

А

Бран. Петронијевић

# ХЕГЕЛ И ХАРТМАН



19

SAVEZNO IZVODNO VECE  
 CENTRALNA BIBLIOTEKOSNICA I  
 DOKUMENTACIJSKI CENTAR  
 Inv. br. 538  
 SIGN. \_\_\_\_\_

# ХЕГЕЛ и ХАРТМАН

од

Д-га Бранислава Петронијевића



БЕОГРАД  
 ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА ГЕЦЕ КОНА  
 1. Кнез Михаилова улица 1.  
 1924

## ПРЕДГОВОР

---

У овој књизи спојене су уједно две студије које су раније одвојено штампане. Студија о Хегелу изашла је најпре у „Делу“ за 1914. год., одакле је била прештампана у засебну књигу. Студија о Хартману изашла је такође најпре у „Делу“ за 1907. год. и одатле посебно оштампана. Обе студије овде су прештампане готово без икаквих измена.

1-ог септембра 1923.

у Београду.

Др. Б. Петронијевић

---

ФРИДРИХ ХЕГЕЛ

ХЕГЕЛОВ ЖИВОТ И СПИСИ.<sup>1</sup>

Георг Вилхем Фридрих Хегел рођен је у Штутгарту 27 августа 1770 год. Отац му је био виши финансијски чиновник. Основну школу и гимназију свршио је Хегел у своме родном месту, био је увек одличан ђак, али није спадао у „чуда од деце“ (Wunderkinder), као Лајбниц и Шелинг. Од учитеља у гимназији на Хегела је имао утицаја једино Лефлер, који му је био и приватни учитељ. Интересантно је споменути, да је петнајестогодишњи дечко Хегел поводом смрти овог свог учитеља записао: „...Он је био најпоштенији и најнепартајичнији човек. ...Он је познавао вредност наука и утеху коју нам оне у разним случајевима пружају... Мало их је, који су познавали његове заслуге...“ У гимназији Хегел је нарочиту пажњу обраћао класичним писцима, у задацима је се показивао бољи мајстор него у говору. Тема његове матурантске беседе била је: „Зло стање уметности и наука код Турака“.

<sup>1</sup> Овај део расправе израђен је по опширној биографији Хегеловој, коју је дао Куно Фишер у првом делу осме свеске свога великог дела „Geschichte der neueren Philosophie“, Heidelberg 1901. Други део, о филозофији Хегеловој, рађен је по белешкама са предавања мојих о Хегелу држаних на Универзитету у зимском семестру прошле (1913-е) године. За та предавања главни извор била су Хегелова оригинална дела, али је поред других употребљен и Куно Фишер. Трудно сам се, да ова расправа у другом делу своје задржи карактер предавања, само су многобројна понављања, неизбежна при предавању, овде избегнута.

Као гимназист виших разреда Хегел не показује никаквог интереса за немачку литературу његовог времена, место Шилера и Лесинга он чита „Софијин пут од Мемела у Саксонску“, један бедан роман у шест свезака. Кад је Шопенхауер из Розенкранцове биографије о Хегелу дознао за овај последњи факт, он је триумфујући писао једноме своме ученику, да је његова лектира у гимназији био Хомер, док је Хегел читао „Софијино путовање...“ Год. 1788 Хегел је приступио у интернат теолошког семинара у Тибингену, где је остао пет година. Две прве године студирао је филозофске науке и промовиран за магистра филозофије (бранећи при томе тему „о граници дужности,“ која му је била задата), три остале теолошке науке, при свршетку којих је постао кандидат теологије. Као студент Хегел се је први пут упознао са Кантовим списима, осим тога треба споменути, да је био ватрен присталица француске револуције и члан републиканског студентског клуба. И ако је волео весело друштво, није се одавао ђачким ексцесима; носио се немарно и имао је нечега старачког у својим манирима. По Хегелову будућност од нарочитог је значаја споменути његово пријатељство са песником Хелдерлином и Шелингом, који су такође били чланови богословског интерната у Тибингену.

