteljskog, zato je donekle tačan, jer ako je bog osećaj on nema nikakvu objektivnost, nego je samo privatno mnenje. Određenje boga kroz osećaj je granica religije i njen osnovni nedostatak. Stanovište filozofije jeste da je bog najviša misao, a ne najviši osećaj, odnosno da je bog posredovan, te zato filozofija može spoznati boga, a religija ne. To je najviši paradoks religije, ona je svest koja je sebe u potpunosti zasnovala na bogu, a nije u stanju da boga spozna.

b) Religija polazi od toga da je ona zasnovana na višem autoritetu od autoriteta ljudskog uma, te je time oduzeto pra-

vo umu da se bavi religijom. U modernoj običajnosti je uspostavljena konvencija da su um i pozitivna religija svesti nekog rđavog paralelizma, jer nemaju nikakvih dodirnih tačaka. Tako je uspostavljeno mnjenje da postoje dva autoriteta: ljudski i božanski, i da ljudski nema nikakvo pravo na božanski. No, duh nije zašnovan na absolutnim suprotnostima, nego ima i momenat pomirenja. Razumska svest je uverena da je sve zašnovano na razlici, te se stanovište moderne običajnosti može shvatiti jedino kao ispoljavanje absolutizacije razumskog stava, ali, naravno, svaka suprotnost je istinita samo ako je zašnovana na identitetu. Ako je vera absolutno suprotstavljena mišljenju, odnosno ako su ravnodušni jedno prema drugom, onda to vodi u jedan stav intelektualnog očaja. Ne može ljudska svest istinito živeti u absolutnom stavu razlike bez pomirenja, što je i uzrok pojave da je moderna običajnost razvila niz simulacija pomirenja. Nacija, klasa, partija, sport, korporacija itd. samo su simulacije istinitog pomirenja koje se uspostavlja iza leđa modernog čoveka i o kojem on ništa ne sme da zna. Spekulativna filozofija polazi od toga da su svi simulatori pomirenja samo razvoj momenta istinitog opštег pomirenja koje se poima. Najkraće rečeno, pravo ljudskog uma na poimanje pozitivne religije zasnovano je na prirodi duha, koji se obrazovao upravo u religiji. Ono što je najviše u stavu hrišćanske religije, pojam duha, baš je ona instanca koja daje za pravo filozofiji da poima i vremenuje pozitivnu hrišćansku religiju. Može se reći da filozofija radi ono što immanentno izlazi iz hrišćanstva, a što hrišćanstvo nije u stanju samo da uradi. Naravno, one filozofije koje odbacuju pojam duha nemaju šta da kažu o religiji, te samo mogu *ogovarati* religiju ili biti ravnodušne.

Dakle, spekulativna filozofija s pravom postavlja religiju za vlastiti predmet, i to na takav način da, u osnovi, ne napušta tlo religije, nego iz njega govori. Česti su prigovori spekulativnoj filozofiji da nezasluženo selektuje religije i da forsira grčku ili hrišćansku religiju na uštrb mnogih drugih. Ovaj pri-

govor je zasnovan na mnenju da je svaka religija ista, odnosno podjednako istinita, a da je naše znanje o religijama enciklopedija pozitivnih uvida. Razumske nauke, istorija ili etnologija, prilaze religiji na tako spoljašnji način, gde je sva moć nauke u opisivanju, klasifikovanju ili navođenju bizarnosti. Taka svest će religiju posmatrati kao ono što se ne kreće u sebi, te će je proučavati istom metodom kao neku prirodnu pojavu. Tako se religija shvatila kao nešto tuđe i udaljeno. Razne religije se predstavljaju kao egzotični pronalasci i u najboljem slučaju se vidi neki razumski red u svakoj posebno, u vidu funkcija, socijalizacije itd. Takav uvid prati i shvatanje da se u pojedinim religijama odbacuje ono što je strašno, ružno ili na bilo koji način neobično. Mnoge religije postavljaju ono božansko kao nakazno i užasno, ali to ne rade iz zablude ili nedostatka ukusa, nego iz vlastite slobode. Spekulativna filozofija polazi od toga da ne odbacuje predstavne bizarnosti pojedinih religija, nego od toga da u njima vidi misao, duh i istinu. Tako se ono bizarno i strašno opravdava i dovodi do svesti. Uopšteno, filozofija nema posla sa onim nesvesnim koje nije u stanju da sebe realizuje, te tako nema ni u shvatanju religija posla ni sa čim drugim što nije misao i duh. Takva pozicija omogućava da se svaka religija shvati kao svoja, i da se sve te religioznosti na neki način sačuvaju u najvišoj religioznosti ili čak u samoj filozofiji.

U filozofiji duh zna za svoje niže momente i ne stidi ih se. Razvoj duha kroz religije uspostavlja se po dva kriterijuma, koji je u osnovi jedan: a) stav duhovnog očovečenja; i b) stav napuštanja prirodnosti. Najrudimentarnija religioznost polazi od mnenja da je ono božansko nešto sasvim neljudsko, sa jedne strane, odnosno sasvim prirodno, sa druge strane. Religija sebe završava i ispunjava onda kada boga shvata u jedinstvu sa čovekom, odnosno kao ono potpuno duhovno, znači vanprirodno. To je misao hrišćanstva. Napredak u razvoju hrišćanstva je napredak u razvoju svesti o tome da je bog mišljenje. Rudimentarne religioznosti o tome ne znaju ništa, a najviša, hrišćanska, religioznost se zasnovala kao religija spozna-

je. Prvo je svest koja ne zna za sebe da je svest, a na kraju je samosvest koja ne samo da zna šta je, nego teži da se uspostavi i kao znanje o samosvesti (a to je istorija duha).

No, i razumsko shvatanje religije se na svojoj najvišoj razini uspostavlja kao pozitivno znanje o pozitivnom i ne provočira ga nijedna bizarnost konkretnih religija. To stanovište razuma je stav korisnosti. Razum zna da poštovanje božanstva čini jačim i valjanijim običajnosti, države, klanove ili porodice i da je najveći znak propadanja neke običajnosti njeno ne-poštovanje božanstva. Taj uvid je neosporno tačan, ali u njemu postoji pogreška zaključivanja: ono što je višeg ontološkog ranga postavlja se kao sredstvo onog što je nižeg ontološkog ranga. Religija je istinitija svest od porodice, klana, nacije itd., te je uvid u to da je ona korisna po njih u osnovi jedan nesporazum. Naprsto, korisnost nije odnos koji ima značajniji ontološki rang, nego je to potpuno spoljašnja veza stvari. Stav korisnosti u okviru praktičkog je, npr., sledeći: kaže se da su država ili porodica korisni za pojedinca, odnosno da pojedinc koji ima organizovanu državu i porodicu duže i valjanije živi. Ako bi to bilo istina, države i porodice verovatno nikad ne bi ni bile zasnovane. Isto je i sa religijom; ako bi korist pojedinca ili nekih posebnih entiteta bila istina religije, onda se, verovatno, religija nikada ne bi ni pojavila.

Svako razumsko određenje religije počiva na istoj pretpostavci da se njoj može prići kao i bilo kojoj pojavi ili stvari. Razumsko shvatanje je ono spoznavanje gde predmet spoznaje ne prelazi isti put koji i subjekat spoznaje, nego imamo njihovu disparatnost. Čak i kod najviših razumskih svesti, na primer matematike, imamo istu disparatnost: kada spoznajemo, npr. trougao, naša svest prelazi put spoznavanja od vlastitog identiteta do onoga drugoga, te se kao ispunjena vraća sa spoznajom trougla, dok se u isto vreme trougao ne kreće, nego ostaje potpuno ravnodušan. Trougao je isti pre spoznavanja, za vreme spoznavanja i posle spoznavanja. Drugačije rečeno, trougao nije proces, a spoznavanje jeste. Na takav način se može spoznavati ono što je nepokretno, ali ne i ono što se ima-

nentno kreće. Religija je u sebi pokretna i razvija se po vlastitoj nužnosti, te se ne može shvatiti kao ono što je u sebi nepokretno. Na osnovu toga se može reći da su sve društvene nauke u potpunosti nezasnovane. Sociologija, istorija, psihologija, pedagogija, pravo, ekonomija itd. su razumske svesti koje prilaze svojim predmetima kao nepokretnim, kao trouglu, ili kad vide da im se predmet kreće to kretanje shvataju isključivo spoljašnjim. Ako matematika ima pravo da tako shvata trougao, društvene nauke nemaju pravo da tako shvataju svoj predmet. Društvene nauke su se zasnovale kao razumske apsolutizacije određenih delova filozofije, i to i teorijske, npr. psihologija, i praktičke, npr. ekonomija, pravo, sociologija, politikologija itd., kao i pojetičke: pedagogija, nauka o umetnosti, itd. One su pokušaj da se apsolutizuje i sam razumski podstoj epoha. No, epoha subjektivnosti ima i svoj umstveni podstoj, koji je višeg ontološkog ranga, i on uvek govori isključivo kroz filozofiju.

Epoha subjektivnosti ne može biti ispunjena sve dotle dok se ne nadavlada stanovište i metoda društvenih nauka i sve dotle dok se ono što je immanentno pokretno i ne shvati kao takvo.

Stav filozofije jeste da ona svoj predmet saznaće kao immanentni razvoj predmetove nužnosti i da taj razvoj shvata i kao sebe samu. Ako je predmet filozofije u ovom slučaju religija, onda filozofija mora ta dva razvoja, razvoj religije i razvoj filozofije, shvatiti u isto vreme i kao jedan i kao dva razvoja. Ta kvadratura kruga moguća je isključivo kao spekulativno određenje duha. Religija je najviša svest (čak i u svom hrišćanskom određenju je na pragu samosvesti, ali još nije samosvest, odnosno filozofija) i ona mora u svome razvoju preći imantan put svesti, što je strana jedinstva filozofije i religije, ali se istorijski razvoj religije uspostavlja kao niz određenih religija, što je strana razlike. Te dve strane nisu u suprotnosti; nije razvoj istorijskih religija drugačiji u suštini od tzv. logičkog razvoja religije, nego su to samo dva ontološka nivoa istoga.

Hegel je u *Predavanjima o filozofiji religije* ta dva nivoa filozofskog poimanja religije nazvao: a) *Forme religiozne svesti*; i b) *Određena religija*. U *Formama religiozne svesti* se prikazuje nužni logički razvoj religioznosti kroz četiri nivoa: osećaja, opažanja, predstave i mišljenja; dok se u *Određenoj religiji* daje nužni istorijski razvoj kroz četiri nivoa: prirodne religije, religije duhovne individualnosti (supstancijalne religije), hrišćanska religija i nadvladavanje religije.

Naravno, prirodna religija odgovara stavu osetilnosti, religija duhovne individualnosti stavu opažaja, hrišćanska religija odgovara predstavi, na kraju – nadvladavanje religije odgovara stavu mišljenja. Ili, da citiramo finu Hegelovu metaforu: *Ovi stepeni se mogu porediti sa stepenima ljudskog veka. Dete je još u prvom neposrednom jedinstvu volje i prirode, kako njegove vlastite prirode tako i prirode koja ga okružuje. Drugi stepen, mladalaštvo, za sebe postajuća individualnost, živa je duhovnost, koja još ne postavlja svrhu za sebe, koja još ne stremi da uzme interesovanje u svemu što joj se događa. Ono treće, zrelost, je rad za određenu svrhu, kojoj se čovek potčinjava, kojoj posvećuje svoje snage. Poslednja bi, najzad, bila starost, koja pred sobom ima ono opšte kao svrhu, spoznaje ovu svrhu, vraća se iz posebne živosti rada u opštu svrhu, u apsolutno krajnju svrhu i sakuplja se iz široke raznolikosti postojanja u beskonačnu dubinu bića u sebi. Ova određenja su logično određena priroda pojma. Na kraju tu se uviđa da prva neposrednost nije neposrednost, nego je ono postavljeno: samo dete je ono što je stvoreno.*<sup>67</sup>

Ova četiri stepena direktno upućuju na Aristotela i Platona; npr. na Platonovo učenje o spoznajnim moćima ili na Aristotelovo učenje o načelima i uzrocima. U ranijem tekstu smo pokazali svu zasnovanost preuzimanja tih Platonovih i Aristotelovih nazora, te to nećemo ponavljati; međutim, što se tiče logičkog reda religije može se reći da su forme religiozne svesti u osnovi razvijanje prve četiri glave *Fenomenologije duha*, što nije slučajno, jer religija u svom razvoju prelazi razvoj svesti uopšte. To razvijanje je veoma dosledno, pa se ovo de-

lo može<sup>68</sup> preporučiti čitaocima koji smatraju *Fenomenologiju duha* i suviše nerazumljivom. Ono što onemogućava razvoj svesti uopšte omogućava i razvoj religiozne svesti, a to je antitetika partikularnog i opštег. Ni kod jednog određenja svest nije u potpunosti zadovoljena, iako je i zadovoljena, jer nužno mora izaći iz njega, čak i onda kada je u stanju da iskaže o svome predmetu samo praznu reč *ovo* svest nije u potpunosti u partikularnom, jer to ovo je toliko apstraktno da se može odnositi na sve. Svest je opšti stav o pojedinačnom, čak i kada to ne zna. Ta antinomija tera svest da odbacuje određenja i da se penje ka sve višem, gde napreduje u znanju o sebi. Nijedno određenje nije dovoljno dobro da se ne bi napustilo.

To je stav *Fenomenologije duha*, a stav *Filozofije religije* je sledeći: *Predstava ili da je nešto predmet u svesti, znači da je ovaj sadržaj u meni, da je on ono moje vlastito, ali samo, moje, samo u predstavi; ja u ovom sadržaju ujedno znam da on nije. Ja takođe u snu imam svest, imam predmete, ali oni nisu. Ali svest o bogu mi shvatamo tako da je sadržaj naša predstava, što znači sadržaj nije samo ono moje lično, nije samo u subjektu, u meni, mom predstavljanju i znanju, on je, takođe, po sebi i za sebe i to leži u samom ovom sadržaju, bog je po sebi i za sebe bitstvujuća opštost, ali ne samo za mene bitstvujuća, nego izvan mene, nezavisna od mene. Dakle, ovde su određenja dvojako povezana. Ovaj sadržaj je baš tako, nesamostalan, nerazdvojan od mene, što znači on je ono moje lično, a isto tako i nije ono moje lično.<sup>69</sup>* Dakle, sa jedne strane bog je ono samostalno, sa druge strane nesamostalno, dok u *Fenomenologiji duha* imamo samostalnu stranu svesti i nesamostalnu, što je nazvano gospodar i rob, a radi se o Ocu i Sinu. Naravno, *gospodar*-Otac je supstancialna strana svesti, a *rob-Sin* subjektivna, pa se može reći da je osnovna antitetika svesti, antitetika partikularnog i opštег, u osnovi odnos supstancije i subjekta, odnosno gospodara-Oca i roba-Sina. U prvoj glavi *Fenomenologije duha* svest počinje tako da ne razlikuje subjekt i supstanciju; u drugoj i trećoj glavi ulazi u spoljašnju, pa u unutrašnju razliku; dok se u četvrtoj svest vraća jedinstvu subjekta i supstancije,

ali ovog puta kao znanom jedinstvu. Odrednica o gospodaru i robu je stav znanog jedinstva subjekta i supstancije, ali u isto vreme i rekapitulacija prve četiri glave *Fenomenologije duha*.

Znanje o bogu, takođe, prolazi isti put, polazi se od stava koji ne razlikuje supstancialnu i subjektivnu stranu boga, a završava u znanom jedinstvu te dve strane. Ponovimo, subjektivna strana je ono stanovište religiozne svesti gde se bog shvata kao *ono moje lično*, a supstancialna *kao ono što nije moje lično*. Stav da je *bog ono moje lično* u osnovi je stav izvesnosti, jer se u njemu polazi od neposredne izvesnosti boga, što je vera, dok je stav o tome da bog *nije moje lično* u osnovi stav mišljenja, znači istine. Dakle, antitetika subjektivne i supstancialne strane predstavljena je kao antitetika izvesnosti i istine, vere i znanja. Vera se znanju ne može suprotstaviti apsolutno, čak i onda kada je uverena u to, jer se subjekt ne može odvojiti od supstancije. Ako je vera navodno suprotstavljena, po vlastitom mnjenju, znanju uopšte, onda je to samo jedno prazno uverenje, bez ikakvog sadržaja. Vera je neposredno znanje, samim tim i znanje, i kao takva ona je momenat posrednog znanja.

Antitetika vere i znanja, subjektivne i supstancialne strane prolazi put od osetilne religioznosti do forme mišljenja.

## I. Religijski stav osetilnosti

Hegel piše: *U formi osećaja važe pre svega sledeća određenja: Mi znamo o bogu i to neposredno; bog ne treba da bude shvaćen; o bogu ne treba rezonovati, jer se ne može spoznavati umno.*<sup>70</sup> Ovaj stav u sebi sadrži mnenje da je biće boga neposredno izvesno i da se o njemu ne može govoriti. U osnovi je to Parmenidov stav *da biće jeste, a ne-biće nije*, s tom razlikom što je Parmenid tvrdio da se biće može spoznati, a ova religijska forma tvrdi da se ne može spoznati. Uostalom, zbog ove razlike Parmenid i jeste filozof, jer je stav o nemogućnosti spo-

znaje bića potpuno nefilozofski. Stav osetilne religioznosti je u oba svoja momenta nezasnovan, jer ako bog naprosto jeste, bez ikakve razlike na sebi ili, drugačije rečeno, ako je bog isključivo biće, a ne i ne-biće, onda je on samo Jedno, ali ne u smislu opšteg jednog, nego pojedinačnog jednog. Ono opšte jedno je Jedno zato što nije u odnosu prema drugom, nego je ono sve, što znači da u sebi nije puko jedno, nego sadrži razliku, dok ono pojedino jedno je pojedino zato što je Jedno prema drugom, razliku je isteralo van sebe, te je u sebi bez razlike. Tako je i sa ovom religioznošću, jer ona boga shvata u spoljašnjoj razlici i u unutrašnjem praznom jedinstvu, pa zato ta religioznost i ima posla sa toliko bogova.

Hegel za takav stav kaže: *To je svetlo koje obasjava, ali nema nikakav drugi sadržaj osim svetla. To je upravo takva neposrednost kao kad pitam: šta oseća osećaj, šta opaža opažanje, a odgovara se samo: osećaj ima osećaj, opažanje opaža. To je tautologija.*<sup>71</sup> Dakle, ta tautologija ne ide dalje od stava *ja boga znam neposredno*, ali to nije dovoljno da bi se utvrdilo da bog i jeste. O mnogo čemu čovek misli da zna neposredno, neposredno zna da je i zemlja ispod njegovih nogu ili barem misli da to neposredno zna, ali ne pada mu na pamet da tvrdi da zemlja zaista jeste time što je on neposredno zna, nego će naći mnoštvo sadržaja koji dokazuju biće zemlje. Jedino o bogu nemamo nikakvog sadržaja, nego u osnovi samo prepostavljamo da on jeste. U osetilnoj religioznosti, a može se sa puno prava reći i u religiji uopšte, bog je jedna prazna prepostavka.

No, može se staviti prigovor: nije li i filozofski pojam bića takođe samo jedna prazna prepostavka, jer i za religijsko shvatanje boga i filozofsko poimanje bića važi isto: to su besadržajne opštosti, samoodnoseće, bez ikakve relacije i svojstva. To je, sa jedne strane, tačno, jer je biće najispraznije apstraktno određenje filozofije, ali nije zatvoreno u sebi. Biće jeste *jedno*, ali ne na način pojedinačnog jednog, koje je u sebi nerazlikovano, nego na način opšteg Jednog, koje je razliku zadrža-

lo u sebi. Pojam bića je zato i tako siromašan, jer razliku ne isporučuje van, nego je zadržava u sebi, dok je ovaj religijski osećaj boga, ne siromašan, nego prazan, zato što u njemu i nema razlike. Ili, drugačije rečeno, u filozofskom pojmu bića apstrahovali smo biće od razlike i time razliku i sačuvali, dok se u ovoj predstavi boga radi o tome da razlike i nema.

Naprosto, ova religioznost je svest o bogu kao o nerazlikovanom i besadržajnom identitetu, mada i tako shvaćen bog sadržava u sebi jednu razliku: razliku mene, koji verujem u njega, i njega samog. To je osnovna antinomija religiozne svesti kao svesti i nema religije koja je može izbeći; to je antinomija koja omogućuje da se religija razvija.

Razlika onoga Ja koje veruje u boga i boga samog drugačija je razlika od onih za koje je to Ja uvereno da su takođe neposredne. Kada individua sedi na stolici najčešće mniye da tu stolicu i neposredno zna, ali se i pored toga ne poistovećuje sa stolicom, dok se sa bogom poistovećuje. Šta je to u svesti da ona može odbiti biće empirijskih stvari, a biće boga ne može? Stanovište apstraktnog jastva jeste da je moje biće neposredno, odnosno da Ja jesam, dok je biće onog drugog sporno ili, kartezijanski kazano, nije izvesno. Ja predmet znam samo kao znan predmet, a biće tog predmeta je mimo mog znanja sporno. Pratimo Dekarta dalje: Ja sumnjam u sve sem mene, jer je sumnjanje baš to Ja ili, kako Hegel kaže, Ja može sebe od svega apstrahovati sem od mišljenja, jer je apstrahovanje mišljenje; ja se mogu ubiti, i time apstrahovati od bića, ali biće ne mogu ubiti.

Dakle, u osećaju boga imamo odnos dva bitstvujuća koja imaju pretenziju da sebe postave kao biće: Ja i bog. Pošto je biće jedno i ta veza mora na određen način da se tako uspostavi, ne može Ja da postavi sebe kao biće, a da ne negira biće boga. Ono što ujedinjuje biće Ja i biće boga je sam osećaj. U stavu *Ja verujem u boga* najizvrsniji ontološki rang dobija vera i osećaj, a Ja i bog ga gube. Pošto je to Ja puka apstrakcija, a bog samo isprazno ime, sva ontološka istina tog odnosa pa-

da u veru. I zato je Hegel u pravu kada kaže: *Izgleda da se osećaj ne može nazvati subjektivnim, jer u njemu još nije stupila razlika subjektivnosti i objektivnosti.*<sup>72</sup> Naravno, osećaj se može nazvati subjektivnim u onom površnom smislu, kao slučajan i privatan, dok u onom filozofskom ne može jer u njemu nema odnosa prema drugom. I u opažanju, predstavi ili razumu svest razlikuje predmet od sebe, dok ga u osećaju ne razlikuje. Razlika između tog koherentnog Ja i boga postavlja se lažnom i čisto spoljašnjom, te taj odnos može biti shvaćen proizvoljno ili kao najveća razlika ili kao čisto jedinstvo. Shvatanje najviše razlike je, npr., Kjerkegorova filozofija (ako je to uopšte filozofija), gde je opšte shvaćeno kao supstancialno spram koga ono konkretno Ja ne može da drugačije izrazi svoju slučajnu subjektivnost nego kao osećaj ništavnosti. Naravno, ta slučajna subjektivnost ima potenciju da se odnosi prema toj opštoj subjektivnosti, i to radi pomoću straha, odnosno strah je osećaj u kome je sačuvana i vlastita ništavna subjektivnost, a i beskonačna opštost boga. Ovaj odnos se može postaviti i posve suprotno od Kjerkegora, pa mesto straha i drhtanja postulirati božanstvo, što je u osnovi isto, jer je sva istina u osećaju.

Sam osećaj je ono što je carstvo slučajnog, i to je jedino mesto u kom je prosvetiteljska kritika religije u pravu: čovek ima osećaj svega što mu čulima ili maštom dolazi, te time i boga. Ako je istina religije u verovanju, onda boga srozavamo na bilo šta, na drvo, rđavo sećanje ili na nešto još rđavije. To što je bog predmet osećaja ne uzdiže ga nad bilo čim, što takođe može biti predmet osećaja. Bog je u takvom religioznom osećaju shvaćen kao slučajnost. Može se prigovoriti da ljudi imaju osećaj da je bog nešto istinito, da imaju osećaj prava, morala, lepoga itd. Ali ovaj prigovor je promašen, jer to što čovek ima osećaj o, npr., pravu nije zasluga osećaja nego mišljenja i obrazovanosti. On prvo zna da je primarna sloboda, pa tek onda ima osećaj boga. Istinitost boga se ne može videti u osećaju boga, *zato što je sam osećaj neistinit*, on je forma prividnosti.

Ako je prvi stav osetilne religioznosti da se u boga može samo verovati, drugi je da se ne može spoznati. O ovom drugom je dovoljno reći samo to da je on jedna stara logička pogreška: ako ne možemo spoznati boga, kako možemo reći da ga ne možemo spoznati, jer stav o nespoznatljivosti je stav znanja. Stavom znanja dokazujemo da znanje nije moguće. Stara teološka tvrdnja o nespoznatljivosti boga je isto toliko stari nesporazum sa logikom.

## II. Religijski stav opažaja

Put napretka svesti *iza leđa* osetan je napredak u apstrakciji, sa jedne strane, a, sa druge, u individuaciji. Oset počinje sa potpuno čulnom prirodom, a završava sa prirodom koja je metafora za duh. Zato i jeste najviše stanovište oseta čulnost koja u sebi nosi duhovnost. Oset dobro i rđavo, lepo i ružno, itd., postavlja kao čulnu, predmetovu razliku, čak i na svom najvišem liku, a napredak svesti se sastoji u tome što predmet oseta biva sve apstraktniji. Dakle, prva strana napretka u svesti je strana predmeta oseta.

Nasuprot tome, druga strana napretka svesti u osetilnosti je strana nosioca oseta, i tu se radi o individuaciji. Individuacija je nešto drugo od individualizacije, odnosno individuacija je uposebljenje, a individualizacija je uzasebljenje. Kod osetilnosti se radi o uposebljenju svesti, a ne o njenom uzasebljenju. U napretku osetilnosti svest ne ulazi u zasebna određenja, nego se samo partikularizuje ne izlazeći van iz sebe.

Napredujući u apstrakciji i individuaciji oset dolazi do tačke kada više ne može sebe razvijati, a da ne izade van iz sebe. Taj prekorak je u tome da se predmet svesti postavi kao ono spoljašnje, ali znano, a nosilac svesti kao ono što nije puka pojedinačnost, nego je apstraktna pojedinačnost. Time smo izašli iz oseta i ušli u opažaj.

Opažaj postavlja boga van subjekta svesti i zato su opažajne religije nesubjektivne, odnosno supstancialne su. Bog je

ono spoljašnje, gde se on nalazi zadovoljenim. Ta spoljašnjost se mora shvatiti kao večna i nepromenljiva, ili, u najboljem slučaju, kao ponavljajuća. Dakle, predmet svesti je postavljen isto kao i kod osetilnosti, kao ono spoljašnje, ali se to spoljašnje može znati, može se definisati. Ta mogućnost znanja o spoljašnjem bogu zasnovana je na nepokretnosti boga, jer samo ono trajno ulazi trajno u opažajnu svest. Ako bi bog bio pokretan i menjajući, onda bi opažaj izgubio svaki smisao, jer bi nosilac opažaja znao samo ono što je bilo, a ne i ono što je sada i što će biti. U osetilnoj svesti se bog daje u vidu čulne prirodnosti koja je zato dinamična, ali ne i menjajuća. Tako se može i životinja pojavitи kao ono božansko, ali u opažajnoj svesti se ta slučajnost prirodnog napušta, da bi se došlo do pouzdanja svesti o svom predmetu. Predmet opažajne svesti tako izlazi iz prirodnosti i postaje stvar.

Bog kao stvar nije potpuno napuštanje prirodnosti, nego samo njeno apstraktnije shvatanje. Opažajna religioznost u kipu boga neće videti ono absolutno istinito: da je kip napravljen ljudskim delovanjem iz svesti, nego je za nju taj kip ono neduhovno, dakle samo vlastiti predmet. Opažajna svest je spoljašnji spoj prirodnosti i duhovnosti i ona je to i u slučaju sukoba prirodnosti i duhovnosti (jevrejska religija) ili njihove harmonije (grčka religija) ili u slučaju da je duhovnost postavljena kao spoljašnja svrha prirodnosti (rimска religija). I samo hrišćanstvo je, naravno, zadržalo elemente opažajne svesti o bogu i to nije neobično, iako hrišćanstvo nije više opažajna religija. Naime, hrišćanstvo je nadvladalo opažajni stav religije, što znači da ga je diglo na viši nivo i time, na određeni način, i zadržalo. Taj opažajni momenat samog hrišćanstva su hramovi, crkve, freske, ikone itd. U svemu tome bog se prikazuje kao ono spoljašnje, kao stvar.

Napredak opažajne svesti o bogu, napredak u apstrakciji i individuaciji, ima svoj početni i najkonkretniji lik boga u obliku kamena, a kamen je ono što je najtrajnije i najneduhovnije; dok je najviši lik te svesti jezik, ta najapstraktnija i najistinitija ljudska spoljašnjost. Hegel će o odnosu ta dva ekstrema

opažajne svesti reći sledeće: *Pravi samosvjesni opstanak što ga duh dobija u jeziku, koji nije jezik tuđe i dakle slučajne, opće, samosvijesti je umjetničko djelo. Jezik stoji nasuprot onom stvarnosnom kipa. Kao što je kip mirujući opstanak, tako je jezik iščezavajući opstanak; kao što u ovom iščezavajućem opstanku predmetnosti, slobodno otpuštenoj, nedostaje posebna neposredna vlastitost, tako ta predmetnost ostaje u onom opstanku i suviše zatvorena u vlastitost, dolazi premalo do oblikovanja, pa poput vremena, dok opстоji, neposredno više ne opстоji.*<sup>73</sup> Dakle, ono spoljašnje, koje je stvar, ne može ostati samo spoljašnje, jer stvar žudi za zaposedanjem ili obdelavanjem. Ako je predmet svesti ono prirodno, ono ne žudi za zaposedanjem i obdelavanjem, jer je priroda ono što nije po vlastitoj mogućnosti unutrašnje, dok je stvar baš ono što je po mogućnosti unutrašnje, ali nije po svojoj stvarnosti. Kod stvari imamo disparaciju δύναμις-a i εὐεργεία-e, stvar može biti zaposednuta ili obdelana, ali ne mora, da bi bila stvar. Dakle, prelazak iz δύναμις-a stvari u njenu εὐεργεία-u je moguć na dva načina: zaposedanjem i obdelavanjem. U prvom slučaju je stvar zatečena i ona se kao takva samo prevodi u realizaciju vlastite žudnje, dok se u drugom slučaju na istinitiji način aktuelizuje njeni žudnji, i ona se vlastitim razvojem ostvaruje. Ta dva načina pripadaju sferi praktičkog, i oni su osnova tzv. stvarnog prava,<sup>74</sup> kao temeljnog subjektivnog prava, dok se kod opažajne religioznosti radi i o sferi poietičkog, te stvar tu postaje aktuelnom kroz umetnost. Umetnost je ono što je ontološki više i od zaposedanja i od obdelavanja, jer u sebi nosi princip tvorca, znači poietički princip subjektivnosti. I, na kraju, bog kao stvar postaje umetničko delo, kao rudimentarno – kip, a kao najistinitije – ep.

Ep okuplja oko jednog podviga ili dešavanja sve one koji govore jedan istiniti božanski jezik, što znači da sa epom nastaju narodi. Osetilna religioznost nema bitan elemenat jezika, zato što ima slučajnu spoljašnjost, dok opažajna religioznost svoju potrebu za stalnošću ispunjava tek sa jezikom. Sa druge strane, u osetilnoj religioznosti nosilac religioznosti je slučaj-

na čulna prirodnost, a kod opažajne religioznosti je trajni apstraktni spoj duhovnosti i prirodnosti – što je narod. Sve opažajne religije su religije naroda i istorijski način izlaganja pokazuje u tome napredak: prva je jevrejska religija kao religija izabranog naroda, što je spoljašnja veza naroda i boga, druga je grčka religija, kao religija slobodnog naroda, što je unutrašnja veza boga i naroda, i na kraju je rimska religioznost, kao religija apsolutnog (jedinog) naroda, što je veza svrhovnosti. Narod je subjekt religioznosti u opažajno-supstancijalnim religijama.

Opažaj je spoljašnja veza stvari ili između stvari, te je njezina granica sama spoljašnjost. Onog momenta kada se bog kao stvar počne kretati, kada pokaže žudnju za pounutrenjem, tada se izlazi iz opažaja i dolazi do unutrašnje veze – što je predstava. Bog ne može navek ostati stvar, jer i stvar sama ne može navek ostati stvar.

### III. Religijski stav predstave

Napredak religioznosti od osetilnosti, preko opažaja, do predstave je, kao i ranije, napredak u apstrakciji, odnosno u mišljenju. Osećaj je mišljenje koje ne zna da je mišljenje i koje ostaje u nerazlikovanom, dok je opažaj vezan za predstavljanje vlastitoga kroz sliku, kip ili jezik, ali oni ne mogu u svakom detalju preneti ono drugo, te se vrši redukcija, i baš ta redukcija drugoga po meri vlastitosti je mišljenje, za koje opažaj ne zna da je mišljenje. Kod predstave se radi o drugačijoj vrsti redukcije, odnosno o apstrakciji, jer predstava redukuje ono drugo po principu opštosti. Predstava se inicira razumskim sadržajem, te se može reći da se još uvek zadržava u neimanentnosti i slučajnosti, koju su nosili osjet i opažaj. Religija predstave (u prvom redu hrišćanstvo) se zbog te nasledne selektivnosti potpuno selektivno odnosi prema religijama oseta i opažaja, odbacujući ih kao paganske. Predstava odbacuje mnjenje da se ono božansko može shvatiti slikom ili slučajno-

šću, a mera koja joj to omogućuje je vlastita apstraktnost, znači mišljenje. Dakle, predstava se prema onom drugom, osećaju i opažaju, odnosi sa kriterijumom mišljenja, ali to ne radi i prema sebi, te se na neki način predstava na lažan način odnosi prema osetu i opažaju. Istina te lažnosti je u tome što se predstava ne uzdiže konkretno preko oseta i opažaja, nego samo polemički, te u sebi zadržava i oset i opažaj. Podsetimo na to koliko je samo u hrišćanstvu osetilnosti i opažaja, i nikako se za to ne može reći da je nebitno. Razlog tome je što su apstrakcija i osetilnost u predstavi spojeni na spoljašnji način, dakle ne nužnošću, nego u najboljem slučaju metaforom. Iako je Toma Akvinski tvrdio da je metafora prednost religije, jer konačni ljudski razum ne može drugačije shvatiti boga, proizlazi da je metafora simulacija za pojам ili *mucanje* o pojmu. Sveti spisi su skup metafora, koje su često i nespretnе, pa i veoma prozirne, te ako se one shvate istinitim i prednošću, onda su istiniti i Spinozin, Holbahov ili Volterov nazor o *Bibliji*. Metafora nije prednost, nego nevolja.

Najapstraktnija metafora u svetim spisima je sama istorija, jer se božanska geneza postavlja na spoljašnji način kao događaj. Istorija nije istina svetih spisa, nego njihovo metaforično samoizlaganje. Pouzdanje u hrišćansko mnjenje o neospornoštiti vlastite istorije stav je rezonujućeg razuma koji onda počinje da istražuje dokumente, zapise, arheološke nalaze itd. Ta hrišćanska metafora istorije nije istinita, pošto nije nužna, čak su čistije metafore o ocu i sinu, drvetu saznanja itd.

Osnova metafore je skraćivanje puta spoznaje, odnosno nešto se dovodi u vezu poređenjem sa nekim drugim odnosom. Dakle, ono božansko se obrazlaže onim drugim i konačnim. To je problem hrišćanstva: kako da izloži svoje učenje, a da nije u konačnosti. Rešenja problema nema, jer predstavno metaforično mišljenje mora boga obrazložiti sa onim što bogu nije drago, i to samo zato što ne može doći do nužnosti. Za boga će se reći da je mudar i pravedan ili nešto treće, ali sva ta određenja samo su nabranjanje metafora i predstava, bez ika-

kve nužnosti. Naročito su bizarre metafore koje božansko svede na neki prirodni odnos, čak i onda kad obrazlažu tako viške apstrakcije kao što je stvaranje sveta.

Predstavno mišljenje i metaforično izlaganje ne mogu ponuditi nijednu suštinsku vezu, nijednu istinitu razliku, nego sve zadržavaju u ravni spoljašnjosti. Spoljašnja veza je ona gde se odnoseći momenti ne uzdižu u njihovo supstancialno jedinstvo, nego zadržavaju status potpune nezavisnosti; oni se odnose, ali se ne menjaju, nego se u najboljem slučaju mešaju. Tako predstavna religioznost sve ostavlja ravnodušno jedno pored drugog i eventualno ga samo pomeša, te tako dobro stoji pored zla, sloboda pored greha itd. Nijedno od tih određenja se ne kreće i ne razvija.

Nemogućnost da se bilo koje određenje shvati u kretanju, u nužnosti odnosa, postulirana je u predstavi kao neposrednost. Neposrednost znači da je nešto isključivo *po sebi*, u vlastitom svom bitstvu, bez izlaska u svest određenja. Pošto je svako određenje samo *po sebi*, takvo je i određenje boga, te ja neposredno znam boga, pošto bog nema drugo određenje sem svog imena. Naravno, filozofija upućuje pitanje tom hrišćanskom stavu na sledeći način: šta je to da Ja može neposredno znati boga, šta je to u Bogu da neposredno može biti znan? Filozofija postavlja pitanje nužnosti, a nužnost je posredovanje. Odnosno, filozofija religiju shvata kao posredno znanje koje ne zna da je to i zato je religija, pa i hrišćanska, samo svest, a ne i samosvest. U neposrednom znanju boga imamo onoga koji zna i onoga znanog, znači odnos dvoga. Taj odnos nije prost, nego sadrži momenat kretanja, jer se ono konačno Ja uzdiže do boga, od konačnosti se putem znanja uzdiže do beskonačnosti. Dakle, Ja i bog smo različitog ontološkog ranga i ne možemo biti puko nerazlikovano jedinstvo. Ili, citirajmo Hegela: *Time što smo različiti, jedno nije ono što i drugo; ali ako smo ipak u odnosu, imamo pri našoj različitosti ujedno identičnost, onda je sama ova identičnost različita od naših različitih bića, nešto različito od oboje, jer*

*inače ne bismo bili različiti. Ja i bog, oboje smo različiti, njihovo jedinstvo nije ono samo jedinstvo. Ono u čemu smo mi jedno je ono u čemu smo mi različiti, dakle naše jedinstvo je različito od naše različitosti. Posredovanje je time bliže u onom trećem prema onom različitom: pa tako i imamo zaključak: dva različita i ono treće koje ih sastavlja, u kome su oni posredovani.*<sup>75</sup> Ovaj citat pokazuje da je stav neposrednog odnosa čoveka i boga u osnovi posredan odnos i da je neposredno znanje boga u osnovi posredno znanje sebe. Da nije tako hrišćanstvo ne bi došlo do trojstva, nego bi ostalo u rđavom paraleлизму Avgustinovog tipa. Ideja trojstva je ideja posredovanja i to je najviše u hrišćanstvu.

Ta ideja odvaja hrišćanstvo u jednom momentu od religije, odnosno trasira transreligijski stav. Može se reći da je hrišćanstvo ona religija koja se zasnovala na transreligijskoj ideji. Prethrišćanske religije ne dolaze do ideje trojstva, jer se zasnivaju na paralelizmu Ja i boga, odnosno konačnog i beskonačnog. Bog je ono beskonačno i zato je naspram konačnoga, koji ga može opažajem, iskustvom ili umećem postaviti za vlastiti predmet, ali ne može biti ono samo. Religijski stav je stav razdvajanja konačnog i beskonačnog, te njegovog nenužnog spajanja putem osećaja i putem predstave itd. Najviši od takvih stavova je onaj koji ono konačno shvata u uzdizanju ka beskonačnom, dakle u jednom mišljenju konačnosti onoga konačnoga. No, i taj nagoveštaj ontološkog kretanja u sebi sadržava jasnu ograničenost religijskog stava, jer ono konačno u uzdizanju ka beskonačnom prestaje biti konačno, dakle nemamo nadvladavanje, nego puko ništenje. Time što ništimo konačno ne ukidamo načelni paralelizam konačnog i beskonačnog nego ga u osnovi samo potvrđujemo. Hrišćanski osnovni stav je nadmoćan i ovakvom religijskom stavu zato što se ništenje konačnog u hrišćanstvu postavlja kao njegova potvrda. Konačno se uzdiže ka beskonačnom baš kao konačno i to je prvo značenje ideje trojstva.

No, postavlja se pitanje šta omogućava konačnom u hrišćanstvu da se baš kao takvo uzdigne do beskonačnog? Odgo-

vor je jednostavan: ono konačno je određeno kao mišljenje. Kada konačno nije određeno kao mišljenje onda se i uzdizanje ka bogu postavlja kao nemisao, znači kao spoljašnje. Kod hrišćanstva misleća konačnost se baš kao misao uzdiže do misli boga, te ne mora sebe napuštati. Ili, sa druge strane posmatrano, i bog se može shvatiti kao konačnost, a da ne prestane biti bog. Ta hrišćanska ideja o bogu je prvo puno jedinstvo konačnog i beskonačnog u religiji. Ono konačno je mišljenje koje, ne napuštajući sebe, postavlja sebe kao beskonačnu misao, i tako se u osnovi određuje kao momenat beskonačnog. Sa druge strane, ono beskonačno može baš zbog misaonosti konačnog da istinito bude u konačnom, odnosno u određenju. Upravo je na tome zasnovana hrišćanska ideja stvaranja sveta. Bog u stvaranju sveta sam sebe čini konačnim i time ulazi u razliku. Zato što stvara razna bitstvujuća, Bog ne prestaje biti Bog, nego svoje božansko biće potvrđuje u svim bitstvujućima. Bog uživa u bitstvajućima jer su ona on sam. Naravno, hrišćanstvo je ipak religija, pa će ovu vlastitu veliku misao ograničiti stavom da se Bog među bitstvajućima postavlja kao najviše bitstvajuće. Stav da je bog najviše bitstvajuće, summa esse, vraća stav paralelizma u obzor hrišćanstva, zato što se bog u vlastitom okončavanju apsolutizuje samo kao jedan momenat. To je granica hrišćanstva; pored spekulativnog odnosa konačnog i beskonačnog u ideji trojstva hrišćanstvo naknadno rehabilituje paralelizam konačnog i beskonačnog kroz konačnost okonačenog boga.

#### **IV. Transreligijski stav mišljenja**

Ta hrišćanska granica i omogućava novovekovnu filozofiju, jer da je hrišćanstvo moglo u okviru sebe da istinito uspostavi identitet konačnog i beskonačnog kao vlastiti stav, ono samo bi postalo filozofijom. Ili, na drugi način rečeno, novovekovna filozofija je samo epohalno ekskulpiranje hri-

šćanstva od religije. Ono veliko u hrišćanstvu, što omogućuje i potonju filozofiju, jeste postavljanje konačnog jedinstva kao mišljenja (νοησις), a boga kao mišljenja mišljenja (νοησεως νοησις) ili, kako bi Hegel rekao: *Religija je odnos duha prema apsolutnom duhu, samo je tako duh kao znajući ono znano. Religija je takođe svest, pa tako po sebi ima konačnu svest, ali prevladanu kao konačnu, jer je ono drugo, o čemu apsolutni duh zna, on sam, a on je tako tek apsolutni duh, ako sebe zna. Tako je religija znanje božanskog duha o sebi posredovanjem konačnog duha.*<sup>76</sup> Očigledno, Hegelovo shvatanje boga je jedan veliki citat Aristotela, ali sa bitnom razlikom: dok Aristotel boga postavlja kao ono nepokretno, koje pokreće sve pokretno, dakle beskonačno pokreće ono konačno žudnjom konačnoga, Hegel, na tragu hrišćanstva, žudnju postavlja obostranom, te i beskonačno sebe pokreće zato što žudi za konačnim. Time je Aristotelov pojam boga niži od hrišćanskog, odnosno od Hegelove recepcije hrišćanskog boga. Ta obostrana žudnja se razlila kroz sve momente konačnog i beskonačnog; ja, ono konačno, takođe je složeno: čovek je domaćin, javna ličnost, ekonomski subjekt, suprug itd. Sve te forme njegove konačnosti su i forme njegove žudnje za bogom. Ili, drugačije rečeno, sfera konačnosti je sfera onoga što može da bude i drugačije, odnosno praktičkog i poetičkog, te se svi momenti praktičkog i poetičkog uspostavljaju u streljaju da ne budu i drugačiji, odnosno, da budu beskonačni. To je taj veliki paradoks onoga što može da bude i drugačije, naime, njega pokreće ono što ne može biti i drugačije. Pravni život pokreće žudnja prava da prestane biti ovo pozitivno pravo, nego da važi kao apsolutno; moral pokreće žudnja da prestane važiti samo za pojedinca; ekonomiju da prestane važiti samo za ekonomski subjekti itd. Sve što može biti i drugačije je sfera delatnosti, što znači subjektivne strane, ali subjektivnost praktičkog i poetičkog se zasniva na njihovoj supstancijalnoj strani. U pravu, moralu, ekonomiji, vaspitanju, umetnosti, državi itd., u svetu konačnih ljudskih stvari sve teži beskonačnom. Nijedan momenat tog konačnog sve-

ta ne može interpreti svoju konačnost, te se uspostavlja i kreće u immanentnoj žudnji za beskonačnim; i zato mora izaći iz sebe. Razumska svest u svim tim momentima vidi stranu konačnoga, te pravo shvata samo kao ovo pozitivno pravo, državu samo kao ovu konkretnu državu, religiju samo kao ovu religiju itd. Razumska svest ne vidi da istina države nije samo u državi, istina prava nije samo u pravu itd., da sve sfere sveta konačnosti svoju višu istinu dobijaju van sebe. Sve ono što može biti i drugačije može biti i drugačije zato što immanentno teži tome da ne bude i drugačije. To je onaj usud, kao i u antičkoj tragediji, gde onaj koji dobija poruku proroštva svim silama pokušava da je ne izvrši i baš je time izvršava. Postoji stara metafora političke ekonomije – iza leđa ekonomskih subjekata uspostavlja se carstvo reda, tako što oni delujući u svom privatnom interesu uspostavljaju opšti. Ta metafora je, kao i svaka druga, i tačna i netačna, jer je istina da se poradi lažne korisnosti obrazuje opšte, ali nije tačno da je to iza leđa ekonomskih subjekata. Umnost onog konačnog je i na početku onog konačnog, kao što je i na kraju. Tako svi momenti sveta konačnih stvari teže ka tome da budu u saglasju sa beskonačnim, da budu to beskonačno, odnosno bog. To i omogućava istoriju, jer da nije te antinomije konačnog i beskonačnog u konačnome nikad ne bi stvari koje mogu biti i drugačije ni stupile u vreme.

No, i sfera beskonačnog takođe svoje biće ima u antinomiji konačnog i beskonačnog, odnosno ono beskonačno se pokreće žudnjom za konačnošću i to je momenat subjektivnosti beskonačnog. Kao što bi Hegel rekao za hrišćanstvo: nema boga do boga u svetu. Pošto je hrišćanski Bog bog u vremenu, on ne može ostati van sveta konačnih stvari, nego je tek u njima bog. Boga njegova vremenitost odvaja od vlastite nepokretnosti i tera ga van sebe, ne bi li zaista pronašao sebe. To je epohalni stav hrišćanstva: Bog nije samo ono supstancijalno, nego i subjektivno, odnosno bog je pre svega ono subjektivno. Bog je određen kao delatnost u vremenu, kao proces. Taj proces je pojavnost boga u vidu istorije ili, bolje rečeno: bog nije

pojavan, nego samopojavljujući. Ne očituje se bog preko sveda konačnih stvari, nego je upravo takav.

Žudnja konačnog ka beskonačnom i beskonačnog ka konačnom, ta ideja trojstva ili žudnja boga da bude samo onda kada i nije, omogućava uspostavljanje vremena u religiji, odnosno religije u vremenu. Time iz sfere *ενεργεια*-e boga ulazimo u sferu kretanja i proizvođenja, u eficientnu sferu, gde se proces boga uspostavlja kao niz određenih religija.



### 3.

## ISTORIJSKI NAČIN IZLAGANJA BOGA

Izlagati boga kao razvoj svesti o bogu u vremenu nije u suprotnosti sa logičkim redom boga, kao ni sa njegovom stvarnošću. Svaka određena religija ima svoje mesto u razvoju religije, koje je adekvatno mestu njenog principa u logičkom sledu boga, odnosno svaka određena religija je samo razvoj jednog od apstraktnih momenata stvarnosti boga. To saglasje momenata razvoja ideje boga je zasnovano na istoj svrsi: razvoju pojma. Svrha istorijskog momenta izlaganja boga je u tome da se izvede pojam boga kao pojam određene religije, dok je u prošlom momentu izvođen pojam boga kao pojam religije uopšte. Odnos religije uopšte i određene religije ne može se posmatrati kao odnos genus proximum i differentia specifica, jer odnos roda i vrste ne pripada filozofiji, nego razumskim naukama. Religija uopšte, dakle stvarnost boga, nije samo rod svih religija, nego je ona *οὐσία* religije. Podsetimo da je u *Metafizici οὐσία* određena u četiri značenja: rod, ideja, opštost i suština. Shodno tome, može se utvrditi da je religija uopšte u isto vreme i rod svih religija, i njihova ideja, i ono opšte u njima i, naravno, njihova suština. Takvo određenje religije uopšte i određene religije isto je kao i odnos ideje prava i pozitivnog prava ili ideje lepog i određenog umetničkog dela. Odnos ta dva momenta razvoja bića uvek je isti, ontološki momenat bića se prema istorijskom uvek odnosi kao supstancija prema subjektu. Ontološki momenat boga je ono supstancialno u ideji boga, a istorijski je ono subjektivno, bog kao vlastiti subjekt. Naravno, supstanciju valja shvatiti i kao subjekt, i obrat-

no, te se ova dva momenta ne mogu odvojiti. To je i najznačajniji razlog što ta dva momenta Hegel izlaže u okviru jednog kursa, kursa filozofije religije, s tim što je ono što mi nazivamo ontološkim momentom ideje boga on izlagao kao pojam religije, a ono što nazivamo istorijskim momentom ideje boga izlagao je pod nazivom određena religija.

To je strana jedinstva ontološkog i istorijskog momenta, ali je i strana njihove razlike. Ta razlika je kod Hegela izložena sledećim stavom: *Pojam je prvobitan, ali njegova prva egzistencija nije istinska prvobitnost.*<sup>77</sup> Naime, u istorijskom momentu ideje boga prvobitni momenat obrazuje se kao prirodna neposredna religija, gde se pojam religije i ne naslućuje, jer je on ono neprirodno. Za razumsku svest to je neizdrživo, te ona dvojako odgovara: ili utvrđuje da pojma religije i nema, što je čest stav u razumskim pozitivnim naukama, ili smatra da je ta prvobitnost istorijskoga istinita prvobitnost i ontološkoga, pa se prirodna neposrednost religije proglašava religijom uopšte. Prva reakcija je rešenje pozitivnih nauka koje moraju pretpostaviti vlastiti početak, te im i nije nužan ontološki momenat, što je vidljivo u, npr., stanovištu pravne nauke kojoj je istinito samo pozitivno pravo, a ne pravo uopšte. To je pozitivizam i skepticizam modernih razumskih nauka. Druga reakcija je bliža filozofiji, jer polazi od toga da je pitanje o biću religije istinito, ali to biće religije neposredno prevodi u bitstvujuće religije, te time razumski postupa u okviru filozofije. Najpoznatije takvo postupanje je prosvetiteljska potraga za izgubljenim rajem i dobrom divljakom. Razumsko prosvetiteljstvo nije bilo u stanju da odvoji dva momenta ideje, te je momenat pojma poistovetilo sa stanjem u vremenu. Naravno da je prvi momenat pojma opšte saglasje ili jedinstvo, gde razdvajanje nije nastupilo, ali će ipak morati da nastupi: raj nije slučajno izgubljen. Prosvetitelji polaze od toga da je raj baš slučajno izgubljen, te da je baš on istinito stanje u vremenu, pa zakivaju razvoj pojma za svoj prvi momenat. Ako je jedinstvo van razlike prva istina pojma, to ipak nije sva njegova istina. Kriterijum koji pokazuje da je raj sa razlogom izgubljen je kriterijum on-

tološkog kretanja ili kretanja svesti. Izgubljeno je jedinstvo čoveka sa prirodom zbog jedinstva čoveka sa vlastitom prirodnom. Dakle, priroda čoveka je ono što nije prirodno, nego duhovno, te se i izlazi iz raja zbog stvari duha. Biblijski mit o raju je sam u formi neistinit, ali mu je misao istinita: čovek je ono duhovno što može doći do znanja o grehu, znači do znanja o razlici, te je time biće iz pukog jedinstva ušlo u razliku. *Novi zavet*, kao najviši istorijski stav religije, pokazuje da je prvi momenat religije, prirodno jedinstvo, njen najneistinitiji momenat.

Osnovni stav prirodnog jedinstva religije je stav *da je bog na neposredan pojedini način egzistencija*.<sup>78</sup> Tlo religije je ono duhovno, te se i u ovoj prirodnoj religiji duh mora predstaviti višim od prirode, i to se vidi kroz mnjenje da priroda sama po sebi nije viša moć od čoveka, te da on svojim određenim radnjama može uticati na nju. Osnovno ograničenje prirodne religije je u tome što čovek sebe u njoj shvata kao ovog prisutnog prirodnog čoveka, a ne kao čoveka uopšte ili pleme uopšte, itd. Ono duhovno još uvek nije apstraktno nego je zatrpano u prirodi. Strah je ono što čoveka odvaja od prirode, pa i Hegel veli: *strah je početak sve mudrosti*,<sup>79</sup> a strah je svest o vlastitoj konačnosti. Prvi stav čoveka o razlici je osećanje straha, i strah je ono što tera tu prirodnu individuu da pokuša izaći iz vlastite prirodnosti.

## I. Neposredna prirodna religija (bajanje i fetiš)

Bajanje je toliko rudimentaran oblik religioznosti da je vrlo teško u njemu videti ono što je pojam religije: duh sam. Ono duhovno u bajanju shvaćeno je u vidu prirodne vlasti nad prirodom, odnosno ono slučajno (pojedinac) ima neku moć i odnos spram drugog slučajnog (prirode). U tom odnosu između dve slučajnosti uspostavlja se momenat opštosti koji je u suštini duh. U bajanju je vlast duha nad prirodom, svakako, slučajna, ali i direktna i neposredna. Pojedinac koji

baje neposredno se obraća prirodi i veruje da tako deluje na nju. Između njega i prirode nema nikakvog posrednika ili sredstva, nego su on i priroda još uvek jedno. Odnošenje враћа prema prirodi je osetilno i nema stalnosti u себи, jer враћ plesom ili nekim drugim pokretima tela uspostavlja vezu sa prirodom, nemajući nikakvu refleksiju o vlastitom delovanju. Bitan momenat takvoga činjenja враћа je neuobičajenost, odnosno određeno suprotstavljanje uobičajenom delovanju svakodnevice. To je ona nužna tačka razlike, koja uostalom i daje bajanju rang religije.

Viši oblici bajanja su oni gde se između slučajnosti pojedinca i slučajnosti prirode postavlja sredstvo bajanja. Sredstvo bajanja nije ono slučajno, jer donosi stalnost u bajanju. To je prvi momenat posredovanja u religiji, jer se prvi put pojavljuje nagoveštaj ideje trojstva. Imamo враћа koji je neka svest na granici sa prirodom, te imamo sredstvo bajanja koje je neko oruđe, toliko rudimentarno da je još deo prirode, i, na kraju, imamo samu prirodu. Može se reći da se priroda postavila u svoja tri momenta i da se odnosi sama na sebe. Stanovište svesti takvoga враћа je refleksivnije nego u nižim oblicima bajanja, jer враћ sada zna da su prirodne stvari u nekom odnosu, te da je jedna prirodna stvar uzrok drugoj. Tako se prvi put uspostavlja refleksija o uzročno-posledičnoj vezi, naime subjekt bajanja je moć nad sredstvom, a sredstvo je moć nad prirodom. Tako subjekt bajanja, posredstvom prirode, pobeduje prirodu. To rudimentarno lukavstvo još nije refleksija, *jer je princip bajanja u tome da se između sredstva i uspeha ne spoznaje veza*.<sup>80</sup> Ta nemogućnost svesti, u bajanju, da spozna pojedini odnos kao opšti i izaziva sujeverje, jer kod sujeverja svaka slučajna veza postaje bitna, te se svaka pojedinačnost proglašava istinom. Princip sujeverja je u tome da je uspeh delovanja čoveka u neposrednoj vezi sa spoljašnjim okolnostima. Sujeverje u tom smislu jeste stav neslobode čoveka, gde je svest zatvorena u spoljašnjem, pa ne može da prepozna samu sebe. Ono istinito u sujeverju je spoljašnja stvar, koja je samostalna, a čovek je nesamostalan.

Viši oblik bajanja, i pored određenog razvoja, zadržava u sebi kriterijum neuobičajenosti delovanja i svesti. Ono prirodno provokira svest samo ako je neuobičajeno, zemlja kao zemljotres, voda kao poplava, vazduh kao oluja, vatra kao požar itd. Čovek ne spoznaje prirodu nego se prema njoj odnosi kao prema prirodnom skandalu. Naravno, priroda svesti nije u tome da se zadrži kod ovoga slučajnoga, te i slučajnost slučaja diže do stalnosti slučaja. Tako se ono živo pojavljuje kao moć svesti; poštovanje životinja je poštovanje stalnosti slučaja, jer šta je životinja nego ono stalno što je slučajno. Naizgled, paradoksalno je da čovek postavlja iznad sebe ono životinsko, ali u toj svesti on iznad sebe postavlja stalnost. Viši oblik svesti o toj stalnosti je fetišizam, koji takođe sadržava bitni odnos bajanja, s tim da ga postavlja apstraktno. Fetiš je neka neodređena sila koja svoju stalnost slučajnosti ispoljava uopšte.

Od neposrednog osetilnog bajanja, kao najnižeg oblika bajanja, pa do fetiša kao najvišeg, svest je napredovala od prirodne slučajnosti slučaja do apstraktne stalnosti slučaja, ali ipak nije mogla da dođe do refleksije. Bajanje je rudimentarna religioznost gde svest sebe ne prepoznaće čak ni kao slučajnu.

## II. Istočnjačke religije

Tek na stanovištu onoga što znamo pod imenom istočnjačka religija svest dolazi do nekakvog raspoznavanja sebe same. Naravno, to raspoznavanje svesti nije samorefleksija, nego je jedan *osećaj* svesti da naprsto jeste. Za sve istočnjačke religije važi načelo nerazlikovanja bića i svesti, odnosno veza bića i mišljenja je u njima neposredna. Taj stav je filozofski znan pod imenom *panteizam* i u evropskoj tradiciji je samo eksces (Bruno, Spinoza, Jakobi itd.). Stav filozofskog panteizma je u tome da je najviši nivo svesti biće samo, a u religijama panteizma da je bog biće samo. Biće je najredukovanije određenje boga, jer je ono samo jedna besadržajna apstrakcija. Pošto nema kategorija, svojstava, kao ni momenata, tako određen bog je dat kao

neka nema i daleka moć, te od te moći možemo biti ugroženi ili možemo biti s njom. Odnos čoveka, apstraktnog jastva, prema toj moći je neposredan i neznajući; svest svesno ne raspoznaće sebe u biću, nego teži da bude biće van svesti.

### *a) Kineska religija*

Prvi momenat panteističke religije je konfučijanizam (ju chia). Ta religija, u suštini, samo proširuje i apsolutizuje osnovni stav bajanja, a to je neposredan odnos prirode i svesti u obliku slučajnosti odnosa prirode prema sebi samoj, s tom razlikom da se ovde ta slučajnost zna, te se može izbeći pomoću učenja i napretka u vrlini. A vrlina, naravno, nije shvaćena kao samosvest, nego kao svest pokoravanja meri. Kod Kineza je predstava mere u osnovi predstava boga, pošto je nebo nešto isprazno, što znači da nemaju nikakvu svest o onostranom, pa je jedina apstrakcija mera kao mera bića. Biće se shvata van svake razlike, te i van razlike prirode i svesti, što znači da je mera prirode i mera društva ista, odnosno jedna. Od povinovanja meri zavisi sve: zemljotresi, poplave, žetva, zdravlje cara, porez itd. Taj naglašeni zahtev povinovanja dužnostima, i to potpuno apstraktним, povelo je mnoge da konfučijanizam nazivaju moralnom religijom. U takvom određenju se nalazi jedan nesporazum s pojmom morala: moral je apstraktna slobodna svest jastva o sebi, dok je kinesko poštovanje dužnosti apstraktna neslobodna svest o drugome, ili, drugačije rečeno, moral je sloboda nutrine svesti, dok je kineska religioznost nesloboda spoljašnjeg odnosa. Ne postoji moralna religioznost ili religija morala, zato što je stanovište morala neizmerno više od najvišeg stanovišta religije. Stanovište Kineza je takvo da on nema krivicu za svoje delovanje nego samo kolektivnu posledicu; ako bude rđava žetva car će posmenjivati ministre, pisare ili već bilo koga, te će i sam sebe osuđivati. No, u svemu tome nema nikakve nužne veze (zašto bi neko bio kriv za rđavu žetvu?), nego samo jedan isprazan apstraktni stav i jedna

prepostavka da je uzrok rđave žetve poremećaj mere. Pojedinač, makar bio i car, nije shvaćen kao slobodan, jer je i on sam prema sebi samom jedna spoljašnja moć. Usavršavanje pojedinca nije usavršavanje onoga immanentnog u njemu, nego je to usavršavanje u spoznavanju onoga spoljašnjeg. U konfučianizmu se svest nije postavila kao takva, nego kao prirodna, dakle spoljašnja.

Ni viša kineska religioznost, taoizam, u osnovi ne prelazi takav stav, jer u potrazi za besmrtnošću taoisti besmrtnim određuju ono prirodno: srce, slezinu, pluća, način ishrane, način disanja itd. Taoisti ne dolaze do stava da je svest ono besmrtno, nego besmrtnost vide u spoljašnjosti. Ipak, i pored toga je taoizam nadmoćan nad konfučijanizmom, jer ima ambiciju da tu spoljašnju prirodnost pounutri, a ne samo da joj se dodvori. Naravno da je u tom pokušaju neuspešan, jer hoće da pounutri prirodnost kao takvu, dakle neposredno. Da bi ono prirodno ušlo u nutrinu jastva, ono mora biti znano kao svest, jer jastvo je samosvest.

Ni konfučijanizam, ni taoizam u osnovi ne postuliraju čoveka kao po sebi vrednog, nego je u njima čovek vredan samo po onom prirodnom. Kinesku religioznost čine religije spoljašnjosti i one su jedno apstraktno i organizovano sujeverje. Može se reći da taj narod živi u jednom organizovanom strahu, jer je sve bitno i uticajno sem čoveka samog.

### **b) Hinduizam**

Hinduizam je viša religioznost od kineske religioznosti zato što je odnos bića i mišljenja odredio kao mišljenje koje se uzdiže ka biću, te je time kineski nepokretni identitet bića i svesti ovde stavljena u dejstvo. Biće je određeno apstraktnije nego kod Kineza, naime brahman je jedno apstraktno besadržajno jedno o kojem se ne da nikako predstavljati. Indijci imaju kultove i hramove za sva moguća božanstva, sem za Brahma, jer se na takav način ne može odnositi prema njemu. Ono

što je kod Kineza bilo spoljašnje ovde postaje unutrašnje, naime kineska mera je spoljašnja, a indijski Brahma je ono unutrašnje.

Na pitanje: šta je Brahma, Indijci će odgovoriti da je to nebo, reka, broj ili životinja, dakle sve. Ali to sve nije shvaćeno kao celina, nego kao zbir uporednih bitstvujućih koja imaju svoje zajedničko biće; i to je osnova hinduističkog mnogobroštva. No, ono što je više određenje u svakom bitstvujućem je njegovo biće, znači najapstraktnije određenje. Brahman je naprsto biće, a svet nebitstvujućeg ne-biće. Odnos bića i ne-bića je takav da ne-biće samo nije, a biće samo jeste, što znači da su potpuno odvojeni. No, na delu ipak nije puki paralelizam, jer je biće ontološki pre ne-bića, što se vidi u stavu da je iz mitološkog Brahme stvoren svet. Taj mit upućuje na to da biće samo stoji u podstoju ne-bića, što znači da je Brahma i biće svakoga bitstvujućeg. Ali to nikako ne znači da je Brahma i svet konačnih bitstvujućih, nego baš suprotno: da sve konačno ostaje neumitno konačnim, osim jedne konačnosti – čoveka samog, jer on sebe može uzdići do bića, i to putem odbacivanja ne-bića. Ovo uverenje ima afirmativnu stranu koja se ogleda u tome da je čovek određen kao mogućnost bića, ali ima i negativnu stranu jer je ta mogućnost nenužna i proizvoljna, te je čovek u hinduizmu još uvek slučajno biće. Dakle, imamo dvostruku prirodu čoveka: prvo je čovek po prvom rođenju, prirodno biće, ali on tu svoju prirodnost može napustiti i nanovo se roditi kao brahman. Rođenje čoveka kao brahmana shvaćeno je u vidu mišljenja i to je ono najznačajnije u hinduizmu, jer se čovek baš mišljenjem odvaja od svoje prirodnosti i postaje biće. Ali tu gde je najviša istina hinduizma je i njegovo najviše ograničenje: naime, mišljenje je određeno kao neposredno. Čovek neposredno, ne odnoseći se prema svetu konačnih stvari, prelazi u brahmana, što znači da je mišljenje određeno kao negativna moć, jer se njime uništava sve konačno i prirodno.

Odatle i ona čudna bizarnost ponašanja kaste brahmana koji čine skandale sa svojim telom ne bi li ukinuli konačnost

sebe. To mučenje tela nema nikakve veze sa hrišćanskim mučenjem, jer hinduizam ne poznaje greh i krivicu. U hinduizmu čovek muči sebe, ubija svoju decu ili se sam ubija, ne zbog greha ili savesti, kao hrišćanin, ne zbog proroštva, kao Helen, nego iz neposredne potrebe da bude više biće. U osnovi je to akt samovolje i slučajnosti. Hegel je primetio da u Indiji nema čuda, jer je sve čudo, pošto ništa nije zasnovano na racionalnoj i nužnoj vezi. Nijedno religijsko delo ili postupak Indusa nije iz njihove volje, nego iz puke samovolje. Tim bizarnim i čudnim delima pojedinac sebe postavlja kao ravnodušnog spram svakog određenja, svake veze, spram života samoga. Tako pojedinac postaje biće boga. Mišljenje je postavljeno kao uništavajuća moć spram bilo kog pozitivnog određenja.

U osnovi, u ovoj postavci brahma imamo ideju trojstva: Brahma, čovek, brahman. Iz Brahma se stvara svet konačnih stvari i on je dat kao mišljenje, a ono najkonačnije od svih konačnosti – čovek mišljenjem istupa iz konačnosti i biva brahmanom. Ali ta ideja je rudimentarna, jer se iz Brahma neposredno stvara svet konačnosti, kao što i čovek neposredno napušta svet konačnosti. Pošto je u hinduizmu mišljenje shvaćeno kao neposredno i negativno, čovek ne može sebi afirmativno dati vrednost, nego samo negativno, kao negacija samoga sebe. Iz puke negacije ne može se uspostaviti nikakva afirmacija, te i sam brahman nije nešto afirmativno. Može čovek sa mokažnjavanjem ili nečim sličnim učiniti čuda sa svojim telom, ali u svesti ne može doći do bilo kog drugog stava nego da biće jeste. To je najapstraktniji i najsirošniji stav svesti i, u osnovi, nema nikakvo značenje. Stav da biće jeste je apstraktni identitet svesti i bića, gde svest u biću ne prepoznaće sebe kao svest. Indijac u izdizanju sebe do brahma postavlja svest kao sredstvo i tehniku neposrednog odnošenja ka biću. To je, u biti, jedno poniženje svesti.

Ako je u kineskim religijama osnovni ontološki stav u tome da mišljenje ne prepoznaće sebe ni u biću, ni u mišljenju, nego biće naprsto jeste, onda je stav hinduizma u tome da mišljenje prepoznaće sebe samo u biću, odnosno mišljenje je

sredstvo bića. Iako je evidentan pokušaj kretanja bića ka mišljenju, on ni ovde nije uspeo, jer biće nije izašlo iz sebe i nije postalo delatna moć, nego se i dalje neposredno odnosi prema sebi, istina putem mišljenja.

### *c) Budizam i lamaizam*

Hegel budizam naziva religijom bića u sebi, što je istinito određenje, i odvaja ga kao zaseban momenat razvoja religije, što je donekle sporno. Po našem sudu, budizam se ipak ni u jednom bitnom elementu ne odvaja od hinduizma, sem u nivou apstrakcije. Naprsto, princip je isti i u budizmu i u hinduizmu, samo je obrazovanje principa apstraktnejše u budizmu. Hinduizam je sav u spoljašnjoj prirodnosti, a čovek iz te koničnosti izlazi na prirodan način, asketizmom, dok se kod budizma radi o nameri da se iz spoljašnjosti izađe na duhovan način – mišljenjem. I budizam i hinduizam ono spoljašnje shvataju kao neistinito, a ono istinito i božansko kao ništa. Ako se može govoriti o nekom značajnijem napretku, onda je to u personifikaciji onog božanskog, prvi put se bog poštije u liku čoveka. Taj čovek je samo prividno konkretan, Buda je apstraktniji od bilo kog drugog istočnjačkog boga, te se u osnovi bog realizuje na opšti način. Ta opštost budizma omogućava mu da se nesmetano širi narodima i državama, a njegova suštinska ispraznost mu daje moć da u svakoj zasebnosti, od Nepala do Japana, dobija drugačije forme oblikovanja, a da se u suštini ne menja. Može se reći da je budizam prividna svetska religija, jer njegov princip nije svetski, nego samo dovoljno apstraktan. Hrišćanstvo i, donekle, islam svetske su religije zato što nose princip apstraktne jednakosti ljudi, dok budizam ne doseže do te predstave.

Budistička predstava boga još uvek je rudimentarno istočnjačka, jer bogu ne pripada nijedan atribut, momenat ili određenje. On je jedna potmula moć, što je momenat istočnjačkog u budizmu. No, on nosi u sebi i momenat emancipacije, a to je

predstava da je bog ono misaono. Mladi Buda je proveo jedno vreme u asketizmu, i oko sebe je okupio grupu asketa, ali je shvatio da do istine ne može doći asketizmom. Asketizam je ništenje prirodnosti čoveka na prirodan način, znači nepri-mereno čoveku, jer je čovek pre svega duhovno biće. Aske-tizam se javlja u mnogim religijama, pa i u hrišćanstvu; nje-gove pobude mogu biti razne, često su plemenite, ali u osnovi je on jedan prizeman i neistinit stav. Budino odbijanje asketi-zma motivisano je valjanom predstavom, ali je protivurečno, jer se odbija asketizam, a zadržava se svrha asketizma. Naime, svrha asketizma nije u banalnom samokažnjavanju tela, nego u onom što je van prirodnosti, i to je i kod Indusa i kod hri-šćanskih kaluđera.

Svrha je ono što nije prirodno, odnosno ono drugo gde ni-kakve prirodnosti nema. Budina meditacija je baš to, odbijanje svake prirodnosti radi onoga što je apsolutno van prirode, zna-či jedan ontološki dualizam. U prirodi nema nikakve istine, ona je laž i slučajnost, a istina je van nje. Dakle, ono božansko još uvek je mimo bilo kog određenja, samo jedna negativna moć pounutrenja. Budista u svojoj meditaciji, dakle u činu po-unutrenja, dolazi do predstave ništavila kao najviše istine bi-ća. Može se reći da je budizam biće u osnovi shvatio kao ne-bi-će, a put pounutrenja kao napredak od spoljašnjeg ne-bi-ća ka unutrašnjem. S tim ide postavljanje mišljenja kao isključivo negativne moći, a ne i kao pozitivne. Dakle, potreba budista da odbace svako određenje zasnovana je na jednoj neistinitoj istočnjačkoj panteističkoj predstavi, koja je samo obogaćena aromom mišljenja.

Buda se prikazuje sa nekim samozadovoljnim izrazom na licu, kao onaj koji je srećan što nije više u svetu konačnih stva-ri. Taj manir budizma je protivurečan, jer kako se ništavilo može predstavljati osetilno? Ako je mišljenje odbacilo svako određenje, zašto se sada manifestuje određenjem, i to još osetilnim? Razlog tome je nemogućnost pune apstrakcije u budizmu, na-ime apstrakcija nije uništenje predmeta mišljenja, nego njego-vo oduhovljenje, a budizam uništava svako određenje. Zbog to-

ga nije u stanju da boga shvati opštim i određenim, nego samo jednim ništavilom. No, i to ništavilo se mora predstaviti, i onda se upotrebljava metafora osetilnosti, čovek blaženog lica koji sisa svoj palac, a u osnovi je to tabula rasa mišljenja.

U otklonu svakog delovanja, određenja i prirodnosti postiže se i izlazak iz vremena, postaje se besmrtan. Ideja besmrtnosti je u taoizmu shvaćena bukvalno, dok ovde imamo napredak, jer se čovek shvata besmrtnim kao nezavisan i pounutren, a taoizam je besmrtnost video u opštoj zavisnosti i spoljašnjosti. Ono besmrtno u budizmu je prazna duhovnost, mišljenje mimo svakog određenja, ali ipak mišljenje. Zbog toga se dolazi do predstave duše, kao osetilnog okupljanja misaone praznine boga. Takva duša, pošto je van svakog određenja i sadržaja, samo je puka apstrakcija, te se može predstaviti na jedan potpuno neistinit i spoljašnji način, kao seoba duša. Pošto bog nema sadržaj, on ne može imati ni kriterijum za oblik, te se duša seli iz jedne slučajne prirodnosti u drugu. Predstava da se u jednom životu može biti čovek, a u drugom biljka ili životinja, izraz je najveće nemoći budizma da mišljenje shvati kao mišljenje nečeg. Misao je svedena na slučajnost i spoljašnjost. Mit o seljenju duša u budizmu je, u osnovi, jedno nešto apstraktnije sujeverje.

Nasuprot kineskoj religioznosti i hinduizmu, budizam se zasniva na stavu da mišljenje prepoznaće sebe kao ne-biće. Mišljenje je time određeno kao negativna neposredna moć i slučajnost, što je samo jedan momenat. Budizam ne dotiče ovaj drugi afirmativni momenat, to čini prva afirmativna religija – zoroasterizam.

#### *d) Zoroasterizam*

Zoroasterizam je u razviću religija postavljen kao prekretница, zato što ono konačno shvata kao istinito. Nijedna istočnjačka religija to nije u stanju, te se za zoroasterizam može reći da je to, u osnovi, jedna rudimentarna zapadnjačka religija,

što pokazuje i istorija. Neosporan je uticaj zoroasterizma na zapadnije religije, a u svojoj poznoj fazi, preko kulta Mitre i proroka Manija, bitno utiče i na hrišćanstvo. Bog nije više ni prazno biće, kao u kineskoj religioznosti i u taoizmu, ni apstraktno ne-biće, kao u budizmu, nego postaje sadržaj. Praznina se popunjava i bog postaje objektivan. Njegova objektivnost se više ne može prikazivati raznim metaforama i sujeverjem, nego je bog sada objektivan kao takav i pojavljuje se u svom punom obliku. Tek tada je svet konačnih stvari dobio status božanskog. Priroda, flora i fauna, ljudska dela i čini postaju istinitim kao takva, i čovek doživljava boga baš u njima. Ono ljudsko se ne odbacuje nego slavi.

Naravno, ta slava ljudskih dela još je isuviše apstraktna i rudimentarna, a iskazuje se kao dobro. To dobro nije kategorija ili svojstvo boga, nego je to bog sam. Neosporan je napredak naspram istočnjačkih religija, jer u onoj potmuloj i besadržajnoj moći nema ni dobra ni zla, nema nikakvog određenja. Zoroasterizam je religija sadržaja, te može postaviti odnos dobra i zla kao osnovni ontološki odnos. Ne shvata se u toj religiji dobro kao ono beskonačno, a zlo kao ono konačno koje treba prevladati, nego se i dobro i zlo postavljaju u svet konačnih stvari. Bog Zaratustrin je bog konačnih stvari, i njegov dualizam je beskonačni dualizam sveta konačnosti. Kasnije manihejstvo i Avgustin svoj religijski dualizam postavljaju na višoj ravni, kao beskonačni dualizam beskonačnog i konačnog, dok ovde nemamo ni naznaku takvog stava. Dualizam Ahrimana i Ormuzda u osnovi je jedna redukcija i apstrakcija konačnosti, jer konačno jeste neistinito kao konačno, ali samo na puko apstraktni način. Ili, da kažemo Pitagorinim jezikom, ako je Buddha μονασ, Zaratustra je δυασ. Budistička isprazna apstrakcija ništavila ovde se udvaja i postaje apstrakcija konačnih stvari, znači sadržajna. Sve konačno se shvata dobrom, dakle božanskim, svaka banalnost i slučajnost je isto dobro kao i najviše određenje. Znači, nema nužnosti i posredovanja, nego imamo jednu nasleđenu nemoć kriterijuma za boga. Ta dvojnost, sa jedne strane afirmacija sveta konačnih stvari, a sa druge

nedostatak kriterijuma za beskonačnost istog tog sveta, i daje određenu amfibijsku prirodu zoroasterizmu. Kad bi dobro bilo shvaćeno u posredovanju, dakle i kao dobro za drugog, a ne samo za sebe, onda bismo došli do stava slobode. Ovako se zatečeno konačno, baš kao takvo, proglašava istinitim, te se čovek odvaja od subjektivnosti u svetu konačnih stvari.

Persijski afirmativni bog nema zaista ni nagoveštaj subjektivnosti, nego je još uvek apstraktno nepokretan. Njegova suprotstavljenost zлу je neistinita, jer nije posredovana, Ahriman jeste paralelno sa Ormuzdom, i njegova pobeda je postavljena hipotetičkom. Odatle i potreba da se neguje kult svetla, te naj-apstraktnije i najbesadržajnije čulne senzacije. Svetlo nije svetlo nečega, nego je u potpunosti odvojeno od onoga što osvetljava. Svetlo je očigledno metafora za mišljenje i kao takvo dokazuje da se mišljenje u zoroasterizmu shvata još uvek kao nepokretno i u sebi zatvoreno. Ono nije u posredovanju, nego samo kao svetlost obasjava svet konačnih stvari, a istinito je i mimo boga sveta. Ono što je najviši zahtev zoroasterizma i njegova najviša istina – da se svet konačnih stvari shvati kao istinit, nije provedeno, jer se bog postavlja još uvek van subjektivnosti. Put razvoja religije je put razvoja subjektivnosti boga, i bez Zaratustrinog preokreta ne bi bilo ni hrišćanstva, ali je taj preokret, u osnovi, samo nagoveštaj potrebe za subjektivnošću.

### **III. Prelazak sa istočnjačkih na sredozemne religije (Sirijska i egipatska religija)**

Ormuzd i Ahriman su u paralelizmu rđave beskonačnosti, te se ontološki temelj zoroasterizma može odrediti kao razumska predstava suprotstavljenosti bića i ne-bića. Zapadne azijiske religije, u prvom redu feničanska, pokušale su da obrazuju ontološki stav o posredovanju bića i ne-bića, ali u jednoj izrazito prirodnoj formi. Mit o Feniksnu, ptici koja prolazi tri faze razvoja, prvi je pokušaj da se u ideju boga unese razvitak.

No, na mnogo istinitiji način je to učinila egipatska religija ili, bolje reći, kasnoegipatska religija, kakvu su upoznali Marko Antonije i Julije Cezar. Osnovna predstava te religioznosti je smrt boga. Može se prigovoriti da su i prethodne religije obrazovale mit o smrti i inkarnaciji boga, naročito u hinduizmu i budizmu, ali je tu reč o beskonačno udaljenim predstavama. Kada dalaj-lama umire ni tada ne negira vlastito određenje nebića, čija je on personifikacija, a rođenje novog dalaj-lame samo je puki kontinuitet otelotvorenog ništavila. Umiranje i inkarnacija nisu nužni, nego su naprsto spoljašnje dešavanje, a ne kretanje boga. U predstavi Ozirisove smrti, inkarnacije, prvi put u istoriji religije imamo određenje nužnosti, sa jedne strane, i kretanje boga, sa druge strane. Ozirisova smrt je nužna, jer njegova priroda je i priroda smrti. Očigledno da je ritam običajnosnog života Egipćana drugačiji od istočnjačkih naroda, jer reka Nil u svome porastu, opadanju i novom porastu, unosi u svest Egipćana predstavu nužne promene. Oziris je Nil, te se i on menja ritmom Nila i u svakom svom momentu je Oziris, odnosno Nil. Oziris naprsto mora biti poražen od Tifona, i to ne zbog prirode Tifona, nego zbog prirode Ozirisa. Već tu, na prvom koraku, prevladan je paralelizam Ormuzda i Ahrimana, a drugi korak pokazuje koliko je taj napredak istinit: naime, mrtvi Oziris je bog koji je izašao iz spoljašnjosti i čulnosti i postao mišljenje. Carstvo mrtvih za Egipćane je područje apstraktnosti i neosetilnosti. Tifon, znači zlo, ubija Ozirisa, ali ga time ne uništava, nego mu omogućava samo napredak u vlastitom razvoju. Kao bog mrtvih, Oziris sudi konačnim određenjima i postavlja se u vidu kriterijuma njihove istine. No, tim svojim misaonim odnosom prema konačnim određenjima on se vraća u svet konačnih stvari, kao i prirodnih, i oživljuje se.

Očigledno da imamo na delu predstavu trojstva, i to u vrlo razvijenom liku. Bog je umro u sebi samom, izgubio je svoju prirodnost i telesnost, te je sada kao sud i mišljenje oživljen. Na tom putu bog napreduje po svojim momentima, skoro radi. Egipćani su prvi istorijski narod koji je svoju običajnost zasnovao na radu. Nekad taj rad izgleda neracionalan i uzalu-

dan, kada je uložen u spomenike i grobnice, ali je ipak rad. Taj ogromni neekonomski utrošeni rad, npr. u vidu piramide, u osnovi je samo nadomestak ekonomski utrošenog rada. Očigledno da je postojao napredak u obrađivanju zemlje pored Nila, koji je omogućavao uspostavljanje vremena neispunjennog radom. To slobodno vreme je bilo popunjeno neekonomskim radom. Ono što je omogućilo slobodno vreme-rad, to ga je i ukinulo. I to je jedan od načina trojstva. Rad je osnova života Egipćana, pa i njihove religije. Taj rad nije sloboden rad novoga doba, nego jedna brutalna nužnost egzistencije. Zato i Oziris umire nužno, kao što i oživljava, ali ne svesno i slobodno. Smrt boga i slobode je privilegija hrišćanstva. No, i posred toga je egipatski bog prvi pokrenuti bog, koji je ušao u odnos prema sebi, znači da on nije neposredan. Nijedan istočnjački bog se ne odnosi prema sebi, nego je ravnodušan i prazan, čak se i Ormuzd ne odnosi prema sebi nego prema svojoj apstraktnoj negaciji, prema Ahrimanu.

Još je u jednom segmentu egipatska religija superiorna nad prethodnim. Naime, razvila je mit o besmrtnosti duše. Budistički ili bilo koji drugi mit o seljenju duša zasnovan je na punoj slučajnosti i spoljašnjosti, dok se ovde radi o nužnosti. Egipćani prvi imaju predstavu da je duša mišljenje i da je besmrtnost duše besmrtnost mišljenja. Duša ne luta kao kod istočnjaka, nego je, kao takva, večna. Naravno, taj mit je bio zakovan još u prirodnosti, te je kult mrtvih bio jedna spoljašnja mešavina duše i besmrtnosti tela. Za svu egipatsku religioznost i običajnost može se reći da je baš takva spoljašnja mešavina. Hegel je potpuno u pravu kada kaže da je Sfinga najviša metafora Egipta, spoljašnji spoj čoveka (mišljenja) i prirode, a takođe je u pravu i kada kaže da je i mit o ubijanju Sfinge istinit, jer je, po mitu, Sfingu ubio neki Grk. Egipatski mit o besmrtnosti duše je otišao Grcima, stigao Pitagori i lutao po grčkoj religioznosti. Kako je taj mit ulazio u središte grčke religioznosti, tako je i ona postajala sve manje grčka i sve više opštelijska. Egipatski momenat je ono što je preživelo i izlilo se i u hrišćanstvo.

#### IV. Sredozemno prevladavanje mita u okviru religija

Sredozemlje je onaj prostor koji je doveo do prevladavanja mitske svesti, koja je u ranijim religijskim likovima bila neosporna. Naprsto, činilo se da su mit i religija neodvojivi i večni, ali je čudo sredozemnih civilizacija tu vezu dovelo u pitanje.

Moderna svest shvata sve ono što jeste kao ono što je nastalo, što proizilazi iz njenog judejsko-hrišćanskog osnova (podsetimo da je jedan od dokaza postojanja Boga kod T. Akvinskog dokaz o prvom stvaraocu). Dakle, sve je stvoreno sem Božeg samog, te je tako stvorena i mitologija. Ovo mnjenje podrazumeva nekoliko pitanja: iz čega se stvara mitologija, ko stvara mitologiju, kako i čime se stvara mitologija i radi čega se stvara mitologija?

##### *a) Ko stvara mitologiju?*

Mitologija je proces mitologije, kako na spoljašnjem (mitologija jednoga naroda trpi uticaje mitologija drugih naroda, ali u isto vreme i utiče na njih), tako i na unutrašnjem nivou (mitologija jednog naroda se imanentno razvija u себи; kod Grka od Kronske i Uranske do Zevske i Herkulane, od neposredne apstrakcije, pa do ideje bogočoveka Herkula). No, kako smo već rekli, taj razvoj nije apsolutan, odnosno mitologija razvija samo sebe samu, a ne duh uopšte.