По завршетку универзитетских студија Хегел се враћа кући у Штутгарт, где остаје неко време. Како није имао потребних особина за свештеника, а желео је да постане научник, то се је одлучио на академску каријеру. Спор и без довољно материјалних средстава, морао се, да би тај циљ постигао, латити истог средства, кога и Кант и Фихте: постати домаћи учитељ. Читавих седам година Хегел је провео као домаћи учитељ, и то три године у Берну у Швајцарској и четири у Франкфурту на Мајни. У Берну је био у чувеној аристократској кући Штајгера, где је имао прилике да изближе упозна бернско више друштво и тадашње олигар-

хијско уређење бернске државе. За време овог боравања у Берну, Хегел студира изближе Кантове списе из области практичне филозофије, Фихтеову нову доктрину (Wissenschaftslehre) и списе Шелингове, с којим стоји у сталној преписци и чији је он ревносан ученик (Шелинг је био млађи од Хегела за пет година, али је много раније почео писати и дошао до славе). У исто доба Хегел студира и Шилерове естетичке списе. Почетком 1797 године, Хегел се је преселио у Франкфурт и ту постао, по препоруци песника Хелдерлина, домаћи учитељ у кући Гогела. Хегел је био непосредни сведок несрећне љубави Хелдерлинове са женом трговца Гонгарда, у чијој је кући Хелдерлин био домаћи учитељ, и несрећном Хелдерлину (који је наскоро затим полудео) савети једног таквог „човека од разума“, као што је био Хегел, нису ништа помогли. У Франкфурту Хегел је већ дошао до неких основних идеја свога филозофског система, и покушао да им да литерарну форму (тај је рукопис публиковао доцније Розенкранц). Почетком 1799 год. умро је Хеглов отац и Хегел је као свој део наслеђа (он је имао још једног брата и сестру) добио око три хиљаде форинти. Са овим новцем он је већ могао помишљати да отпочне академску каријеру, али су прошле још пуне две године док је Хегел остварио ову своју намеру.

Почетком 1801 год. наиме Хегел је, посредовањем Шелинговим, постао приватни доцент на универзитету у Јени, тадашњем средишту немачке филозофије. Са својим хабилитационим списом „О путањама планета“ Хегел међутим није имао среће: хотећи дијалектички да схвати законе планетских кретања, Хегел долази до закључка, да је дотадашњи празни простор између Марса и Јупитера логички нужан, док је међутим на осам месеци пре овог Хегеловог списа већ пронађен први планетоид између Марса и Јупитера. У Јени Хегел је заједно са Шелингом издавао „Критички журнал за фило-

зофију“, у коме су изашли неколики његови чланци. Предавања је држао о Логици и Метафизици, Природном праву, а предавао је једног семестра и Математику. Год. 1805 постао је Хегел ванредни професор и као такав водио се је у Јени све до 1808 год., али је Јену напустио већ 1806. У Јени Хегел се је потпуно еманципирао од Шелинга, и израдио прво своје велико дело, „Феноменологију духа“. Ово је дело Хегел завршио у поноћи пред даном чувене битке на Јени (у октобру 1806), којом је Пруска подлегла Наполеону; сам Хегел био је опљачкан од француских војника, и да му Гете није притекао у помоћ, остао би без хлеба. При штампању „Феноменологије духа“ први пут се јавља Хегелов ранији јенски колега Нитамер (Niethammer) као пријатељ његов, јер он гарантује издавачу, да ће недовршен рукопис бити на време довршен. Ускоро затим Нитамер се поново јавља као пријатељ Хегелов (у Нитамеру је Хегел нашао једног ретког пријатеља), налази му место за уредника званичког листа у Бамбергу (у Баварској), где је Хегел остао до Октобра 1808, када му је Нитамер, поставши начелником у баварском министарству просвете, израдио место директора гимназије у Нирнбергу, где је Хегел у четири виша разреда предавао филозофску пропедевтику и где је пуних осам година остао. Хегел је био строг директор и једну бедну школу уздигао до уређеног завода. Поред свих школских послова Хегел је ипак нашао времена да у Нирнбергу напише своје најважније, најапстрактније и најтеже дело, велику Логику у три свеске. У Нирнбергу се је Хегел и оженио, и то ћерком једног барона, двајестогодишњом Маријом Тухер (док је Хегелу била 41 година), и сматрао је, да је његова улога у свету завршена звањем које има и женом коју је добио, и не сањајући о будућој светској слави својој.

Прва етапа на путу славе био је за Хегела Хајделберг, где је 1816 год., посредовањем његовог



доцнијег ученика професора теологије Карла Дауба, постао професор филозофије. У Хајделбергу Хегел је стекао прве своје ученике: Иксила, једног Руса, коме је Хегел претказао велику будућност Русије, Хинрикса и Каровеа, напоследку у хајделбершку периоду пада и прво познанство Хеглово са француским филозофом Виктором Кузеном. У Хајделбергу Хегел је довршио и издао треће своје велико дело, „Екциклопедију Филозофских Наука“. Ово дело, као и ранија, привукла су пажњу пруских владајућих кругова на Хегела, и чувени пруски министар просвете Алтенштајн лично се био ангажовао да доведе Хегела за професора филозофије у Берлин. Хегел је своје раније мишљење о Пруској (милитарна држава без науке и уметности) променио, нова ера пруске регенерације, ера просветеног конзерватизма, нашла је у њему свога поштоваоца и браниоца.

Год. 1817. у октобру Хегел је отпочео своја славна предавања у Берлину. У своме уводном предавању Хегел је рекао, да је немачком народу додељено да свету ватру филозофије сачува и преда потомству, да у пруској држави поред световног треба да се самостално развије и слободно царство мисли. У почетку предавања Хегелова у Берлину нису привукла никакву пажњу, али мало по мало о њима се почело говорити, сам је Хегел проширивао обим својих предавања (придошла су предавања о филозофији религије и филозофији историје), и у току од 3—4 године Хегелова филозофија постала је опште познатом и стекла доста присталица (Мархајнеке, Ханс, Хенинг, Михелет и др.). Хегел је стекао утицај у самом министарству просвете, и ускоро филозофске катедре на пруским универзитетима доспеле су у руке његових ученика. Почетком год. 1827. основан је уз суделовање Хегелово критички журнал „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“, преко кога је Хегелова школа за читавих двадесет година вршила пресудан утицај у

духовном животу Пруске. Треба споменути и три велика пута Хегелова у иностранство, која је предузео уз припомоћ министарства просвете. Год. 1822. Хегел је путовао у Брисел, год. 1824. у Беч, где му се нарочито допала талијанска опера, и год. 1827. у Париз. Овај пут у Париз Хегел је предузео и на наваљивање Кузеново, који се хтео одужити Хегелу за учињену љубазност његову приликом шестомесечног борављења Кузеновог у Берлину год. 1825, када је Хегел припомогао те је Кузен ослобођен полициског затвора, у који је као проглашени „демагог“ био запао. Кузен је сматрао Хегела још раније за свога пријатеља, посветио му је трећу свеску свога превода Платона, и њему и Шелингу посветио је своје издање Прокловог коментара о Платоновом Пармениду („amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus.“ гласила је посвета Кузенова.) Осим тога Кузен је, нарочито по повратку своме из Берлина, држао предавања о филозофији Хегеловој у Паризу и много допринео ширењу хегелијанизма ван Немачке. У Паризу, где је остао два месеца, Хегел се није осећао тако добро као у Бечу, за њега је Париз био сувише велика варош. У повратку из Париза Хегел се свратио у Вајмар, где се последњи пут видео са Гетеом, коме је Хегел био и по томе јако у вољи, што је бранио његову теорију боја, Год. 1829/30 Хегел је био ректор берлинског универзитета и као ректор држао је два говора. Умро је 14. новембра 1831. од колере, која је тада владала у Берлину. Спровод му је био величанствен; ученици су се тешили тиме, што су таког човека имали у својој средини, што су од њега могли да уче, што су с њим могли да буду у личном додиру.

Хегел је био несумњиво генијалан човек, и по дубини и оригиналности својих идеја, и по многобројности дела у којима је те идеје разрадио и применио на разне области. Хегел је био енциклопедијски образован човек, и само тиме био је у