Hegel u *Filosofiji religije* kaže: *Ljudska fantazija je načinila grčke bogove, i oni nastaju na konačan način, proizvedeni od pesnika i muza. Ovu konačnost oni imaju po себи, jer su po svom sadržaju konačni i raspadaju se prema svojoj posebnosti. Oni su pronađeni od ljudskoga duha po svom po себи i za sebe razboritom sadržaju, ali tako da su oni bogovi. Oni su načinjeni, opevani, ali ne i izmišljeni.<sup>81</sup>*

Ovaj citat upućuje na dvojako značenje pojma stvaranja: sa jedne strane, pesnici su načinili bogove, a, sa druge strane, oni

ih nisu izmislili. Kad bi bilo moguće da su pesnici izmislili bogove morali bismo pretpostaviti stanje bez bogova, naime do pesničkog akta ljudska svest ne bi imala dodira sa bogovima. Time bi akt postavljanja mitologije bio akt samovolje, jer pojedinac prema svom nahođenju može izumeti bilo šta. Argument protiv bilo bi to što su mitologije mnogih naroda u tolikoj meri slične da to isključuje svaku samovolju. No, na ovaj prigovor bi se moglo odgovoriti na sledeći način: pesnici su poznavali mitologije drugih naroda, te su prema tom iskustvu razvijali vlastitu mitologiju. Ovakav odgovor isključuje samovolju pesnika i kao istinitog tvorca mitologije imenuje druge mitologije. Naravno, taj stav vodi u rđavu beskonačnost, jer se postavlja pitanje kako su nastale druge mitologije? Hegel je zaista u pravu, pesnici su opevali bogove, ali ih nisu stvorili. Oni su na spoljašnji način tvorci mitologije, ali suštinski to i nisu. Mitologija je na određeni način postojala pre njih. Šeling će u *Filozofiji mitologije* sasvim valjano utvrditi sledeće:

*Ako su, sasvim saglasno sa zakonitošću koju opažamo u hellenskom obrazovanju, oba međusobno toliko različita pesnika između kojih je bilo nadmetanja, te dakle izvesne suprotnosti, o čemu se znaju veoma razne legende, ako su oni – obojica jednako važni – predstavljali ne početke, nego završetke mitologije? Ako Homer pokazuje kako je ona okončala u poeziji, a Hesiod kako je okončala u filozofiji?*<sup>82</sup>

I zaista su veliki epski pesnici završetak i ispunjenje mitologije, te se može reći da je posle njih mitologija nemoguća. Posle Homera i Hesioda Heleni moraju prići višim likovima svesti, pre svega pesništvu i filozofiji. Mitologija je i ontološki i istorijski pre pesnika.

Dalje razvijanje ove tvrdnje moglo bi ići u pravcu stava da su pesnici samo sintetizovali predanje koje je postojalo pre njih, a koje su stvorili mnogi nepoznati stvaraoci ili, bolje reći, sam grčki narod. No, opet se postavlja argument istovrsnosti mnogih mitologija: kako su mitologije u tolikoj meri slične,

a stvorili su ih tako različiti narodi? Na ovo se može odgovoriti opet tvrdnjom o uticaju drugih susednih mitologija na tu određenu, na primer uticajem egiptanske mitologije na grčku mitologiju. Naravno, to opet završava u lošoj beskonačnosti, te moramo prepostaviti neku mitologiju koju nije oblikovala susedna ili bliska mitologija, nego se oblikovala sama. Svakako da ima uticaja među raznim mitologijama, ali to ne rešava pitanje izvorišta mitologije kao takve, pošto je takav stav spoljašnja veza stvari. Duh se ne može nepromenjen seliti kroz razne narode, nego se seli napredujući, a mitologija je po svome pojmu svest koja ne napreduje. Usavršivost duha se ispoljava u tome što on mora napustiti mitologiju, a ne u tome što se kroz nju usavršava. Da je mitologija u stanju da omogući napredak duha, ljudski rod ne bi razvio ni filozofiju, ni religiju, ni pesništvo, ni nauku itd.

Dakle, na pitanje: da li mitologiju stvaraju pojedinci, odgovorili smo da je samo opevavaju, a na pitanje: da li mitologiju stvaraju narodi, odgovaramo da mitologija stvara njih i oni nju.

### *b) Iz čega nastaje mitologija?*

Mitološke predstave su nemerljivo stare, teško im je i naći mesto nastanka u vremenu, ali i pored toga mitologija nije ono prvo, nego je ona nastala iz jedne druge svesti. Kada bi mitologija bila prva svest, onda bi ona bila i poslednja svest. Osnovno u mitologiji je strana razlike, mnoštva, te ako bi to bila prva svest, strana razlike bi bila apsolutna i svest ne bi mogla doći u kasnije jedinstvo – mitologija nikad ne bi bila prevladana, monoteizam ne bi bio moguć. Spekulativni način mišljenja biće obavezuje na pojam svrhe, naime ono što je na kraju mora biti i na početku, ali nikako ne u razvijenom i stvarnom liku, nego samo kao mogućnost. To znači da je ono što je nastalo posle mitološke svesti, monoteizam i razumsko mnjenje, na određeni način postojalo i pre mitološke svesti. Ono što nadvladava jedan lik duha, u isto vreme ga i omogućuje.

To prepostavljenje jedinstvo predmitološke svesti odavno je naslućeno, od biblijskih mitova do prosvjetiteljske predstave o dobrom divljaku. U *Starom zavetu* to prepostavljenje jedinstvo svesti iskazuje se kroz dva mita: o raju i Adamu, te o potopu.

Raj je stanje potpune prirodnosti čoveka, u kojem mu je ono duhovno sakriveno i postavljeno samo kao daleka mogućnost. Druga glava se završava sledećim stavom:

*A behu oboje goli, Adam i žena mu, i ne beše ih sramota.*

Stanje raja je svest koja nema stida, koja ne ume da se stidi. Šta je stid? Čovek se stidi nečega jer ima svest da to nešto treba da bude drugačije, i da on sam za to snosi krivicu. Dakle, dva momenta imamo: koliziju bića i svesti, sa jedne strane, i svest o vlastitoj odgovornosti za to, sa druge strane. Prvo je supstancialna, a drugo subjektivna strana. Stanje prirodnog jedinstva čoveka je van svake kolizije svesti i bića, odnosno svest sebe ne zna kao odgovornu, ne zna da je sama delatna. Biblijska predstava na jedan krajnje spoljašnji način razvija priču o ulasku čoveka u koliziju, odnosno u priču o razvoju svesti: zmija upućuje ženu da ukaže Adamu na plodove drveta znanja, i oni ih kušaju. Takvo spoljašnje razvijanje nije slučajno: naprsto, religijskoj predstavi nije dostupno pojmovno znanje o kretanju svesti, te beži u metaforu. Naravno, metafora ima i stranu istine i stranu neistine: istinito je u njoj postavljanje razlike, a neistinit je način postavljanja. Postavljaju se mnoga pitanja o neistinitoj strani: odakle zmiji svest o drvetu znanja, kako bog može da laže itd. Jasno, sva ta pitanja nastaju kao posledica neadekvatne forme prikazivanja, a ne kao posledica sadržaja prikazivanja.

Drugi mit koji pokazuje izlazak svesti u koliziju je mit o potopu. Ako smo kod mita o Adamu i drvetu znanja imali jednu ontološku metaforu, ovde imamo jednu vremensku metaforu. Šesta glava *Postanja* počinje ovako:

*A kad se ljudi počeše množiti na zemlji i kćeri im se narodi-še. Videše sinovi božiji kćeri čovečije kako su lepe, uzimaše ih za žene koje hteše.*

Dakle, imamo sa jedne strane ljude, a sa druge strane sinove božje. Ta razlika nije nastala iz neopreznosti ili nepreciznosti, nego govori o tome da je, sem jevrejske religioznosti, postojala i neka druga svest, odnosno da su pristalice jevrejske religije ulazili u običajne veze sa drugim entitetima. Ti drugi entiteti nisu artikulisani, nisu određeni kao oni koji imaju zasebnu religioznost, nego samo kao oni koji ne znaju za ovoga boga. Sinovi božji imaju svest o Bogu, ali ta svest sada nestaje usled mešanja sa drugima i Bog ih zbog toga kažnjava potopom. Potopom Bog istrebljuje prirodno stanje svesti, prirodu kao takvu, a sa Nojem i njegovim kovčegom uvodi svet, ljudski rod, u stanje razlike naspram prirode. Tako su Jevreji mitom o potopu ušli u epohalnu razliku naspram prirode. Mit o potopu imamo u mnogim mitologijama, pa i u helenskoj, i on svuda ima isti smisao: odvajanje čoveka od prirode. U devetoj glavi *Postanja* se kaže:

*A Noje poče raditi zemlju i posadi vinograd.*

Dakle, ušli smo u vreme razlike i rada.

Šeling u svojoj *Filozofiji mitologije*<sup>83</sup> upućuje na još jedan momenat otkrivanja razlike između svesti razlike i svesti primarnog jedinstva; naime, on govori o dvojakosti imena Boga kod Jevreja: Elohim i Jahve. Do kraja četvrte glave *Knjige postanja* za Boga se kaže Elohim, a mesto preloma je ovo:

*A Adam opet pozna ženu svoju i ona rodi sina, i nade mu ime Sit (Set) jer mi reče Bog (Elohim), dade drugoga sina za Avelja, kojega ubi Kain. I Situ se rodi sin kojemu nadede ime Enos. Tada se poče prizivati ime Gospodnje (Jahve).*

Za Šelinga je to momenat prelaska prvobitne svesti o bogu u razvijenu, dakle mitološku, jer je Elohim bog uopšte, a Jahu određeni bog.

Svi ovi mitovi u osnovi pokazuju da je i sama mitologija imala mnjenje o tome da je pre nje postojala neka svest i da je ta svest u rudimentarnom jedinstvu sa bićem, odnosno u jedinstvu u kojem svest nije svesna da je svest.

Prosvetiteljska postavka je to stanje svesti glorifikovala do tvrdnji o prvobitnoj religiji koja je čista i savršena itd. To što je prosvetiteljskoj svesti izgledalo savršenim je samo ono što je nerazvijeno; naime, ta primitivna svest nije u stanju da postavi išta spoljašnje, čak ni prostor i vreme, tako da predmetu svoga opažanja prilazi kao da i nije predmet. Divlji narodi se, npr., bave lovom ne reflektujući lovinu kao ono što je van njih, nego kao vlastiti deo. Lovac nema znanje o životinji, on je sa životinjom, ubija onoliko koliko mu treba i šta mu treba, a ostalo ostavlja; ne može sebi da postavi vlastitu drugost, nego naprsto jeste. Tu se ne radi o savršenstvu, nego baš o lišenosti, i zbog toga se ta svest najčešće i prikazuje kroz lišenost – kaže se, npr.: *U primitivnoj svesti nema razlike između sna i jave, pre i kasnije, bliže i dalje, tela i senke* itd. Takvim prilazom polazimo od stanovišta razlike ka onom što je još nerazlikovano, što je istinito, ali nije i sva istina. Toj rudimentarnoj nerazlikovanosti moramo prići i sa stanovišta razvijenog i svesnog jedinstva, dakle sa stanovišta pojma. Isključivo sa stanovišta razlike primitivnoj svesti prilaze sve razumske svesti – od etnologije, sociologije do psihologije itd. A isključivo sa stanovišta jedinstva toj svesti prilazi, npr., Šeling u svojoj *Filozofiji mitologije*, gde kaže:

*Zato što svest ne bira ili ne izumeva, ni same predstave, ni njihov izraz, to mitologija nastaje odmah kao takva, i ni u jednom drugom smislu nego time što se izgovara. Shodno nužnosti s kojom se proizvodi sadržaj predstava mitologija ima od početka realno, pa dakle i doktrinarno značenje; shodno nužnosti sa kojom nastaje i forma, ona je potpuno autentična, tj. u njoj sve*

*treba razumeti tako kako to ona izgovara, ne kao da je tobož nešto drugo mišljeno, nešto drugo kazano. Mitologija nije alegorična, ona je tautogorična.*<sup>84</sup>

Naravno, mitologija je u prvom redu teogonija, što se na njenoj pojavnosti i vidi, ali mitologija se menja i napreduje, a kako je to moguće ako ona u sebi nema ono što je nadilazi? Mitologija je i metafora, što znači da ima i unutrašnji smisao odvojen od vlastite pojavnosti. Razumske nauke su, sa jedne strane, u pravu, a sa druge nisu, baš kao i Šeling.

Dakle, mitologija nastaje iz jedne tzv. prirodne svesti, koja je, iako se naizgled pojavljuje kao puko i mrtvo jedinstvo svesti sa samom sobom, ipak imanentna i pokretna, te ima mitologiju kao svoju istinu. Tu svest ne možemo shvatiti kao religijsku, ali ni kao ateističku; divljak nije ni homo religiousus ni homo areligiosus, naprsto takve podele se ne odnose na njega. Negova svest o opštem je takva da ono opšte ne doživljava odvojeno od sebe i, naravno, smatra ga prirodnim. Ali ono veliko u primitivnoj predmitološkoj svesti nije ono prirodno, nego ono duhovno. Problemi koje imaju razumske nauke, sa jedne strane, odnosno Šeling, sa druge, nastaju zbog toga što ne mogu da postave svest kao ono najizvrsnije prirodno, a prirodu kao ono svesno. Aristotel je to mogao, te je svest, dušu, postavljaо iz φισισ-a.

### c) *Kako nastaje mitologija?*

Mitologija ne nastaje slučajno i samovoljno, nego je ona istina i svrha one svesti koju smo nazvali predmitološkom, a koja je sva u jedinstvu svesti sa samom sobom i to u takvom jedinstvu da svest ne prepoznaće sebe ni kao jedinstvo. Iz toga jedinstva svest mora izaći. To rajsко stanje svesti, kako smo pokazali, nije u sebi mrtvo, nego vri, i time i dovodi do onog višeg lika svesti, do mitologije. Raj je neosporno izgubljen, a pitanje je da li je slučajno izgubljen? Time što je izgubljen, on

nije bio jedino i istinito stanje svesti. Drugo bitno pitanje je zbog čega je raj izgubljen? Na to pitanje ne mogu odgovoriti ekstremi u shvatanju mitologije, razumske nauke i Šeling; razumske nauke to pitanje ni ne postavljaju, a Šeling samo simulira odgovor. U *Filozofiji mitologije* on tvrdi sledeće:

*Kao što se čovečanstvo nije moglo odlučnije održavati zajedno i u nepokretnom mirovanju, nego bezuslovnim jedinstvom boga, kojim je bilo ovladano, tako se, sa druge strane, ne može zamisliti moćniji i dublji potres od onoga što je morao da usledi kako je ono do tada nepokretno jedno samo postalo pokretno, a to je bilo neizbežno čim se neki drugi bog ili čim se više bogova našlo ili pojavilo u svesti. Ovaj zavladali politeizam učinio je nemogućim produženo jedinstvo ljudskoga roda. Politeizam je, dakle, deobno sredstvo, bačeno u homogeno čovečanstvo.*<sup>85</sup>

Šeling iznosi nekoliko problematičnih stavova: prvo, tvrdi da predmitološka svest ima za predmet nekog zajedničkog boga, ili boga uopšte; drugo, da je predmitološka svest zajednička i, naravno, treće, da je politeizam ono što razbija taj *relativni monoteizam*. U toj svesti nema predmetnosti boga, jer je bog ono duhovno, što znači da ona nije ni zajednička, jer samo ono duhovno može biti zajedničko, dok je stav o politeizmu kao razbijaču *relativnog monoteizma* čista tautologija. Naravno da se istorijski politeizam pojavljuje kao ono što dolazi posle predmitološke svesti, ali on nije ono što je tu svest dokinulo. Pravo pitanje je: šta je to u samoj primitivnoj svesti što omogućuje da se politeizam uopšte pojavi? Izbegavanjem ovoga pitanja Šeling izbegava i ozbiljniju problematizaciju predmitološke svesti.

Naš odgovor na to pitanje je sledeći: predmitološka, tzv. prirodna svest je svojom svrhom stavljena u ono kretanje koje dovodi do razdvajanja. Ona je po δύναμισ-u pokretna, ali ne i po ενέργεια-i, ali teži da to postane. Najviši lik same prirode, svest, u okviru prirode se na prirodan način emancipuje od nje. Ili, na drugi način kazano: čovek napušta jedinstvo sa prirodom zbog jedinstva sa vlastitom prirodom.

#### *d) Zbog čega je mitologija?*

Svrha nečega je ono radi čega je biće toga. Svrha nije ono spoljašnje biću toga, ali nije ni sve biće toga. Tako ni svrha mita nije zbir postojanja mitova, ali nije ni ono što ne bi bilo mit sam. Naravno, svrha se nalazi i na početku i na kraju, na početku kao mogućnost, a na kraju kao stvarnost.

Videli smo da je na početku mitske svesti odvajanje od prirode, naime svest zadobija položaj sa kojeg može misliti prirodu, ali taj položaj joj ne omogućuje da misli i sebe. Zbog toga svest prirodu misli kao ono što nije odvojeno od nje, što je ona sama, odnosno svest sebe postavlja u jedinstvu sa prirodom. Ono delatno i subjektivno u tom jedinstvu je svest sama, a priroda je ono supstancialno. Antitetika mita baš na tome i počiva: ono subjektivno ne odgovara onom supstancialnom, i obratno. Pošto svest sebe ne prepoznaće, nego za sebe misli da je priroda, ona sebe prirodom i obrazlaže. Poštovanje životinja, prirodnih pojava ili neke neodređene prirodne moći samo je pojavnji izraz toga. Svest slavi prirodu kao ono najviše, a sve zbog vlastitog poriva da ona sama bude ono najviše. Zato se i bogovi predstavljaju u prirodnom liku, sve do grčkog Pana, tog poslednjeg prirodnog boga.

Mitska svest mora postaviti mnoštvo određenja, jer je i sama priroda u mnoštvu određenja. Ono prirodno je raznovrsno, te i duh koji je u nekakvom jedinstvu sa prirodom, ili mankar to hoće da bude, takođe mora biti raznovrstan. Ta određenja mogu biti zasebna božanstva, čisti politeizam, ili razne pojavnosti jednoga božanstva, kao u hinduizmu. Ono opšte je shvaćeno kao mnoštvo.

Istorijski gledano, put razvoja mitske svesti započet je u višim oblicima bajanja, a završava sa jevrejskom religijom, kao prevazilaženjem mita u okviru mita. Jevreji su prvi narod koji odvaja ono duhovno od prirodnoga i boga misli kao čistu misao. Zbog toga je u judaizmu priroda postavljena upravo kao priroda i ništa više od toga. Mitski elemenat je zadržan u predstavljanju onoga duhovnog, boga samog, te se može reći

da je jevrejska religija u osnovi jedan neprimeren spoljašnji spoj, koji se nužno mora nadvladati. Mit je zadržan čak i u hrišćanstvu, ali tamo on nije ono bitno, nego je samo izraz nemoci religije da istinito iskaže svoj istiniti sadržaj.

Dakle, svrha mitologije je u onome što mit još nije – nemitoška svest. Stari narodi završavaju u carstvu pravnih statusa rimskoga principata ili dominata, gde gube svoj mitološki sadržaj. Rimski svet kao realni običajnosni skepticizam je kraj svake mitologije, a Constitutio Antoniniana iz 212. godine, kada je Marko Aurelije Sever Antonin, zvani Karakala, izjednačio sve pravne statuse rimskih podanika, kraj je naroda uopšte, čak kraj i rimskoga naroda. Narod više nije ni pravni status.

Stari narodi su svoj razvoj, svoj napredak ka kvazaru Karakale ili Hrista, imali u tome što su svoje biće odvajali od mita, od mitskog podstoa. Tri osnovna stara naroda, Heleni, Rimljani i Jevreji to su uradili svako na svoj način.

Heleni su nadvladavali mit na dva načina: u okviru mita i van okvira mita. Nadvladavanje mita u okviru mita je tzv. helenska umetnost, gde je pređen put od epa, preko lirskog pjesništva i tragedije, do Aristofana, koji je najviši lik helenske umetnosti, jer se sa principom komedije napušta tlo supstancialnog jedinstva života. Kod Helena je nadvladavanje mita van okvira mita bila filozofija, koja je prešla put od Talesa do Sokrata (Platon i Aristotel nisu više helenski filozofи ili nisu samo helenski filozofi). Ono što je Aristofan u umetnosti, to je Sokrat u filozofiji – onaj koji napušta princip supstancialnosti bića i sve zasniva na svesti, i to kao svest. Nije čudno što su neki savremenici smatrali da je Sokrat pisac Aristofanovih dela; na neki čudan i pomalo podao način prepoznavali su isti princip kod obojice.

Helenski način prevladavanja mita je bio teorijski, za razliku od rimskog, koji je bio praktički. Rimljani, taj jedini praktički narod u istoriji, mit su prevladavali samo van okvira mita. Praktička mitska svest je običaj, a put emancipacije od mitske svesti kod Rimljana je bio put emancipacije od običaja.

Servije Tulije, decimviri, Lex Litina, Lex Hortensia, ius honorium, ius peregrinum itd. samo su momenti razvoja jednog naroda koji je sebe shvatio kao vanetničku i vanterritorialnu zajednicu, koji je sebe postavio kao pravnu zajednicu, van krvi i običaja. Rimljani su sebe shvatili kao jedini narod, a ne kao jedan od naroda. Vrhunac i sam kraj toga bili su Cezar i Oktavian, koji su postavili princip pravne subjektivnosti jednoga: Jedan je ono apsolutno subjektivno.

Treći veliki stari narod, Jevreji, nadvladavao je mit samo u okviru mita, ali je to radio na apsolutan način. Jevreji jesu religija, te je i ovaj proces bio religijski. Jevrejska religioznost je prva koja je boga shvatila kao čistu misao, a ne više kao ono supstancialno ili čulno, a, pored toga, Boga su postavili kao apsolutnu subjektivnost jer on stvara svet iz ničega. Ideju stvaranja iz ničega nema nijedan narod pre Jevreja, nego je ideja postanka vezivana za nastajanje (kosmos nastaje iz, a Brahma nastaje itd.). To je ono veliko u jevrejskoj religioznosti, a ono ograničavajuće je u nemogućnosti jevrejskog boga da dođe do konačnih stvari. Jevrejski bog naprsto nema sina, on je samo po sebi i Jevrejima dolazi spolja; on već jeste i Jevreji već jesu pre njihovog susreta na Gori sinajskoj. Put nadvladavanja mita kod Jevreja je put nadvladavanja te spoljašnjosti Boga, odnosno put rođenja Jahveovog sina. Naravno, Isus je onaj koji se postavio kao sin i time subjektivnost Boga doveo i do konačnih stvari. Sa Isusom je svako subjektivan, a ne samo Bog.

Ta tri stara naroda su svoj kraj iskazali u liku smrti svojih najvećih sinova, te tako imamo smrt filozofa, smrt političara i smrt proroka.

Filozofova smrt je tiha, puna neke čudne lepote, zasnovana baš na onome čemu je i suđeno, na individualnoj volji, na boljoj volji, i s njom je rođena osnova moralnosti, savesti i svega onoga što će kasnije postati subjektivno. Od Sokrata su vreme i istorija prestali da budu helenski i postali su ljudski; on je prvi koji je zaboravio grčki, jer je mislio o onome što je opšte, samim tim i svugde. Svako ima pravo na vlastito uverenje, te se pri kraju pojaviše i oni koji su tvrdili da su i robovi ljudi, i

tu je zaista bio kraj. Svako je neponovljiv i jedan i njegovo pravo je pravo na sve, savest i moral su skoro tu negde. Filozof umire samo sa jednim žalom: pošto je najveća sreća raspravljati o vrlini, smrt je napuštanje te rasprave. Ali ne samo da je filozof napustio tu raspravu, nego ju je i dokinuo, jer vrlina više nije ono supstancialno, nego subjektivno. Sokratova smrt je istinski kraj svake rasprave o vrlini; jedna rasprava je dokinuta drugom i tada nastupa epoha morala.

Smrt političara je, kako već pripada, sa mnogo više publike, sa kravlju i noževima, ali ipak mirna, puna čežnje i strahopoštovanja. Cezara nisu zbulili noževi i smrt, nego Marko Junije Brut; zar je moguće da ga ubija najbolji od svih Rimljana? Nije Cezara u Brutu začudilo to što mu je on bio blizak, nego njegova vrlina. Ubio ga je najbolji od svih i, kad se zaklonio togom, veliki Cezar se zaklonio od spoznaje da je njegova smrt pravedna. Rimljani sa razlogom ubiše Gaja Julija, jer im je razorio običajnost, političke institucije i pravne statuse, jer se digao iznad Rima i njegove istorije. On je za četiri godine svoje vladavine bio diktator, diktator na deset godina, doživotni diktator, konzul, konzul na deset godina, trijumvir, tribun itd. Sve republikanske institucije je lišio istine i smisla, bio je Cezar. Izuzetni Cezar, na nesreću vrline Rimljana, postade pravilo, posle njega svako može biti jedan, te se pravo mora zasnovati na tom neobičnom uverenju, što znači da svako postaje subjektom prava. Da se dođe do takve pravne prakse, do takvog istorijskog ustava, treba još mnogo, ali je sve to sa Cezarom omogućeno.

Smrt proroka je izuzetnija od filozofove i političareve smrти, ceo narod je bio prisutan, zdanje sveta se treslo, smrt je bila duga i mučna, jer je prorokovo očišćenje teže nego filozofovo i političarevo. U toj smrti nema lepote i časti, kao kod Sokrata, a ni čuđenja i poštovanja (niko nije poštovao Gaja Julija koliko njegove ubice) kao kod Cezara, nego je to jedna apstraktna smrt puna bola. Sokrat umire bez bola, Cezar ne oseća ubode mačeva, iako već imamo krv, dok se kod Isusa baš o bolu i radi. Ne može se prirodnost, i to kao lik duha, a ne kao puka pri-

rodnost, napustiti lako i dragovoljno, nego samo sa znojem, krvlju i mučenjem. Bol je neizbežan i suštinski u Isusovoj smrti. Ali ni sam bol ne sme biti trivijalan ili bezrazložno brutalan; Persijanci su svom Maniju oderali kožu i time sprečili da njegova religija postane svetska, jer su ga ponizili u smrti. Jevreji i njihovi egzekutori Rimljani ne ponižavaju Isusa nego mu daju ono što sam zahteva: pravedan bol. Smrt je istina proroka, živ prorok nije prorok, a bol je bol u proroku. Bog izlazi iz sebe, Jahve dobija sina i u tom određenju je Isus, ali da bi se vratio sebi mora se očistiti. Sa prorokovom smrću dolazimo do čiste duhovnosti, do ontološkog osnova moralnosti i pravednosti, tako da je Isus istina i Sokrata i Cezara. Ono *svako* sada postaje pravo svakoga da bude u bogu, što je najviše moguće određenje. Sa hrišćanstvom smo zaista došli do apsolutno svakog i preko toga se više ne može. Vreme je rođeno, sve je pokrenuto i subjektivno. Ništa nije pravednije od toga što se vreme meri od Isusa.

Sa Isusom je načelno završen razvoj religije, pošto je hrišćanski stav najviši stav religije uopšte. Put od vradžbina pa do Ozirisa bio je napredak u emancipaciji duha od prirodnosti i napredak u znanju o vlastitoj duhovnosti. Takođe je taj napredak bio i u teritorijalno-geografskom pogledu, naime, od kineske religioznosti, preko hinduizma, budizma, zoroasterizma i egiptanske religije kretali smo se od istoka prema zapadu. Sa kultom Ozirisa konačno smo izbili na Sredozemno more, more na čijim obalama će se događati stvar religije sve do Martina Lutera i Nelsonove pobjede nad *Nepobedivom armadom*. Martin Luter i Britanci princip vlastite duhovnosti planetarizuju i time čine poslednji momenat razvoja religija.

Za Sredozemlje je osnovno to da se na njegovim obalama razvijaju *religije duhovne individualnosti*. Za te religije Hegel kaže: *Svetlijе sunce duha pušta da prirodno svetlo izbledi. Time izlazimo iz kruga prirodne religije. Dolazimo do bogova koji su bitne institucije država, braka, institucije miroljubivog života, stvaralaca umetnosti, koji proističu od njihovog poglavara, bogova, proročišta, koji uređuju države i stvaraju pravo i moral, te*

*ih štite. Narodi čija je samosvest došla dotle da subjektivnost znaju kao idealnost onog prirodnog, time su uopšte u krugu idealnosti i prešli su u carstvo duše i na tlo duhovnoga.*

Prirodne religije su ono opšte, boga, predstavljače kao jednu apstraktnu prirodnu moć, koja ne ostavlja van sebe slobodu delovanja. Takođe, slobode delovanja nema ni u toj moći, jer ona naprsto jeste, a tlo slobode se razvija onda kada ono što jeste i nije. Bez moći negativne immanentnosti bića samog nema ni slobode bića. Religije duhovne individualnosti su postavile sebe baš na toj negativnoj opštoj moći koja se slobodno i immanentno razvija. Sad ono božansko postaje nužno razvijanje boga ili, drugačije rečeno, bog je postavljen kao misao. Prirodne religije su dinamiku boga postavljale kao nešto spoljašnje, a religije duhovne individualnosti kao immanentno unutrašnje kretanje, dakle svrhovito kretanje.

## V. Grčka religija

Hegelovo određenje grčke religije je, u osnovi, prikazivanje napretka naspram stava jevrejske religioznosti. Osnovni argument u tome je tvrdnja da Jevreji boga shvataju kao jedno, a Grci kao jedinstvo. Što se tiče ocene o jevrejskoj religioznosti, ona je neosporna, dok je ocena helenske donekle sporna. Grci svakako razvijaju princip individuacije, ali ne i princip individualnosti, te se, po našem sudu, kod njih ne radi o jedinstvu, nego o svemu. O bogu kao jedinstvu ne možemo govoriti pre hrišćanstva i to zato jer se tek tada postulira princip individualnosti. Kod Helena, sem na samom kraju, nemamo predstavu da je bog stvar svakog, nego je bog vezan za Grke i njihove podele. Do principa svakog dolazi se samo preko razvijanja stava subjektivnosti, a njega kod Helena nemamo. Kod njih ni bogovi ni ljudi nisu subjektivni, jer se ni jedni, ni drugi ne zasnivaju na sebi, nego su postavljeni. Što se bogova tiče, nemamo predstavu stvaranja sveta; Hesiod kaže *najpre je postao*. Hesiod ne govori ko je postavio, iz čega i

radi čega ga je postavio, naprosto jeste. Dakle, to je jedna prazna pretpostavka van svake subjektivnosti. Takvo određenje stvaranja je daleko bliže hinduizmu nego judaizmu, jer Brahma naprosto sebe postavlja bez stvaranja, dok Jahve stvara svet. Što se tiče ljudi, ni oni nemaju ništa subjektivno, jer ne mogu sebe zasnovati na sebi samom. Helen nema slobodne volje, te ne može sebe postaviti subjektom. Za njegovu odluku je nužno proroštvo ili nešto drugo spoljašnje. No, ni Jevrejin ne odlučuje, nego se samo povinuje volji van sebe, ali ta volja je subjektivna, dok kod Grka nije. Jevrejski bog je uračunljiv i pravedan, te Jevrejin može i sebe postaviti kao uračunljivog, dok grčki bogovi nisu uračunljivi, jer nisu subjektivni, te Helen ne može sebe shvatiti kao uračunljivog, nego samo kao slobodnog. Helensko carstvo slobodne humanosti je kompenzacija za apstrakciju uračunljivog čoveka. Hrišćanstvo će to dvoje spojiti, na jevrejskog uračunljivog boga će nanneti slobodu konačnog bitstvujućeg i tako će odstraniti strah iz religije.

Princip nesubjektivne slobode je princip helenske religije, a princip subjektivne slobode nije ni prepostavljen, iako Hegel misli o tome drugačije: *Subjektivnost i mudru moć videli smo upravo kao jedno, koje je u sebi još neodređeno i čija svrha u svojoj realnosti postaje najograničenijom od svih. Sledеće je sada da se ova subjektivnost, ova mudra moć ili moćna mudrost, konkretizuje u sebi. Možemo reći da se, sa jedne strane, određeni pojam, sadržaj u sebi određene moći, koji je poseban jer je elemenat subjektivnosti, subjektivira u sebi. To su posebne svrhe, one se subjektiviraju pre svega za sebe i daju jedan krug mnoštva vlastitih božjih subjekata.*<sup>86</sup> U ovom citatu imamo Hegelov pokušaj da se grčka religija prikaže kao razvoj individualnosti već postignute subjektivnosti jevrejskoga boga. No, grčki bogovi nisu subjektivni, niti su razbijena opšta subjektivnost, nego su razbijena opšta supstancijalnost. Ono opšte koje sve to drži na okupu jeste jedna apstraktna supstancija, koja se individuiru u liku posebnog boga. Kao svedoka je najuputnije pozvati Aristotela i njegovo određenje boga u vidu či-

ste supstancije. Nije Aristotel eventualno na nehelenski način shvatio boga, nego je izneo samu istinu helenskih bogova, a to je supstancijalnost.

Sa pozicije supstancijalnosti nemoguće je prići prirodi kao onom drugom, tuđem, onome što treba obraditi, itd., odatle i to lepo grčko jedinstvo sa prirodom. Nijedan narod nije na tako superioran način živeo jedinstvo sa prirodom; istočnjački narodi su bili podanici prirode, dok je kod hrišćana priroda podanik čoveka, a jedino su Heleni živeli u skladu s njom. Zbog toga je problematična i Hegelova teza da je razvoj heleniske religije u osnovi napuštanje prirodnosti, da bi na kraju pobedio Zevs kao duhovni bog. Mitovi o ratovima bogova imaju u sebi neosporno dimenziju napretka, ali ne u odvajanju od prirodnosti, nego u određivanju i individuiranju sklada s njom. Put od a, preko Urana i Krona, do Zevsa je put sve jasnijeg profilisanja supstancije, te je to napredak u supstancijalnosti bogova, to je stanje van određenja, znači nesupstancijalno ili, drugačije rečeno, čista mogućnost supstancije. Uran i Kron su supstancija u rađanju, dok je Zevs božanski poredak razvijene supstancije. Zevs nije samo duhovni bog, kako misli Hegel, nego je on prirodno-duhovni bog, ali samo nešto profilisaniji od svojih prethodnika. Ako se baš želi naći momenat subjektivnosti u helenskoj religioznosti, onda je to shvatanje polubogova. Herkul je nagoveštaj subjektivnosti, ali samo nagoveštaj, jer je u njemu amfibijski momenat polu-boga i polu-čoveka dat kao prirodni – Herkul je po rođenju polu-bog. To je daleko od hrišćanstva, ali ima potenciju jedinstva boga i čoveka. Ta potencija je u tome što Herkul mora da radi, da se bori i dokazuje u borbi, ne bi li bio prihvaćen kao bog. On u sebi nosi rudimentarni subjektivni momenat, jer svoje božansko htenje postavlja na sebi, on je sam sebi υποκειμενος. Mit o Herkulju nije slučajno rasprostranjen na kraju razvoja helenske običajnosti, jer su tek tada Heleni došli do takve spoznaje i Aristofan je predviđao da će posle Zevsa Olimpom zavladati Herkul (što je i razumljivo za Aristofana, jer on sam već nosi princip subjektivnosti).

Superiorna strana supstancijalnosti grčkih bogova je to što se oni ne mogu shvatiti kao onostrani. Oni nisu sa druge strane bića kao jevrejski Jahve, nisu ni ravnodušni kao Brahma, nego su konkretni bogovi konkretnih ljudi. Večiti prigovor helenkoj religioznosti je u tome da su Grcima bogove dali pesnici, iako u tome nema ništa ponižavajuće po bogove. Takav do-dir božanstva i čoveka je istinitiji nego jevrejski susret na Gorri sinajskoj, jer pesnici postavljaju boga iz unutrašnjeg bića svoga naroda. Ili, kako Hegel kaže: *Ljudska fantazija je načinila grčke bogove, i oni nastaju na konačan način, proizvedeni od pesnika i muza. Ovu konačnost oni imaju po sebi, jer su po svom sadržaju konačni i raspadaju se prema svojoj posebnosti. Oni su pronađeni od ljudskog duha prema svom po sebi i za sebe razboritom sadržaju, ali tako kako su oni bogovi. Oni su načinjeni, opevani, ali ne i izmišljeni.*<sup>87</sup> Dakle, neosporna je zasnovanost grčkih bogova, jer oni nisu slučajni; i ništa kod Grka nije slučajno, pošto se oni u svom svetu i običajnosti osećaju ugodno i zavičajno. Ništa nije spoljašnje i tuđe, jer i nema spoljašnjosti. Heleni svoj svet doživljavaju kao nužan, a ne kao proizvoljan, i u njemu ima mnogo toga što je tegobno, ali nema ništa što je suprotstavljenog čoveku. To je civilizacija najvišeg optimizma i čovečnosti, te su takvi i bogovi; razumljivi i shvatljivi. U božanskom delovanju nema nikakve tajne ili čuda i svaki božanski čin je svojstven helenskom čoveku. Istočnjačke religije postavljaju ono božansko kao tajnu, jer nemaju slobodu u sebi, dok Helen svoju supstancijalnu slobodu provlači kroz sve što jeste, pa i kroz bogove.

Supstancijalna sloboda je individuirana u bogovima, ali ima svoje biće i u neindividuiranom obliku. Taj apstraktni i neizdiferencirani oblik supstancijalne slobode je predstava sudbine. I čovek razvijene subjektivnosti, znači moderni čovek, takođe ima neku predstavu sudbine, te ima mnjenje o sudbini kao uzroku nekoga stanja. Znači, u modernom vremenu sudbina je nešto čoveku suprotstavljenog, ono spoljašnje, koje on doživjava ili kao zlu sudbinu ili kao srećnu. Nasuprot tome, Grk sudbinu ne doživjava kao spoljašnju vezu, nego kao

vlastitu istinu. Sudbina je nužnost bića, opšta supstancija, te se njoj ne suprotstavlja, nego se prihvata sa uverenjem da i ne može biti drugačije. Shvatanje da se na nešto može delovati svojom voljom, i to uspešno, shvatanje je subjektivnosti, a supstancialni Grci su samo kod bića, a ne i kod trebanja nekoga dešavanja. Stav trebanja je stav morala, a helenski stav je stav bića, što ih i odvaja od saznanja o moralnom delovanju. Helen neće odlučivati po sebi samom, po svom uverenju, nego mu treba nagoveštaj apstraktne supstancije. Taj nagoveštaj može biti vetar, šum lovora, let ptica, ovnuska plećka, itd.; odluka, naprosto, ne može biti stvar volje pojedinca, nego volje opšte supstancije. Proroštvo je samo ljudskiji oblik istoga, jer je ono opšta supstancialna moć koja daje opšti odgovor na pojedinačno pitanje, te su zato i odgovori dvomisleni. Sloboda čoveka je u tome da takav stav protumači, dakle da ga individuira, što najčešće znači da izabere jednu stranu u već datom. Sloboda Helena je u tome da se individuira opšta supstancialna moć, a ne da se o njoj odlučuje.

Bogovi su, dakle, samo partikularna strana opšte supstancialne moći, ali su baš tom svojom partikularnošću znani i predstavni za čoveka, te se zato mogu predstaviti, čak i u kamenu. Fidija može da predstavi Zevsa, jer Zevs nije čista misao, dok Jevrejin ne može Jahvu, jer Jahve to jeste. To što su bogovi Helena umetnički bogovi, što je umetnost u suštini bogosluženje, najveća je snaga, ali i najveće ograničenje helen-skog principa. Veličina toga utemeljenja je u tome što se ono opšte, ono najviše, predstavlja na duhovan način kao umetnost, ali u umetnosti duh nema još samog sebe za predmet. Stanovište na kome duh postavlja sebe za svoj sadržaj je stanovište hrišćanstva, i to je znatno viši stav od grčke umetničke religije. U pravom smislu reči, Heleni nisu ni imali religiju, što ne znači da su bili bezbožni.

Supstancialnost helenske religije je omogućila tome naruđu najvišu slobodu. Ta sloboda nije subjektivna, nego je bila pravo i dužnost čoveka da individuira ono opšte, čistu supstanciju do svoje konkretnosti, i da u tome bude zavičajan. Ta

opšta supstancijalnost je nepokretna i nepokrećuća, a svest o njoj je domen umetničke religioznosti. Kada se ta religioznost ispunila javlja se filozofija da pojmom učini isto, ali već time što je stvar prešla u domen pojma ne može se ostati kod opšte supstancijalnosti. Sokrat je imao namjeru samo da pojmovno ojača supstancijalnost, a na kraju je porodio stav subjektivnosti. Helenska religioznost, ako je uopšte religioznost, nije podarila stav subjektivnosti, nego je on došao kroz filozofiju i njezin usud pojma.

Grčko čudo je nastalo kao proizvod jednog procesa prevladavanja mitskog sadržaja religioznosti. Helenska civilizacija je jedan veliki obračun sa mitskom svešću. Taj proces prevazilaženja mita imao je dva svoja vida: nadvladavanje mita u okviru mita i nadvladavanju mita van mita. Forma svesti gde je nadvladan mit u okviru mita je umetnost, a forma svesti gde je nadvladan mit van okvira mita je filozofija.

### **a) Nadvladavanje mita u okviru mita (umetnost)**

U punom smislu reči, helensko umetničko delo i nije umetničko delo; bolje je reći da je umetnost kod Helena i umetnost, i religija, i pravo, i moral, i polis itd. Umetnost je ono znanje u kojem se sabiru sva znanja, odnosno grčki pojam umetnosti je jedinstvo svesti u svome ispoljavanju. Kao što je u hrišćanstvu jedinstvo sve svesti postavljeno u vidu religije, ovde je baš u umetnosti. Tako se i rasprava o helenskoj religioznosti mora postaviti u vidu rasprave o helenskoj umetnosti.

To je uslovljeno time što helenski bogovi nisu transcedentni spram ljudskih stvari, nego jesu u svim ljudskim poslovinama. Svaki praktički čin Helena vezan je za dejstvo ovog ili onog boga. Posao umetnosti jeste da istumači dejstvo bogova u ljudskim stvarima i da ih na taj način osvedoči. Jevrejski Jahve se osvedočuje svojom porukom Jevrejima, hrišćanski se osvedočuje kroz Isusa, a helenski kroz umetnost. Jevrejski i hrišćanski bog se osvedočuju kao čisto mišljenje, dok se he-

lenski bogovi ne mogu shvatiti u formi čistoga mišljenja, te im je i lik osvedočenja primeren – umetnički. Naime, umetnost je ona forma svesti gde svest prebiva u onome individualnom i telesnom, gde se ne može postaviti kao čista samosvest, kao mišljenje sebe same. Umetnost je time niža svest od religije, kao što je i religija niža svest od filozofije.

Principi prehelenских religija nisu bili u stanju da božansko predstave kao umetnički čin, jer nisu mogli doći do jedinstva istine boga i njegovog osvedočenja. Kod njih se bog osvedočuje kroz ono prirodno i time za svest biva na neistinit način. To je epohalna kolizija oblika i sadržaja boga koja te narode odvaja od umetničke forme. Umetnost je svest koja sebe zasniva na slobodi. Osvedočenje boga kroz ono prirodno sprečava svest da sebe postavi slobodnom, jer je prirodno ono što je večno, nenastalo i nepropadljivo, te time odvojeno od svakog uklona. Već na Kritu su razvijani oblici prikazivanja gde je čovek iskazivan kroz pokret. Civilizacije pre toga nisu u stanju da izraze ljudsko telo u pokretu, zato što je pokret ono nestalno i promenljivo, a njihov princip je stalnost i nepokretnost. Helenski bogovi su bogovi pokreta i slobode.

Uostalom, sloboda je onaj stav svesti koji u onome što je navodno izvan svesti prepoznaće sebe. Svest u svome zaboravu prepoznaće sebe samu. Zato je grčki svet zavičajan, jer Helleni svoj svet shvataju baš kao svoj, kao svoje delo i same sebe shvataju kao svoje delo. Kult vaspitanja koji su gajili izraz je njihove najviše slobode; čovek se postavlja kao vlastito delo. Naravno, to delo nije rezultat moderne konkretne slobode subjektivnosti, nego je ta sloboda još apstraktna i nesubjektivna.