стању да да један тако разрађен философски систем, какав се није јавио ни пре ни после њега. Како дубина његових идеја, тако и јединство његовог система, поред богатства његовог, чине нарочиту драж тога система, и није никакво чудо, што је Хегел за своје ученике имао знатне људе у правом смислу те речи. Његов је утицај био огроман, универзалан: тај је утицај једно време био таки и толики, какав није имао можда ни раније ни доцније ниједан други мислилац (изузев Аристотела). Личност Хегелова сва је се концентрисала у његовом систему, то је један од оних ретких личности, којима је сазнање права страст. Најлепши опис Хегелове личности и његовог начина предавања дао је Хегелов дугогодишњи ученик естетичар Хотто (Hotto): „Први утисак лица никада нећу заборавити. Све су црте висиле тромо и уморно, али никаква рушећа страст, већ цела прошлост једног мишљења, које је дан и ноћ ћутећи радило, огледала се је у њима.“ „Кад сам га после неколико дана на катедри видео, нисам се могао одмах наћи ни у начину његовог предавања ни у унутрашњем току његових мисли... Као што су најстарији пророци, што су се више борили са језиком, у толико језгровитије износили оно што су у унутрашњој борби савладали, тако се је и он борио и побеђивао у тешкој концизности. Већ у почетку застајао је, читајући поново почињао, опет застајао, затим говорио и размишљао, и кад је изгледало, да је згодне речи за увек нестало, она се баш онда јавила, изгледала је обична а била је до неподражавања згодна, неупотребљавана па ипак једино употребљива.“

Списи Хегелови су многобројни. Од чланака и омањих расправа треба споменути следеће:

1. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 1801.

2. *Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum*, 1801.

3. Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes. У „Kritisches Journal der Philosophie“, 1803.

4. Ueber die englische Reformbill. У „Allgemeine preussische Staatszeitung“ 1831.

Осим тога треба споменути и Хегелову рецензију треће свеске Јакобијевих дела, која је изашла у „Heidelbergische Jahrbücher der Literatur“, 1817.

Дела Хегелова, која је сам Хегел издао, ова су:

1. Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. Erster Theil, 1807.

2. Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Erste Abtheilung: Die Lehre vom Sein. Zweite Abtheilung: Die Lehre vom Wesen. 1812. Zweiter Theil: die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff, 1816. Први одељак првог дела изашао је у другом поправљеном издању 1831. год.

3. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, 1818. Друго издање 1827, треће 1830.

4. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss, 1821.

Остала дела (већином по предавањима) изашла су после смрти Хегелове у издању целокупних дела његових: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten J. Schultze, Ph. Marheinecke, Ed. Gans, L. v. Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet, Fr. Foerster. Verlag von Dunker & Humboldt, XVIII Bände. 1832—1840. Свеске овог издања садрже: Bd. I Philosophische Abhandlungen, Bd. II Phänomenologie des Geistes, Bd. III—V Wissenschaft der Logik (велика Логика), Bd. VI—VII Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (ту се налази тзв. енциклопедијска Логика са додацима), Bd. VIII Rechtsphilosophie, Bd. IX Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Bd. X

Vorlesungen über die Aesthetik, Bd. XI—XII Vorlesungen über die Religionsphilosophie, Bd. XIII—XVI Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. XVI—XVII Vermischte Schriften, Bd. XVIII die philosophische Propädeutik. Као „Supplementband“ додати су целокупним делима „Briefe von und an Hegel“ и биографија Хегелова од Розенкранца.

Од дела о Хегеловом систему навешћемо осим помéнутог дела Фишеровог: J. H. Stirling, *The secret of Hegel, being the hegelian system in origin, principle, form and matter*, 2 vov. 1865 (друго издање у једној свесци 1808; затим краће и популарније дело: В. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel* (превод с талијанског), 1910. Од критика Хегеловог система треба нарочито истаћи духовиту расправу Ad. Trendelenburg-a, „*Die dialektische Methode*“ изашла у његовом делу „*Logische Untersuchungen*“ 2 Bde 3-te Aufl. 1870, затим Ed. v. Hartmann „*Ueber die dialektische Methode*“, 1868 (друго издање 1910) Напослетку треба споменути, да је најбољи коментар о Хегеловој Логици дело: Mac Taggart, *A Commentary on Hegels Logic*, Cambridge 1910 (ово дело има и самосталног значаја).

## II

### ХЕГЕЛОВА ФИЛОЗОФИЈА.

#### А. УВОД У СИСТЕМ И ДИЈАЛЕКТИЧКА МЕТОДА.

Хегелов систем је систем апсолутног идеализма. Он произилази директно из Шелинговог система, али представља на неки начин синтезу Шелинговог и Фихтеовог система. По Шелингу идеално и реално су индентични, по Фихтеу идеално је оно што је првобитно. По Хегеловом систему пак идеално или дух има примат над реалним или природом, и

природа представља само један пролазан ступањ у развићу духа. Још је у једној тачци Хегел ближи Фихтеу него Шелингу: у филозофској методи. Његова дијалектична метода је Фихтеова метода супротности, тројна метода тезе, антитезе и синтезе, само што је Хегел ту методу схватио дубље и на оригиналан начин. Фихтеова метода супротности постаје код Хегела у исто доба методом противречности и методом развића. Хегел наиме држи да је супротност првобитно нужним начином у исто доба и противречност. Овим се тврђењем Хегел разликује од свих ранијих рационалиста, изузевши можда Хераклита, и стоји, може се рећи, у том погледу усамљен. Он тврди, да став идентитета и став противречности нису основни закони мишљења, већ да мишљење у основи не само што може него и мора замислити јединство супротности или противречност. С друге стране опет противречност тезе и антитезе мора да се избегне. То избегавање противречности јесте стављање нечег новог, стављање јединства тезе и антитезе — њихове синтезе. Али како сваки ступањ апсолутног садржи у себи и своју супротност, то синтезом добивено јединство тезе и антитезе постаје новом тезом, која себи на супрот ставља нову антитезу, а ова супротност преставља нову противречност, која мора да се избегне новом синтезом, ова пак постаје новом тезом и т. д. док се не дође до ступња појма, који преставља јединство без супротности или последњу, разрешену, завршну противречност. Стављање антитезе на супрот тези јесте негативна страна дијалектике, а разрешавање једне противречности синтезом јесте њена позитивна страна. Негативна и позитивна страна дијалектике сачињавају ум, т. ј. моћ стављања и разрешавања противречности. Разум је пак моћ, која остаје при чистој супротности, која није способна да супротне одредбе схвати уједно, већ супротне одредбе у разуму остају одвојене одредбе, одредбе које не-

мају никакве везе међу собом. Помоћу дијалектичне методе идеално се развија у множину својих момената. Скуп свих тих момената чини апсолутно биће. По Хегеловој концепцији апсолутно биће има разноликост и множину у себи самом, то су његове иманентне одредбе. Овим се апсолутно Хегелово разликује од апсолутног Шелинговог. По Хегелу код Шелинга је апсолутно биће као из пиштоља избачено, оно је ноћ у којој су све краве црне. По Хегеловом систему све се своди на то, да се апсолутно схвати не само као супстанција, већ као субјект, не само као нешто неодређено, него као нешто што само себе из те неодређености унутрашњим развићем одређује.

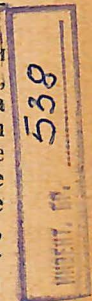
Апсолутно се биће по Хегелу налази у три основна своја ступња: као апсолутна идеја, као природа и као дух. Апсолутна идеја је идеја у ужем смислу или идеја по себи (*die Idee an sich*), природа представља идеју ван себе (*die Idee ausser sich*), а дух идеју за себе и код себе (*die Idee für und bei sich*): све три заједно чине апсолутно биће. Идеју по себи посматра Логика, први део Хегеловог система, други је део тога система Филозофија природе, а трећи Филозофија духа. Међутим пре него што Хегел прелази на свој систем, он хоће да образложи становиште, на основу којег је могуће апсолутно сазнање. Он то чини у „Феноменологији духа“, која представља неку врсту теорије сазнања хегелијанизма; али она није ни чиста теорија сазнања нити психологија сазнања, него обухвата у исто доба обоје, а у маломе и философију духа. Хегел се доцкан развио, стога ово дело његово представља продукт још незрелог духа: осим тога његов је стил замршен и многи ставови једва су разумљиви.

### В. ФЕНОМЕНОЛОГИЈА ДУХА.

У Феноменологији духа Хегел хоће да покаже, да је само апстрактно сазнање у чистом појму

Хегел и Хартман

538



2  
POMISTEND

POMISTEND

право сазнање, да у њему субјект и објект сазнања падају уједно, да на том ступњу свест достиже способност апсолутног сазнања. Да је то тако и да свест нужним начином мора да дође у своме развићу до тог највишег ступња, Хегел то показује примењујући на развиће ступњева свести дијалектичку методу, т. ј. он показује, да сваки нижи ступањ свести мора себе да негира, чиме се свест пење на виши ступањ, све док не дође до највишег. По Хегелу постоје три главна ступња у томе развићу свести: 1. ступањ предметне свести, 2. самосвести и 3. ума. На првом ступњу свест верује у објект као у нешто различно од ње. На другом ступњу свест постаје свесна тога, да је она оно што ставља објекте. На трећем ступњу свест постаје свесна тога, да је она оно што је идентично са објектима.