Helensko nadvladavanje kolizije božanskog i njegovog ispoljavanja učinjeno je putem oduhovljenja onog prirodnog, odnosno putem oprirođenja onoga duhovnog. U ranijim civilizacijama svest i priroda nisu mogli da se prepoznaju u istome, a ovde se ne mogu razlikovati. Grci nisu poštovali prirodu kao prirodu, za njih je ono prirodno bilo skaredno i nedostojno; bogovi kažnjavaju nekog nedostojnika tako što mu daju lik neke životinje. Priroda kao takva je ono neljudsko i ne-

božansko. No, ne valja pomisliti da je takvo shvatanje prirode na tragu judejske osvetoljubivosti upućene prirodi; Heleni nemaju razloga da se svete prirodi, jer nikada nisu bili pobeđeni od nje. Iako se ponegde i kod njih u mitologiji pojavljuje nalogeštaj mita o potopu, taj mit za njih nema značenje kao za Jevreje, jer oni nisu u apsolutnoj koliziji sa prirodom, nego u jedinstvu. Prirodu su pobedili tako što su je oduhovili.

Put oduhovljenja prirodnoga može biti raznolik; moderni svet oduhovljuje prirodu tako što je zaposeda, obdelava ili opisuje. Helen ne može zaposeti ono prirodno, jer nije u stanju da sebe postavi kao onoga koji je mimo prirode; da bismo nešto zaposeli prvo moramo biti van toga, a Grk nikad nije van prirode. On takođe ne može da obdelava ono prirodno, jer to prepostavlja da je to prirodno spremno da se povinuje volji subjekta rada, a priroda u Heladi nije takva. Niti je Helen subjektivan, niti je priroda supstancijalna. Veliki grčki pesnici neće nikada ulaziti u opise ovog ili onog stanja prirode, jer ne mogu da zauzmu tačku izvan prirodnosti koja bi im omogućila posmatrački aktivan odnos. Konkretno prirodno stanje je slučajno; oluja je oluja, te ne zavređuje da bude priznata od svesti. Helen savladava prirodu tako što je uzdiže iznad svake njene konkretne situacije ili oblika, on je idealizuje.

Idealizovati znači očistiti od svake konkretnosti, slučajnosti, ružnoće, opasnosti itd. To što neka prirodna pojava može biti pogubna po čoveka je nešto slučajno, a ne istinito; grom može ubiti čoveka, ali uzrok nije u gromu kao takvom, nego i u gromu i čoveku. Grom ne ubija slučajno. Sa jedne strane je idealizacija uniženja prirode, jer se prirodi oduzima pravo na sebe, a sa druge strane je i uniženje duha jer i on gubi pravo na sebe. Hrišćanski svet će to obostrano uniženje nadmašiti. Ali idealizacija je i nešto istinito, jer duh obavezuje prirodu na stalnost sebe, na vlastitu nužnost, naprsto, duh je nužnost prirode.

Od svega prirodnog ljudska spoljašnjost je ono što je najpodložnije idealizaciji, jer je telo prva spoljašnjost duha. Indusi ili Egipćani ne uživaju u vlastitom telu, niti ga oblikuju po

meri lepote ili sklada, nego eventualno po nekoj spoljašnjoj svrsi, veštini ili zanatu. Gimnastika nema svoju istinu u pripremi za rat ili takmičenje, nego ima immanentnu istinu. Ona je radi sebe same; telo se vežba radi tela, a ne radi poradi nečeg drugog.

Kult tela kod starih je u osnovi kult duha, jer je lep duh moguć samo u istom takvom telu. Spoljašnjost duha i on sam su u nepokretnom identitetu, van svake kolizije. To je osnov helenske gizdavosti i sklonosti ka pokazivanju vlastitog izgleda. Čak je i Aristotel tome bio sklon, te je svoje neskladne udove sakrivao dugom tunikom i ukrašavao se raznim ukrasima. I Aristotel je Helen i pored sve svoje umnosti. Moderni čovek duhovnost postavlja u koliziji sa telom, te je ubedjen da drugoga ne treba ceniti po spoljašnjosti nego po lepoti duše. Time i oni koji ni po kojem osnovu ne mogu da budu nazvani skladnima i lepima imaju isto pravo na dostojanstvo duha i vrline kao i oni prvi. Naravno da je princip modernoga sveta viši jer ono duhovno postavlja isključivo kao duhovno, van svake spoljašnjosti. To duhovno u novom veku je odvojeno ne samo od telesnog, nego čak i od svojih određenja, te tako filozof može postati svako, bez obzira na pripadnost etnosu ili pozivu. Filozof postaje i obućar (Beme), optičar (Spinoza), političar (Beckon), vojnik (Dekart), sveštenik (Berkli) itd. Po istom principu je svako pravna osoba, moralna ličnost, ekonomski subjekt ili vojni obveznik. Stari svet taj princip ne poznaje, i to zato što ono duhovno ne može da postavi u čistom obliku.

Telo se određuje u proporciji, dakle u skladu, što je duhovno određenje, a ne prirodno. Time se može reći da je telo za Helene samo jedna velika metafora duha, i ne mnogo više od toga.

Bogovi imaju savršenu skladnost tela, te su oni ideja jedinstva tela i duha. Kod njih nema nikakve telesne slučajnosti ili neravnine, te je njihova pojavnost savršena. Ali, zato im nije duhovnost savršena, jer oni čine razne nepočudnosti ili bivaju nadmudreni od ljudi, kao Posejdon od Odiseja. To je paradox helenske predstave božanstva; bog je savršen po spolja-

šnjosti a ne po duhovnosti, odnosno, vlastitu duhovnu nesavršenost helenski bogovi kompenzuju savršenom spoljašnjošću.

Ta savršena telesnost bogova je nazvana antropomorfizmom, što je zaista tačno. Hegel je tvrdio da su grčki bogovi premalo antropomorfni, premalo slični ljudima. To je, sa jedne strane, tačno, jer helenski bog je ideal, a ne ono konkretno, no, sa druge strane, grčki bogovi su i previše antropomorfni, jer je ideal ono odveć ljudsko. Naprosto, helenski bog je postavljen kao ideal čoveka, a ne kao stvaran, konkretni, individualni čovek; takva predstava dolazi tek sa Isusom.

Jedinstvo duha i tela nije neka prirodna veza, nego je to ipak ono duhovno, što znači da ona nastaje. Helenski bogovi nastaju, i to je nešto drugo od stvaranja. Zaista, ne možemo reći da su grčki bogovi stvoreni (od strane umetnika ili bilo kog drugog), nego da su nastali. Naime, umetnik ne stvara iz ništa, iz svoje volje i glave, nego samo obdelava ono zatećeno. Stvaranje pretpostavlja subjektivnost, dakle umetnik bi bio ono jedino delatno u umetnosti, što kod Grka nije slučaj. Helleniski umetnik zatiče svoj sadržaj u narodnom verovanju ili u samom događanju. Njegov posao jeste da taj zatečeni sadržaj usavrši, da mu da oblik koji je iznad zatečenog. Naprosto, umetnik nešto prevodi iz δύναμις-a u ενέργει-u. Umetnik ne sme da stvara sadržinu.

Ovome se može prigovoriti sledećim stavom: ni moderni umetnik ne stvara sadržinu. Da bi napisao *Rat i mir* Tolstoj je proučio nepreglednu istorijsku literaturu, a da bi napisao *Kockara* Dostojevski je sam bio bačen u vrtlog toga poroka. Ovaj prigovor ima samo spoljašnju validnost, jer ne shvata da je obrazovanost Tolstoja ili iskustvo Dostojevskog prvi deo umetničkoga dela, a ne njegova zatečena sadržina. Izkustvom ili obrazovaniju se na subjektivan način postavlja ono što će čistom umetničkom subjektivnošću biti pokrenuto. Moderni umetnik ipak stvara i sadržinu umetničkog dela, on je ne zatiče. Kockarski ruleti su postojali pre Dostojevskog, ali ne za Dostojevskog. On njih zatiče samo kao rulete, a ne kao sadržinu umetnosti. Njegova subjektivnost ih prevodi iz ravnodu-

šnosti vlastite slučajnosti ka onom opštem i time im menja ontološki nivo. Helenski pesnik ne menja ontološki nivo svoje predmetu, nego ga ostavlja u zatećenom stanju, s tim da tome daje sjaj usavršivosti. Za Helene umetničko delo nije napredak bića, nego njegova potvrda, njegov krug. Umetničko delo se ne stvara, ono nastaje.

Zbog toga umetničko delo ne može ni po svojoj sadržini, ni po svom obliku, biti nešto vremenito ili konkretno. Pričom o međusobnom odnosu bogova umetnik zapravo govorи о praktičkom životу Грка, ali ne sme to da kaže. Sam praktički život je ono što može biti i ne biti, što može biti i drugačije, te nije ideal. Istina praktičkog života je *τυπος*, a ne ideal. Kao takav, praktički život ne može biti sadržina umetničkog dela, nego mora biti dignut do idealna, do bogova. Stav da je ono praktičko baš kao takvo predmet umetnosti je moderna ideja, tek na Rubenovim slikama konkretni čovek u svome praktičkom činu postaje istinit; holandski slikari slikaju čoveka kako obavlja svoj zanat ili večera. Za stari svet je tako nešto nezamislivo.

Pošto je bog u potpunosti vezan za ljudske stvari i poslove, njegova idealnost nije nešto lažno. Grk ne skriva idealnošću svojih bogova neki ružni, nasilni ili nečasni praktički život, nego samo svoj lepi i časni svet usavršava. Zbog toga je umetnost kod Grka bogosluženje, jer posao umetnika jeste da osvedoči boga u ljudskim stvarima, da istumači prisustvo boga tamo gde ga neumetnička svest ne vidi.

Prvi oblik umetničkoga bogosluženja je ep. U epu imamo neposredno jedinstvo nagnuća i ciljeva heroja i spoljašnjeg dešavanja. Nemamo nikakvu subjektivnost u karakterima junaka, kao ni zasebne svrhe u sprovođenju radnje. Ep ništa nema samostalno, sve je samo momenat tvrde celine. Ep, u osnovi, odgovara onoj fazi u helenskoj filozofiji kada je mišljeno samo Jedno mimo Svega. To epsko Jedno je događaj oko koga se okuplja sav narod; sve moći jednoga naroda bivaju zarobljene od toga čina. Ne može biti sadržaj epa neki slučajan ili indivi-

dualan čin. Rat i ratni pohod je izvorni sadržaj epa, jer u ratu svaka zasebna volja mora biti podvedena pod opšti cilj. Da li je to opsada Troje ili istraga poturica, ili nešto treće, u osnovi nije bitno, jer sve to je ono samozagledano Jedno koje jeste i koje se može opevati, da parafraziramo Parmenida. To epsko jedno nije nešto nacionalno ili etničko, ep naprosto ne može biti zaseban ni u tom smislu. U velikim epovima raznih naroda svi narodi mogu prepoznati sebe, jer sa epom i nastaje narod uopšte. No, umetnost počiva na individualnom, na kretanju onoga individualnoga. Helenski ep tu meru individualnosti dobija kroz odnos bogova. To je mera koja je, u osnovi, odgovor zašto je umetnost kod Helena bogosluženje. Supstancijalni bogovi su emanacije onoga opštег Jednog, i oni pokreću spoljašnjost. Helenski bog nije ono subjektivno što bi svojom zasebnom voljom ušlo u koliziju sa drugim voljama i sebe postavilo apsolutnim. Helenski bog je supstancijalan, znači ono određenje koje se kreće po vlastitom usudu i koji lako dolazi do pomirenja sa Jednim, jer on sam je samo polovično uzasebljenje toga Jednog.

Ako je to tako, postavlja se pitanje zašto smo utvrdili da helenski ep predstavlja formu prevladavanja mita u okviru mita? U indijskim, persijskim, jevrejskim itd. epovima nemamo suštinski otklon od mita, jer nemamo nikakvu meru zasebnosti. Supstancijalna moć je opšta i ne može sebe pokrenuti bilo kakvom nužnošću. Ti epovi su pre svega poučni. Nedostatak immanentne nužnosti kretanja omogućuje da se u njima nađe sve i svašta, od događaja pa do iskustva medicine, astronomije itd. Helenski ep ipak ono Jedno pokreće, i po idealnim karakterima junaka, koji se postavljaju kao ono delatno. Odisej ili Ahil su delatni ljudi koji pokreću radnju i događaj sam. Njihova individualnost je neosporna. U istočnjačkim epovima takve individualnosti nemamo. To je mera prevladavanja mita, a mera ostanka pri mitu je to što te herojske individue na to sve bivaju potaknute onim Jednim, događajem, a ne svojom voljom. Bogovi kao emanacije toga umetnički jednoga, postavljaju se kao ontološki višega ranga od heroja.

Drugi oblik umetničkoga bogosluženja i prevladavanja mita u okviru mita je grčka lirska poezija. Iako sadržaj lirske poezije, od himni, elegija, pa do Sapfo i Pindara, u osnovi ostaje mitski, jer se svuda slave, pre svega, bogovi i heroji, kao i njihovi podvizi, ipak je princip izlaganja van mita. Ta razlika je u tome što smo sada dobili koliziju pesnika i njegovog predmeta. Epski pesnik je svoje subjektivno nagnuće morao sakriti, te zato epovi i izgledaju kao da i nisu napisani, nego da su dar bogova, dok lirski pesnik svoje unutrašnje nagnuće stavlja u prvi plan i u njemu predstavlja sadržaj pesme. Sapfo ili Pindar su nemerljivo slobodniji od Homera, jer oni imaju pravo na vlastitu unutrašnjost. Naravno, ta unutrašnjost još nije ono privatno, nego je unutrašnjost duše uopšte. Tu se odnose nagnuće jedne neindividualizovane duše i jednog spoljašnjeg mitskog sadržaja. Mera slobode je kolizija koja je uspostavljena u tome odnosu, naime više to nije ono nepokretno Jedno.

Treći oblik prevladavanja mita u okviru mita je antička tragedija. Kolizija i pomirenje unutrašnjeg i spoljašnjeg, koji imamo kod lirske poezije, ovde postaje kolizija i pomirenje dva načela, dve običajnosne moći. Naravno, sve to još uvek ima oblik bogosluženja, jer sadržaj tragedije je odnos bogova. Načela, koja su u sukobu, zaognuta u božanske moći individualizovana su i uzasebljena. Više se ne može govoriti, kao kod mita, o emanaciji onoga Jednog, nego o njegovoj individualizaciji. Ta individualizacija ne prelazi rang idealja, ali je izvrsni napredak naspram epa i lirske poezije. Moći koje su u koliziji nisu slučajne, nego su ono što je najbitnije u životu Helena: to su praktičke običajnosne moći. Osnovni princip tragedije jeste da su obe moći istoga ontološkoga ranga, da imaju isto pravo na važenje. Sukob dva tragička junaka ili dva božanstva iza njih, je istinit jer obe strane polaze od najistinitijeg mogućeg određenja; obe strane su u pravu. Time što su obe strane u pravu njihov sukob pokazuje da ono jedno nije nepokretno i neprotivrečno; ono se istinito u sebi razdvaja na zasebnosti koje takođe postaju isto tako istinite. Jedno je kolidiralo u sebi. Sva-

ka strana u istinitoj naspramnosti biva ekstrem i, sa stanovišta druge strane, čini zlo; i za to zlo se zahteva kazna kao rešenje. Pošto su te dve strane supstancialne moći, a ne ono subjektivno, one ne mogu izdržati beskonačnost vlastite kolizije, te teže božanskom pomirenju. Pomirenje se većinom postiže ostvarenjem sudsbine, znači onoga što je bilo pre kolizije. Jedno se nanovo uspostavlja. Individualizovani junak je svojim delovanjem dovodio u pitanje to Jedno, i zbog toga mora snositi kaznu; delatna moć se poništava radi Jednoga; ono subjektivno je samo nagoveštaj.

Pozicija Eshila, Sofokla ili Euripida je slobodnija, ne samo od Homera, nego i od Pindara ili Sapfo, jer njihova stvaračka moć može uspostaviti svet zasebnosti, može uživati u zasebnosti, naravno sa neizbežnom obavezom konačnoga pomirenja zasebnog sa Jednim. Bogovi se tu slave kao individualizovane supstancialne moći, a mitski sadržaj je u toj meri redukovani da je samo podtekst dešavanju junaka. Mit je na izdisaju.

Četvrta, i konačna forma prevladavanja mita u okviru mita je komedija. Aristofan je definitivno napustio tlo mita i time je helenska umetnost prestala bogoslužiti. Junak komedije nije više supstancialna moć, nego postaje ono subjektivno; ono što svoje pravo na biće zasniva na sebi samom, ne tražeći uporište u Jednome. Sve je došlo do svoga, partikularna volja ili nagnuće postaje delatni momenat umetnosti. Kolizija komedije je između nekompetencije privatne moći subjekta i njene ostvarenja, te je zato to u domenu smeha; nikako ne postoji kolizija između njegovog prava na delovanje i cilja toga delovanja. Njegovo pravo na delovanje je apsolutno. Nije čudnovato što su postojala mnjenja da iza Aristofana стоји Sokrat, jer je to u osnovi isti stav: stav buđenja subjektivnosti.

Smeh pokazuje da je nešto ispred nas u koliziji sa stavom koji nosimo u sebi kao istinit. Ono uobičajeno nije smešno. Smeh pokazuje da je ta kolizija takva da joj ne treba moć iznad nje koja bi je nadvladala. Smešno je ono privatno u koliziji, a

ne opšte načelo koje je sa druge strane. Pomirenje zasebne subjektivne delatne individue i onoga opštег postiže se tako što se ne dovodi u pitanje idealna pozicija individue, nego se negira ono privatno u njoj. Subjekt komedije nije više ideal nego stvarni i konačni čovek, sa svojim slučajnim i prolaznim nagnućima i osobinama. To je momenat nadvladavanja helen-skoga sveta i principa. Onaj koji je predmet smeha izašao je van supstancialne običajnosti i postao neko. Aristofan je definitivno nadvladao mit.

### ***b) Nadvladavanje mita van okvira mita (filozofija)***

Sve ono što je bivalo u svesti koja je za sadržaj imala mit, bivalo je i u svesti koja nije mogla sadržinski prihvati mit – a to je filozofija. Čudo helenske filozofije nastaje zakonomerno iz principa toga sveta; čak se može utvrditi da osnovna epohalna ograničenost helenskog sveta proizvodi filozofiju. Po mitologiji, Sve nastaje iz a; dakle Sve nije stvoreno, nego naprosto nastaje. To osnovno ograničenje grčkog principa je nedostatak misli o stvaranju. Uostalom, helenski svet je i nestao zbog nemogućnosti da postavi ideju stvaranja. Ideja nastajanja iz a je nešto ne odveć duhovno, takvu ideju, u osnovi, imamo kod mnogih istočnjačkih religija. U grčkom svetu ona dobija samo novi položaj, i ništa više. Naime, Ona prelazi iz mitološke ravni u pojmovnu, te postaje mesto rađanja filozofije. Princip jedinstva prirodnog i duhovnog ne može da se zadovolji predstavom nastanka sveta, te pokušava da je dublje utemelji, i tako omogućava antičko filozofska čudo.

Sve je neosporno. Pred očima Helena svaka pojedinačnost ima istinito značenje, sve je to nastalo iz a, te sve ima isti ontološki rang. Osnovno pitanje toga početka samog početka je: kako sve to jeste, a da se nije odvojilo jedno od drugog i poželjelo zasebno postojati? U tome svetu je premnogo bogova, što pokazuje da je svaka sfera zasebnosti sebe postavila božanskom. Sve te bogove na okupu drži samo to što su bogovi i

ništa više. Mišljenje koje boga postavlja kao ideal, znači kao idealno apstraktno jedinstvo prirode i duha, ne može da zadovolji misao da je biće boga ono što omogućava biće boga. Strana razlike je mitološki jasna, a strana jedinstva nije. Filozofija postavlja sebi na početku pitanje: šta je ono što omogućava biće zasebnosti; ili šta je ono što omogućava biće božanstava. Predstava Jednog nije ono potpuno van religije, jer Jedno dublje i suštinske utemeljuje božansku zajednicu.

Razlika između prevladavanja mita u okviru mita i prevladavanja mita van okvira mita je u tome što je u prvoj kao biće boga postavljen ideal, a u drugome misao. Ta misao, naravno, još uvek nije čista misao, nego je još u jedinstvu sa čulnim, da bi put razvoja helenske filozofije bio put emancipacije misli od čulnosti.

Sa razlogom se Tales uzima kao prvi filozof, jer njegovo pitanje je istinito filozofsko; po čemu sve jeste. To što sve omogućava je samo mogućnost svega, a ne njegova delatnost ili stvarnost. Aristotel je u pravu kada tvrdi da se na početku filozofije mislilo samo načelo υλη-α, δυναμισ-α, van ενεργεια-ε. Ne interesuje jonce kako sve jeste, nego samo po čemu sve jeste. Talesovo postavljanje vode ili vlage, kao te opšte mogućnosti svega, je u svakom pogledu kompromisno rešenje. Voda je ono prirodno, čulno, ali u svojoj čulnosti je potpuno neodređiva i uvek ista. Tu se sakrila misao da je ono što omogućava svako određenje u osnovi bez određenja. I na kraju puta heleniske filozofije ostaće isti problem; i Aristotelov bog je, naravno, bez određenja, a daje sva određenja. Napredak je samo u tome što je Aristotel to jedno shvatio kao čistu misao, a Tales ne. Anaksimandrova postavka o apeironu u osnovi je samo pročišćenje Talesovog stava i ništa više. Samo mali pomak u apstrakciji. Nije Anaksimandar postavio apeiron kao ono duhovno, daleko od toga. I dalje je na delu da Jedno nije u posebnosti nego je van njega kao mogućnost. U osnovi je apeiron još uvek iz koga nastaju određenja, nastaje Sve, nema delatnog momenta. Tu se mitološka predstava provukla u svome principu, a ne u svom obliku. Anaksimenov nagoveštaj o duši kao

vazdušastom Jednom upućuje na put razvoja prevladavanja tog mitološkog podstoa, ali samo upućuje.

U osnovi stvari, put razvoja helenske filozofije je put emancipacije od mitološkog principa nastanka svega iz a. Kako od Jednog doći do Svega? Predstava o nastanku Svega iz a nije hronološka, nego ontološka: kako načelno sve nastaje? Nije taj nastanak smešten u nekakva davna vremena nego je vazda pred očima Helena.

Dakle, jonci su, u saglasju sa helenskim principom oduhovljene prirode, Jedno našli u čulnom, istina u onome što je najapstraktnije od sve čulnosti, ali ipak u čulnom. Nužnost filozofije je tu uspostavljena, jer je sve postavljeno na Jednome, a to je, u osnovi, prvi filozofijski posao. Neminovno je da u tom spoju čulnosti i apstraktnosti strana napretka bude ono apstraktno, jer je to viša forma svesti i tako se pojavljuje elejska filozofija.

Kod elejaca je sve kao i kod jonaca, a u isto vreme sve i nije kao kod jonaca. Elejci su Sve postavili na Jednom, kao i jonci, ali su to jedno odredili u vidu čiste razumske apstrakcije; te su u saglasju s tim razumskim stavom suprotstavili Jedno i Sve. Ako bismo se izražavali pitagorejskom terminologijom, jonci bi bili monas, a elejci duas. Kod jonaca naprsto nemamo odvojenost Jednog i Svega, jer su stopljeni u čulnosti Jednoga, a ovde apstraktnija pozicija omogućava da se napravi taj neistiniti, ali plodonosni procep, na kome će narasti sva potonja helenska filozofija. Sa elejcima je filozofija stavljena u dejstvo, jer je uspostavila svoju prvu razliku, i to najapstraktniju moguću razliku, toliko apstraktnu da i nije razlika: razliku bića i ne-bića, što će reći Jednog i Svega.

Ta razlika je obrazovana u vidu stava: biće jeste i može se spoznati, a ne-biće nije i ne može se spoznati. Od Aristotela je ostalo da se obara drugi deo ovoga stava, a da se prvi smatra validnim. No, tvrdnja da ne-biće nije izvedena je iz stava da biće jeste; odnosno, ako biće jeste nužno ne-biće nije. Jasnije kazano, ako pretpostavimo da je biće bez odredbi istinito, onda mora svaka odredba biti neistinita. Elejski pojам bića zato,

u osnovi, ne nadrasta jonski, nego se radi o istoj postavci, o istom isključenju odredbi. Ako biće jeste kao takvo, bez kretanja, bez ništenja u sebi samom, onda je nužno to da je njegova bićevitost van odredbi. U stavu da biće jeste nema mesta za odredbe i kretanje, jer kretanje podrazumeva da biće i jeste i nije. Tako nešto je Aristotel u *Fizici* shvatio kao čisto spoljašnje kretanje, a, na primer, znatno kasnije je Spinoza to pounutrio kroz stav *omnes determinatio negatio est*. I zaista, svako određenje je ništenje, a elejci nisu mogli postaviti određenje, pa su otklonili ništenje van iz bića.

Osnovni problem helenske filozofije je problem kretanja, odnosno istinitosti odredaba, jer se nešto kreće samo kroz svoje odredbe. Taj problem je u čistom vidu postavljen kod elejaca i to je njihova najveća zasluga za Heladu i filozofiju. Ksenofan je uspostavio predstavu  $\alpha\iota\delta\iota\sigma$ -a kao negacije  $\iota\delta\iota\sigma$ -a. Najopštije određenje  $\iota\delta\iota\sigma$ -a je *sve ono što se tiče pojedinoga ili jeste pojedino*. Ako biće odredimo kao  $\alpha\iota\delta\iota\sigma$ , tada onemoćavamo svako kretanje mišljenja, a time i kretanje kao kretanje. Put napretka helenske filozofije je u postupnom uspostavljanju  $\iota\delta\iota\sigma$ -a, odnosno određenja, sve do Aristotelovog stava da je  $\iota\delta\iota\sigma$  bog ili nepokretni pokretač u vidu absolutne  $\text{ousia}$ -e (a šta je *ousia* nego  $\iota\delta\iota\sigma$ ). Dakle, na početku je Ksenofan, taj prvi koji je govorio o jednom bogu, odredio  $\alpha\iota\delta\iota\sigma$  kao boga, na kraju je Aristotel koji je bogom zvao  $\iota\delta\iota\sigma$ , a između je helenska filozofija.

Što se tiče drugoga dela stava *biće jeste, a ne-biće nije*, još su ga sami Heleni doveli u pitanje: Aristotel referiše da je još pre njega bilo spoznato da je taj stav nemoguć, jer onda kada kažemo da ne-biće nije, mi dajemo određenje ne-bića, istina negativno, ali ipak određenje, te time ne-biće vezujemo za biće. Namera je da se utvrди neistinitost svake odredbe, a to se radi baš jednom odredbom; ako je neistinita svaka odredba, onda je neistinita i odredba da ne-biće nije, što bi trebalo da znači da ne-biće jeste, a posle toga sledi sličan krug zaključivanja; ako ne-biće jeste onda je svaka odredba istinita, te i odredba ne-biće nije, što bi trebalo da znači da ne-biće nije itd. Krug

koji nema kraja, rđava beskonačnost. Izlaz iz ovoga kruga je samo u odbacivanju oba stava: i da ne-biće nije i da ne-biće jeste, što prepostavlja vraćanje ne-bića biću, odnosno do uspostavljanja stava da biće i jeste i nije.

Razumsko suprotstavljanje bića i ne-bića nužno zahteva i razumsku postavku spoznaje bića; ako je dato biće bez ikakvih odredbi onda i spoznaja bića ne može biti kroz odredbe nego može biti samo neposredna, odnosno biće se spoznaje naprosto kao biće, a ne kao celina bitstvujućeg. Ako smo dobro shvatili Hajdegera, takav nazor o spoznaji bića je absolutno istinit. Hajdeger kaže: *Svaka ontologija, raspolagala ma kako bogatim i čvrsto sazdanim sistemom kategorija ostaje u osnovi slijepom, i izokretanjem svoje najvlastitije namjere, ako prije toga nije razjasnila smisao bića i to razjašnjavanje shvatila kao svoj fundamentalni zadatak.*<sup>88</sup> Dakle, pitanje o smislu bića je osnova filozofije, a pošto filozofija nema za osnov ništa drugo do samu sebe, to pitanje je sva filozofija. Hajdeger kaže *smisao (Sinn) bića, a ne svrha (Zweck) bića*. Razlika između smisla i svrhe je u tome što svrha podrazumeva kretanje bića (a kako se može biće drugačije kretati nego kroz svoje odredbe), dok smisao ne prepostavlja odredbe, a time ni kretanje. Kada spoznajemo svrhu bića tada smo kod posrednog spoznavanja, jer biće shvatamo kao proces, dok pitanje o navodnom smislu bića dovodi do tzv. neposrednog znanja jer biće postavlja mimo svake zasebnosti, samo *po sebi*. Tzv. neposredno znanje je predstavno mišljenje, i još kod Platona i Aristotela je pokazano da je predstavno mišljenje u osnovi pojmovno mišljenje koje ne zna za to, nego umišlja svoju neposrednost. Elejski stav o znanju bića je najčistiji stav neposrednog znanja u filozofiji i zato je to početak filozofije, a ne, kako Hajdeger misli, najviša istina filozofije. Posle elejaca nužno dolaze pitagorejci, atomisti i Heraklit, kao oni koji će razbiti neposrednost bića i neposrednost spoznaje bića.

Ta neposrednost bića i njegove spoznaje je, u osnovi, apsolutno jedinstvo bića i svesti, van svake kolizije. Taj stav odgovara epskom pesništvu u prevladavanju mita u okviru mita,

znači početak razvoja prevladavanja. Ideja kolizije bića i mišljenja je ono više od ovog početka i Heleni će težiti toj koliziji. Elejska predstava jedinstva bića i mišljenja neće time biti odbačena nego samo nadvladana. Ako je ono što jeste odvojeno od svesti, onda je ono ne-biće, odnosno ne-svest. No, čim je izražena reč *biće* odmah je realizovana pretpostavljena mogućnost bića da je ono za svest. Ako biće nije za svest, tada se o njemu ne može dati ni ta najapstraktnija moguća odredba: da naprsto jeste. Takođe i svest mora biti otvorena za biće, jer da nije tako ne bi bila svest. Svest je ono što je u odredbama svesti, i nema svesti mimo vlastitih odredbi, a svaka odredba je bićevita, jer odredba svesti je, u osnovi, uvek i odredba bića. I baš tu na nivou odredbe imamo istinito jedinstvo svesti i bića. Pretpostavljena suvoća predstava o čistom biću i čistom mišljenju, odnosno o biću i svesti bez odredbi, samo je proteza filozofije; u toj čistoti nema istine, sva istina je u odredbi.

Zbog toga je identitet bića i mišljenja kod elejaca jedna deklarativna i razumska apstrakcija. Nema identiteta bića i mišljenja bez odredbi, a elejsko biće identiteta i mišljenja nema nijednu drugu odredbu osim da naprsto jeste. Oni iskazi o sferičnosti ili kosmičnosti bića su neistiniti, jer nemaju imanentnost i vlastitost, nego su brutalnom jednostavnošću izvedeni iz prve i jedine odredbe o bićevitosti bića. Iz razumske apstrakcije se i ne može doći do istinitog stava o identitetu bića i mišljenja, nego samo do deklaracije. Istorijska filozofija, svakako, poznaje mnogo razumskih postavki, ali od svih je, ipak, elejska najuspešnija, jer je isprovocirala filozofiju.

Razlog uspešnosti ove elejske razumske postavke jedinstva bića i mišljenja je u podstoju toga stava; naime, stav identiteata se, u osnovi, zasniva na stavu nužnosti. Biće je nužno, što će reći: istina bića je baš ono samo, ništa van njega, ništa ispod njegovog ranga. To je izvrsna misao; istina je ono što je vlastito, immanentno i nužno. Helenska filozofija do kraja neće napustiti stav nužnosti, iako će u njemu napredovati; šta je Platonov *αναμνησις* ili Aristotelova svrha.

Sa postavkom o nužnosti bića kod elejaca biva kao i sa postavkom o identitetu bića i mišljenja, naime ostaje puka deklaracija i to zato što se nužnost bića ne može uspostaviti drugačije do kao nužnost odredbi bića. Ne može biti nužno ono što se ne kreće, odnosno, nužnost je istiniti način kretanja bića, a navodna nužnost mimo kretanja je samo puko prisustvo i ništa više, te se to i ne može opojmiti. I baš u toj moći opojmljivanja nalazi se sva istina nužnosti: nužnost bića je nužnost odredbi bića; nužnost odredbi bića je nužnost odredbi mišljenja; nužnost odredbi mišljenja je pojam. Elejski stav o nužnosti bića je samo početak i nagoveštaj pojma, a sva helenska filozofija je put dolaska do pojma pojma.

Nemogućnost da se nužnost bića shvati kao nužnost odredaba bića uzrok je onih finih Zenonovih aporija. Pošto nema nužnosti odredaba, nema ni kretanja. Nelagodnost u tim aporijama je to što se protivurečnost ne može zasnovati u okviru bića, nego prelazi ontološki rang i postaje ne-biće, odnosno privid. Zenonove aporije se mogu rešiti samo ako se napusti elejski model bića i uspostavi gibljiva ontologija. Kao što tvrdi Aristotel, prostor i vreme su samo beskonačno deljivi, a ne beskonačno podeljeni.

Na kraju se može utvrditi da filozofija duguje elejcima zbog sledećeg:

- Jedno nije više čulnost;
- Biće je otvoreno za svest, i obratno;
- Biće je nužno.

Jonci i elejci su sve što jeste shvatili samo kao Jedno, a ne kao Sve, a Zenonove aporije su pokazale da takav način predstavnog mišljenja nije u stanju da reši razumski dualizam bića i ne-bića. Atomisti su na određeni način prešli preko oba navedena ograničenja filozofije pre njih, ali tako da ih u suštini nisu rešili.

Prvi i najznačajniji pokušaj atomista je u tome da se ne-biće shvati kao ono što jeste i što se može spoznati. Takva mi-

sao je valjana u poređenju sa Parmenidovim stavom, na određeni način je to jedna velika replika na elejce. Ako ne-biće jeste onda ono mora biti u opreci spram bića na strani bića; odnosno biće ne-bića je isto biće kao i biće. I dalje imamo paralelizam bića i ne-bića, s tim da je taj paralelizam postavljen kao opreka u vidu bića. To je temeljna teškoća atomističkog filozofiranja.

Rezultat toga napora je emancipacija bivstvujućeg, naime ono je kod elejaca mišljeno tako da je ne-biće i nespoznatljivo, dok ovoga puta biva bićem i spoznatljivim. Takvo bivstvujuće koje je sve biće nazvano je atomom, što je jasna replika (atom – nedeljivi) na Zenonovu rđavu beskonačnost deljenja. Leukip i Demokrit su atomom razorili veliku gromadu elejskog bića, da bi zadržali isti ontološki rang bivstvujućem; te se može reći da su oni uradili isto ono što je kasnije uradio Lajbnic sa Spinozinom supstancijom. I u osnovi je ta paralela sa racionalizmom plodonosna, jer je racionalizam prvi momenat novovekovne filozofije, kao što su jonci, elejci i atomisti prvi momenat helenske filozofije; i jedni i drugi postavljaju pitanje supstancije itd.

Za atomiste važi opšte mnjenje da su materijalisti, i to mnjenje je toliko rašireno da Vindelband u svojoj *Istoriji filozofije* vezuje materijalizam isključivo za njih, dok potonji, novovekovni materijalizam proglašava filozofske neutemeljenim. Protiv takve predstave se mogu postaviti dva pitanja:

- a) da li je materijalizam uopšte moguć kao stanovište u filozofiji; i
- b) da li je materijalizam posebice moguć u helenskoj civilizaciji.

a) Po našem sudu, filozofija je immanentni idealizam, jer za svoj predmet može imati samo sebe samu, te sve ono spoljašnje, drugo, itd. ostaje van filozofije. Zbog toga je predstava o nekakvoj nezavisnoj materiji, koja bi bila autonomna od svesti, odnosno pre svesti, jedna razumska apstrakcija jer se polazi od toga da je jedna odredba svesti (a šta bi bila materija

nego odredba svesti) pre svesti kao takve. Takva jedna predstava ima smisla samo kao momenat razvoja filozofije, a ne kao apsolutni filozofski stav. Naprsto, materijalizam je stanovište koje nije svesno svoga immanentnog idealizma.

b) Helenski svet ima predstavu φυσισ-а kao onoga što ima istinu u sebi, što se razvija po sebi, po svojoj meri. Kod njih je svako bitstvujuće u neku ruku božansko, te je opšti ekvivalent kvantiteta – materija – za njih neprikladan. Grčki svet je sav iz jednog komada i njega na okupu drži supstancialno jedinstvo života, u njemu nema ničeg spoljašnjeg i nezbrinutog što bi tražilo kvantitativnu meru. Materijalizam je moguć samo kao odsjaj bezavičajnog sveta.

Prividni materijalizam atomista sadržava se u potrebi za čulnim određenjima, i to je ono što je isprovociralo Vindelbanda i mnoge druge. Potreba za čulnim određenjima nije istinit filozofski stav, nego jedna metafora istinitih određenja svesti. Zbog toga atomizmu treba, uostalom kao i svakoj drugoj filozofiji, prići tako da joj se ne veruje na reč, nego da se u njoj vidi ono što je razviće filozofije uopšte, a to je pojam.

Osnovni njihov stav jeste da je biće bitstvujuće (atom), a da je ne-biće praznina, i da oboje jesu. Mesto stava biće jeste, a ne-biće nije, sada imamo stav bitstvujuće jeste, a ne-bitstvujuće nije; što znači da je osnovna suprotnost između atoma i praznine. Ta suprotnost je potpuno apstraktna, jer je određenje atoma isto tako negativno kao i određenje praznine. Ako je praznina obrnuti atom, onda je atom obrнута praznina, odnosno ništa. Ponavlja se isti krug zaključivanja kao kod elejaca kada se problematizuje stav biće jeste; ovde je taj krug zasnovan na stavu da bitstvujuće jeste. Ako bitstvujuće naprsto jeste onda o njemu i u njemu nema nikavog određenja, pa ni kretanja. Ono je neodredljivo i nema sadržaja u sebi, te se kretanje bitstvujućeg može uspostaviti samo kao spoljašnje i izazvano. Ta nesvrhovitost bitstvujućeg ne znači da je svrha negde van, to je jedno moderno mnjenje, nego da svrhe uopšte i nema; a kad nema svrhe, onda je sve istinito, sve ima isto važe-

nje, bog je svuda i nigde. Atom je izjednačen sa prazninom, jer je shvaćen kao zauzeta praznina, pa tako i atom i praznina bivaju podjednako i istinitim i neistinitim. Tu ne može biti istinskog kretanja nego samo spoljašnjih provokacija, putem sudara, dodira, itd., te možemo reći da atomisti, isto kao i elejci, ostavljaju nedirnutim problem kretanja.

Mesto gde su atomisti najduhovniji jeste određenje, da to kažemo novovekovnom terminologijom, *primarnih i sekundarnih kvaliteta*. *Sekundarni kvaliteti* su spoljašnje odredbe, a *primarni kvalitet* ono što je immanentno. Da se ponovo pozovemo na analogiju sa novovekovnom filozofijom: Lajbnic u razlici spram Spinoze individuira nepokretnu supstanciju da bi na kraju došao do pojma apercepcije, kao onog što je immanentno, i time izašao iz racionalizma; isto tako, atomisti usitnjavaju elejsko nepokretno biće i na kraju toga toka dolaze do primarnih kvaliteta, dakle do onoga što je immanentno, i napuštaju obzor prvog načina filozofiranja kod Helena.

Ono što nisu mogli da urade jonci, elejci i atomisti, da pokrenu biće, pokušali su i pitagorejci, i to putem jedne rudimentarne metafore kretanja u vidu određenja – putem broja. Aristotel poučava da se broj u jednom segmentu razlikuje od prirodnoga: beskonačan je i nepokretan; beskonačnost i nepokretnost su, u osnovi, jedini atributi boga, ali broj ipak ne može biti bog jer ne zna za sebe, nije mišljenje koje može sebe misliti. Ono što odvaja broj od boga je svrha: broj nema svrhu u sebi, nije imantan. Dešavanje brojeva je po spoljašnjem razlogu, a ne po vlastitom unutrašnjem pokretaču. Broj nema istinu u sebi zato što je predstavna apstrakcija i absolutizacija jedne kategorije; uostalom, šta je brojanje nego određivanje postojećeg jednim ustaljenim načinom, dakle kategorijalno. Pitagorejci su, u osnovi, u nesporazumu sa ontološkim rangom broja, jer su ga od καθεγορια- e digli do χιποκειμενον-a.

No, i pored toga, u njihovoј postavci ima istine, jer su putem broja dali nekaku predstavu gibljivosti bića: kazivali su da je broj jedan puko Jedno, dakle puka mogućnost kretanja; broj

dva imenuje razdvajanje i suprotnost, što će reći imenuje Sve. Već time pitagorejci nadilaze elejce, jer su jasno izneli predstavu o kretanju Jednog u Sve, što je kod jonaca i elejaca još sakriveno, pošto se Jedno kreće uvek kao Jedno, biće ili voda je uvek biće ili voda, a nije Sve. Broj tri je povratak iz svega u Jedno, što je neizrecivo plodotvorna i duboka misao: tri je u osnovi celina, jer kako se može vratiti iz Svega u Jedno, ako ne putem celine. I na kraju je četiri kao jedna viša i savršena granica broja tri, odnosno kao delatni i delotvorni broj tri.

Brojni niz od jedan do četiri je izuzetno često korišćen u helenskoj filozofiji; kod Platona imamo četiri spoznajne moći, kod Aristotela takođe četiri spoznajne moći, ali i četiri principa, četiri uzroka itd. Možda je istinita i neka spoljašnja istorijska veza (Platon i Sicilija, Dion itd.), mada je razlog tome ipak supstancijalan: pitagorejci su potpuno istinito odredili momente kretanja svesti, a time i bića, i to kao niz: Jedno, Sve, Celina i svest o Celini. Taj niz bi se mogao drugom terminologijom i ovako predstaviti: jedinstvo, razlika, jedinstvo jedinstva i razlike i svest o jedinstvu jedinstva i razlike.<sup>89</sup>

U tom ontološkom rešenju je ono najviše kod pitagorejaca, ali i njihova granica, naime oni su samo pokušali da izraze ono što je najteže i najistinitije, da taj ontološki niz predstave kao kretanje mišljenja, ali nisu u tome uspeli, jer je broj nešto između mišljenja i prirode, jedna sredokraća, jedna predstavna apstrakcija o biću. Put do pojma i spekulativnog mišljenja još je dug. Zbog takve prirode broja kao broja i mnoge, u osnovi valjane, apstrakcije pitagorejaca čine se nakaznim i strašnim, kako nama danas, tako i Helenima; a to su u prvom redu učenje o seljenju duše i praktičko učenje.

Pitagora je, navodno iz Egipta, kao i pre njega Tales, doneo nauk o seljenju duše. Kod Egipćana, tog naroda supstancijalne proizvodnosti, takvo je učenje bilo smešteno u organsku religiju, a Pitagora prenosi taj nauk u novu sredinu, gde je on izuzet od svega duhovnog i neduhovnog, i gde se nužno mora autentično zasnovati. Mit o ličnoj besmrtnosti duše je imao takvu istoriju kod Helena, da je na početku bio nešto slučajno,

skoro patološko, da bi se na kraju pretvorio u bitnu misao same propasti helenske običajnosti. Kada je jedna takva misao prevladala, helenski princip je bio završen, jer se iza te misli postavio princip subjektivne slobode. Tako je učenje o seljenju duše došlo iz principa supstancialne neslobode, razvijalo se kroz opreke u helenskom principu supstancialne slobode, da bi na kraju u potpuno izmenjenom i razvijenom obliku bilo osnova principa subjektivne slobode. Na neki neobičan način duh se, tu na Sredozemlju, samorazvijao kroz kretanje jedne jednostavne misli. Pitagora je onaj koji je tu misao iz prvog perioda, supstancialne neslobode, preveo u drugi period, supstancialne slobode.

Sama po sebi, misao o besmrtnosti pojedinačne duše je neobično površna, jer je ona jedna prekratka prečica između konačnog i beskonačnog; ono što je konačno postaje beskonačnim baš u tom konačnom obliku, bez ikakvog immanentnog kretanja, jer se sve kretanje postavlja samo kao spoljašnje dušino napuštanje tela. U svemu tome postulirana je razumska razlika konačnog i propadljivog, tela i, onog večnog i istinitog, duše. Nevaljanost takve ideje je, pre svega, u istini duše, a ne tela; naime, pojam duše uopšte, znači i mimo pitagorejaca, ispunjava se kroz stav da duša još nije mišljenje, a da više nije ono čulno, dakle potpuno isto kao i broj u ontološkom smislu (i duša i broj su one duhovnosti koje još nisu izašle iz spoljašnjosti). Pošto duša nije čisto mišljenje ona ni ne može imati neko vlastito i immanentno kretanje, te je zbog toga svako takvo raspravljanje o duši samo jedna rudimentarna simulacija kretanja pojma. Tako je i kod Pitagore, pošto se nije mogao izraziti pojmom on Helenima slikom seljenja duše daje ono što je baš *παθος* pojma: nužnost kretanja. Naravno, to radi na isti način kao što je na ontološkoj ravni raspravljaо o brojevima.<sup>90</sup>

Kada se utvrди da za određeni ciklus duša mora preći put kroz mnoge vrste životinja da bi na kraju ponovo došla do čoveka, tada imamo jednu rudimentarnu fenomenologiju. Duša odbacuje svoje likove, svlači svoj sylak i teži da nanovo bude duša čovekova. To je istinski duboka misao, ali joj nedostaje

ono što Aristotel nije mogao da nađe kod nikoga ranije: nužnost kretanja duše kroz vlastita određenja. Tako je Pitagorina aktualizacija mita o seljenju duše samo jedan veliki zahtev za opojmljenjem duše.

U predstavama o praktičkoj sferi bića i mišljenja Pitagora je takođe ostao negde između: između organske patrijarhalne običajnosti i reflektovane običajnosti zasnovane na vrlini. Organska patrijarhalna običajnost je onaj stav spram stvari praktičkog, gde se praktičko ne shvata *kao ono što može biti i drugačije*, dakle ne iz obzora slobode, nego iz obzora neumitnosti; što znači da je praktičko istoga ranga kao i ono čulno – nepromenljivo i nemisaono. Praktički stav Grka u starim kraljevstvima bio je takav. Pitagorejce ne zadovoljava nemisaonost takve običajnosti, te oni pokušavaju da iz nje izdvoje supstancijalnu slobodu u vidu vrline. Kao i uvek, ostali su na pola puta, jer su destruirali organsko-tvarnu običajnost, ali nisu pojмili da je istina refleksivne običajnosti baš u nekakvom *organском* karakteru vrline, odnosno u onome opštem, a ne posebnom. Staroj običajnosti, koja je sva iz jednog komada, suprostavili su samo posebnost, te je zbog toga i nisu prevazišli. Zbog te polovičnosti njihov praktički stav je dobio nakazne oblike u ostvarivanju, te je postao jedna samovolja. Tako je i Pitagorejski savez bio za Helene jedna čudovišna običajnosna organizacija koja je na jedan brutalan način negirala njihovu supstancijalnu slobodu. Kako im je skandaloznim izgledala uređenost toga reda, jedinstvo svakodnevnog života čak do načina ishrane, odevanja i odnosa prema robovima, a ono najpogubnije se ogledalo u zahtevu za običajnosnom organizacijom mimo polisa. Pitagorejski savez je bio jedna opasna običajnosna ideja i Heleni su to shvatili, te su ga ukinuli. Taj zahtev za negiranjem supstancijalne slobode polisa nije rodio neku drugu slobodu opštije običajnosne zajednice, nego samo samovolju zasebnog običajnosnog uređenja.

No, ono što je veliko u pitagorejskoj praktičkoj ideji jeste stav o vrlini kao praktičkom *χιποκειμενού*; tražili su da običajnost sebe reflektuje, da sebe zna, i to su našli u vrlini.

Ali ta vrlina je postavljena izuzetnom, skoro samovoljnom, a ne supstancialnom. Velika je misao da se čovek mora obrazovati u skladu sa vrlinom; taj zahtev znači da je običajnost svoj podstoj prepoznala u себи, ali ta vrlina ne može biti zaposednuta od samo jednog dela običajnosti. Pitagorejci su svoju polovičnu misao ostvarivali kao prvo organizovano i institucionalizovano vaspitanje i obrazovanje u helenskom svetu, i kad su Heleni, iz svoje slobode i nimalo slučajno, razorili pitagorejski red morali su preuzeti zahtev za institucionalizovanim vaspitanjem. Pitagorejci su naterali svojim porazom ostale Helene da sami sebe duhovnije spoznaju.

I, na kraju, pored sve polovičnosti, pitagorejci ipak razgibavaju rudimentarnu ontološku postavku nepokretnog jedinstva bića sa samim sobom, i to u svim segmentima: od teorijskog do praktičkog, ali u tome ostaju na pola puta, uvek između. Onaj ko će radikalizovati pitanje gibrivosti bića je Heraklit.

U istoriji filozofije nije poznato da je neko na tako apsolutan način postulirao načelo kretanja kao Heraklit. Taj treći momenat helenske filozofije se postavio naspram prethodna dva kao njihova istina i svrha; naime, načelo kretanja je svakako istina nemoći jonaca, elejaca i atomista da pokrenu nepokretno biće, kao i pitagorejaca da gibanje bića shvate u formi misli. Suprotnosti su kod Heraklita zaista izgubile svoj apsolutni značaj, naprsto on je ukinuo suprotnost bića i ne-bića, te je i biće i ne-biće postavio momentima bića. Time smo prvi put došli do mogućnosti da kretanje sebe postulira u biće. Podsetimo da čak i kod pitagorejaca kretanje dolazi spolja i da nije immanentno, a ovde postaje nužnost samog bića.

Heraklit je jedinstvo bića i ne-bića odredio kao bivanje, odnosno trajno prelaženje bića u ne-biće i obratno i, naravno, dao mu viši ontološki rang i od bića i od ne-bića. Iako se taj visoki ontološki rang bivanja ne može dovesti u pitanje, ipak imamo jedno značajno ograničenje, naime u bivanju i biće i ne-biće gube vlastiti ontološki rang, iscrpljuju se u svome jedinstvu. Heraklit je postavio puko jedinstvo razlike, gde razli-

ka nije sačuvana, nego se nepovratno gubi. Ukipanje suprotnosti je, svakako, jedna istinita misao, ali može dovesti do velikog ograničenja, da svest izgubi vlastita određenja i postane potpuno apstraktna, odnosno da apsolutizuje jedan svoj momenat, pod vidom ukidanja svih svojih momenata.

Heraklitov pokušaj da otkloni ovu apsolutizaciju išao je putem simulacije određenja kretanja kroz stav (ako je Platon pouzdan svedok) da se *Jedno razlikujući od sebe sama ujedinjuje sa samim sobom*. Ovo je zaista fino određenje istinitih momenata kretanja, i kao takvo bi se moglo, npr., pripisati i Fihte: A, ne-A, A. Ali i kod Heraklita i kod Fihtea postoji isto ograničenje: to Jedno ni u jednom momentu ne dolazi do svega, nego ostaje u jednoj trajnoj čežnji. To što je pod A Heraklit mislio Jedno, a Fihte Ja, odnosno samosvest, ovoga puta moramo zanemariti, kod obojice se u osnovi ne može uspostaviti drugi momenat kretanja. Heraklitovo postavljanje kretanja bića u sebi, gde je biće naprsto određeno kao biće (ili ne-biće, svejedno), onemogućava stav da je kretanje bića kretanje i bitstvujućih. Heraklit se isto ogrešio o bitstvujuće kao i elejci, i onaj čuveni stav *Panta rei* je u osnovi zaborav svakog bitstvujućeg, svakog određenja. Kretanje bića, koje u jednom svom momentu nije i kretanje bitstvujućih, je apsolutizacija momenata kretanja, jer je i samo načelo kretanja momenat kretanja. Naprsto, kako je to već Aristotel rekao, kod Heraklita nema svrhe, jer nema istinitih određenja.

Može se pretpostaviti da je ta teškoća bila reflektovana i kod samog Heraklita, sudeći po njegovim pokušajima da dâ nekakvu simulaciju određenja kretanja. To je uradio kroz ova četiri pokušaja:

1) *Vreme je načelo*, kaže Heraklit. Ovaj stav je pokušaj da se jednom, odnosno načelu da određenje. Mesto pojma Jednog dato je vreme kao opšta promena koja je određenija samo u tom smislu što je samo naizgled manje apstraktna. Vreme, ipak, nije manje apstraktno od bivanja, nego je samo prijem-čivije za niže spoznajne moći, te se zato čini konkretnijim. Bivanje je pojам, a vreme (kod Helena) samo analogija pojma.

2) *Vatra je načelo*, kaže Heraklit. S predstavom vatre se u pokušaju određenja bivanja pada još niže, jer vatra je ono što je skoro čulno, ili je već čulno. Zašto baš vatra? Ako odbijemo spoljašnje tumačenje o navodnoj vezi Heraklita sa joncima, onda moramo odgovor naći u načelu same Heraklitove postavke: bivanje je, u sústini, jedna negativna moć, svako određenje u bivanju biva uništeno i sagoreno, te je vatra primerena analogija. No, s tom analogijom je samo napušten pojam da bi se zamenio predstavom i ništa više, bivanju nije dato bilo kakvo određenje.

3) *Princip kretanja su neprijateljstvo i prijateljstvo*. Takav stav imamo još kod Parmenida i, u osnovi, takva postavka omogućava kasniju Aristotelovu postavku kretanja kao jedinstvo δυναμισ-а и ενεργεια-е. To što je ovaj stav izrečen još kod Parmenida, znači onoga koji nije mogao da postulira kretanje, upućuje na njegovu načelnu deklarativnost.

4) *Kretanje vatre je priroda*. Ovde Heraklit definitivno napušta tlo pojma i, kao svaki drugi predsokratovac, prilazi analogiji u objašnjenju bićevitosti prirode. *Zemlja kao očvrsla vatra, voda kao zgusnuta vlaga* itd. su skoro jonske analogije. U njima ima, svakako, više duha nego u jonaca, jer se pokazuje kružni preobražaj vatre, ali je medijum filozofiranja isti: čulnost, odnosno elemenat.

Ovi pokušaji da se da nekakvo određenje bivanja pokazuju da je to neizvodljivo zbog Heraklitove osnovne pozicije, te svi završavaju u analogiji ili u većoj ili manjoj apstraktnoj čulnosti. To je i paradoks Heraklitove filozofije: on koji je uspostavio načelo kao logos, mora neprekidno pribegavati predstavnom mišljenju, a sve zbog toga što bitstvujućim nije priznao pravo na biće. Sva bitstvujuća su sagorela ili su potopljena u njegovoj vatrenoj reci. Naprsto, svest nema vlastitih određenja, nego samo predstavu svoga bivanja. Kada govori o istinitoj spoznaji Heraklit je vezuje za svest uopšte, a ne za neko određenje svesti. Naravno da zasebna svest nije sva svest, ali je ona ono delatno u svesti, te je istiniti momenat sve svesti.

Tako ni Heraklit ne prelazi granicu neposrednog znanja, kao ni elejci ili atomisti. *Biti u logosu ili van njega*, taj stav ne znači ništa drugo do da je neposredno znanje nadvladalo pojma.

Aristotelovo poimanje Heraklita je uzorno, jer je baš tu Aristotel demonstrirao svoju filozofiju kretanja filozofije: *Heraklit je sve pokrenuo, zato što ništa nije pokrenuo*. Ta nemoć je zbog toga što još nije bio označen momenat subjektivnosti, jer bez prava zasebnosti na istinu nema ni kretanja. Predsokratovci nisu u načelu zasebnosti davali istinu, te i nisu mogli doći do subjektivnosti. Do subjektivnosti se dolazi onda kada se napušta tlo neprepoznavanja svesti u svojim momentima, a to je pokrenuo Sokrat.

Tada je napušteno stanovište svesti gde ona sama sebe ne prepoznaje u onome drugome, a takođe je rešen i problem kretanja, jer je svest sebe shvatila subjektivnom. Onaj koji je to doveo do pojma je Sokrat, i on se može smatrati onim što je i Aristofan – krajem i izlaskom iz epohe emancipacije od mita. No, Sokratu prethode dva stava koji ga omogućuju:

1) Anaksagorin stav *da u prirodi i u živim bićima postoji vovos*. Anaksagora je prvi koji je filozofiju preneo u središte Helade, u Atinu, i prvi koji je biće postavio kao um. Sokrat mu je bio učenik i s njim počinje niz učitelja – učenika (Anaksagora, Sokrat, Platon, Aristotel, Aleksandar). Aristotel je kazao da Anaksagora izgleda sa svojim stavom kao trezven među nepromišljenima, i to je zaista tako, s njim je definitivno mišljenje određeno principom bića. To mišljenje je princip prirode i živih bića, dakle još uvek nije shvaćeno subjektivnim, iako je shvaćeno delatnim. Delatnost uma je u tome što on nije pomešan ni sa kakvom pojedinačnošću, ali svaku pojedinačnost pokreće. On je kao i Aristotelov bog, ono nepokretno što sve pokreće, i sâm Aristotel u *Fizici* priznaje svoj dug Anaksagori. No, taj um je u spoljašnjosti, negde van ljudske nutrine, on je zatečen. Promenljivo biće jedinu stalnost ima u *vovos*-u, ali ta stalnost nije subjektivna, nego još uvek supstancialna. Jedno je postavljeno kao mišljenje, ali to jed-

no je nedelatno, nesubjektivno, van bitstvujućih. Zbog toga je Anaksagora samo početak, jer je mišljenje postavio samo kao mogućnost bića, a ne i kao delatnost bića. Stranu subjektivnosti su razvili sofisti.

2) Najčuveniji sofistički stav je onaj Protagorin: *Čovek je mera svih stvari, onih koje jesu da jesu, onih koje nisu da nisu.* Dakle, mišljenje je postavljeno kao istina bića i ne-bića. Biće i ne-biće se ne mogu neposredno očitovati, nego moraju imati kriterijum van sebe, u refleksivnom razumu. I biće i ne-biće moraju sebe očitovati u nekom razlogu. Ono istinito je sada postavljeno u svest koja zaključuje, koja reflektuje. Priroda i živa stvorenja su sada po svesti koja ih reflektuje. Era subjektivnosti je rođena. Ali, ta svest nije shvaćena nepromenljivom kao kod Anaksagore, nego je postavljena slučajnom i privatnom. Pojedinačna svest je osvedočenje i bića i ne-bića, dakle slučajno i promenljivo je iznad nepromenljivog. Zbog toga je taj veliki zamah subjektivnosti sveden na jedno skeptičko mnjenje o gubitku svakog podstoa. Sofistički stav je bio poguban po Grke, jer im je mesto starog podstoa supstancialne nužnosti dao nešto neuporedivo više – subjektivnost, ali i neuporedivo niže – jer ta subjektivnost u sebi nema nužnosti. Privatna mnjenja, nahodenja i interesi tako su postali važniji od polisa ili rata.

Sokrat u sebi sjedinjuje i Anaksagorin princip nepromenljivosti *vouσ-a* i sofistički princip subjektivnosti mišljenja. Ono opšte kod Sokrata nije van, u prirodi i živim bićima, nego je u nutrini našeg bića, i time on preuzima sofističku postavku. Međutim, to što je subjektivno u našem pojedinačnom mišljenju nije nešto privatno, slučajno i samovoljno, nego je to nepromenljivo i nužno, i time preuzima Anaksagorinu postavku. Uperenost toga nužnog mišljenja nije više na ono što je nepromenljivo i spoljašnje, kao kod Anaksagore, nego na ono što je promenljivo. Traži se nužnost u onome promenljivom i time svet praktičkog postaje teren promišljanja. Praktičko je ono što može biti i ne biti, dakle u njemu imamo jedinstvo bića i

ne-bića kao proces, a mišljenje je nužnost toga procesa. Time je rešen problem kretanja presokratovske filozofije, kretanje je postavljeno kao kretanje svesti u onome što je svest sama. Heraklit je dobio nužnost i subjektivnost.

Sokratov stav *znam da ništa ne znam* u osnovi je zahtev za izvesnošću mišljenja kao takvog. Svako pojedinačno mnjenje se mora odbaciti i početi od onoga što je nužno – od mišljenja samog. Mišljenje uopšte, um po sebi mora svojim naporom izneti vlastita određenja kao nužna. Sa tim stavom je u svakom pogledu nadmašena i zaboravljena epoha mita kao jedinstvo čoveka i njegovog sveta u predstavnom oblikovanju svesti. Sa Sokratom se konačno došlo do pojma i subjektivnosti, ali ne i do pojma subjektivnosti, za šta će biti potrebno hrišćanstvo i sve iskustvo novovekovne filozofije.

## VI. Rimska religija

Hegel je religiju Rimljana nazvao religijom svrhe. Takvo određenje nije bez osnova, ali može zbog mnogo toga nataloženog u pojmu svrhe da stvori zabunu. Naime, imamo dva dominantna određenja svrhe: prvo je ono istinsko, gde se svrha shvata kao immanentno kretanje bića, a drugo je ono shvatanje gde se svrha određuje kao ono poradi čega se nešto kreće ili nastaje, a to je izvan onoga što se kreće ili nastaje. Prvo je, da to tako nazovemo, unutrašnja svrha, a drugo je spoljašnja. Pojam unutrašnje svrhe je razvijen kod Aristotela kao najviša istina bića i mišljenja i, u osnovi, to je nezaobilazni stav filozofije uopšte. Određenje svrhe kao spoljašnje razvijeno je naričito u hrišćanstvu, a preko teologije se razlilo i kroz sve novovekovno znanje. Svi novovekovni napadi na causa finalis u osnovi su napadi na spoljašnje određenje svrhe. Kada se, npr., Bekon ruga sa causa finalis, on nema pred sobom Aristotelov pojam svrhe, nego neko banalno teološko određenje. (U osnovi stvari, Aristotelovo određenje svrhe se nije shvatilo sve do Kanta.) Određenje svrhe u rimskoj religiji je u potpunosti spo-

ljašnje i to je ono mesto koje može uputiti na nesporazum da se rimski princip poveže sa imanencijom.

Kod Rimljana je svrha običajnosti, života uopšte, njihova država. Rimska država nije imanencija običajnosnog života, kao što je kod Grka bio polis, nego je jedan odvojeni, moćni i hladni entitet koji pridolazi sa visine i okupira biće običajnosti. Zato je običajni život Rimljana tako hladan i prečesto surov, jer u njemu nema istine same po sebi, nego mu istina dolazi spolja. Rimljani su hladan i ozbiljan narod, koji ima samo jedan cilj: načiniti svoju državu što većom i snažnjom. Ta nagašena spoljašnjost svrhe upućuje ih na spoljašnjost u svakom elementu života. Helen nikada neće postaviti cilj da mu polis bude moćniji i veći, nego mu je cilj da živi u saglasju sa običajima otaca. Razlog tome je ontološka pretpostavka helenske običajnosti. Heleni postavljaju kretanje bića kao krug, kao većno vraćanje istoga, dok se kod Rimljana radi o određenju bića u vidu kvantitativne progresije. Rimsko postavljanje bića je neuporedivo bliže modernom svetu i ono je na neki način već buđenje principa subjektivnosti. U osnovi stvari, princip subjektivnosti se i obrazuje epohalno kao desupstancijalizacija svrhe. Cezarizam, kao prva epohalna običajnosna struktura zasnovana na subjektivnosti bića politike nije nešto tuđe i slučajno u Rimu. Već na početku, kada su postavili državu kao spoljašnju svrhu bića, Rimljani su omogućili da se ta svrha postavi van određenja i stvarnosti, da se postavi kao subjekat. Gaj Julije je nužnost rimskog principa, a ne njegov eksces.

Zbog toga je princip rimske običajnosti viši od principa helenske i ako smo imali primedbe na Hegelov stav o supremaciji helenskog principa nad judejskim, u ovom slučaju nemamo razloga za neslaganje. Helenski princip je sav u supstancijalnoj, samosvrhovitoj slobodi, a rimski je u desupstancijalizovanoj spoljašnjoj neslobodi, dok je judejski u spoljašnjoj subjektivnoj neslobodi.

Ta rimska spoljašnja desupstancijalnost običajnosnog života je najvidljivija u ritualu gladijatorskih igara. Hegel je rekao za grčku tragediju da je ona bogosluženje Helena, te se,

shodno tome, može reći da su gladijatorske igre bogosluženje Rimljana. U tim igramama nema duhovnosti i slobode, ni kod učesnika, ni kod publike, jer je sve postavljeno kao čulnost poradi čulnosti. To je potpuna pobeda spoljašnjosti, jer čovek nije postavljen kao bilo kakva vrednost, ni kao gledalac, ni kao gladijator. Smrt se odigrava kao hladna i spoljašnja i ima svrhu van sebe, jer se na kraju pojavljuje car ili njegov opuno-moćenik, koji odlučuje o smrti. Dakle, jedino se car postavlja kao volja, kao subjektivan, i on zaista i jedino jeste subjektivan. Gladijatorske igre su bogosluženje apstraktnoj subjektivnosti cara.

Vidljivo je da je rimska religija u osnovi državna religija, odnosno rimska religija je prva i jedina državna religija u istoriji. U ranijim religijama, naročito istočnjačkim, ne može se država odvojiti od religije, dok se ovde odvojila i postavila se kao spoljašnja svrha religije. U tom momentu je i supstancialna razlika između rimske i grčke mnogobožičke religije. Nai-me, grčka religija nema svrhu van sebe, dok je rimska ima. Iako se većinom te dve religije uzimaju kao sestrinske, njihova razlika je epohalna: kapitalski Jupiter, kao najviše božanstvo, nije otac bogova kao Zevs, nego otac porodica. Kod Jevreja nosilac religije je ceo narod, kod Grka je to polis, kod Rimljana porodica, dok je u hrišćanstvu to čovek. Dakle, imamo jedan napredak u postavljanju nosioca religije. Direktna razlika grčkog i rimskog nosioca religije je istinito razvijanje, jer se kod Rimljana ono posebno proglašava istinitim, dok je kod Grka istinito samo ono opšte. Zato Rimljani i mogu razviti carstvo prava, a Grci ne mogu, jer ono posebno je osnova koja se posreduje po principu spoljašnje svrhovitosti, i to je definicija prava koja je i danas na delu. Naprosto, nema prava bez prava posebnoga na istinu i prava opštoga na spoljašnju svrhovitost. Onoga momenta kada se ono opšte, država, postavi kao unutrašnja svrha onoga posebnog, mi napuštamo polje prava i ulazimo u carstvo običajnosne umnosti. No, taj momenat posebnosti je i najčeće ograničenje rimskoga prava, jer je napretkom prava napušten! Moderno pravo je proces indi-

viduacije dovelo do pojedinačnosti. U Rimu je pater familias subjekt prava, a u modernom pravu to je osoba uopšte. Rimljani su porodicu postavili kao nosioca prava i time omogućili da se kasnije na to mesto postavi osoba uopšte.

Rimski odnos prema bogovima je ekvivalentan odnosu države prema očevima porodica, dakle hladan i spoljašnji. Rimljanim bogovi služe za praktičnu korist i zato su spoljašnji. Heleni su mogli da donekle varaju svoje bogove, ali ih nisu mogli instrumentalizovati, dok se ovde radi o organizovanoj instrumentalizaciji. Ta rimska ravnodušnost naspram bogova i rezultira onom neverovatnom religijskom tolerancijom, što potvrđuje činjenica da su Rimljani sve bogove osvojenih narođa doneli u Rim i, što je najčudnije, ti bogovi su tu i funkcisali. Ta religijska tolerancija je istoga ishodišta kao i moderna. Moderni svet na isti način dozvoljava cvetanje mnogih religija i to zato što ima princip koji je opštiji od svih religija, princip subjektivne građanske slobode. Rimljani su imali princip spoljašnje svrhovitosti države, koji je takođe bio opštiji od svake religije, jer je on najviša apstrakcija bez ikakvoga određenja. Zato rimska država nije jedna od država, nego država uopšte, te ona u sebi nosi rđavu beskonačnost širenja.

U rimskoj religiji je veliko ono što je veliko i u rimskom principu – načelo spoljašnje svrhe. Pre Rimljana niko nije zasnovao religiju i državu na tom principu. Ali baš u tom momentu je i ograničenje rimskoga principa, jer ono opšte ne može ostati spoljašnje. Hrišćanstvo je ona religija koja definitivno pounutruje rimsku spoljašnju svrhu.

### *a) Prevladavanje mita van mita (pravo i politika)*

Ono što važi za Helene, važi i za Rimljane, jer je njihovo istorijsko biće takođe put emancipacije od mitske svesti. Strana razlike je u tome što su Heleni mit nadvladavali i u okviru mita i van njega, a Rimljani isključivo van mita. To nadvladavanje je imalo karakter spoljašnje svrhovitosti, te je Rim sebe

postavio u liku onoga što je i spoljašnje i svrhovito, a to je praktička sfera. Heleni su sebe postavili kao teorijski narod, zbog imanentnosti njihove svrhe, a Rim je bio i ostao jedini istinski praktički narod u istoriji ljudskoga roda.

Taj primat praktičkog nije primat praktičkog nad teorijskim i pojetičkim, nego naprosto praktičko je sve. Teorijska svest je ono slučajno, συμβεβηκοσ, u kojoj se ne dešava istina toga sveta. Rimljani nisu razvili ni filozofiju, ni umetnost, ni nauku, ne zato što nisu bili talentovani za to, nego zato što istina njihovog principa nije mogla da stane u teorijsku svest. Filozofija ume, zbog bezrazložnog samoljublja, da potcenjuje narode koji nisu razvili potrebu za filozofijom. Često u tome ima pravo, ali kod Rimljana ne, jer oni nisu razvili filozofiju, ne zbog svoje nemoći, nego zbog svoje snage. Naprosto, oni su sve ono što filozofija proživljava u domenu čistih misli svakodnevno živeli. Pošto njihov običajni svet nije bio zatvoren u sebi, nisu temeljnu antinomiju toga sveta morali povlačiti u domen čistih misli, nego su je rešavali tu gde joj je i mesto. Hellenска filozofija i umetnost nastaju pre svega zbog toga što njihova običajnosna zajednica nije mogla apsolutno napustiti mitski koren, nego ga je kroz instituciju polisa samo oduhovila, a rimska zajednica još sa *Zakonom XII tablica* apsolutno napušta mitski svet.

Što se tiče sfere pojetičkog, Rim je u jednome daleko iznad helenetskog sveta, a u drugome ispod. Onaj momenat superiornosti helenetskog sveta je proizvodnost rada. Rim naprosto nikada nije postigao stepen akumulativnosti i proizvodnosti koju je imala Helada u vreme helenizma. Može se reći da su Grči tek u svojoj modernoj istoriji prestigli stepen proizvodnosti rada iz helenističkoga vremena. Još drastičnije je poređenje sa Egiptom, koji je sve do razvoja modernih građanskih privreda bio najproizvodnija ekonomska zajednica u toku skoro tri hiljade godina. Rim je u svome načinu proizvodnje bio u tolikoj meri ispod egipatske proizvodnosti da je Egipat, svojim dankom, davao preko pola budžeta rimske države. Rim nije u proizvodnosti rada bio superioran civilizacijama pre njega, ali je

bio u potrošnji. Rimljani su uvek trošili više nego što su imali, a razliku su nadoknađivali ili ratom ili rezultatima rata, odnosno veštim administriranjem u provincijama. No, sfera gde su Rimljani bili superiorni nad Helenima u domenu poietičkog jeste sfera svesti. Poietički stalež je u Rimu imao neuporedivo viši običajnosni status nego kod Helena, iako je bio znatno manje ekonomski uspešan. Još je Servije Tulije dao pravo zanatljijama na dva glasa u centurijatskoj skupštini, odnosno dao im je dve centurije. Zanatlje i trgovci ne da nisu imali niži položaj od ostalih, nego su u velikoj meri bili superiorni. Robno-novčana privreda, bankarstvo, trgovачko pravo itd. su poietičko-ekonomsku sferu postavili istinitom. Naravno, svrha poietičke delatnosti nije kod Rimljana absolutizovana, kao u modernom dobu, nego ostaje pod prismotrom praktičke delatnosti, ali je dovoljno emancipovana da omogući prihvatanje principa subjektivnosti i u praktičkoj sferi. To što je Katon Veliki, taj čuvar stare rimske političke vrline, bio po pozivu trgovac, nije smetalo nikome, jer to dvoje nije bilo u koliziji. Poietičko-ekonomska sfera je bila u finom jedinstvu sa praktičkom sferom i to je razlog što se nije mogla obrazovati jedna sfera zasebno od druge.

Taj praktički svet je i mit doživljavao na praktički način. Mitska svest ne može u sebi odvojiti praktičko od teorijskog i poietičkog, sve je to u njoj stopljeno u jednome komadu. Odvajanje nastaje kasnije, te se svako određenje te svesti može naknadnom refleksijom tumačiti kao teorijsko, ili praktičko ili poietičko. Kod rimskoga naroda se ne radi o tome da je on naknadno projektovao praktički momenat u mit, nego o tome da je kod Rimljana sve praktičko, pa i mit.

Mit u praktičkoj sferi je običaj. Razvoj rimskoga principa je bio, kao i kod Helena ili Jevreja, emancipacija od mitske svesti, što kod Rimljana znači – od običaja. Sam početak rimskoga principa je puki običaj, a kraj je u pravu pojedine svesti da sebe absolutno zasnuje na sebi samoj. Od kraljeva iz roda Tarquinija, pa do Cezara, vodi neprekidni put napretka emancipacije praktičke slobode od mita. Od mitske 754. godine pre Hri-

sta, pa do 212. godine posle Hrista, dakle od osnivanja Rima, pa do Constitutio Antoniniana, kada je sve bilo završeno, na delu je samorazvoj jednoga principa, rađanje subjektivnosti iz pene praktičke emancipacije od mita.

Rim je na početku imao desetak hiljada stanovnika i teritoriju od 90 km<sup>2</sup>, a na vrhuncu moći 60–70 miliona stanovnika i teritoriju skoro sveg poznatog sveta. I sve je to trajalo preko trinaest vekova. I po tom spoljašnjem kriterijumu rimska zajednica je najizvrsnija u istoriji, te se postavlja pitanje: šta je toj zajednici omogućilo takav uspon i napredak? Prvi odgovor je spoljašnji, ali donekle upućuje u samu stvar: Rim je imao najizvrsniju i najveću vojsku staroga sveta, koja je na vrhuncu moći brojala preko pola miliona vojnika. Podsetimo da Cezar za januarske kalende sa trupama prelazi u Makedoniju kako bi ratovao sa Pompejom. To je bila jedina vojska u starome svetu koja je bila obučena da ratuje u svakom periodu godine! Tako velika vojska uslovljava i karakter privrede koja nužno postaje poluvojna. Treba opskrbiti poljoprivrednim, zanatskim i vojničkim proizvodima toliki broj ljudi, treba napraviti onu neshvatljivu mrežu puteva itd. No, postavlja se pitanje: šta je to u rimskom biću što je nagnalo Rimljane da obrazuju takvu vojsku? Prvo su ekonomski razlozi. Naime, staro rimsко kraljevstvo je u toj meri bilo siromašna zajednica da je najozbiljniji izvor prihoda bila pljačka. Ali, i mnogi drugi su bili takvi pa nisu osvojili ceo svet. Drugi momenat je socijalni: većina Rimljana, koji nisu bili zadovoljni svojim socijalnim statusom, vlastitu socijalnu promociju doživljavala je kroz vojsku. Neshvatljiva otvorenost za napredak u vojnoj službi vrlo lako se pretvarala u jasne privilegije mimo vojske. Taj momenat već nemaju ostale zajednice staroga sveta, koje nasleđenu socijalnu strukturu iz civilstva neposredno prenose u vojnu hijerarhiju. Treći momenat je pravni, kako javnoga prava, tako i privatnoga. Što se ius publicuma tiče, sa reformama Servija Tullija uspostavljena je centurijatska skupština kao najviša vlast u zajednici, a sama centurijatska skupština je, u osnovi, bila paracivilni organ vlasti, odnosno bila je rimska zajednica orga-

nizovana za rat. Dakle, rat nije bio nešto iznimno u životu te zajednice, nego ono suštinsko i trajno. No, i Etrurci su imali sličnu tvorevinu, a nisu učinili ono što i Rimljani. U ius privatum imali smo kodifikovane privilegije vojnika. Najznačajnija je da su vojnici koji su alieni iuris mogli sticati imovinu koju su dobili u ratnom pohodu, i ona se smatrala njihovom, mimo volje njihovog pater familiasa, što je, u osnovi, de facto značilo da je derogirana institucija pater familiasa i da su vojnici dobijali privilegije lica sui iuris. Dalje, u rimskoj pravnoj doktrini postoji jedna vrsta prava zvana ius privilegium, a njom su sankcionisane pre svega privilegije vojnih lica, što se tiče nasleđa, ženidbe, imovine itd. Naprosto, vojnici su shvatanici kao onaj deo zajednice koji je u nekim segmentima privilegovani i za koga važe pravne norme protivne duhu prava. Vojnicima se čak opraštalo i neznanje prava.

Navedeni momenti jasno upućuju na to da je veličina izvrsne rimske vojne sile bila zasnovana na pravnom ustrojstvu zajednice, odnosno da je momenat pravnosti ono što je Rimljanim dalo tu veliku epohalnu prednost nad ostalim starim narodima. Rimljani su svoju zajednicu shvatali kao civitas iuris, što znači kao zajednicu prava a ne krvi, običaja ili teritorije. To je nemerljivo više stanovište od helenskoga polisa, a da se ne govori o azijskim despotijama, Egiptu ili varvarima. Polis je ona zajednica čiji se stanovnici neposredno poznaju, a čija je teritorija toliko velika da se okom može sagledati, uči Aristotel. To je, u osnovi, jedna zatvorena zajednica koja se zasniva na krvi, običajima i teritoriji. Pravo ne postoji kod Grka, nego samo običaji, a helenski zakonodavci nisu rimski decim-viri nego su oni koji ustanovljuju običaje. O pravu se, u osnovi stvari, i ne može govoriti pre Rimljana. Civitas iuris je u sve-mu, sem u konceptu pravnog subjekta, nadmoćan i modernim državama. Moderne države su vezane za teritoriju, a u svojim prvim fazama i za religiju i jezik, što je ispod rimskoga principa. Da li je neko *civis* nije rešeno mestom rođenja, potomstvom ili slobodnom voljom kao što je rešeno državljanstvo u modernim državama, nego isključivo pravnim statusom. To

što je neko rođen na teritoriji Rima ne znači ništa! Mnogi, čak izuzetno bogati i uticajni, stanovnici Rima nisu bili civis nego peregrini, a da li je neko potomak slobodnoga čoveka, opet nije odlučujući momenat, nego je to pravni status veze u kojoj je začet, te tako potomak najuglednijeg Rimljana, koji je začet u konkubinatu, ne mora biti civis, jer nasleđuje pravni status majke, a svaki oslobođeni rob to jeste, jer je čin oslobođenja neuporedivo viši od čina rođenja. Naprsto, civitas je tamo gde je civis, a ne obratno kao danas. To kazuje da je civitas ne-etnička i neteritorijalna zajednica, i to je onaj momenat koji je omogućio Rimljima da osvoje sav poznati svet. Oni su na samome početku postavili sebe ne kao jednu od zajednica, nego kao jedinu moguću zajednicu. Na samom početku je utvrđeno da sve zajednice staroga veku moraju propasti u rimske civitas, jer ih civitas ne priznaje kao istinite. Savezničkim ratovima Rimljani su naterani da svoju civitas daruju svim stanovnicima Apeninskog poluostrva, i to kazuje o veličini njihovoga principa – drugi su ih terali na to da im nametnu svoje uređenje.

a) Početak toga puta je period staroga kraljevstva, kada je Rim bio krvna zajednica koju čine tri plemena, a ono što ih je činilo zajednicom bio je mit o osnivanju zajednice. To je period koji odgovara epu ili filozofiji nepokretnoga Jednoga kod Grka. Rodovsko društvo ne priznaje nikakvu razliku, svi su jednaki u svemu, jer su u osnovi prirodna bića. Stočarski narod, što su Rimljani tada bili, ne dozvoljava razliku u posedu (limitiran je bio na dva jugera), veštini ili vrlini, te time neposredna demokratija biva otelotvorena u instituciji comitia curiata, gde su svi genovi bili jednaki, a u svakom gensu je svaki pater familias bio jednak. Nepokretno jedinstvo toga sveta je nepokretno jedinstvo čoveka sa prirodom, pa se može kazati da su takve patrijarhalne zajednice prirodno-praktički svet. To nepokretno jedinstvo se Rimljima narušilo na tipično rimski način, spoljašnjom intervencijom. Naime, u tu krvnu zajednicu se naseljavaju plebejci, strani, siromašni i loši ratni-

ci. Uspostavlja se klasna razlika po principu krvi, jedna zajednica krvi postaje dominantna drugoj. Odnos plebejaca i patricija je antinomija koja će pokretati razvoj rimskoga principa u vremenu.

Reforme Servija Tulija su bile onaj napredak u rimskoj običajnosti koji je tu zajednicu definitivno privodio pravu. Servije Tulije je umesto stare neposredne demokratije uveo centurijsku skupštinu, koja je bila organizovana po imovinskom cenzusu, te je tako umesto kriterijuma krvi postavljen kriterijum imovine, što je neuporedivo duhovnije. Imovina je ono delatno, što nije samo običajno, nego nosi meru subjektivnosti jer imovina nema krvno poreklo. Da bi imovina postala kriterijum zajednice to znači da je zajednica i u ekonomskoj sferi prešla u kriterijum imovine, dakle sa stočarskog načina privređivanja na zemljoradnički. Zemljoradnja traži plugove i alatke, traži zanatstvo, nagoveštava novac i robu. Zemljoradnja traži i drugačije organizovanu vojsku.

Ovaj period istorijski završava 509. godine p. n. e. kada Rimljani isteruju Tarkvinija Oholog i uspostavljaju republiku, pa time od zajednice krvi postaju zajednica prava. To je prva i jedina zajednica do modernih vremena koja je sebe postavila kao pravo, dakle kao absolutna praktička zajednica.

b) Drugi period Rima je period paralelnosti i kolizije vlasti i interesa patricija i plebejaca. Patriciji su, kao dominantni, kontrolisali javnu vlast, ekonomski procese i vojsku. U takvoj konstellaciji plebejci su nužno bili okrenuti vlastitom samoorganizovanju u vidu concilia plebis tributa. Ta plebejska skupština je bila paralelan organ vlasti centurijskoj skupštini i, u osnovi, takav pravni poredak je pretio da rimsku zajednicu definitivno udvoji putem značajnih političkih i vojnih sukoba. Iako su instituti javnoga prava već u određenoj meri bili oformljeni, dakle magistrati, skupštine i senat su bili zasnovani i delatni, Rimska republika ipak nije suštinski funkcionišala jer je i javno i privatno pravo bilo prekriveno velom tajne i neupućenosti. Pravo naprsto nije bilo pisano, nego je još uvek

običajno. Ta antinomija, gde je pravo po formi bilo običajno, a po sadržaju istinito, razrešena je jačanjem plebejskog entiteta i usvajanjem njihovih zahteva za ravnopravnošću. Tako su plebejci onaj entitet koji je, u suštini, porodio čudo rimskoga prava. Oko polovine petog veka pre Hrista Rimljani (patriciji i plebejci) su suspendovali sve magistrate i imenovali jednokratnu magistraturu decimviri legibus scribendis, koja je načinila pisano pravo u kojem je ustanovila princip jednakosti pred sudom. *Zakon XII tablica* je preveo patricije i plebejce u *civis*, što znači da ih je formalno pravno izjednačio. Svaka privilegija je bila zabranjena, a sud je postao jedini kriterijum prava. Takođe je izbegnut bilo kakav pomen religije, što je rimsko pravo odvojilo od religije i postavilo jedinom istinom zajednice. Ta dva momenta su omogućila ono što će se desiti kasnije – da Rim postane jedina zajednica staroga veka. Sa *Zakonom XII tablica* Rimljani su definitivno napustili svet mita i ustanovili svet slobodne spoljašnje svrhovitosti čoveka.

Umesto ovog ili onog entiteta nosilac prava postaje rimski građanin, koga su rimski pravnici pretenciozno zvali samo *homo*. Taj čovek nije besadržajan i ispraznen pravni subjektivitet, kao što je u modernom pravu pravna osoba. Do takve apstraktnosti i slobode subjektivnosti Rimljani se nisu mogli dići. Pojam pravnoga subjekta apsolutno izjednačava svako ljudsko biće, dok Rimska republika ne može dozvoliti robovima, ženama, peregrinima i ko zna kome već, status građanina. Put razvoja ljudske civilizacije je napredak od postavke homo ka postavci pravnog subjekta.

Ovaj period rimske epohe završava sa dva zakona koja definitivno ukidaju svaku podvojenost patricija i plebejaca: Lex Licinia iz 456. i Lex Hortensia iz 287. godine p. n. e.

c) Lex Licinia omogućava ekonomsko izjednačenje patricija i plebejaca, jer je tim zakonom omogućeno plebejcima da dobiju zemlju u jeftin zakup. Zakup zemlje je u tom periodu bio osnova ekonomске snage, jer je stara patrijarhalna svojina prerasla u ager publicum koji je ustupan uz neznatnu nadok-

nadu građanima, pre svega patricijima. Kasnije će uslediti i proces usurpacije zakupljene zemlje i njeno prerastanje u privatnu svojinu. Drugi zakon, Lex Hortensia, izjednačio je plebejsku sa centurijatskom skupštinom time što su zakoni i akti koji se donose na plebejskoj skupštini bili opštevažeći za sve rimske građane. Suštinski je taj zakon apsolutno izjednačio plebejce i patricije. Kasnije će u toj meri jačati vlast plebejskih institucija da će na kraju republike plebejski magistrati biti značajniji od patricijskih. Ova dva zakona uslovila su da se osnovna antinomija Rima premesti sa odnosa patriciji – plebejci na odnos *cives – peregrini*.