Предметна свест за себе има опет три ступња: 1. чулна свест („чулна извесност“), 2. опажајна свест и 3. разум. Чулна свест верује непосредно у реалитет појединачно опаженог садржаја, односно она мисли, да су чулни квалитети сами као такви објекти, и то објекти, којима је сасвим равнодушно, да ли их неко опажа или не. Тиме што чулна свест верује само у егзистенцију непосредно датога, она верује само у егзистенцију појединачнога. Међутим на овом ступњу наша свест не може да остане, јер чулна свест сама себе уништава. Тиме што чулна свест тврди: сад је подне, овде је дрво и т. д., а место подне настаје поноћ, место дрвета кућа, претвара се сад у свако сад, овде у свако овде, и на место појединачног јавља се опште. На тај начин чулна свест прелази у опажајну: чулни предмет постаје ствар са особинама. Међутим свест не остаје ни на том становишту, зато што долази питање: шта је ствар? Ствар има извесне особине: је ли она сума особина или не? Ако је ствар сума особина, онда нема ствари, ако је пак различна од особина, она онда није ствар која има особине.



Даље, свест мора да замисли разне ствари, које се налазе у вези међу собом, мора да замисли битне и небитне ознаке ствари, чија је разлика релативна. Да би се избегле ове противречности свест мора да замисли ствар као нешто што је услов особина. Тиме се пак ствар претвара у суштину или у оно што условљава особине: сад се ствар представља као снага (Kraft), а особине као манифестација (Aeusserung) снаге. На овом ступњу ми смо у сфери разума, пошто је разум моћ која, тражећи сличности и разлике међу стварима, објашњава ствар.

Али на овоме ступњу разума наша свест не може да остане. Ми можемо наиме да схватимо однос међу силом и манифестацијама њеним само као однос закона: снага је везана са својом манифестацијом законом, закон је оно што чини биће снаге. Међутим закон је нешто што припада самој свести, нешто што се да само појмити, а не и опазити, он је оно што је надчулно у чулnome. Схватајући закон свест дакле схвата саму себе, и издиже се тиме на ступањ самосвести. Прелазећи опет три специјална ступња, самосвест се претвара у ум (Vernunft), чији се ступњеви развића више не ограничавају на индивидуални, него обухватају и колективни дух.

Ступњеви ума, који претходе апсолутном знању као завршном ступњу у развоју духа, по Хегелу су: умна свест (Vernunftbewusstsein), моралност (Sittlichkeit) и религија (чији су специјални ступњеви природна религија, уметничка религија — у коме је обухваћена и уметност — и откровена религија.) Религија сачињава непосредни предступањ апсолутног знања, и то као откровена религија, јер се у овој садржина апсолутног знања јавља у облику нечега наметнутог, споља откровеног, у облику вере, не у облику знања и извесности. На тај начин Хегел, уношењем ступњева развића колективног духа, доводи индивидуални дух до

највишег ступња његовог, до сазнања у чистом појму, у коме мишљење и биће падају уједно. Овај идентитет мишљења и бића постаје основ целокупниг система Хегеловог, у првом реду Логике.

### С. ЛОГИКА

Посто је три разна Хегелова списа о Логици, од којих се сваки мора засебно студирати. То је прво његова велика Логика у 3 свеске, од којих прва има два издања (у издању целокупних дела прештампано је друго). Даље постоји Логика у Енциклопедији филозофских наука (то је тз. енциклопедијска Логика) у три Хегелова издања (наравно главно је последње). Осим тога Хегелова се Логика налази у трећој форми као енциклопедиска Логика са додацима из Хегелових предавања, којих нема у издањима Енциклопедије изашлим за Хегелова живота. При студији Хеглове Логике најбоље је почети са каквим Хегловим присталицом, који излаже његову Логику; најбољи је за то Kuno Fischer (System der Logik und Metaphysik 3-te Aufl. 1910), који само у неким тачкама, не срећно, одступа од Хегела. Јер Фишер на врло елегантан, светао начин излаже тешке Хегелове ствари, и омогућује да се на лак начин уђе у сама Хеглова излагања. Међутим Фишером се добија само спољни скелет Хегела, док се до самог Хегела дође има још много тешкоћа да се савлада. Хегел је писао једним специјалним језиком, који се мора нарочито познати, који се може научити само дужим читањем самог Хегела. Студију самог Хегела треба почети са енциклопедиском Логиком у издању целокупних дела, пошто је ова књига много јаснија од оне друге две, јер су додаци у њој од велике вредности за разумевање самог текста, и ако ти додаци нису сви од самог Хегела. Затим треба читати његову велику Логику, и напослетку енциклопедијску Логику у издању Хегеловом (ова последња одступа у по-

јединоствима од велике Логике). За студију велике Логике од велике је користи наведени енглески коментар од Мос Таггарта. Хегелова Логика садржи и за оне, који је не акцептирају, многе примедбе о односима међу појмовима каквих нигде више нема.