Za Rim se pre punskih ratova teško može reći da je robo-vlasnička zajednica. Ropstvo postoji, ali ono ni ekonomski ni pravno nije značajno. Posle ratova sa Kartaginom Rim je došao do izuzetno velike teritorije, sa jedne strane, a, sa druge, izgubio je većinu radno sposobnog stanovništva usled izuzetno velikih ratnih žrtava. Uvoz robova je bio jedino moguće rešenje za posrnulu ekonomiju. Rim je bio i do kraja ostao isključivo zemljoradnička zajednica, pa su novoosvojeni posedi i pridošli robovi omogućili ekonomski prosperitet. Socijalno raslojavanje je dobilo ekonomsku osnovu u podeli zemlje za zakup. Bogati patriciji i plebejci, koji se više ne razlikuju nego čine nobilitas, raspolažali su ogromnom većinom zemlje i time činili ekonomsku aristokratiju, koja je vrlo brzo preuzeala i dominantnu političku ulogu. Slobodni rimski građani, koji nisu imali dovoljne ekonomске prihode, živeli su od prodaje vlastitog ius suffragia ili nekog drugog vida svoje političke ili pravne slobode. Kao takvi, oni se u potpunosti i ekonomski i politički marginalizuju. Njihovu marginalizaciju prati jačanje sloja peregrina. Pošto je Rim postao centar izuzetno velike zajednice, kako teritorijom, tako i stanovništvom, u sebe je uključio mnoge narode sa zatećenim ekonomskim, pravnim i političkim nejednakostima. Svi ti narodi su načelno izjednačeni tako što su mogli steći status peregrina, dakle stranca u Rimu. Ekonomska snaga mnogih naroda i pojedinaca nije okrenjena time što su im se matične zajednice utopile u Rimsku

republiku, nego čak dobija zamah, jer je uspostavljeno novo veliko tržište. Robnonovčani način privređivanja, koji tada preovladava, omogućava ekonomski prosperitet mnogih provincija. Može se reći da su mnogi narodi daleko više dobili time što su osvojeni od strane Rima nego što su izgubili u ratu. Pošto je grad Rim poslovni i politički centar, mnogi imućni ljudi iz provincija se tu i naseljavaju i stupaju u razne poslovne i pravne procese sa slobodnim rimskim građanima. Nastala je potreba da se ti poslovi pravno formulišu, i tako su Rimljani 242. godine stare ere ustanovili magistraturu praetora peregrinusa, koji je radio isto što i praetor urbanus. On je svake godine pri izboru donosio pravila po kojima će rešavati pravne sporove. Pošto peregrinski pretor nije imao nikakvih obaveza prema ius civileu, a morao je pravno urediti odnose između pripadnika mnogih zajednica, pravo je stvarao na osnovu pravne logike, što je najizvrsniji način pravnog stvaranja. Tako je nastalo peregrinsko pravo, koje je bilo daleko izvrsnije i od ius civilea i od ius honorarium, te je time reformisalo rimsku zajednicu. Naprosto, stranci su koristili umniji pravni poredak od Rimljana.

Takav isti tok imamo i u političkim odnosima. Podela pravnog statusa građana na Rimljane, Latine i peregrine je na teritorijalnom principu bila još bogatija. Grad Rim i neke kolonije su imali status municipiae civium Romanorum, stanovnici Latinskoga saveza i neke kolonije su imali status Latina, a ostali gradovi i teritorije su sa manjim ili većim stepenom autonomije bili peregrinske zajednice. To šarenilo statusa bilo je generator permanentne krize uprave. Sve te zajednice su težile da steknu isti status kao i grad Rim, i usled toga su obavljale određene političke delatnosti, a i ratne aktivnosti. Od 90. do 88. godine p. n. e. vodio se saveznički rat između raznih zajednica sa Apeninskog poluostrva i Rima ne bi li one na taj način stekle status municipiae civum Romanorum. Rezultat savezničkih ratova je Lex Plautia Papiria iz 89. godine p. n. e., koji je omogućio svim zajednicama da steknu željeni status. Stanovništvo te nove zajednice je iznosilo oko četiri miliona

ljudi. Naravno da republikanske institucije nisu mogle odgovarati ovoj novoj velikoj zajednici, što je izazvalo neviđenu krizu upravljanja državom i pokrenulo građanske ratove.

d) Sa građanskim ratovima počeo je četvrti period rimske praktičke ideje. Građanski ratovi su izneli tri pobednika – Sulu, Cezara i Oktavijana. Klaudije Sula je prvi uveo vojsku u grad, prvi je derogirao republikanske institucije, prvi je bio diktator preko šest meseci itd. Rezultat Suline pobeđe bilo je maksimalno jačanje senatske vlasti. Iako je Senat u međuvremenu izgubio stari ekskluzivni karakter i bio popunjen Sulnim pristalicama, to rešenje je u osnovi bilo protivurečno i loše. Senat je ipak institucija koja traje još iz doba staroga kraljevstva i sa sobom nosi pretpostavku grada-države. Sula je svojim rešenjem samo produbio krizu upravljanja, time što je pokušao da novu upravu zasnuje na starim institucijama. Rešenje Gaja Julija Cezara je daleko ozbiljnije. On je bio diktator, pa diktator na deset godina, pa doživotni diktator, a pored toga tribun, trijumvir, konzul i jedini konzul na deset godina. Iako su još Marije i Sula derogirali period trajanja magistrature, Marije je bio konzul šest puta, a Sula diktator duže od šest meseci, tek je Cezar objedinio sve magistrature u jednoj ličnosti. Njegovom vladavinom je suštinski dokinuta republika u Rimu, iako je i njegovo rešenje u jednome momentu manjkavо. Naime, sve magistrature koje je Cezar akumulirao ipak su magistrature republike i na jedan spoljašnji način one nastavljaju da žive i posle svoje stvarne smrti. Politički prijatelji i neprijatelji su pokušali da Cezara nagovore na ponovno uspostavljanje institucije rex-a, ali je on to odbijao, čak je navodno kažnjavao one koji su mu se tako obraćali. Rešenje sa reinkarnacijom institucije kralja bilo bi pogubno po samoga Cezara i ne bi dovelo do istinitog rešenja ustrojstva javne vlasti. Ista situacija sa Napoleonom mnogo vekova kasnije pokazuje koliko takve odluke nisu bile valjane. Očigledno je bilo da je jedino rešenje u uspostavi nove institucije, no Cezar za to nije imao jasno rešenje. U osnovi stvari, to je i razlog njegove smr-

ti. Ubijen je nekoliko dana pre napuštanja Rima i, zapravo, on u Rimu nije ni imao šta da traži. Snevaо je da prestonicu svoje države premesti ili u Aleksandriju ili u mitsku Troju, i tu je bio u pravu. Rim je već bio mrtav, ali sâм Cezar nije umeo to da mu kaže. Oktavijanovo rešenje je superiorno. Bio je sve što i Cezar – tribun, trijumvir, konzul, jedini konzul, doživotni konzul itd. – no, on je isforsirao funkciju princepsa senatusa, koja ga je učinila prvim među jednakima, da bi godinu dana kasnije, 27. godine p. n. e. sebe proglašio Avgustom i time definitivno i formalno ukinuo republiku. To što je 2. godine p. n. e. sebe proglašio paterom patriae samo je profilisanje već učinjenog: vlada Jedan i njegova vlast je zakonita. Rezultat građanskih ratova je i potpuno biološko uništenje staroga patričijskog sloja, a i sloja ekvestara. Naprosto, nije bilo više nikog ko bi vladao Rimom.

Postavlja se suštinsko pitanje: zašto je vladavina Jednoga primerena toj zajednici? Odgovor je jednostavan: Rim nije mogao subjektivnost vlasti postaviti u posredovanju, nego ju je morao neposredno ostvarivati. U prilog tome ide činjenica da Rim nikada nije razvio birokratiju, čak je i ubiranje poreza davano privatnim licima, a sudsku vlast su takođe obavljali građani. Zbog nemogućnosti zasnivanja birokratskoga aparata vlast se morala dešavati kao život jednoga čoveka. Ideja birokratije traži koncept pravne ličnosti, a ne koncept *homo*, mora se subjektivnost onog praktičkog isprazniti od svakoga sadržaja i time postaviti apsolutnom. Stari svet za to nije bio spreman, ali je pripremao proces. Ovaj period Rima doživljava svoju kulminaciju sa *Constitutio Antoniniana*, kada je Marko Aurelije Sever Antonin, zvani Karakala, izjednačio status svih slobodnih stanovnika imperije. Podela na Rimljane, Latine i peregrine je završena i time je poslednji ostatak stare *civitas* nestao.

Ono što su Aristofan i Sokrat učinili u Heladi, to su Cezar i Oktavijan učinili u Rimu – postavili su princip subjektivnosti. Sva spoljašnja određenja ostaju van dometa volje Sokratove ili Cesarove, sve se zasniva na zagledanosti u vlastitu svest.

Nijedno određenje stare civitas nema više značaja, iako možda još uvek traje, jer se sve zasniva na volji i svesti jednoga. Princeps je živi zakon, on je subjekat van supstancije, on je jedini. Kao što je i Sokrat hteo da pojača osnov stare helenske običajnosti, tako je i Cezar hteo da potvrdi istinu civitas. Rezultat je kod obojice isti – nadmašivanje stare običajnosti. Na Sokratovom demonu je otvorena mogućnost moralne svesti, a na Cesarovom političkom uspehu mogućnost pravne ličnosti po sebi, odnosno pravnog subjekta. To što je Cezar pravni subjekt, živi zakon, omogućava da i svaki drugi bude pravni subjekt. Naravno, rimski svet nije mogao sam doći do ideje da je svaki istinit, za to je potrebno iskustvo hrišćanstva.

## VII. Jevrejska religija

Po Hegelovoj postavci u *Filozofiji religije*, jevrejska religija je prvi momenat razvoja *religija duhovne individualnosti*. On to zasniva na tome što, navodno, jevrejska religija sebe postavlja u liku jedinstva, a jedinstvo je ono prvo, dok bi grčka religija bila religija koja postulira razliku, a rimska svrhu. Po našem sudu, jevrejska religioznost nije rudimentarna religija duhovne individualnosti, nego istinski najviša prethrišćanska religioznost. To što je bog određen kao jedno nije ono što je čista mogućnost boga, nego njegova stvarnost. Takođe, jevrejski odnos prema prirodi je nadređen helenskom i rimskom, jer su Jevreji prvi izašli iz prirodnosti. Ni po jednom kriterijumu koje je Hegel postavio da bi pokazao nužnost razvoja religija (odvajanje od prirode, napredak svesti o svesti, napredak u apstrakciji i napredak u slobodi) jevrejska religija nije ispod grčke i rimske, sem u kriterijumu napretka u individualizaciji.

Sem tog, donekle, problematičnog određenja položaja jevrejske religije, ne može se utvrditi da je Hegel nije prikazao u svoj njenoj istini. Ono epohalno veliko u judaizmu je postavljanje religije kao čistog duhovnog bića, a duhovno se može

razviti samo na prepostavci subjektivnosti. Nema duha bez subjektivnog delovanja, te se može reći da je judaizam prva religija koja je sebe zasnovala na subjektivnosti. Naravno, ta subjektivnost je još rudimentarna i u velikoj meri isprazna, jer ne može da se razvije i kao ono posebno, nego je sva u jednom. To jedno, bog, shvaćeno je bez obličja, dakle kao misao. Može se u prirodnoj religiji pojaviti stav o bezobličnom božanstvu, ali to božanstvo ostaje neka neodređena moć koja se može ispoljiti samo kroz neki oblik. I Brahma nema oblika, ali Brahma nije misao nego jedna opšta negativnost svega što jeste, dakle ne-biće, dok je jevrejski bog biće, ali je ono shvaćeno kao misao. On nije neka isprazna i udaljena moć nego ono što je istinski subjektivno, tvorac ljudskih dela, države, morala, običaja itd. Više se ne mora napuštati tlo konačnih stvari da bi se bilo u bogu. Pošto nema obličja, jevrejski bog se određuje na istinitiji način: umesto čulnog predstavljanja bog se određuje kroz misaone odredbe, odnosno kroz predikate. Bog je milosrdan, dobar ili mudar, dakle ima isključivo duhovna svojstva. Za osetilno čulo bog nije određen, te se ne da ni slikati. Takođe, ni njegovo ime nije ono čulno, taj bog je čista misaona apstrakcija subjektivnosti.

Nijedan bog pre jevrejskog nije shvaćen kao tvorac, jer nijedan nije shvaćen kao subjekt. Bog stvara svet, dakle svojom subjektivnošću postavlja biće. Sve religioznosti imaju neku predstavu o nastanku sveta i ta predstava je uglavnom čulna, ali postoji potreba religije da obrazloži neospornu realnost sveta konačnih stvari. Može se taj svet shvatiti kao lažan i prolazan, ali on svakako jeste. Sva objašnjenja, sem jevrejskog i hrišćanskog, zasnovana su na nastanku sveta: svet nastaje iz Brahma ili nekog drugog božanstva; u tom nastajanju nema razloga nastajanja, znači nužnosti, ali ni slobode. Bog je tu određen kao čista mogućnost sveta konačnih stvari, a prelazak u stvarnost je samo spoljašnje dešavanje. Bog kao δύναμις nužno i bez napretka postaje ενεργεία konačnih stvari i tek se tu postavlja tlo religiji kao tlo onog delovanja koje će vernika odvojiti od sveta konačnih stvari. Kod jevrejske religije imamo

sasvim drugačiju postavku, po kojoj život ne nastaje, već biva određen kao ono stvoreno. Dakle, postanak sveta je jedan ontološki skok boga iz δύναμις-a u ενέργεια-u. U δύναμισ-u nije sadržano sve kao mogućnost, da bi se onda mirno prešlo u stvarnost, nego je potreban rad i tvorenje da bi nastala stvarnost. Taj bog je osnovni pojetički bog i neizmerno je duhovniji i subjektivniji od grčkih bogova.<sup>91</sup> Dakle, bog je afirmativna moć, moć koja stvara, što je sasvim suprotno od negativne i slepe moći istočnjačkih bogova. Ali, to stvaranje je suprotno i od ljudskog čina stvaranja. Naime, čovek kada stvara, sebe postavlja kao subjekat prema drugom, jer se predmet rada pojavljuje kao ono samostalno što radom treba da promeni ontološki status, da postane nesamostalno. Rad ima smisla samo zato što predmet rada pruža otpor. Ljudsko stvaranje je kršenje otpora predmeta rada i to putem primene sredstava rada, a cilj toga je proizvod rada. Božansko stvaranje je drugačije jer božjem delovanju ništa ne pruža otpor, te u osnovi bog nema predmet rada i sredstvo rada nego samo sebe i svoj proizvod. Zbog toga se ne može reći da bog radi, on stvara. Pre čina stvaranja nemamo ništa samostalno, te bog stvara iz onog jedino samostalnog, iz sebe samog. To stvaranje je, u osnovi, stvaranje iz ničega, jer se ne može pre stvaranja priznati nijedno određenje. Prosvetiteljska kritika religije je odbacila stav o stvaranju sveta iz ničega kao jednu nerazumnu i nelogičnu zablude. U tom stavu ipak ima istine, jer pravo značenje stava da bog stvara svet iz ničega jeste postuliranje boga na sebi samom. Bog se naprsto ne može zasnovati na ničem drugom do na sebi, a kada znamo da je jevrejstvo boga odredilo kao svest, to znači da se svest može zasnovati samo na sebi samoj. Helenska filozofija je do tog stava stigla tek sa Sokratom i Platonom, znači na kraju, a vidimo da je jevrejska religioznost, istina u ne filozofskoj formi, došla do istog određenja nezavisno od Grka i znatno ranije.

Božje stvaranje sveta nije jednokratan čin, nego je postavljenko kao večno i beskonačno. Ovakvo određenje je bitno, jer je s njim subjektivnost dignuta do beskonačnosti. Naravno, ta-

kvo određenje se zasniva na nepostojanju opreka bogu pri stvaranju. Bog nema granice van sebe, a time ni u sebi, te njegovo stvaranje može biti večno. Bog je početak stvaranja, ali i rezultat. On je svrha stvaranja, te je i na početku i na kraju. Ništa Bog ne stvara što nije on sam. No, jevrejstvo još nije u stanju da ono stvoreno shvati na istom nivou kao stvoritelja. Tu ideju dobijamo tek sa hrišćanstvom. Iako je sve stvorio Bog sam, ipak ono stvoreno, znači konačne stvari, svoje biće i istinu imaju van sebe, u Bogu koji je u identitetu sa konačnim stvarima samo u činu stvaranja, a posle toga nastaje dualizam tvorca i stvorenoga. Stranu samostalnosti zadržava samo Bog tvorac shvaćen kao jedno, dok je ono što je različito, dakle svet konačnih stvari nesamostalan i po drugome ili, na drugačiji način rečeno, imamo razliku jedinstva i razlike. Jedinstvo je odvojeno od razlike i sem čina stvaranja ni u jednom momen-tu nisu jedno. Time ne možemo uspostaviti ontološko kretanje, jer se prvi momenat kretanja – jedinstvo, apsolutizuje i ne dozvoljava istinit prelazak u razliku. Istina je da je jevrejstvo postavilo Jedno kao subjekat, boga kao ono subjektivno, ali nije i Sve postavilo kao subjekt. Time je sfera subjektivnosti redukovana samo na akt stvaranja i ništa više.

Posledica toga je jevrejski odnos prema prirodi kao revan-šizam zbog velikog potopa. Jevreji su prvi u istoriji prirodu shvatili kao ono posve suprotno. Takvo uverenje je zasnovano na još jednom značajnom napretku u poimanju prirode. Nai-me, Jevreji su prvo prirodu smestili u obzor duhovnog života, pa je tek onda proglašili neistinitom. Dakle, neistina se zasniva na istini. Oduhovljenje prirode je u tome što se ona ne shvata kao gola čulnost, nego se i u njoj vidi misao. Ali ta misao je postavljena kao negativna, kao opozicija istinskoj duhovnosti boga. Naprsto, priroda je ono stvoreno, te time i neistinito, ma koliko da je duhovna. U njoj nema subjektivnosti i samo-stalnosti, nego je ona samo spoljašnjost. Judejsko shvatanje prirode se prelilo u hrišćanstvo i sačuvalo i u modernim nau-kama. Svi pokušaji da se razvija drugačija svest o prirodi nisu uspeli, niti će uspeti sve dotle dok se subjekat shvata samo kao

subjekat. Moderni čovek se na isti način odnosi prema prirodi kao i jevrejski bog, u jedinstvu s njom je samo u činu rada, odnosno stvaranja. Pokušaji da se priroda shvati odvojeno od čoveka i njegovog čina stvaranja još su rđaviji, jer se to shvatanje prirode svodi na istočnjačku predsubjektivnost. Prirodu je moguće istinito shvatiti samo kad se subjekt postavi i kao supstancija, dakle kada je jedinstvo u jedinstvu sa razlikom. Onda ono stvarano ima isti rang bića kao i stvaratelj.

Ono što važi za prirodu, važi i za ljudska dela kao drugu sferu konačnih stvari. Ljudska dela su stvorena i kao takva su od boga, ali nisu bog sam. Ono stvoreno je sfera ljudskog uvida i delovanja gde religija jeste, gde se religija upražnjava, ali gde boga nema neposredno. Može se reći da je judaizam razvio stav, a hrišćanstvo ga prihvatile, da je religija kompenzacija za nedostatak boga. Zato što bog nije neposredno subjektivan u svetu konačnih stvari čovek u njega veruje. Gde je bog delatan i subjektivan tu i nema potrebe za verom i religijom. No, i u svetu konačnih stvari bog se mora nazočiti čoveku i to čini putem čuda. Do judaizma nemamo predstavu čuda, jer je sve čudo, nemamo iskakanja iz uobičajenog reda stvari, jer ne-ma ni reda stvari. U judaizmu je red stvari postavljen kao red onoga stvorenog, a tvorac se nazočuje povremenim neposrednim pojavljivanjem. Bog kroz čudo postaje nešto zasebno, neka zasebna svrha, ali time nije postao i ono konačno. Naprsto, bog se kroz čudo samo individuira, a ne posreduje. Ono što odvaja čudo od istine konačnosti jeste neposrednost boga u radnji čuda. Čudo je neposredno očitovanje boga u pojedinačnoj svrsi postavljenog kao eksces ili skandal u prirodi. Dakle, čudo je slučajno očitovanje boga, a ne nužno i immanentno. Time što se prikazuje u vidu čuda judejski, a kasnije i hrišćanski bog, prikazuje vlastitu nemoć da razvije sferu istinite subjektivnosti.

Jedini momenat gde ta načelna subjektivnost boga, makar i pravidno, izlazi van i postavlja se i kao ljudska svrha jeste načelo pravednog delovanja. Prejudejske religije daju regule delovanja čoveka koje su jasne, konkretne i spoljašnje. Religija

je ritual. Sa jevrejskom religijom dolazimo do apstraktnijeg određenja, gde je religija apstraktno i unutrašnje vezivanje posebne ljudske egzistencije sa bogom. Nije dovoljno upražnjavati pravila koja je nametnula običajna strana religije, nego u svemu tome, u celini života, valja sebe postaviti kao božje biće. Suština takvog pounutrenog odnosa je neka vrsta moralne svesti, te Jevreji znaju da je bolje onome ko pravedno čini. Tako je bog shvaćen kao moralni ekvivalent, jer pravedniku dobrim vraća, a nepravedniku zlim. Bog se ne može prevariti ni potkupiti, njegova nagrada i kazna su svuda i uvek. To je idea slobode, jer se čovek postavio u svojoj nutrini i volji kao božje biće, ali je ta sloboda još nerazvijena i hladna. Pravednost čoveka je izazvana spoljašnjim uzrokom, jer bog navodi na pravednost, što znači da ona nije prepostavljena u čoveku. Jevrejin nije sam po sebi pravedan, nego je pravedan iz straha pred bogom. Na taj način čoveku slobodu nameće bog. Znači, titular slobode (subjektivnosti) je bog, a čovek je samo korisnik. Subjektivnost ne može istinito da se razlije ljudskim delovanjem, nego ostaje onostrana. To je pravo značenje Hegelove opaske da Jehova nema sina. Božja subjektivnost se ne da okonačiti, nego ostaje onostrana. To znači da je judaizam prva religija subjektivnosti, ali je nedovoljno subjektivna, jer je ono subjektivno shvaćeno samo kao Jedno, a ne kao Sve. Jevreji iz svoje religioznosti ne mogu doći do Isusa, do okonačenog boga. Paralelizam dva bića ostaje nedirnut, a njihova veza nije istinita i slobodna, nego je spoljašnja i zove se strah. Jevrejska religija je religija straha.

Jehova se naspram ljudskih delovanja postavlja nemilosrdno i bezobzirno. Za bogougodne činove nagrađuje, a za nepočudnosti kažnjava. Njegova kazna je strašna! U *Trećoj Mojsijevoj knjizi* je data božja pretnja Jevrejima. Verovatno nikad, u svim religijama zajedno, nije data takva surova pretnja kao tu. Sva jeza i zlo koje izbjija iz te pretnje ima samo jednu svrhu: da Jevreje potčini putem straha. Usled shvatanja boga kao spoljašnje moći, religiozni odnos je određen kao strah. Strah je odnos prema nečem spoljašnjem jer čovek se ne boji onog unutra-

šnjeg. *Stari zavet* nam daje mit o susretu Boga i Jevreja. Dakle, Jevreji postoje mimo Boga i Bog mimo Jevreja i sada se na spoljašnji način spajaju. Najveće ograničenje jevrejske religije je u tome što je Jevreje postavila kao izabrani narod. Iako prepostavljuju da su i drugi dužni da ga slave, Jevreji ne smatraju da je taj bog funkcionalan i kod drugih naroda. Jehova je etnički bog, bog jednog naroda, dakle partikularni bog. Pravo na boga, što znači subjektivnost, dato je nekima, dakle ne svima, te smo u osnovi još uvek van istine subjektivnosti. Jevrejski mit u sebi sadržava mnjenje da su zakoni, običaji, moral i sva ljudska regulativa došli od boga, što je jedna istinita misao, ali Jevreji mniju da je sve to došlo od boga na spoljašnji način – jednom božanskom samovoljom, što je neistinita misao. Ono opšte u ljudskoj zajednici je shvaćeno kao spoljašnje i svoju važnost zadobija samo krvničkim autoritetom boga. Jedan ceo narod pristaje na ropsko stanje zbog straha pred bogom. Strah je najviša istina jevrejske religije, njeno ograničenje, ali i tačka iz koje se razvija opštija i istinitija subjektivnost. Hegel će o jevrejskom strahu reći sledeće: *Strah pred Gospodom je strah mudrosti, početak koji postoji u njoj da ne pušta da važi ono posebno, ono konačno za sebe kao samostalno. Ovaj mudri strah je bitan momenat slobode i sastoji se u oslobođanju od svega posebnog, u otcepljivanju od svakog slučajnog interesa, sastoji se uglavnom u tome, da čovek oseti negativnost svega onog konkretnog. On otuda nije poseban strah od onog konkretnog, nego upravo postavljanje ovog posebnog straha kao ništavnog, odričanje od straha. Tako strah nije osećaj zavisnosti, nego otklanjanje zavisnosti, čisto posvećivanje sebi u ono apsolutno ličnom, prema kome i u kom isto izlapljuje i lebdi.*<sup>92</sup> Ovaj dugi citat upućuje na to da je pozicija Jevreja prema Bogu u osnovi pozicija roba prema gospodaru iz *Fenomenologije duha*. Očigledno da metafora o robu i gospodaru, o strahu od smrti, upućuje na jevrejsku religioznost, ali Hegel je u *Fenomenologiji duha* taj odnos prikazao kao ontološki odnos postavljanja subjektivnosti, da bi na kraju tog odeljka došao do stava o jedinstvu subjekta i supstancije. Jevrejska religija je samo jedan stav ili, bolje re-

čeno, prvi momenat toga odnosa. Bez jevrejskoga stava ne bi bilo ni hrišćanstva, dakle stava razvijene subjektivnosti i ako smo ranije utvrdili da je odsek o samostalnoj i nesamostalnoj svesti iz četvrte glave *Fenomenologije duha* jedna velika hrišćanska replika na Aristotela, ovde ćemo utvrditi da je to isto tako jedna velika hrišćanska replika na jevrejstvo.

### VIII. Hrišćanska religija

*Hrišćanska religija je religija koja je ispunjena sobom.*<sup>93</sup> Ovaj stav znači da hrišćanstvo, u osnovi, iako se u istoriji tako postavlja, nije jedna od religija, nego religija uopšte. Religije pre hrišćanstva samo su momenti geneze hrišćanstva. Hegelov put prikazivanja religije, od bajanja do Hrista, razvoj je hrišćanstva u samome sebi. Nijedna religija nema vrednost sama po sebi, ma koliko bila rasprostranjena ili trajna, nego samo po principu hrišćanstva. Naravno, ima religija koje nisu ušle u obzor hrišćanstva, npr. američke religije, ali one time gube svaki značaj za filozofiju religije. Te religije naprosto postoje, jer nisu u stanju da sebe postave u kretanje, da iz sebe izvuku svoju negaciju, te su zbog toga van filozofskog uvida. Kao što i istorija filozofije nema zadatak da obradi svakog čoveka koji je filozifirao, nego samo one filozofe koji nose značajne principe filozofije, tako ni filozofija religije nema nameru da govori o mnogim postojećim religijama.

Prethrišćanske religije imaju dva momenta razvoja: prvi je u prirodnim religijama (bajanje, kineske religije, indijske religije, persijska religija i egipatska religija), a drugi u supstancialnim religijama iz kojih se budi princip subjektivnosti (jevrejska, grčka i rimska religija). Prirodne religije završavaju napuštanjem stava prirodnosti, a supstancialne napuštanjem stava supstancialnosti. Od prirodnih religija hrišćanstvo je prihvatiло ideju trojstva, a od supstancialnih ideju subjektivnosti. U osnovi, hrišćanstvo u celini preuzima i princip prirodnih i princip supstancialnih religija.

Što se tiče supstancialnih religija hrišćanstvo ih sve tri direktno uvodi u sebe. Čak nam i spoljašnji, istorijski tok stvari govori o toj sprezi. Naime, *Novi zavet* nastaje u jevrejskoj helenizovanoj dijaspori na tlu Rimske carevine. Jevreji koji napuštaju svoje teritorije prihvataju opštiji rimske princip i grčkim jezikom, kao i principom, stvaraju najvišu religiju. Osnovno pitanje jeste zašto je taj novi princip, princip subjektivnosti, morao biti iskazan na predstavno razumskom nivou, što je svakako ispod pojmovnog mišljenja grčke filozofije. Neosporno je da imamo epohalno uzmicanje filozofije pred religijom. Razloga je više. Prvi je zasnovan na religijskom odgovoru vladajućem skepticizmu epohe. Rimska carevina je *realni skepticizam*, gde je definitivno dovedena u pitanje moć pojma da sebe misli. Hrišćanska vera je došla u vidu spasenja od racionalne neizdrživosti skepticizma. Da nije bilo skepticizma kao kraja antičke epohe, ne bi bilo ni religije u hrišćanstvu. Drugi razlog je u tome što antička filozofija nije mogla da istinito razvije princip subjektivnosti, te je sama sebe proglašila epohalno nekompetentnom za princip hrišćanstva. Treći uzrok je u samom hrišćanstvu, u tome da hrišćanstvo u suštini i nije religija. Naprsto, hrišćanstvo nosi sa sobom transreligijski nanos, koji ne da nije uvreda za antičku filozofiju, nego je njen istiniti Aufhebung.

Na spoljašnjoj ravni se taj transreligijski nanos pokazuje kao potreba za osvedočenjem. Nijedna religija pre hrišćanstva nije imala tu potrebu, zato što nijedna nije bila očigledna. U hrišćanstvu nema tajne ni mistike, nema prečica svesti, niti uživanja svesti u spoljašnjem. Ono je čista duhovnost koja to o sebi zna. Zbog toga što se mora osvedočiti pred čovekom kao subjektom vere, hrišćanstvo ne traži od čoveka da veruje na reč, iz običaja ili navike, nego iz svoje najviše potrebe. Osvedočenje može biti dvojako, putem čuda i duhovno osvedočenje. Čuda su poremećaj u uobičajenom redu stvari i sama po sebi nemaju nikakvo značenje. Čudo upućuje na ono što je iznad svakog čuda, ono je glasnik Boga. Naravno da je to osetilno-čulna dimenzija osvedočenja Boga i to je protivurečno. Hri-

šćanstvo je boga shvatilo kao čistu misao i to je preuzeo od jevrejstva, te se postavlja pitanje: kako se čista duhovnost može pojavljivati u vidu čulnosti? U tom pitanju je naslućena osnovna protivurečnost hrišćanstva – protivurečnost između oblika i sadržaja. Ono je po obliku religija, a po sadržaju umstveno kretanje mišljenja. Čuda su danak obliku, odnosno religijski nanos u hrišćanstvu. Ono ne može pobeći od toga da je ipak i religija, što znači i pozitivna religija, te mora iživeti i tu stranu spoljašnjosti. Čudo je spoljašnje pozitivno osvedočenje boga. Koliko god da je to neprimereno sadržaju hrišćanstva, ipak je osvedočenje boga kroz čuda više od ranijih, prethrišćanskih religija. Kod tih religija i nemamo čuda ili je, kako Hegel kaže, tamo sve čudo. Naime, nemamo uobičajenog reda stvari nego se bitstvujuća kreću po ekscesu. Pošto u bitstvujućima nema nikakvog smislenog reda, nema ni kršenja toga reda. Čuda su, u osnovi, priznanje da postoji *red stvari*, da je priroda ipak smislena.

Pored tog čulnog osvedočenja hrišćanstvo ima potrebu i za istinitijim – duhovnim osvedočenjem. Duh se, ipak, na duhovni način pojavljuje, te se ono istinito mora pokazati kao istina duha. To duhovno osvedočenje nije dato kao pozitivna religija, nego kao temelj mitskog pozitivno-religijskog izlaganja. Hrišćanstvo je, ipak, predstavno-razumska svest i u toj svesti ne postoji mogućnost da se izrazi ono što je spekulativno-umstveno. Spekulativno kretanje mišljenja ne da se izraziti na istinit način i zbog toga se beži u metaforu i mit. Zbog te potrebe za duhovnim osvedočenjem je, u osnovi, i napuštena religija u hrišćanstvu i duh je ono spekulativno prelio u filozofiju. Zahtev za duhovnim osvedočenjem je *teologija*, odnosno razumsko raspravljanje o bogu. Koliko god da je protivurečna ideja teologije (šta će bogu dokaz vlastitog bića?), ona je racionalna delatnost religije, te time i nadmašuje religije. Ako religija obrazuje potrebu da na racionalan način izloži sebe, ona ujedno time postavlja zahtev koji će je uništiti.

U hrišćanstvu je ono čisto duhovno, i time transreligijsko, upravo sam bog. Bog nije shvaćen u jednom čvrstom određe-

nju, što je inače način razumsko-predstavne svesti, nego u kretanju. Hrišćanski bog je proces boga. Jevreji su boga postavili kao ono subjektivno *jedno*, što ne izlazi iz sebe, nego na spoljašnji način prilazi konačnom. Tu, u osnovi, imamo paralelizam konačnog i beskonačnog. Hrišćanstvo taj paralelizam prevažilazi time što boga postavlja i u konačno. Rekli smo da Jahu nema sina, a ovde je sin istinit isto koliko i otac. Momenți Boga su: Otac, Sin i Sveti duh. Naravno, razum nema mogućnosti da istinito iskaže to kretanje, kao kretanje pojma, te zbog toga beži u tu biološku metaforu, u odnos oca i sina. Sin nije ništa drugo do prelazak pojma u stvarnost, ali kada bi se to tako kazalo, onda to ne bi bila religija.

Prema tome, još od Jevreja bog je shvaćen kao samosvest, svest o sebi samom, dakle duhovna subjektivnost. U hrišćanstvu ta božanska svest postaje i svest o drugoj svesti, udvaja se u dve svesti ili: za samosvest je neka druga samosvest: ona je izašla izvan sebe. To ima dvostruko značenje: prvo, ona je samu sebe izgubila, jer nalazi sebe kao neko drugo bitstvo; drugo, ona je time ukinula ono drugo jer ni ne vidi to drugo kao bitstvo nego samu sebe u drugome. Sin je samo uslovno drugotno od Oca ili, bolje rečeno, on je, sa jedne strane, u jedinstvu sa Ocem, a, sa druge, u razlici. Takođe je i Otac u dvo-smislenoj vezi sa Sinom: i u jedinstvu i u razlici. Otac mora ukinuti biće Sina, jer tu razliku ne može večno trpeti, ali time pada u novu dvo-smislenost. Poriv Oca u ukidanju svesti Sina je to da na taj način on postaje zaista svestan sebe u punom jedinstvu, ali ukidanje Sina je, sa druge strane, i ukidanje Oca. *Dvo-smisleno ukidanje svog dvo-smislenog drugobića* (Sina – L. V.) *isto je tako dvo-smisleni povratak u samu sebe: jer ona* (Otac – L. V.), *prvo, tim ukidanjem ponovo zadobiva samu sebe, budući da ukidanjem svog drugobića postaje opet jednaka samoj sebi; drugo pak, druga joj samosvest opet isto tako vraća svoje drugo biće, ona ukida to svoje biće u drugome i opet slobodno otpušta dakle ono drugo.* Taj odnos Boga prema Sinu ovde je postavljen kao kretanje Boga, ali je to, u osnovi, i kretanje Sina, obojica se kreću u tom odnosu. *Kretanje je dakle baš*

*dvostruko kretanje obaju samosvesti. Svaka vidi kako druga čini isto, što čini i ona; svaka sama čini ono što zahteva od druge, i ono što čini, čini zato i samo utoliko, ukoliko druga čini to isto, jednostrano činjenje bi bilo beskorisno, jer ono što treba da se dogodi, može se ostvariti samo pomoću obadve.* Dakle, te dve samosvesti su u višezačnom odnosu, a razlog svog višesmisla imaju u tome što su u isto vreme i jedinstvo i razlika, i subjekt i supstancija. Strana jedinstva zahteva ukidanje, a strana razlike odvajanje. I Otac i Sin se postavljaju u razlici kao samostalni i svoju samostalnost dokazuju jedan drugome. To je osvedočenje hrišćanstva u samom sebi: Otac se mora osvedočiti Sinu i Sin Ocu. Osvedočenje je stanje gde si i za drugoga, za drugu svest, gde svoju samostalnost potvrđuješ u relaciji. Hegel je osvedočenje u *Fenomenologiji duha* zvao priznanjem (Anerkennung), što je u osnovi isto. Jevrejski bog dolazi izabranom narodu na spoljašnji način, pa su te dve svesti samo u razlici, te se taj bog ne osvedočuje narodu, nego mu preti i drži ga u strahu. Hrišćanski bog ne dolazi spolja, te se narodu, Sini mora osvedočiti, ali se i Sin mora osvedočiti u Ocu. *Oni priznaju sebe priznavajući se uzajamno.* To osvedočenje jedne samosvesti u drugoj kao stranu razlike Hegel je nazvao *borbom za život i smrt.* Smrt je najviše stanovište života, istina njegove konačnosti. Najživotnije u životu je smrt, jer je život po pojmu konačan. Borba na život i smrt je odnošenje te dve svesti kao izlaženje iz konačnosti. Bog mora napustiti lik Sina i izaći iz konačnosti.

Isus je Sin uopšte i njegova smrt je izlazak Boga iz momenta Sina i dolazak do Duha. Ta smrt je negacija negacije ili vraćanje iz razlike u jedinstvo. Kada je Bog postavljao stranu razlike, Sina, tada je postavljao zdanje sveta koji živi u razlici, a sada taj svet mora srušiti. *U Isusovoj smrti, pre svega, treba istaći posebno određenje, naime njenu polemičku stranu prema spoljašnjosti.* U njoj nije samo napuštanje prirodne volje doveđeno u opažanje, nego svaka osobina, svaki interes i svrha, na kojoj se može usmeriti prirodna volja, sve ono veliko i važeće sveta je time utopljeno u grob duha. Ovo je revolucionarni ele-

ment kojim je svetu dat jedan sasvim drugi oblik.<sup>94</sup> Isusova smrt je na pojavan način postavljena kao smrt rđavog i kriminalnog čoveka, te je zato njegova smrt tako sramna i brutalna. Krst, koji dотле važi kao simbol jedne, sada se preobražava i postaje simbol sasvim druge mere stvari. Isusova smrt čini sramnim poredak sveta koji on napušta. To je negacija negacije: *U Hristovoj smrti je izražen momenat da je bog taj koji je ubio smrt, time što on nastaje iz smrti. Time su konačnost, ljudskost i poniženje postavljeni kao nešto strano po Hristu, po onome, koji je sasvim bog. Pokazuje se da mu je konačnost tuđa i prihvaćena od drugog. To drugo su sada ljudi koji stoje naspram božanskog procesa. Ovo je njihova konačnost koju je Hrist prihvatio, ova konačnost je u svim svojim oblicima, a u svom najspoljašnjijem vrhuncu je zlo.*<sup>95</sup> Znači, Isusova smrt je načelno napuštanje konačnosti, božje napuštanje Sina. No, to načelno nadilaženje konačnosti nije uništenje, nije ljudski rod prestao biti konačan, nego je sebe shvatio i konačnim i beskonačnim. To je spekulativni momenat u Isusovoj smrti: nismo zanavek ubili Sina zato što je on umro, nego smo ga smrću sačuvali. Momenat Sina sa Isusovom smrću ostaje isti kao i ranije, to je sfera konačnosti, ali sada ta konačnost stupa u odnos za koji svet ranije nije znao, u odnos sa onim koji je *sasvim bog*. Tako dobijamo odnos subjektivne konačnosti i subjektivne *sasvim božanske* beskonačnosti. Prvu je Hegel nazvao Robom, a drugu Gospodarem. Rob je subjektivna strana subjektivnosti, a Gospodar supstancijalna strana subjektivnosti, dakle i jedan i drugi su subjektivni, ali na različite načine. Ako je Bog pre Sina postavljen kao čista mogućnost subjektivnosti, kao hileiski subjekt koji stvara svet iz ničega, Bog kao duh je večno određenje, dakle supstancijalna subjektivnost, dok je Sin shvaćen kao konačno delovanje ili subjektivna strana subjektivnosti. Odnos Roba i Gospodara, te dve strane subjektivnosti, osnovni je ontološki odnos epohe subjektivnosti, te je i sasvim drugačije postavljen nego u epohi supstancijalnosti. Ranije smo pokazali da je ovo mesto iz *Fenomenologije duha* u osnovi jedna velika Hegelova replika, inspirisana hrišćanstvom, na Ari-

stotelovu filozofiju, dok ovde pokazujemo kako ta hrišćanska replika sebe postavlja kao ontološki osnov epohe.

Dakle, Gospodar i Rob nisu više pojam, nego su stvarnost pojma, rodno mesto istorije epohe subjektivnosti. Njihova su protstavljenost, i u hrišćanstvu i u novom veku, na pojavnom planu je nepomirljiva, ali je to ipak spekulativan odnos. Naime, samostalnost jedinstva van razlike je lažna, jer tada nije postavljena u kretanju, a pokrenuti se može samo kroz razliku. Strana jedinstva ne može sebe postaviti kao samostalnu ni u ljudskim stvarima, ni u prirodi. To je najvidljivije u Avgustinovoj teologiji, gde je duh shvaćen kao jedinstvo van razlike. Bez strane razlike strana jedinstva se svodi na Avgustinovu civitas dei. Takođe, ni strana razlike nije u stanju da sebe samostalno postavi, jer bi tada zaista bila *dolina suza*. U *Fenomenologiji duha* Hegel kaže: *Gospodar je ona za sebe postojeća svest, ali ne više samo njezin pojam, nego za sebe postojeća svest koja je pomoću neke druge svesti posredovana sobom, naime pomoću takve svesti, čijoj suštini pripada da je sintetisana sa samostalnim bićem ili sa stvarnošću uopšte*. Dakle, Bog kao duh ne može sebe neposredno ostvariti, jer je on mišljenje mišljenja, nego to čini kroz subjektivnu delatnu potenciju čoveka. Prirodni svet i svet konačnosti su ono što je predmet žudnje (*apetitio*) duha, odnosno mesto gde se on postavlja stvarnim, ali tu svoju žudnju ne može realizovati mimo čoveka. Priroda nije u stanju da direktno stupi u odnos sa duhom, jer ona nije mišljenje, ona, iako od Boga stvorena, ne zna za duh. Njena mogućnost odnošenja završava sa čovekom. Čovek je mišljenje, misleno bitstvujuće i, kao takav, u prirodi vidi zakone, pravila, um, dakle Boga. Ona nije za čoveka ono drugo i spoljašnje, nego je i mesto osvedočenja Boga.

*U Filozofiji religije piše:*  
*Duhovni čovek zahteva nešto  
više nego što je puka priroda.  
Da bi bio priznat kao duh,  
bog mora učiniti više od*

*To isto mesto u  
Fenomenologiji duha zvuči  
ovako: Gospodar se odnosi  
pomoću samostalnog bića,  
jer upravo se za njega rob*

grmljavine. Više posmatranje prirode i dublji odnos u koji se ona postavlja prema bogu, sastoji se štaviše u tome, ako se shvati kao ono duhovno, što znači kao prirodnost čoveka. Tek ako subjekat nije više upućen na neposredno biće onog prirodnog, nego je postavljen kao ono što je po sebi, naime kao kretanje, i ako je otisao u sebe, tek tada je postavljena konačnost kao takva, a doduše kao konačnost u procesu odnosa u kome postaje za nju potreba apsolutne ideje i potrebe ideje.<sup>96</sup>

pridržava... Isto se tako gospodar preko roba posredno odnosi spram stvari; rob se kao samosvijest uopšte odnosi spram stvari takođe negativno i ukida; ali ona je za njega ujedno samostalna i zato on svojim negiranjem ne može sa njom izaći na kraj do uništenja ili on je samo obrađuje.<sup>97</sup>

Iako ova dva mesta dele mnoge godine Hegelovog života, vidljivo je da se radi o istom stavu, što govori o tome da je u *Fenomenologiji duha* sve već bilo postavljeno i rešeno. Ljudsko delovanje, konačna subjektivnost, ono je što duha ostvaruje i stavlja u kretanje. To je pojetički momenat ljudskog mišljenja. Time je taj pojetički momenat sam sebe postavio istinom Boga ili duha. Delatni čovek je radom postavio sebe subjektivnim i ona božja kazna Adamu, da u znoju lica svog radi zbog toga što je jeo sa drveta saznanja, predstavlja rađanje ljudske subjektivnosti. Životinje ne moraju radom doći do opstanka jer priroda njima isporučuje hranu, ali čovek mora. Rad čini biće čoveka, ali i njegovo trebanje, jer je on od Boga postavljen kao bitstvujuće koje ne odgovara svom pojmu. *Priroda čoveka nije onakva kakva treba da bude. Spoznaja je ta koja mu to otkriva i proizvodi biće onakvim kakvo ono ne treba da bude. Ovo trebanje je njegov pojam, a to da on nije takav, nastalo je tek u razdvajanju, u poređenju sa onim što je on po sebi i za sebe.*<sup>98</sup>

Čovek spoznajom biva u zlu, ali je spoznajom isti kao i Bog. To je *mesto oboljenja, ali i zdravlja*, kako kaže Hegel za amfibiju ljudsku prirodu. Tek spoznajom čovek postaje besmrtan ili, drugačije rečeno, postaje slobodan (samostalan). Ta spoznaja je rad spoznaje, kretanje mišljenja ka onom drugom, navodno samostalnom, i ukidanje samostalnosti prirode i konačnih stvari. Radom čovek sebe postavlja trajnim i smislenim. Sa radom, tim subjektivnim delovanjem konačnosti, čovek izlazi iz religije i sebe postavlja kao sav subjekat. Tako je antički temelj hrišćanstva sebe emancipovao od religijske forme.

Hegel je četvrtom glavom *Fenomenologije duha*, odsek A: *Samostalnost i nesamostalnost samosvesti: gospodstvo i ropstvo* pokazao da je sadržaj hrišćanstva sav sadržaj epohe subjektivnosti i da se taj sadržaj spekulativno kreće. U njemu je subjekt shvaćen i kao supstancija. Hrišćanski stav je, u osnovi, najviši stav uopšte.

Hrišćanstvo je taj najviši stav izlagalo na neistinit način, kao religijski mit, i to je rezultiralo metaforičnošću izlaganja. Pošto predstavno razumsko mišljenje nije u stanju da svoj umstveni sadržaj izlaže u vidu pojma, ono beži u metaforu, te se za spekulativno kretanje Boga koriste metafore Oca i Sina ili večne ljubavi. Mladi Hegel je rado i iscrpno koristio hrišćansku metaforu ljubavi da bi iskazao vlastiti spekulativni stav. Skoro dva milenijuma istorije, u osnovi, nije ništa drugo do emancipacija umstvenog sadržaja hrišćanstva od predstavno-razumske forme, a Hegel je svoju filozofiju shvatio kao definitivnu potvrdu te hrišćanske istine.

## 4.

# ISTORIOFILOZOFSKI NAČIN IZLAGANJA BOGA

Pneumologički način izlaganja boga je izlaganje boga sa-mog, ontološki način je izlaganje znanja o biću boga, istorijski način je izlaganje određenih znanja u vremenu o biću boga, dok je istoriofilozofski način izlaganje znanja o znanju bića boga kao i njegovih određenja u vremenu. Pneumologički, ontološki i istorijski način izlaganja boga zbog toga svoju pu-nu istinu zadobijaju tek sa istoriofilozofskim načinom izlaga-nja boga.

Istoriofilozofski način izlaganja boga je izboren, u osnovi, sa hrišćanstvom i religijskim pojmom duha. Samo hrišćanstvo je imalo potrebu da istinito razvije znanje o znanju boga i nje-govih određenja u okviru vlastitog obzora, te je tako obrazo-vana teologija. Može se reći da je poriv zasnivanja teologije najizvrsniji poriv duha, ali je taj poriv u potpunoj disparaciji sa sadržajem teologije. Dakle, sa jedne strane, teologija je po-kušaj da se iskaže znanje o bogu kao najviše pomirenje (jedin-stvo) svih momenata ljudske svesti (ili samosvesti), a sa dru-ge strane je sadržaj teologije u apsolutnoj razlici momenata svesti (samosvesti), tj. imamo stav da je kretanje bića boga ne-posredno, a da je kretanje znanja o biću boga u antinomiji ve-re i mišljenja. Vidljivo je da je teologija po svojoj svrsi i pori-vu jedinstvo, a da je po svom sadržaju dvostruka razlika: razlika znanja o bogu i bića boga i razlika u samom znanju boga. Zbog toga je teologija razlika razlike i jedinstva boga, dok je fi-lozofija jedinstvo jedinstva i razlike boga. Put razvoja duha od

otačkog perioda do nemačke klasične filozofije je kretanje od najrudimentarnije razlike – razlike i jedinstva boga do najpotpunijeg jedinstva – jedinstva i razlike boga. To je jedinstven put razvoja duha gde nije zasnovana podela na zaseban hrišćanski period i zaseban novovekovni period. Teologija i u svom najneduhovnjem liku pripada istoriji filozofije jer je po svojoj svrsi znanje o znanju boga. Ona je i početni momenat spekulativnog razvoja ideje subjektivnosti, dok je nemačka klasična filozofija završni.

Prva i najrudimentarnija, time i najtrajnija razlika u teologiji, odakle sve i počinje, jeste razlika vere i mišljenja. Hrišćanstvo je tu koliziju prvo moralo da stavi u razliku, da bi je kasnije povuklo iz razlike i tako na svoj razumski način ispunilo. Apsolutizacija razlike, objave i religije, odnosno spoznaje i verovanja je prvi period hrišćanstva, odnosno Avgustin i patriarka, dok je jedinstvo objave i religije drugi period, odnosno Toma Akvinski. Treći period je epoha kada je jedinstvo objave i religije stavljeno u dejstvo i to je stav protestantizma i novovekovne nauke i filozofije. Četvrti i krajnji period je stav spekulativne filozofije gde je jedinstvo objave i religije stavljeno u jedinstvo sa znanjem o biću boga.

a) Avgustin je apsolutizovao razliku u vidu dve civitas, božje i ljudske. Argumentacija mu je besprekorna jer su sveti spisi puni citata o tom dualizmu, te je, koristeći teološki način mišljenja, dosledno izveo podelu. Teologija je svest religije o sebi samoj, religijska samorefleksija i kao takva ne može imati tačku posmatranja van religije, te je i Avgustinov nauk samo religijska argumentacija i dokumentacija. Avgustin polazi od biblijskog primarnog jedinstva dve civitas u raju, odnosno u Adamu, što je nedelatno i nepokretno, a sa Kainom i Aveljom se stupa iz jedinstva u razliku, koja postaje apsolutnom. Ljudski rod je potomstvo bratoubice, te je on dat kroz greh i зло, dok je božja civitas apsolutno dobro. Razlika dve civitas je apsolutna i razumski određena u vidu rđavog paralelizma. Svet konačnosti i carstvo večnoga ne mogu se postaviti u nikakvoj

imanentnoj vezi, nego se postuliraju kao dva nezavisna i paralelna entiteta. Rđava paralelnost se rešava eshatologijom – pošto je božja civitas nestvarna u vremenitoj konačnosti, ona je samo mogućnost sebe, a svoju stvarnost zadobiva van sveta konačnosti, i to hronološki i ontološki. Civitas dei je onostrana i u vremenu, ali i u samom biću. Ta transcendentnost je i granica religije, jer kada duh uspostavi boga i u svetu konačnih stvari, onda je religija nadmašena.

Dakle, u Avgustinovoj postavci imamo dve razumske ontološke suprotnosti: 1) biće jeste, a ne-biće nije, i 2) biće je samo mogućnost, a ne i stvarnost. Prva suprotnost je slična elejskom pojmu bića i rezultira, kao i kod Zenona, nemogućnošću kretanja. Nema kretanja bića kod Avgustina, već samo neposrednog izlaganja bića u vidu eshatona. Druga suprotnost je takođe immanentna hrišćanstvu koje nikada nije moglo u celosti δυναμισ shvatiti i kao ενεργεια-u. Pošto je biće civitas dei mogućnost ljudskoj civitas (ne-biće), ono se u skladu sa svrhom hrišćanstva mora objaviti, odnosno potvrditi svoju virtuelnost. Objava bića (boga) se dešava u dve ravni: duhovno-običajnosnoj i prirodnoj. Duhovna objava bića je sveštenički red, odnosno crkva, koja je dokaz apsolutne mogućnosti civitas dei. Kroz crkvu se biće u ne-biću potvrđuje kao eksces. To je najznačajnije i neprevaziđeno ontološko zasnivanje crkvene organizacije u hrišćanstvu. Objava u prirodi prezentuje se putem čuda. Naime, imamo uobičajeni red u prirodi, koji je u osnovi ne-biće, te se u okviru prirodnog ne-bića objavljuje božansko biće, odnosno biće samo, tako što namah remeti uobičajenost i time predviđa svoj red. Čudo je za prirodno ne-biće isto što i crkva za društveno: dokaz mogućnosti bića. Iz takvog Avgustinovog nauka je određeno da su i društvo i priroda ne-biće, što znači neistiniti, te je i znanje o njima neistinito.

Znanje o njima je, naravno, filozofija, odnosno razum, koja je tako proglašena zabludom, jer se ne-biće ne može spoznati. Avgustinov stav je apsolutno suprotstavljanje religije i filozofije, gde je religija određena kao istinita svest o biću, a filozofija kao neistinita svest o ne-biću.

b) Tu tvrdou ontološku suprotstavljenost ne može da istrpi čak ni religija kao predstavno-razumska svest, jer i ona traži, pored principa razlike, i princip pomirenja. Pomirenje bića i ne-bića, odnosno teologije i filozofije, izneo je Toma Akvinski. Naravno, to pomirenje je dato u razumskoj formi, te, u osnovi, i nije pomirenje nego spajanje. Tomino polazište je zatečeni princip razlike, te on utvrđuje da je objava data samo predmetu teologije, a ne i predmetu filozofije. U osnovi se od Avgustina do Tome ništa novo nije utvrdilo, jer i jedan i drugi određuju teologiju onim što se bavi beskonačnim, a filozofiju onim što se bavi konačnim. Možemo odrediti njihov odnos, poput Avgustina, kao potpunu suprotnost, ili tražiti njihov sklad, poput Tome, ali, u suštini, iz tog određenja ne možemo izaći. Naprosto, predstavno-religijski način mišljenja nije u stanju da dođe do ideje posredovanja beskonačnog i konačnog.

Tomina intervencija u Aristotelu je zasnovana baš na toj immanentnoj nemogućnosti hrišćanstva, te je prvo dovedena u pitanje Aristotelova distinkcija između razuma i uma. Toma kaže: *Razum i um čovjeku ne mogu biti različite moći. To jasno razabiramo kad promatrano njihove čini. Naime spoznavati, ne znači drugo, nego jednostavno shvatiti neku istinu umnoga reda. Umovati pak (rationari) znači ići od spoznaje u spoznavanju istine. Stoga anđeli, koji savršeno i na način što odgovara njihovoj prirodi, imaju spoznaju istine, nemaju potrebe ići od spoznaje jedne stvari do spoznaje druge, nego do istine dolaze jednostavno i bez misaonog zaključivanja. Ljudi naprotiv, dolaze do istine idući od jedne stvari do druge, stoga ih i nazivamo razumskim bićima.*<sup>99</sup> Iz citiranog proizilazi da su razum i um u osnovi jedna spoznajna moć, te da je ta moć u tome da se spoznaju bitstvujuća. Aristotel je odredio vout kao onu spoznajnu moć koja neposredno ne spoznaje načela bića ( $\alphaρχη$ ), te spoznaje i celinu bitstvujućih, a sada Toma redukuje um samo na spoznaju bitstvujućih. U osnovi, um je redukovana na razum. Distinkcija razuma i uma je najviša tačka antičke filozofije, a time i filozofije uopšte, i može se reći da antička filozo-

fija traje dokle i ta distinkcija. Čak je, sasvim na kraju puta, i Boetije u *Utesi filozofije* tvrdio da se um odnosi prema razumu kao večnost prema vremenu. Religijska svest ne može prihvati umstvenu spoznaju jer time mora ući u posredovanje i posredno znanje, a osnov religijske spoznaje je neposredni uvid. Zbog toga Toma odbacuje ideju uma i mesto nje postulira princip neposrednog uvida anđela. Anđeli spoznaju istinu jednostavno i bez misaonog zaključivanja, dakle ne pojmom nego verom. Ta navodna viša moć, gde se nema posla u spoznaji sa bitstvujućima, nužno odvaja anđele, odnosno religijsku spoznaju, od ljudske, odnosno razumske. I tako, umesto distinkcije uma i razuma, dobijamo distinkciju vere i razuma, odnosno umesto podele na posredno znanje i znanje o suprotnostima, dobijamo podelu na neposredno znanje i znanje o suprotnostima. U toj konverziji Toma ostaje paradigmatičan, jer će svako potonje odbijanje distinkcije uma i razuma uvek promovisati neposredno znanje, pa bilo to čak i kod Hajdegera u XX veku, tako da se uvek, u biti, radi o istom postupku. Tomin stav je potkrepljen preuzimanjem Aristotelove ocene razuma kao niže spoznajne moći, što daje privid saglasnosti sa Aristotelom.

Uopšteno kazano, Tomin aristotelizam je baš u tom maniru da se preuzima samo jedna strana Aristotelovog stava, a da se koristi sva argumentacija, kao da je preuzet ceo stav. Naprsto, kod Tome se vera prema razumu odnosi kao um prema razumu kod Aristotela. U 86. pitanju, odlomak 2 piše: *Naš um ne može u stvarnosti ili običajnoj navici spoznati beskonačne stvari. U stvarnosti svakako ne, budući da naš um istodobno može u stvarnosti spoznati samo ono što spoznaje po jednom misaonom izrazu. Beskonačne pak stvari nemaju jedan misaoni izraz, inače bi sadržale pojam cjeline i savršenstva. Stoga, um može spoznavati beskonačne stvari shvatajući samo dio po dio.*<sup>100</sup> Ono što ne može biti drugačije ne da se spoznati umom, zato što je on sam nesklon beskonačnom, odnosno on je konačno znanje o konačnim bitstvujućim. Tomin odgovor je vrlo oprezan, te je u njemu izbegнутa opasnost da se vera i mišlje-

nje suprotstave i da se njihov odnos shvati kao kod Avgustina. Tomino rešenje je superiornije i istinitije jer je velika nedaka za teologiju uverenje da je Bog van spoznaje. Ne može Bog biti van spoznaje, jer je hrišćanstvo objavljena religija, pa time i religija spoznaje, pa će Toma u saglasju s tim pisati: *Treba reći da je sve spoznatljivo prema tome koliko je u stvarnosti, da je bog koji je čista stvarnost bez ikakve primjese mogućnosti, po sebi najviše spoznatljiv. Ali ono što je u sebi najviše spoznatljivo, nekom umu nije spoznatljivo zbog nesrazmjera između nečega shvatljivog i uma.*<sup>101</sup> Bog je preterano jaka svetlost za ljudsko oko i um. Ovakvo rešenje prebacuje razlog potrebe za verom u nedostatnosti razuma, što je, inače, u velikoj meri tačno. Ali kako ono što je absolutno spoznatljivo može sebi da dozvoli da bude nespoznatljivo, čak i kod indisponiranog razuma? Ili, kako ono beskonačno može biti neobjavljeno u konačnom? Na ovo supstancialno pitanje hrišćanstva Toma odgovara na sledeći način: *Oblikovana beskonačnost, kakva je Bog i po sebi je prepoznatljiva, a neprepoznatljiva u odnosu na nas zbog nedovoljnosti našega uma, koji u sadašnjem životu ima prirodnu sklonost spoznaje materijalnih stvari. Stoga u sadašnjem životu Boga možemo spoznati samo preko materijalnih učinaka.*<sup>102</sup> Naprosto, Bog je actus purus, čista delatnost, čista stvarnost, Bog nije biće mogućnosti, odnosno materijalno biće. Čovek je biće konačnosti i njegova se spoznaja odnosi na ono konačno, znači što može i da bude i da ne bude ili što može da bude i drugačije. Čim imamo mogućnost drugačijeg ili ne-bića mi smo u materijalnom, a odatle ne možemo prići čistoj stvarnosti, odnosno formi. Toma je razumski, nasuprot Aristotelu, suprotstavio δύναμις i ενεργεία, te je utvrdio da je čovek biće δύναμις-a, a Bog ενεργεία-e. Tako, razlog nemogućnosti spoznaje Boga biva zbog mogućnosti (δύναμις), odnosno čista mogućnost ne može da shvati čistu stvarnost, iako je čista stvarnost absolutno shvatljiva. Ovakvo spoljašnje rešenje nužno otvara još neugodnije pitanje: odakle onda pouzdanje da Bog uopšte jeste? Zašto bi čista mogućnost imala uverenje da jeste čista stvarnost? Odakle nam ta ideja?

Toma na ovo pitanje daje pet odgovora ili pet dokaza za postojanje Boga:

1) Prvi dokaz je dokaz kretanja: neosporno je, tvrdi Toma, da se mnogo toga kreće, a sve što se kreće od nečega je pokrenuto. U ovom stavu postoje dve neobrazložene prepostavke: a) da se nešto kreće, i b) da je razlog kretanja pokretač koji je nešto drugo od pokrenutog. Sva helenska filozofija nije mogla da reši problem kretanja, sve dok nije došla do pojma svrhe. Ako se kretanje poima isključivo kao spoljašnje kretanje, onda se ono ne može dokazati, pa se ne može odgovoriti ni na Zenonove aporije. Toma kretanje očigledno poima isključivo kao spoljašnje, kao odnos pokretača i pokrenutog, znači kretanje nije imanentno, te se ne može iz njegove pozicije utvrditi da se nešto kreće. Argument koji on sam iznosi o tome da je kretanje utvrđeno osetilima, čak je ispod Zenonove argumentacije. Dakle, Tomu bi prvo valjalo uputiti na to da dokaže da se nešto kreće, pa tek onda da dokaže boga. Pošto je religija razumska svest, ona mora početi iz neobrazloženih prepostavki, da bi na kraju dokazala sebe. Tako Toma zaključuje da je sve pokrenuto od pokretača, te da se ne može ići u beskonačnost tražeći ko je pokrenuo kojeg pokretača, nego se mora prepostaviti da postoji pokretač koga niko nije pokrenuo. Počeli smo sa prepostavkom, a i završavamo s njom! Utvrđili smo da je kretanje ono što je spoljašnje izazvano, te zaključujemo da se mora prepostaviti da se ta spoljašnjost mora prekinuti. Ovo zaključivanje počiva na logičkoj pogrešci, jer ako je tačan prvi stav da je pokrenuto izazvano pokretačem, odnosno da je i pokretač pokrenut, onda ne može važiti drugi stav da je nužan pokretač koji nije pokrenut, pošto direktno oponira prvom stavu. Ili, na drugi način rečeno, ako je tačan drugi stav da je nužan jedan pokretač koji nije pokrenut, onda bi prvi stav trebalo da glasi: sve što je pokrenuto od pokretača, pa i sam pokretač, sem u jednom slučaju kada nije pokrenut. Očigledno je da je takva formulacija prvoga stava neodrživa, jer to nije opšti stav. Naprosto, dokaz o prvom pokretaču je prepostavljen pre opštег sta-

va, pa se onda bezrazložno dokazuje. Kao što je Platon davnno utvrdio za razumsko dokazivanje: dokazuje se ono što je prepostavljeno.

2) Drugi dokaz postojanja boga zasnovan je na istoj logičkoj pogrešci kao i prvi. Razlika je samo u tome što se pokrećač zamenjuje uzrokom, Toma kaže: *Ukloni li se uzrok, uklanja se i učinak. Stoga, ako u proizvodnim uzrocima ne bude prvoga člana, neće biti ni posljednjeg ni srednjeg. No, ako se proizvodnim uzrocima ide do beskonačnosti, neće biti prvog proizvodnog uzroka, pa tako neće biti ni posljednjeg učinka, niti srednjih proizvodnih uzroka, što je očito krivo. Stoga je nužno prihvatići neki prvi proizvodni uzrok, koga svi nazivaju bogom.*<sup>103</sup> Ovakvo mnjenje se zasniva na predstavi ontološkog kretanja, odnosno kretanja bića kao niza uzroka i posledica. Struktura bića je data kao niz spoljašnjih uzroka, što je rešenje istoga ranga kao i kod Leukipa ili kod Njutna, itd. To staro mnjenje se zasniva na prepostavci da je kretanje ono što nije immanentno bitstvujućima, nego je njihova spoljašnja veza. Nije neobično da posle atomista u antičkoj filozofiji dolazi Heraklit sa stavom da je kretanje jedinstvo bića i ne-bića, odnosno da je kretanje najčistija imanencija. Razumski Toma ne može kretanje da shvati immanentno, te nužno ponavlja stav atomista. No, takvo Tomino uverenje nije nešto pojedinačno, nego je zasnovano na najtemeljnijoj inverziji antičkog stava koje je izvršilo hrišćanstvo, redukcijom četiri uzroka na samo jedan. Toma piše: *Nije moguće da Bog na neki način uđe u složenost nečega niti kao oblikovano (causa formalis), niti kao materijalno načelo (causa materialis), i to zato jer je Bog prvi proizvodni uzrok (causa eficiens).*<sup>104</sup> Naravno, o finalnom uzroku nema ni reči, jer se prvo mora prepostaviti da svrhe nema, da bi se došlo do verzije redukcije svih uzroka na causa eficiens. Svrha je immanentnost kretanja koja ostala tri uzroka svodi na svoj moment, te odbacivanje svrhe znači odbacivanje svake imanencije. Causa eficiens je spoljašnji uzrok i njegova apsolutizacija postavlja apsolutizaciju spolja-

šnjosti. Na toj apsolutizaciji se zasniva sve znanje između helenске filozofije i nemačke klasične, na toj apsolutizaciji još uvek živimo.

Postoji mnjenje da je tu redukciju zasnovala novovekovna filozofija i fizika, sa Bekonom i Galilejom, ali Toma dokazuje da je to izvorni hrišćanski stav, što znači da je novi vek samo razradio taj veliki hrišćanski postulat. Istinitost tog hrišćanskog postulata je u sledećem: antička filozofija nije mogla da razvije istinitu subjektivnost, te je poietičku filozofiju, odnosno poietičko delovanje, postavila kao neistinito. Pošto je poietičko delovanje spoljašnje delovanje zasnovano na *causa eficiens*, to je značilo da je i proizvodni uzrok neistinit. Hrišćanstvo se pojavljuje kao rešenje te nemogućnosti antičke filozofije i iznosi proizvodni uzrok kao jedino istinit. Stav antičke filozofije je valjan u tome što vidi da su četiri uzroka, a nedostojan je u tome što *causa eficiens* shvata neistinitim, dok je stav hrišćansko-novovekovnog znanja valjan u tome što vidi da je *causa eficiens* istinit, a nije u tome što samo njega vidi istinitim.

Stoga možemo reći da je ta epohalna redukcija hrišćanstva, sa jedne strane, najviša istina, a, sa druge, najviša neistina, i da se ona razlila po dva milenijuma postojanja epohe subjektivnosti. Naravno, dokaz postojanja boga, zasnovan na toj redukciji, takođe je sa jedne strane istinit, a sa druge neistinit. Istinit je, jer boga dokazuje kao načelo subjektivnosti i delovanja, a neistinit jer je boga ponizio na apsolutnu spoljašnjost. Doda li se tome razumska logička pogreška, inače preuzeta iz prvog stava da je dokaz boga zasnovan na prepostavci nemogućnosti beskonačnog ponavljanja, onda se Tomina argumentacija čini nezasnovanom.

3) Treći Tomin dokaz postojanja boga je čist primer njegovog aristotelizma, odnosno prihvatanje samo jedne strane Aristotela. Toma kaže: *Među stvarima nalazimo neke koje mogu biti i ne biti, jer se dešava da se neke rađaju i propadaju... Nemoguće je pak da je sve takvo postojalo oduvek jer ono što mo-*

*že ne biti kada ne postoji. Ako dakle sve može ne biti, nekada u svetu nije bilo ničega.<sup>105</sup>* Ova argumentacija je klasična i preuzeta je u velikoj meri od Aristotela, koji boga određuje ne-pokretnim pokretačem, odnosno čistom ενεργεια-om. Bog nije ono što može i ne biti, ali nije ono što može biti i drugačije, nego je potpuna stvarnost, odnosno večnost. No, nastavak argumentacije pokazuje odstupanje od Aristotela: *Nisu dakle sva bitstvujuća samo moguća, već treba da u svetu bude i nečeg nužnog, sve pak nužno ili prima uzrok svoje nužnosti odnekud ili ga ne prima. No, nije moguće da se kod stvari koje imaju uzrok svoje nužnosti ide u beskonačnost..., stoga je potrebno prihvatići nešto što je nužno po sebi i ne prima uzrok svoje nužnosti odnekud, ... a to svi zovu Bogom.*<sup>106</sup> Osnovni Tomin stav je u izjavi da *sve nužno prima uzrok svoje nužnosti odnekud ili da ne prima*. Na delu je apsolutni otklon od Aristotela, jer je nužnost određena kao spoljašnji uzrok. Podsetimo, Aristotelov bog sva bitstvujuća stavlja u kretanje tako što je on predmet žudnje bitstvujućih, dakle ono žuđeno. Sve što jeste stremi ka njemu, a pokretač svega je žudnja. Naravno, imamo jedinstvo žuđenog i žudnje, te se može reći da je bog u stvarima njihove žudnje. Tomin stav je posve suprotan, jer Boga ne shvata kao ono žuđeno, nego kao tvorca (ἀρχιτεκτών-a). Bog je uzrok i tvorac svih bitstvujućih, znači ἀρχιτεκτών. Tomin Bog je samo naizgled čista ενεργεια, odnosno on je čista subjektivnost. Kao i u prethodnom dokazu, i ovde se radi o stavu koji je sa jedne strane istina, a sa druge neistina; bog je zaista subjektivnost, i to je istina, ali nije samo subjektivnost, što je neistina, nego je i supstancija.

4) Četvrti dokaz se sastoji u sledećem: *četvrti se put uzima iz stepena koji se nalazi u stvarima. Pronalazi se naime u stvarima ništa više i manje dobro, istinito i plemenito, a tako je i sa drugim svojstvima. Ali više i manje navodi se o različitim stvarima prema tome se različito približavaju nečemu što postoji u najvišem stepenu.* Dakle, Bog je ponovo dokazan beskonačnošću, i to sada tako što se ne može beskonačno poreediti svoj-

stvo. Pored klasične logičke pogreške da se dokazuje ono što se prepostavlja, u ovom dokazu imamo i svođenje Boga na svojstvo, odnosno kategoriju. Aristotel razlikuje dve vrste odredbi: οὐσια-*u* i κατηγορια-*u*, te kaže: *Tvoja je οὐσια ono što si po sebi samome... Suština je upravo štogod ovo; a kada se štogod drugo određuje prema drugome, onda nije upravo kao što ovo, kao što „beli čovjek“ nije upravo kao što ovo, jer ovost je prisutna samo u οὐσια-*i*.*<sup>107</sup> Prema tome, οὐσια je ono po sebi, znači ono imanentno, dok je κατηγορια ono što je po drugome i prema drugome, znači spoljašnje. Nefilozofsko značenje termina κατηγορια je prekor ili optužba, što pokazuje da je kategorija određenje nečega sa neke tačke van njega. Toma Boga svodi baš na takvo određenje, odnosno Bog postaje najviši rang kategorije, a time se Bog svodi na spoljašnjost, znači nije imanentan. Platon bi o kategorijalnom rekao sledeće: *Oni koji vide mnoge lepe stvari, a ono što je lepo po sebi ne vide, i koji povrh toga nisu u stanju ni da prate nekog drugog ko bi ih toj lepoti po sebi vodio; oni koji vide mnoge pravične stvari, a ono što je po sebi pravično ne vide, i tako u svemu – za takve ćemo reći da o svemu tome imaju mnjenje, ali da o tome o čemu imaju mnjenje ne znaju ništa.*<sup>108</sup> Platon i Aristotel boga određuju kao οὐσια-*u*, odnosno kao ono što ne može biti više ili manje, dok Toma Boga određuje kao ono što je najviše, znači kao κατηγορια-*u*, te se može reći da je hrišćanski Bog filodoksičan, a ne filozofičan. Ono spoljašnje u svakom vidu, kao kretanje proizvodnje, propadanje i svojstvo, postaju dokazi Boga. Kod svih dokaza se prvo prepostavlja nešto, pa se to onda dokazuje, što je još Platon odredio kao razumski put mišljenja: *Oni koji se bave geometrijom, računicom i tome sličnim predmetima prepostavljaju ono što je neparno i parno, te figure, tri vrste uglova, i drugo što je tome sroдno u svakom posebnom istraživanju. Oni sa takvim stvarima operišu kao da su im znanе, te uzimajući ih kao hipoteze više ništa o njima ne govore ni sebi ni drugima, procenjujući da su takve stvari svima jasne.*<sup>109</sup> Hrišćansko određenje Boga je baš takvo, postavljeno je kao gola prepostavka, pa se onda dokazuje; prepostavljeno je da

mora postojati prvi spoljašnji pokretač, prvi proizvodni uzrok itd., pa se onda dokazuje da je to tako. Pravo pitanje je tamo gde hrišćanstvo nudi samo pretpostavku.

5) Peti dokaz je najmanje upotrebljiv za razvijanje stava hrišćanstva i u osnovi je značajno ispod prva četiri, a sastoji se u sledećem: *Postoji dakle neko umno biće koje sve prirodne stvari usmjerava prema nekom prirodnom cilju, a to biće nazivamo Bogom.*<sup>110</sup> Ovaj dokaz je zasnovan na odbacivanju i proterivanju svrhe i iz prirode, odnosno svođenju prirode na spoljašnje kretanje. Pošto je odbačeno Aristotelovo teleološko obrazloženje prirode, onda se preporučuje Bog kao rešenje toga kretanja. Hrišćanstvo je odbacilo grčki pojам φυσισ-a i time je pripremilo teren za novovekovno shvatanje prirode, a da samo nije znalo šta će s prirodom. Novovekovni immanentni ateizam u shvatanju prirode izašao je direktno iz hrišćanstva. Postulirani princip spoljašnjosti nužno završava u ateizmu.

Dakle, hrišćanstvo svojim immanentnim razvojem u osnovi samo razvija vlastitu razliku, a pokušaj Tome Akvinskog je bilo jedno spoljašnje prikrivanje temeljne antinomije, a ne njeni istinsko prevazilaženje. Antinomija je ostala i posle Tome i razvijala se u pravcu osamostaljivanja vlastitih ekstremata, gde se jedan ekstrem postavio samo kao supstancialan, a drugi samo kao subjektivan. Naprosto, Tomin spoljašnji pokušaj ujedinjenja supstancialne i subjektivne strane nije bio dovoljno istinit, te su ekstremi ušli u zasebičnost vlastitoga razvoja, da bi posle tog puta sebe istinito ujedinali u pounutrenju spekulativne filozofije.

c) Epoha zasebnosti supstancialne i subjektivne strane započinje sa Martinom Luterom i protestantizmom, koji pokušava da konačno i na unutrašnji način, dakle posve suprotno od Tome, u okviru hrišćanstva, istinito ujedini supstancialnu i subjektivnu stranu i, kako to uvek biva sa stvarima duha, baš ih time definitivno i odvaja. Martin Luter i protestantizam polaze od rudimentarnog i istinitog jedinstva supstancialne i su-

bjektivne strane hrišćanske religije, što je stav prostodušne i pobožne svesti. Istinski vernik polazi od toga da se sve bogatstvo života ipak mora svesti na nešto čvrsto, van svake posebnosti, a za pobožnu svest to je Bog. Pošto je Bog i na početku i na kraju, osećaj boga daje prostodušnoj pobožnoj svesti samopouzdanje da svu svoju delatnost shvati kao istinu: biti vernik, znači živeti u istini. Pobožna svest je tako sebe odredila slobodnom, jer je sloboda vernika sloboda predmeta verovanja: Bog je krajnja svrha, znači apsolutno sloboden, dok se sve posebne svrhe gube u božanskoj svrsi. Dakle, u religioznom osećaju Boga čovek ima predstavu da se ne odnosi spram nečeg drugog ili konačnog, nego da je apsolutno sloboden, pošto nije zasnovan od bilo čega ili koga. Naprsto, hrišćanstvo je prva religija koja je pošla od stava da je čovek nužno biće, a ne slučajno. Istočnjačke religije čoveka shvataju slučajnim, jer u nekom drugom životu čovek može biti i nešto prirodno, tigar ili ptica, a sada je čovek. Jevrejska religija boga na spoljašnji način dovodi čoveku, ugovorom i organskom spoljašnjom religioznošću. Hrišćanstvo prvo boga smešta u nutrinu ljudskog jastva, te ono beskonačno (Bog), nije više odvojeno od konačnosti, čoveka. Pobožan čovek zaista sebe postavlja kao beskonačno biće, jer je Bog u njemu, Bog je njegova svest i delatnost, njegova subjektivnost.

No, prostodušna pobožna svest je predstavna svest i misao beskonačnosti jastva postavlja kao osećaj pojedinačne i private beskonačnosti, te mnije o besmrtnosti pojedinačne duše. Ideja lične besmrtnosti je površna i predstavna, zato što prećicom i neposredno spaja konkretnu individualnost i boga. Nарavno da je duša besmrtna, jer je ona celina svesti shvaćena u čulnom liku, a sama svest je besmrtna; no, nije duša besmrtna kao duša konkretnog čoveka nego kao duša uopšte. Naprsto, besmrtno u čoveku je ono što je opšte, a ne ono pojedinačno ili zajedničko. U hrišćanstvu nije bitna lična besmrtnost, nego besmrtnost ličnosti. A ličnost je ono apstraktno Ja, koje je u jedinstvu sa Bogom, što je celina svesti kao svesti, a ne kao pojedinačne svesti. Ta opštost jastva je njegova beskonačnost i

zasniva se iza leđa prostodušne pobožne svesti. Vernik naporanost mniye da neposredno biva beskonačnim u bogu, a to se dešava iza njegovog mnjenja kao posredan izlazak svesti van svoje neposrednosti u carstvo posredovanja i povratku te svesti sebi, što je puna beskonačnost boga. Prostodušni vernik živi neposredno antinomiju koju je postavilo hrišćanstvo: suprotnost oblika i sadržaja religije. Naime, hrišćanstvo je sebe odredilo kao objektivnu religiju, u njemu više nema nikakve tajne ili zagonetke. Hrišćanstvo svoju istinu ne skriva nego je daje u celini na uvid, te tako postaje religija spoznaje. Ta javnost i misaonost hrišćanstva će ga na kraju i poništiti, jer se ne može do kraja sprovesti zbog određenja objave kao neposredne. Sa jedne strane je hrišćanska religija određena kao mišljenje u mišljenju, a sa druge kao puko mišljenje. Prostodušni vernik to doživljava tako što veruje u ono što je mišljenje mišljenja, a to je zaista njegov najveći paradoks.

Naravno, prostodušna svest ne vidi u tome nešto problematično. Ona tu razliku forme spoznaje u religiji (*vera*) i sadržaja (*bog*) kao mišljenje mišljenja, pokriva onim najrudimentarnijim mnjenjem stava: *Bog je sve stvorio!* Taj stav je toliko apstraktan da zaista ujedinjuje formu i sadržaj religije, odnosno njenu supstancialnu i subjektivnu stranu. No, svaka eksplikacija toga stava nužno vodi u odvajanje supstancialne i subjektivne strane religije hrišćanstva. U tome što je Bog stvorio, da-kle u svemu, imamo na delu niz svrha i suprotnosti. Postavlja se pitanje koja je svrha istinita kad je u suprotnosti sa drugom. Pošto je religija predstavna svest, ona ne može doći do stava da su i jedna i druga svrha i istinite i neistinite, a potpuno je istinita ona treća svrha koja ih omogućuje. Religija takvo mišljenje ne može prihvati, jer je to stav posredovanja, a ona je sebe odredila kao neposredno znanje. Supstancialna strana tu nelagodu suprotnosti rešava tako što utvrđuje da je svaka pojedina svrha data od boga kao krajnje svrhe, što je tačno, ali to dovodi do mnjenja da je, npr., Napoleon po istoj božjoj milosti kao i ptica. Time nije razrešen problem posebnih svrha, nego je samo sve dobilo isti ontološki rang, odnosno sve je eks-

kulpirano i amnestirano. Znači, po supstancialnoj strani je svako bitstvujuće neposredno od boga dobilo istinu. Supstancialna strana tako izbegava i odbacuje ideju posredovanja. Subjektivna strana, sa druge strane, ima poriv da otvoreno stupi u svest posebnih svrha. Ona nije zbunjena činjenicom da konačna bitstvujuća nisu prosta nego se odnose, pa i sukobljavaju. Ona to lako prihvata, zato što je strana delovanja i tvorenja. Njena nelagoda je više prirode jer nije u stanju da iza konačnih bitstvujućih vidi ono opšte, te svakom konačnom prilazi kao beskonačnom. Konačna bitstvujuća se posmatraju, mere se, određuju im se svojstva, propituju im se njihovi odnosi, te se dolazi do zakonitosti itd. Tako se počinje pitati o uzrocima konačnih bitstvujućih, dakle, o pojedinim svrhama, a kao rezultat toga je mnenje da su istinite samo pojedine svrhe, dok opšte svrhe i nema. To je pozicija nauka koje isteruju boga i iz prirode i iz društva, te se može reći da su nauke u osnovi ateističke.

Sa naukama i novovekovnom filozofijom je subjektivna strana, tragajući za višom istinom subjektivnosti, izašla iz religije, ali je zadržala breme neposrednosti, i to kao danak svom religijskom poreklu. Subjektivna strana nije u stanju da misli opštu svrhu, te samo individuiru postupak supstancialne strane. Subjektivna se prema supstancialnoj strani odnosi kao Lajbnicova prema Spinozinoj filozofiji. Naime, pošto nije mogao da stavi u dejstvo nepokretnu Spinozinu supstanciju, Lajbnic ju je samo individuirao. Time Lajbnic, sa monadom, ne napušta obzor nepokretne supstancije, nego ga samo obrazlaže. Na isti način i subjektivna strana ne napušta neposredni odnos sa Jednim, nego ga samo individuiru. Nauke zaista ne dolaze do posrednosti, nego u onom konačnom vide isto što i supstancialna strana u beskonačnom. Imanentni ateizam nauka je njihovog religijskog porekla.

No, baš zato što su isti stav, supstancialna i subjektivna strana se ne razumeju, jer prva u drugoj vidi taštinu konačnosti, gde boga nema, što je tačna ocena, a druga u prvoj taštinu totalnosti, gde slobode i kretanja nema, što je isto tako tačna oce-

na. Svest modernog čoveka sadržava u sebi i supstancijalnu i subjektivnu stranu (naučnik može osam sati biti naučnik, a ostatak dana vernik i u tome neće videti ništa protivurečno), što je dokaz da je ta njihova agresivna suprotnost, u osnovi, zasnovana na njihovom razumskom poretku. U najagresivnijoj varijanti ove dve strane se sukobljavaju kao teizam i ateizam, a u suštini se radi samo o dve apsolutizacije jedne strane onoga što je inače jedno. Teizam je istinit, jer je svest o Jednom, o onom apsolutnom i opštem, ali je neistinit, jer nije istinita svest i o Svemu, koje je takođe i opšte. Ateizam je istinit, jer je svest o svemu, te u bitstvujućim vidi istinu, ali je i neistinit, jer ne prilazi opštoj svrsi, te je u osnovi skepticizam. I kao što skeptičari dokazuju da ništa nije istinito jednim stavom za koga moraju prepostaviti da je istinit, tako i ateisti dokazuju da boga nema stavom koji u sebi već sadržava boga. Dakle, supstancijalna strana vidi samo Jedno, a subjektivna samo Sve, a radi se o tome da se Jedno shvati i kao Sve, odnosno Sve i kao Jedno, a to je celina, ili, kao što bi Hegel rekao, radi se o tome da se subjekt shvati i kao supstancija. Neprekidno suprotstavljanje supstancijalne i subjektivne strane, po principu immanentne istinitosti dokazuje epohalnu nužnost spekulativne filozofije. Subjektivna strana ne može sebe istinito zadovoljiti u novovekovnoj filozofiji, naukama ili drugim sličnim razumskim svestima, kao što ni supstancijalna ne može sebe zadovoljiti u religioznom osećaju. Temelj bića epohe subjektivnosti je u tome da supstancijalna strana subjektivnosti teži subjektivnoj strani subjektivnosti, a svrha filozofije je u tome da tu težnju dovede do pojma, što se postiže tek sa spekulativnom filozofijom.

d) Put novovekovne filozofije je bio razvoj subjektivne strane, te se obrazovao kao napredak subjektivne strane u vlastitoj subjektivnosti. Čak i Kant, koji je, u osnovi, prelomio put novovekovne filozofije, nije ništa drugo uradio nego pojačavao tezu subjektivnosti. I na kraju epohe filozofije subjektivnosti desilo se isto što i na početku. Naime, Sokrat je imao ambiciju da pojača tezu supstancijalnosti, a porodio je subjektiv-

nost, isto tako su i Kant i Fihte, pojačavajući tezu subjektivnosti, doveli subjektivnost u zagrljaj supstancije. Hegelova filozofija je kraj sveg tog puta, jer je baš on definitivno postavio jedinstvo supstancije i subjekta, a to je najčešće nazivao bogom. Svako spekulativno filozofiranje mora poći od tog postulata, te i mi u razvijanju vlastite pozicije baš od njega polazimo. Naprosto, filozofija nije izborila viši i istinitiji stav od navedenog.

Taj stav omogućava da se konačno uspostavi istinito jedinstvo filozofije i religije, znači ono čemu su težila tri niža momenta istoriofilozofskog načina izlaganja boga (i Avgustin i Toma i Martin Luter). Hrišćanstvo, a time i religija uopšte, je sa spekulativnom filozofijom definitivno nadvladano, i to je postao istiniti stav filozofije uopšte.

Zbog toga filozofija religiju ne može posmatrati sa neke druge tačke (dok religija spoznaje filozofiju sa druge tačke), nego isključivo iz same religije. Odnosno, filozofija dozvoljava religiji da se slobodno oblikuje kao misao i da se tako ispovedi. Ono što je uvek bilo immanentno religiji, a što se tako teško probijalo, sada ovde, u domenu čistih misli, odjednom izlazi van i razvija se. Religija uživa u filozofiji, jer nema više nikakvih ograda, te se može razviti do svoga najvišeg stava. To je moguće, jer je najviši manir filozofije da oslobađa svoj predmet time što ga spoznaje, dok, npr., razumske nauke ukidaju svoj predmet u spoznavanju. Naprosto, religija svoju najvišu istinu zadobija tek filozofijom.

To je zasnovano na tome što je *predmet religije, kao i filozofije, večna istina u samoj njenoj objektivnosti, bog i ništa do boga i eksplikacije boga*.<sup>111</sup> Ni filozofija, ni religija nemaju zadovoljenje u onom konačnom i ne vide istinu u njemu, jer konačno i spoljašnje nisu dovoljno u bogu. Predstava boga u religiji i pojam jedinstva bića i ne-bića u filozofiji je u osnovi ista misao, s tim što je prva predstavna, a druga umstvena. Tako posmatrajući, Hegel je neizmerno u pravu kada filozofiju naziva neprekidnom božjom službom, a tu misao je preuzeo od Aristotela. I zaista, šta može biti predmet filozofije nego

bog? Čak i kod onih filozofskih nazora koji razvijaju ateizam nemamo, u suštini, mišljenja drugog do mišljenje o bogu. Može Volter tvrditi da boga nema, ali da je on koristan, te ga zbog toga treba narodu isporučiti, ali postavlja se dublje pitanje: šta je sama korisnost? Korisnost je očigledno viša tačka sa koje se sudi o bogu, što znači da je to ontološka istina ili najviša istina bića. Dakle, u odricanju boga se uspostavlja najviša opštost. Ateizam je u filozofiji nemoguć jer je on predstavno-razumsko mišljenje, a filozofija umstveno. Iako se u filozofiji bog često ne imenuje svojim imenom, on se uvek misli. Čak i onda kada se odbacuje, kao kod prosvetitelja. Filozofija može odbaciti religiju, ali boga naprsto ne može, jer bi tada odbacila samu sebe. Filozofiji je bog potrebniji nego religiji.

To je strana jedinstva filozofije i religije, no jasna je i strana razlike, što dokumentuje i spoljašnja istorija ljudskog roda kao niz sukoba i nerazumevanja. Takva istorija nije zasnovana na nekim niskim ili spoljašnjim interesima konkretnih studionika, nego na immanentnoj razlici filozofije i religije. Kada je stvarna religija i proganjala filozofe, ona je u većini slučajeva to radila sa razlogom. Sa razlogom je spaljen Bruno, ili Vanni, kao što je sa razlogom osuđen i Sokrat. Najkraće rečeno, razlika filozofije i religije je u tome što filozofija sve one predmete, čiste misli prirode i duha, shvata u formi misli i tako ih postavlja kao jedinstvo razlike, dok religija saznaće samo apstraktno i besadržajno Jedno, prazno ime (boga) koje time nije jedinstvo, i to radi nižim spoznajnim postupkom. Za filozofiju je bog jedinstvo, odnosno celina, a za religiju je Jedno, ili filozofski bog je jedinstvo Jednog i Svega, a religijski samo Jedno van Svega. Tako je religijski bog samo momenat filozofskog, odnosno filozofski bog je posredan, a religijski nije. Može se reći da je razlika između filozofije i religije u osnovi razlika posredne i neposredne svesti. Iako i u filozofiji ima pokušaja da se i ona sama zasnuje kao neposredna svest, i to i kod starih, a i u novom veku, može se reći da za filozofiju nema promišljanja bića mimo bitstvujućih, i obrnuto, te da je ona posredovana svest o posredovanom i neposredovanom. Baš

zato što je takva ona može postaviti religiju za svoj predmet, a religija filozofiju ne može. Ono što je posredovano može da misli ono što je neposredovano kao svoj momenat, a ono neposredovano može samo da odbacuje ono posredovano. Imanentna nemogućnost religije da ne prihvati filozofiju rezultira svim onim istorijskim revanšizmom religije.

Razlika religije i filozofije se može označiti i kao razlika spoznajnih moći: neposredni uvid religije je predstavno razumsko mišljenje, dok je posredno znanje filozofije umstveno mišljenje. No, razlika razuma i uma je uvek i njihovo jedinstvo, odnosno razum se uvek, iako to ne zna, zasniva na umu, što govori da se i religija zasniva na filozofiji. To ne znači da filozofija stvara religiju ili da oblikuje konkretnu religiju, iako je bilo i takvih bizarnosti u istoriji filozofije, nego da je njen saznanje primarnije od religijskog, odnosno da je ona svrha religije. Pošto je svrha ono što je na početku, ali i na kraju, kako poučava Aristotel, filozofija je ontološki pre religije, znači na početku, a istorijski posle, znači na kraju. Takav odnos filozofije i religije takođe ne znači da filozofija, zato što je viša spoznajna moć, proglašava religiju zabludom ili neistinom. Iako je novovekovna filozofija prepuna sličnih mnjenja, načelno je takav stav porazan za filozofiju, jer tada, ne znajući, filozofija i samu sebe proglašava neistinom i zabludom. Ne može se predstavno i neposredno saznanje boga proglašiti neistinom, a da se istim takvim ne proglaši i umstveno posredno znanje, i to zato što je prvo momenat drugoga.

Spekulativan stav o odnosu filozofije i religije nije poziv filozofima da budu ateisti ili teisti. Zadatak filozofije nije da budi na pobožnost, ali ni da upućuje na neznabojnost. I teizam i ateizam su prekratki za filozofiju, pošto su oni ista svest u osnovi: verovati ili ne verovati – radi se o verovanju, znači o predstavnom mišljenju. Stav spekulativne filozofije je sledeći: bog naprosto jeste i radi se o tome da se on zna, a ne o tome da se u njega veruje.

Imanentno jedinstvo koje je u osnovi i imanentna razlika filozofije i religije odredilo je i odnos religije prema filozofiji.

Religija kao predstavno-razumska svest nije u stanju da prihvati dvojak odnos prema filozofiji, te ga svodi samo na razliku. Isto se shvata istim, te i religija u filozofiji vidi samo vlastitu meru stvari, znači razumsku svest, što nužno dovodi do suprotstavljanja. U tom suprotstavljanju je jasno uspostavljen nazor religije da je ona viša svest od filozofije. Taj nazor nije sasvim neutemeljen, pošto se hrišćanska religija epohalno uspostavila kao viši lik duha od helenske filozofije. Imanentna nemogućnost helenskog principa da razvije subjektivnu stranu limitirala je i helensku filozofiju, te se duh povukao u razumsko-predstavnu moć da oplodi ono što nije mogao u umstvenoj. Hrišćanska religija je zasnovana na neosporno višem principu od helenske filozofije, ali nije viša spoznajna moć. No, u tome paradoksu hrišćanstvo se nije uspostavilo kao puška negacija helenske immanentne supstancijalnosti, nego je ono samo Aufhebung antičke civilizacije. Ne može tako istinit lik duha kao što je hrišćanstvo sebe započeti, a da ne preuzme najvišu istinu prethodećeg lika duha. Zato je Aristotelova filozofija, iako prethodeća hrišćanstvu, najčistiji put filozofskog razumevanja hrišćanstva, jer tako ne zauzimamo neku tačku van hrišćanstva, nego smo immanentno u njegovoj istini. Aristotelova filozofija je odredila podelu filozofskog znanja na teorijsko, praktičko i poetičko. To je kriterijum od koga treba početi u filozofskom propitivanju znanja hrišćanske religije.

Ponovimo: po Aristotelu je  $\tau\theta\epsilon\omega\rho\alpha$  ono znanje koje se bavi stvarima koje ne mogu biti i drugačije, odnosno koje su večne, nužne, nenastale i nepropadljive. Trojak je način toga znanja:  $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$ ,  $vou\sigma$  i  $\sigma\phi\alpha$ .  $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$  je dokazna moć,  $vou\sigma$  je znanje o načelima bića, odnosno znanje o biću kao biću, dok je  $\sigma\phi\alpha$  znanje koje nije samo ono što proizilazi iz načela nego zna i istinu o samim tim načelima, odnosno ona je znanje znanja o biću kao biću. Ili, na drugi način iskazano,  $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$  je mišljenje,  $vou\sigma$  je mišljenje mišljenja, dok je  $\sigma\phi\alpha$  mišljenje mišljenja mišljenja. Naravno, jesu i moći koje se bave i stvarima koje mogu biti i drugačije, odnosno koje

mogu biti i ne-bitni, a te moći su φρονησισ i τεχνη. Ako se u sferi imenovanoj kao νουσ propituje biće kao biće, onda se u sferi φρονησισ-a propituje biće kao bitstvujuće, te je to mišljenje delovanja, dok se u τεχνη propituje bitstvujuće kao bitstvujuće, te je to delovanje mišljenja. Tih pet načina razumskog dela duše (επιστημη, νουσ, φρονησισ, τεχνη, σοφια) određuju celinu filozofije, te je u filozofsko tumačenje stava hrišćanske religije nužno krenuti baš sa te pozicije.

Znači, prvo je επιστημη, odnosno mesto gde se prvo mora dokazati nužnost mišljenja samog, što je rasprava o spoznajnim moćima, pa tek onda misliti predmet mišljenja. Kod Platona i Aristotela imamo po četiri spoznajne moći (Platon: πιστισ, εικασια, διανοια, νουσ; Aristotel: αισθεσισ, εμπειρια, τεχνη, επιστημη), a možemo reći da je i samo hrišćanstvo to prihvatilo. Razlika ovog najvišeg stava antičke filozofije i hrišćanstva je u tome što hrišćanstvo nije u stanju da spoznajne moći shvati kao čiste likove svesti, nego ih metaforično izražava. Prvo određenje hrišćanstva je σαρξ (meso), što je najniža moć bića. Σαρξ je čista mogućnost bića iz koje se nužno izlazi, odnosno to je stav neposredne ovosti (*Bog je osudio greh u mesu, postavši zbog greha sina svoga u mesu jednakim mesu greha da bi se pravda zakona ispunila u nama koji smo ne po mesu, nego po duhu*).<sup>112</sup> Dakle, Hristos je dat i kao meso, ali taj najniži njegov lik je sam po sebi neistinit, te ga Hristos i napušta. Druga moć bića je σωμα (telo), što je delatna moć čulnosti. Σωμα je određenje ili ενεργεια Hrista, gde je on čista delatnost, ali se i taj lik mora napustiti (*Molim vas, dakle braćo, milosrđa božijega radi, da prinesete telo svoje u žrtvu živu, svetu, ugodnu bogu, i to da bude vaše razumno bogosluženje*).<sup>113</sup> Viša moć od čulnosti je duša (ψιχη) koja je sasvim spekulativno shvaćena u jedinstvu s telom. Ψιχη je, u osnovi, celina svesti shvaćena u jedinstvu i stvarnom delovanju. Ako je σαρξ stvarna i materijalna mogućnost čoveka, a σωμα je njegova delatna stvarnost, dotle je πσιχη njegova svesna proizvodna moć. Ali se i iz te moći izlazi da bi se došlo do najvišeg mogućeg stava, do duha (πνευμα). Πνευμα je ono opšte u

ψιχη, odnosno apstraktna subjektivnost jastva. Duh je najviši stav hrišćanske religije, koji je apstraktna istina sve ljudske svesti. Iz ovoga je vidljivo da hrišćanstvo (Pavle) u potpunosti prihvata antičku koncepciju spoznajnih moći i na visokospekulativnom nivou razvija nužnost njihovog Aufhebunga. Pavle, na jedan, istina metaforičan način, uspeva da dokaže da je stanovište hrišćanske religioznosti najviše stanovište ljudske svesti i postojanja. Drugo teorijsko znanje je znanje o biću kao biću, odnosno o načelima i momentima bića. Podsetimo: ima četiri načela bića, što znači da ima i četiri momenta ontološkog kretanja u hrišćanstvu. Oni, naravno, nisu suprostavljeni nego se razvijaju spekulativno, isto kao i kod Aristotelovog određenja  $\alpha\rho\chi\eta$ -a. Prvi momenat je Bog pre određenja, odnosno pre svoga izlaska u Hrista. Tu je Bog naprsto shvaćen kao biće van bitstvujućih, što ne znači da nije u osnovi svih bitstvujućih. Bog je ovde δύναμις sebe samog. Taj momenat je neposredni identitet boga sa samim sobom ili, kako bi Jakob Beme kazao, *bog izvan prirode i stvorenja*. Taj momenat je istinit, jer je početak svakog kretanja, ali kad bi ontološko kretanje tu bilo završeno, onda to ne bi bio hrišćanski nego neki istočnjački bog. Iz pozicije nedelatnog identiteta ulazi se u razliku i u određenje, dakle bog iz δύναμις-a prelazi u ενεργεια-u. Еνεργεια hrišćanskog boga je Hristos, jer nosi u sebi stav okončane beskonačnosti. Kao što je nezamisliva ενέγεια bez δύναμις-a, i obratno, tako je nezamisliv i Hristos van Boga i Bog van Hrista. No, za razliku od Aristotela, gde se ενεργεια absolutizuje i baš u tom momentu završava ontološko kretanje u vidu nepokretnog pokretača, hrišćanstvo napušta i momenat određenja i nastavlja ontološko kretanje putem pounutrenja. Stav punog jedinstva čoveka i Boga, što je Hristos, najviši je stav religije uopšte, ali je za hrišćanstvo nedovoljan, pa Bog izlazi iz određenja i prevazilazi Hrista i zato je Hristova smrt nužna i istinita. Hrišćanstvo je tek kroz nju nadmašilo antičku civilizaciju i Aristotelov pojам boga. Treći momenat je bog koji se vratio u sebe i to sa svim iskustvom prolaska kroz niže momente, što je puni i istiniti identitet bića sa

sobom. Taj put kretanja bića: od jedinstva, preko razlike, do jedinstva jedinstva i razlike jeste stanovište duha. No, po našem sudu, koji je zasnovan na Aristotelu, načela ili momenta bića nema tri, nego četiri. Ako bismo ostali kod stava boga koji se vratio u sebe, onda bismo bili na stavu Avgustinovog beskonačnog paralelizma dve civitas. Pounutreni bog bi uživao u vlastitom iskustvu i sećanju na momente kretanja, i ne bi to kretanje vazda ponavljaо, a radi se o tome da se puni identitet ostvari i da postane stvarna božja država. Taj zahtev je četvrti momenat ontološkog kretanja u hrišćanstvu i on je svrha svog kretanja, a da smo ostali kod trećeg momenta, onda bismo boga sveli na causa eficiens, kao što je to dato kod Tome Akvinskog. No, proizvodni uzrok nije najviši uzrok, nego je to ipak causa finalis. Sva novovekovna misao je načelo bića shvatila isključivo kao causa eficiens, bilo u filozofiji, ekonomiji, fiziци ili pravu. Ta sklonost da se redukuju načela samo nas eficientno dovodi od immanentne razumske samorefleksije u okviru teologije.

No, za razliku od Tome Akvinskog i novovekovne filozofije, mi smatramo da hrišćanska ideja boga ima sva četiri uzroka: causa materialis je bog mimo prirode i stvorenja, causa formalis je bog kao Hristos, causa eficiens je bog kao transcendentalni tvorac, dok je causa finalis vaskrsli bog. Sa vaskrsnućem kretanje bića dobija svrhu i imanenciju i mesto razumsko-linearnog postaje teleološko kretanje. Dobar dokument takvog stava je *Prva Pavlova poslanica Korinćanima*, gde se kaže: *Ako ne vaskrsavaju, to ni Hristos ne vaskrsnu, uzalud dakle propovedanje naše, a uzalud i vera vaša. I zato oni koji pomreš u Hristu propadoše. A, ako se samo u ovom životu uzdamo u Hrista, najnesrećniji smo od sviju ljudi.* Dakle, Pavle jasno govori da je bez ideje uskrsnuća hrišćanstvo prazno i nestinito, te da gubi svaku svrhu, jer je vaskrsnuće istinito pomirenje momenta razvoja boga i u njemu se istinito i stvarno pomiruju konačno i beskonačno, jedinstvo i razlika itd.

Prema tome, onaj deo teorijskog stava koji je Aristotel nazvao *vouσ* u hrišćanstvu je valjano i spekulativno proveden.

Treći deo teorijskog znanja je σοφία i to je znanje o νουσ-у. U *Novom zavetu* se razvijaju četiri načina znanja o načelima bića, odnosno o momentima boga. Prvi način je ona svest koja je zatrpana u čulnosti i koja boga može samo čulno spoznati, što je stav naroda. Narod je sav u očima i dodiru i zbog toga se Bog nazočuje narodu kroz ono čulno i puteno. Sva čuda u *Novome zavetu* služe samo tome da se razvije stav znanja o Bogu kod naroda. Narod vidi samo jedno načelo Boga, ono čulno i materijalno, te je za njega Bog mogućnost čulnosti. Iz toga stava se mora izaći i prići višem, što je stav fariseja i γραμματικοσ-a. Njihov stav je stav svesti koja je sva u određenju, sva u onom zasebnom. Zato je to podla svest, jer ni u jednom određenju ne vidi ono veliko i opšte, nego samo pojedinačno. Bog se toj svesti ne nazočuje čulno, jer je to ispod nje, nego je neprekidno upućuje na neizdrživost konačnosti. Hristos poučava da svako konačno određenje mora biti napušteno i da će se preliti u viši lik. Γραμματικοσ-i i fariseji znaju za dva načela, za υλη i ουσια-u i apsolutizaciju sebe kao ουσια-u. Naravno, ta apsolutizacija je organska duhovnost prethrišćanskih religija, kako jevrejske, tako i grčke ili rimske. Iz toga stava se prelazi u viši stav, koji zna za tri načela, dakle i načelo subjektivnosti, ali ne zna za svrhu svega toga, odnosno za finalno načelo. Taj stav je realni skepticizam Rimske imperije personifikovan u Pontiju Pilatu. Pontije Pilat sve zna i sve razume, ali ga neizmerno čudi Hristova tvrdnja da zna istinu. Za Pilata istine nema, kao što nema ni za njegovu epohu i državu. Njegov stav je čisti razumski stav potpunog odvajanja određenja i njihovog spoljašnjeg neimanentnog spajanja u neko šire zajedničko određenje. Bog se nazočuje tom jastvu tvrdnjom da je takvo razumsko mnjenje moguće samo zato što postoji istina koja je iza njega. Naravno, četvrti i najviši stav znanja o bogu je Hristov stav, koji je čisto mišljenje. Hristos ostala tri stava znanja o bogu shvata kao svoje niže momente kroz koje mora proći i koji se nalaze pred njegovom krstionicom. Ako stavove znanja o bogu uporedimo, npr., sa Platonom, dobijamo sledeće: stav naroda je πιστισ, stav fariseja i γραμματικοσ-a

je εικασία, stav Pontija Pilata je διανοια, a stav Hrista je νους. Dakle, znanje o bogu ili σοφία je određeno na isti način kao i kod Platona ili Aristotela.

Možemo kazati da se u sva tri dela teorijskog znanja (επιστημη, νους, σοφία) u hrišćanstvu uspostavlja jedna vrsta spekulativnog kretanja. Ali i u sva tri navedena dela teorijskog znanja obrazuje se jedan momenat koji tu spekulativnost čini uslovnom, a to je momenat neposrednosti znanja. U delu teorijskog znanja, gde se kroz spoznajne moći pokazuje vlastita pozicija (επιστημη), jeste spoznajna moć koju nosi πνευμα i koja se postavlja najvišom. Naravno, ta najviša spoznajna moć je određena kao vera, dakle kao predstavno znanje, a ne pojmovno. Takođe su i niže spoznajne moći neposredne. To što su σαρξ i donekle σωμα, shvaćeni kao puka izvesnost nije nevaljano, ali to što je ψιχη shvaćeno u neposrednoj vezi sa apsolutom jeste problematično, jer duša neposredno, baš kao pojedinačna vaskrsava, a πνευμα je samo kriterijum odbira i ništa više. Πνευμα je ona spoznajna moć koja bogu ne prilazi pojmom nego predstavom, što znači neposredno.

U onom teorijskom delu gde se misli biće kao biće u svojim načelima (νους) sve se postulira na neposrednosti, jer je svrha, odnosno vaskrsnuće, postavljena kao neposrednost. Posredno određenje vaskrsnuća kao momenta ontološkog kretanja bilo bi onda kada bi vazda nešto propadalo, da bi se, kao u isto vreme i isto i različito, uspostavljalo. To znači da svest mora izaći iz sebe, mora ući u određenje, pošto je omnio determinatio negatio est, kako poučava Spinoza. I samo određenje se nužno mora negirati, da bi na kraju svest vaskrsnula, ali ovo-ga puta kao samosvest. Dakle, ideja uskrsnuća je data još kod Platona, i to kao svrha kretanja svesti u sebi samoj. Hrišćansko vaskrsnuće zaobilazi momenat izlaska iz određenja, te se na kraju, u povratku Hristovom, određenja neposredno prevode u istinu. Ova ili ona pojedinačna duša se prevodi u beskonačnost, ili ova ili ona ne, a radi se o tome da je svaka duša uvek i u konačnosti i u beskonačnosti, da je okončana beskonačnost, te se može reći da duša uvek vaskrsava pošto nužno mo-

ra neprekidno napuštati svoju konačnost. Ali hrišćanstvo ne može prihvati ovakav stav, zato što bi onda prihvati posredno znanje i prestalo biti religijom.

Treći momenat teorijskog (*σοφια*) gde se izlažu momenti znanja o bogu najjasnije je izlaganje neposrednog znanja. Stavovima naroda, γραμματικοσ-а i Pilata prigovara se neistinitost, pre svega zato što ne mogu spoznati opšte (Boga), te se postavlja znanje Hrista kao znanje o tom opštem, odnosno o Bogu. Ali to je znanje neposredno, jer se Bog ne saznaće pojmom, nego se ima samo predstava o njemu. Ono što je opšte za Hrista je očigledno, a stav očiglednosti je stav razumske svesti, dok se umstvena svest bavi na posredan način baš onim što je očigledno. Mesto umstvene spoznaje je postulirana predstavna, što znači da je u osnovi odbačena najviša tačka antičke filozofije, distinkcija između razuma i uma. Odbacivanje umstvene pozicije je kompenzovano verom, i to kada se radi o beskonačnim stvarima ili stvarima koje ne mogu biti i drugačije, ali šta se dešava sa stvarima koje mogu biti i drugačije? Znanje o tim stvarima se nužno prepušta razumskoj svesti, kao konačnoj svesti, te se tako i stvari koje mogu biti i drugačije određuju isključivo kao konačne stvari.

Prema tome, sfera praktičkog i poietičkog je odvojena od boga i hrišćanstvo u osnovi ne može da zasnuje praktički i poietički stav. Naravno, taj stav se ne može zasnovati drugačije nego na umstvenom i posrednom znanju, jer je domen praktičkog carstvo ostvarene umnosti, a ne carstvo slučajnosti i konačnosti. Naravno da pretenciozno izgledaju pokušaji da se navodno *rehabilituje* praktička filozofija, a da se ne prihvati umstveni stav. Riterov, i pokušaj njegovih sledbenika je promašen, jer se običajnost, država, umetnost ili istorija ne mogu misliti sa neke tzv. teorije razdvajanja. I hrišćanska imanentna nemogućnost da zasnuje praktički i poietički stav je utemeljena na istoj teoriji razdvajanja, odnosno konačnoj razumskoj svesti.

Znači, hrišćanstvo sa jedne strane uspeva da zasnuje teorijski stav (*επιστημη*, *vouσ*, *σοφια*), a sa druge ne uspeva,

dok, što se tiče φρονησισ i τεχνη, ne uspeva nikako. Nemo-  
gućnost da se uspostavi praktički i poetički stav zasnovana je  
na promociji neposrednog znanja u okviru teorijskog stava.  
Sve to pokazuje da ta najčistija religija subjektivnosti nije u  
stanju da do kraja razvije dimenziju subjektivnosti, jer su  
praktičko i poetičko sfere ostvarene subjektivnosti. Zbog te  
nemogućnosti se, kako smo već videli, i razvila novovekovna  
filozofija, a kao ispunjenje sveg puta, na kraju, i sama speku-  
lativna filozofija. Znanje o znanju boga je završilo kao speku-  
lativna filozofija.

Dakle, bog se na pneumologičkom načinu (znanje o načelima i pojavnosti boga) postavio kao duh, na ontološkom (znanje o biću boga) kao spekulativno jedinstvo boga i čoveka, na istorijskom (znanje o određenjima boga u vremenu) kao religija hrišćanska, a ovde na istoriofilozofskom načinu (znanje o znanju boga i to u vremenu) kao spekulativna filozofija. Spekulativna filozofija je time završetak ovog kruga krugova. Duh se na kraju objavio sebi, odnosno postao znanje sebe kao znanja.

Naše prikazivanje toga znanja, koje je sebe postavilo kao znanje znanja o bogu, znači Hegelove filozofije, završićemo sa poslednje dve rečenice *Fenomenologije duha*: *Cilj, apsolutno znanje, ili duh koji sebe zna kao duh ima za svoj put sjećanje duhova kakvi su oni po sebi samima i kako izvršavaju organizaciju svoga carstva. Njihovo očuvanje prema strani njihovog slobodnog postojanja, što se pojavljuje u obliku slučajnosti je istorija, a prema strani njihove pojmljene organizacije je znanje znanja što se pojavljuje; obje zajedno, pojmljena istorija, obrazuju sjećanje i golgotu apsolutnoga duha, stvarnost, istinu i izvjesnost njegovog prijestolja, bez kojega bi on bio ono beživotno osamljeno.*<sup>114</sup>



## NAPOMENE

<sup>1</sup> Termine fizika i logika upotrebljavamo u Aristotelovom značenju.

<sup>2</sup> Postoji nedoumica o tome kako shvatiti Aristotelovo određenje *to ov η ov*, da li *biće kao biće* (*Sein*) ili *bitstvujuće kao bitstvajuće* (*Seiende*). Ta nedoumica se zasniva na fiksiranoj razlici bića i bitstvajućeg kao razumskoj isključivosti. Ni kod jednog spekulativnog filozofa, bio on Helen, poput Platona ili Aristotela, ili novovekovni filozof, poput Fichtea ili Hegela, ne postoji tvrda i razumska fiksiranost bića i bitstvajućeg. Naprosto, ne može se u spekulativnoj filozofiji postaviti biće van svojih određenja, kao nekakvo čisto biće, što je puka i isprazna apstrakcija, kao što se ne može ni postaviti bitstvujuće mimo bića, što je zdravorazumski stav. Aristotel će uvek pod bićem podrazumevati i određenje, delatnost i stvarnost bića, te stav o teologiji kao o znanju bića kao bića nikako ne znači nekakvo *sušičavo* razumsko apstraktno znanje o čistom biću, što je misao koja nastaje u drugome vremenu, nego podrazumeva i znanje o istinitim i stvarnim određenjima bića, što su bitstvujuća. Prva rečenica četvrte glave *Metafizike* glasi ovako:

Εστιν επιστημη τις η θεωρει το ον η ον και τα τουτω υπαρχοντα καθ αυτο. Teologija je, dakle, επιστημη koje promatra dvoje: *to ov η ov* i *ta υπαρχοντα*. Ako bi se to dvoje odvojilo onda bi zaista bilo problematično *to ov η ov* prevoditi sa *biće kao biće*, ali ako se to dvoje shvati u spekulativnom jedinstvu onda je takav prevod prihvatljiv. Ta υπερχοντα znači: ono što je tu, imetak, sadašnji položaj, vlast, moć itd. Dakle, *ta υπερχοντα* znači biće koje je tu, tu-biće, biće koje je prisutno, stvarno i delatno, te se postavlja pitanje kako biće biva tu? Da li biće jeste tu neposredno, kako misli Hajdeger, ili posredno, što je stav spekulativne filozofije? Paradigmatičan je Hegelov pre-

vod pojma *τα υπερχοντα*; naime, Hegel ga prevodi sopstvenom terminologijom kao ono *prisutno po sebi i za sebe* (*Istorija filozofije*, II tom, BIGZ, 1975, str. 260). Hegel inače nije sklon bezrazložnoj skrupuloznosti u navođenju, te na mnogim mestima, ne samo da to ειναι prevodi sa Sein, nego i to ειναι ov, i to čini zato jer i sam ima isto postavljanje bića kao i Aristotel: nema bića mimo bitstvujućih i obrnutu. To što je *τα υπαρχοντα* preveo kao *ono prisutno po sebi i za sebe* upravo to i znači, a ουσια je istinita odredba toga što je prisutno po sebi i za sebe. Zbog svega toga je dozvoljeno to ov shvatiti i kao biće, jer je Aristotel sam položio računa o vlastitom pojmu bića kao celine bitstvujućih (što je ono po sebi i za sebe). Iako je uvek potrebno proratiti eventualni citat navedenom primedbom o spekulativnom značenju pojma bića kod Aristotela, to je ipak bolje nego to ov uvek shvatati kao *bitstvujuće* (*Seiende*), jer bi se tad Aristotel sveo na pukog empiričara. Aristotel ipak razlikuje Sein i *Seiende*, makar se tome opirao i helenski jezik, ali to razlikovanje nije stav tipa ili-ili: ili Sein ili *Seiende*, nego je to razlikovanje onoga istoga: njihovog spekulativnog jedinstva. (Povodom ove argumentacije treba pogledati i fusnotu 41.)

<sup>3</sup> Smatramo da je uputnije upotrebljavati grecizme za Aristotelove pojmove, nego doslovne prevode (bogoslovje, prirodoslovje, itd.), zato što su oni često protivni pravom značenju Aristotelovih pojmovra.

<sup>4</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, Liber, Zagreb, 1982, 1141 a.

<sup>5</sup> Hegel, *Nauka logike*, BIGZ, Beograd, 1976, treći tom, str. 175.

<sup>6</sup> *Isto*, str. 200.

<sup>7</sup> *Isto*, str. 206.

<sup>8</sup> Toma Akvinski, *Izabrana djela*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 176.

<sup>9</sup> *Isto*, str. 134.

<sup>10</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 121.

<sup>11</sup> Hegel, *Enciklopedija filozofiskih nauka*, Svjetlost, Sarajevo, 1987, par. 384.

<sup>12</sup> *Nauka logike*, str. 53.

<sup>13</sup> Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1976, 510 b.

<sup>14</sup> *Isto*, 511 b.

<sup>15</sup> *Metafizika*, 982 b.

<sup>16</sup> *Isto*, 999 a i 999 b.

<sup>17</sup> *Isto*, str. 1026 a.

<sup>18</sup> Nikomahova etika, 1139 b.

<sup>19</sup> Metafizika, 982 b.

<sup>20</sup> Isto, 1140 b, 1141 a.

<sup>21</sup> Metafizika, 1034 a.

<sup>22</sup> Isto, 1141 a.

<sup>23</sup> Isto, 1141 b.

<sup>24</sup> Isto, 1140 a.

<sup>25</sup> Metafizika, 1029 a.

<sup>26</sup> Metafizika, 1070 a.

<sup>27</sup> Enciklopedija filozofijskih nauka, par. 9. (Odnos spekulativnih nauka prema drugim naukama je utoliko samo taj da spekulativna nauka ne ostavlja po strani empirijski sadržaj ovih potonjih, nego ga priznaje i upotrebljava, da za svoj vlastiti sadržaj priznaje i upotrebljava ono opšte tih nauka, zakone, rodove itd., ali da nadalje u ove kategorije unoši i druge, pribavljajući im njihovo pravo.)

<sup>28</sup> Enciklopedija filozofijskih nauka, par. 1.

<sup>29</sup> Fenomenologija duha, str. 22. (Ono poznato uopšte nije zato spoznato, jer je poznato. To je najobičnija samoobmana, kao i obmana drugih, ako se pri spoznavanju pretpostavi nešto kao poznato, a isto tako ako se to od drugoga dopušta; sa takvim naklapanjima takvo se znanje, a da ne zna kako mu se to događa, ne miče sa mjesta. Subjekat i objekat itd., bog, priroda, razum, osjećajnost, itd. stavljaju se nepromišljeno u osnovu kao poznati i kao nešto važeće i sačinjavaju čvrste tačke, kako polazenja, tako i vraćanja. Kretanje ide ovamo-onamo među tim tačkama koje ostaju nepokretnе, i tako se zbiva samo na njihovoj površini. Tako se i shvatanje i ispitivanje sastoji u tome da se vidi da li svako ono što je o njima rečeno nalazi i u svojoj predstavi, da li mu se tako čini i da li mu je poznato ili ne.)

<sup>30</sup> Fenomenologija duha, str. 6.

<sup>31</sup> Fenomenologija duha, str. 7–8. (Oko duha se moralo prisilno usmjeriti na ono zemaljsko i na njemu zadržati; i bilo je potrebno dugo vremena da se ona jasnoća, što ju je imalo samo ono nadzemaljsko, unese u tu post i zbrkanost, u čemu je ležao smisao ovostranosti, i da se učini značajnom i interesantnom pažnja za ono prisutno kao takvo, koje se naziva iskustvom. – Sada se čini da postoji potreba za onim što je tome suprotno, pogled je utoliko ukorijenjen u zemaljskom, da je potrebna jednaka snaga kako bi se on uzdigao iznad njega. Duh se pokazuje ta-

*ko siromašnim, da kako se čini čezne samo za oskudnim osjećanjem božanskog uopšte za svoje okrepljenje, poput putnika u pješčanoj pustinji, koji vapi za jednim gutljajem vode. Na tome šta duhu dostaje treba procijeniti veličinu njegovog gubitka.)*

<sup>32</sup> *Fenomenologija duha*, str. 24.

<sup>33</sup> *Isto*.

<sup>34</sup> *Fenomenologija duha*, str. 27–28.

<sup>35</sup> *Metafizika*, 1055b–1056g.

<sup>36</sup> Nejasno je šta je opredelilo Hegela da u *Istoriji filozofije* zagovara stanovište da je ovaj Aristotelov odgovor bedan.

<sup>37</sup> *Istorija filozofije*, str. 26.

<sup>38</sup> *Fenomenologija duha*, str. 15.

<sup>39</sup> *Fenomenologija duha*, str. 120.

<sup>40</sup> *Isto*, str. 115–116. (*Sa onim prvim momentom održava se samosvijest kao svijest, i za nju cjelokupna rasprostrtost osjetilnog svijeta, ali ujedno samo u vezi sa drugim momentom, sa jedinstvom samosvijesti sa samom sobom; a osjetilni svijet je za samosvijest neko postojanje, koje je međutim samo pojava ili razlika, koja po sebi nema bića. Ta suprotnost njezine pojave i njezine istine ima samo istinu za svoju suštinu, naime jedinstvo samosvijesti sa samom sobom; ono joj mora postati bitno, to jest, ona je žudnja uopšte. Svijest kao samosvijest ima odsada neki udvostručeni predmet, jedan, neposredan predmet osjetilne izvjesnosti i opažanja, koji je međutim za nju označen sa karakterom negativnoga, i drugi, naime samu sebe, koji je istina suština i isprva postoji tek u suprotnosti sa prvim. Samosvijest se u tome prikazuje kao kretanje, u kojem se ta suprotnost ukida, i kojem za nju postaje njena jednakost sa samim sobom.*)

<sup>41</sup> Pitanje je da li se kod predsokratovaca može govoriti o pojmovima Sein i Seiende. Ta dva pojma se kod njih mešaju, što pokazuje i jezička neizdiferenciranost, odnosno oni i nisu u stanju da ih sami izdiferenciraju. Zato mi sa samog kraja puta filozofije imamo obavezu da učitamo tu razliku tamo gde ona jezički još nije oformljena. To je svojevrsno nasilje nad dokumentacijom, ali nije nasilje nad filozofijom, nego je nužda same filozofije. Sa stanovišta spekulativne filozofije to je neizbežno, jer niži likovi svesti imaju svoju istinu u višim, što će reći da i predsokratovsko filozofiranje ima istinu van sebe, u onim filozofiranjima koja su tu ontološku razliku i razvila.

(Povodom ove argumentacije treba pogledati fusnotu broj 2.)

<sup>42</sup> *Fenomenologija duha*, str. 116. (Predmet koji je za samosvijest ono negativno, sa svoje se pak strane za nas ili po sebi isto tako vratio u sebe, kao i sa druge strane svijest. On je tom refleksijom u sebe postao životom. Ono što samosvijest razlikuje od same sebe kao postojeće, ima ona na sebi također utoliko ukoliko je postavljeno kao postojeće, ne samo način osjetilne izvjesnosti i opažanja, nego je u sebe reflektovano biće, a predmet je neposredne žudnje nešto živo. Jer ono po sebi ili opšti rezultat odnosa razuma spram unutrašnjosti stvari jest razlikovanje onoga što se ne da razlikovati ili jedinstvo razlikovanoga. To je pak jedinstvo, kao što smo vidjeli, isto tako njegovo odbijanje od samoga sebe, a taj se pojam razdvaja u suprotnost samosvijesti i života: samosvijest je jedinstvo, za koje je beskonačno jedinstvo razlika; život je pak samo to jedinstvo samo, tako da ono ujedno nije za samo sebe. Kao što je dakle samostalna svijest, isto je tako po sebi samostalan njezin predmet. Stoga će, staviše, samosvijest, koja je jednostavno za sebe i svoj predmet neposredno označuje sa karakterom negativnog, ili je prije svega žudnja, do spjeti do iskustva o samostalnosti predmeta.)

<sup>43</sup> *Isto*, str. 117.

<sup>44</sup> *Fenomenologija duha*, str. 124.

<sup>45</sup> *Metafizika*, 1029 a.

<sup>46</sup> *Isto*, 1029 a.

<sup>47</sup> *Metafizika*, str. 1049 a, 1050 b.

<sup>48</sup> *Fenomenologija duha*, str. 125. i 126.

<sup>49</sup> *Fenomenologija duha*, str. 128–129.

<sup>50</sup> *Fenomenologija duha*, str. 25–26.

<sup>51</sup> Aristotel, *Retorika*, 1358 b.

<sup>52</sup> *Fenomenologija duha*, str. 282.

<sup>53</sup> *Isto*, str. 281.

<sup>54</sup> Hegelov pojam slobode takođe izaziva nesporazum, naime većina Hegelovih oponenata njegov pojam slobode shvata kao nešto zasebno.

<sup>55</sup> *Fenomenologija duha*, str. 14.

<sup>56</sup> *Metafizika*, 1016 b.

<sup>57</sup> *Isto*, 1024 a.

<sup>58</sup> *Fenomenologija duha*, str. 5.

<sup>59</sup> *Isto*, str. 6.

<sup>60</sup> *Fenomenologija duha*, str. 32.

<sup>61</sup> *Istorija filozofije*, prva knjiga, str. 32. (*Predstaviti jedan način ovoga prolaženja, naime izvođenje oblika, pomenutu saznatu nužnost određaba, to je zadatak i posao same filozofije; i pošto je čista ideja ono do čega je ovde stalo, a još ne njeno dalje uposebljenje u obliku prirode i duha: to je ono predstavljanje pre svega zadatak i posao logičke filozofije. Drugi pak način toga proizilaženja, naime da se različni stupnjevi razvića, i njegovi momenti pojavljuju u vremenu, u obliku zbivanja, na tim i tim određenim mestima, kod ovog ili onog naroda, pod određenim političkim okolnostima i uz odredene zaplete sa njima – jednom rečju u ovoj empiričkoj formi – to je drama koju nam prikazuje istorija filozofije. To shvatanje ove nauke jedino je dostoјno nje; ono je u sebi istinito na osnovu pojma stvari, i da se ono u pogledu stvarnosti pokazuje isto tako istinitim i da se u njoj potvrđuje, to će se pokazati kao rezultat.*)

<sup>62</sup> *Istorija filozofije*, prva knjiga, str. 32.

<sup>63</sup> *Isto*, str. 12.

<sup>64</sup> *Osnovne crte filozofije prava*, str. 12.

<sup>65</sup> *Enciklopedija filozofske nauke*, par. 10.

<sup>66</sup> *Fenomenologija duha*, str. 5.

<sup>67</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1965, I tom, str. 117. (u daljem tekstu: *Philosophie der Religion*).

<sup>68</sup> *Isto*, str. 101–220.

<sup>69</sup> *Isto*, str. 34.

<sup>70</sup> *Isto*, str. 38.

<sup>71</sup> *Isto*, str. 37.

<sup>72</sup> *Isto*, str. 39.

<sup>73</sup> *Fenomenologija duha*, str. 459.

<sup>74</sup> Prvo stanovište protežiraju npr. Pufendorf i Ruso, dok drugo npr. Lok i Monteskje.

<sup>75</sup> *Philosophie der Religion*, str. 57.

<sup>76</sup> *Isto*, str. 74. i 75.

<sup>77</sup> *Isto*, str. 99.

<sup>78</sup> *Isto*, str. 109.

<sup>79</sup> *Isto*, str. 110.

<sup>80</sup> *Isto*, str. 300. (Po Hegelu se taj princip zadržava sve do moderne epohe, a tome su najviši dokaz moderna medicina i farmacija koje ne sadržavaju znanje o vezi sredstava i uspeha, te su, u biti, oblici bajanja.)

<sup>81</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Religion II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, str. 119.

<sup>82</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, str. 46.

<sup>83</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, str. 146–149.

<sup>84</sup> *Isto*, str. 195–196.

<sup>85</sup> *Isto*, str. 104–105.

<sup>86</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Religion II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, str. 112.

<sup>87</sup> *Isto*, str. 104.

<sup>88</sup> Hajdeger, *Biće i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988, str. 11.

<sup>89</sup> Ova terminologija upućuje na Hegela, koji je, inače, bio nesklon pitagorejskom rešenju. U *Istoriji filozofije* kaže: *Četiri je imalo kod Pitagorejaca visoko dostojanstvo zbog toga što je ono predstavljalo trias, ali na savršeniji način. Što se tetras smatrala za ovo savršenstvo, to je uopšte površnost; četiri pri tom podseća na četiri elementa, na četiri strane sveta, u prirodi četiri postoji, ono je u njoj ukorenjeno* (*Istorija filozofije*, tom 1, str. 189). Dakle, Hegel vezuje četiri za ono prirodno, spoljašnje i neduhovno. Namerno zanemaruje osnovni značaj broja četiri kod Platona i Aristotela. Razlog tome je u broju momenata kretanja mišljenja i bića kod njega samog; naime, njegovo određenje je posredovano iskustvom hrišćanstva, te je zato dato u tri momenta: jedinstvo, razlika i jedinstvo jedinstva i razlike. Ranije smo pokazali da se i kod njega radi o četiri momenta kretanja mišljenja i bića, i da se, u osnovi, taj pitagorejski nazor i ne može nadmašiti. Četiri je i onda kada se predstavlja kao tri.

<sup>90</sup> Ta utemeljenost na onom između, što nije ni čulno ni misaono, a što je u isto vreme i čulno i misaono, obeležila je Pitagoru. Začuđujuće je kako su to znali i izrazili i sami Heleni: govorili su da postoje ljudi, bogovi i Pitagora. Pitagora je i ovde ono između.

<sup>91</sup> Osnovni argument tvrdnje da Hegel nije u pravu kada jevrejsku religiju postavlja nižom od grčke i rimske.

<sup>92</sup> *Isto*, tom drugi, str. 65.

<sup>93</sup> *Isto*, str. 199.

<sup>94</sup> *Isto*, str. 252.

<sup>95</sup> *Isto*, str. 254.

<sup>96</sup> *Isto*, str. 324.

<sup>97</sup> *Fenomenologija duha*, str. 126.

<sup>98</sup> *Philosophie der Religion*, drugi tom, str. 234.

<sup>99</sup> Toma Akvinski, *Izabrana djela*, str. 134.

<sup>100</sup> *Isto*, str. 175.

<sup>101</sup> *Isto*, str. 316.

<sup>102</sup> *Isto*, str. 176.

<sup>103</sup> *Isto*, str. 274.

<sup>104</sup> *Isto*, str. 290.

<sup>105</sup> *Isto*, str. 274.

<sup>106</sup> *Isto*.

<sup>107</sup> *Isto*, str. 275.

<sup>108</sup> *Država*, str. 479.

<sup>109</sup> *Isto*, str. 510.

<sup>110</sup> Toma Akvinski, *Izabrana djela*, str. 276.

<sup>111</sup> *Philosophie der Religion*, prvi tom, str. 38.

<sup>112</sup> *Pavlova poslanica Rimljanima*, 8,2.

<sup>113</sup> *Isto*, 12,1.

<sup>114</sup> *Fenomenologija duha*, str. 522.