Логика Хегелова је једно специјално дело. Он је у њој хтео да споји Логику и Метафизику уједно, али у ствари она није ни једно ни друго. Јер у њој Хегел се ставља на једно становиште на које се нико пре њега није ставио: то је покушај једне апсолутно неемпиричке, дедуктивне конструкције света. То је рационализам у апсолутном свом облику, тако да рационалистички системи пре Хегела упоређени с њим престављају фрагментарне покушаје. Спиноза је велики рационалист, али његови аргументи полазе у многоме од реалног света. Хегел се међутим уздиже над реалним светом: он претпоставља да нема ничега, и из чистих појмова хоће да изведе све што постоји. Становиште његове Логике може се карактерисати као становиште Хиперметафизике, надметафизике. Метафизика има више мање конкретан задатак, она има да утврди структуру целине света, али онако како је она фактички дата. Међутим Хегел иде даље и пита се: зашто конкретан свет, који постоји, постоји, и зашто постоји тако као што постоји, а не друкчије? Хегел хоће да докаже, да свет мора постојати, и да мора постојати онако како фактички постоји.

Цела Логика преставља развиће момената чисте идеје. Али по Хегелу чиста идеја као таква не постоји у стварности, него само апстрактно. Ко не схвати ову основну мисао Хегелове филозофије, тај Хегела није разумео. Идеја се конкретно налази само у својим конкретним облицима, у природи и духу. Идеја није постојала стварно пре природе и духа, она постоји пре природе и духа само апстрактно, идеално, она је вечно конкретна у природи и духу: природа и дух су

конкретне форме њене егзистенције. Метафизика има да испита структуру конкретног света, који се распада у две половине: у природу и дух. Хегел пак у својој Логици хоће да испита идеални скелет света, и тај идеални скелет схвата Хегел као једну засебну страну апсолутнога, коју назива апсолутном идејом.

Чиста идеја се јавља у множини својих идеалних момената, који престављају поједине категорије или поједине идеалне одредбе бића. Зато што је идеја само идеални скелет конкретног, зато идеални елементи престављају с једне стране појамне одредбе чисте идеје, а с друге стране појамне одредбе самог реалног света, природе и духа. По Хегелу су дакле категорије основне појамне одредбе свега што постоји и што се да замислити. Логика Хегелова је наука о категоријама, али она је у исто доба и хиперметафизика. Пре Хегела само су Аристотело и Кант покушали да даду систем категорија; међутим Аристотелов се покушај састоји само у епиричком скупљању категорија; код Канта истина постоји изванред међу категоријама, али дубље унутрашње везе међу њима нема. Позитивни значај Хегелове Логике, све и да није успео (као што и није) да реши постављени метафизички проблем, лежи у самом том систему категорија, и ниједан озбиљан покушај да се категорије изведу не може обићи Хегелов покушај. У том развијању система категорија Хегел је показао толико духа, колико нико пре њега у тако апстрактним стварима још није показао (у том погледу једино се Аристотело да поредити са Хегелом).

Хегел у својој Логици чини, као што рекосмо, покушај једне дедукције света, која почиње од прачетка, потпуно одозго. Хегел претпоставља да нема ничег одређеног, и онда из најапстрактнијих појмова хоће да изведе сву конкретну множину и све одредбе конкретног. Он то чини на основу свога принципа апсолутног идентитета мишљења и

бића. Развиће апстрактне идеје је развиће појма као таквог, који полази од своје најапстрактније, садржином најсиромашније форме, па се, диференцирајући се, све више богати садржином, док не постане конкретним појмом. На тај начин апстрактна идеја пролази кроз ова три главна ступња: 1. биће (Sein), 2. суштина (Wesen), и 3. појам (Begriff). Сва три ступња заједно чине појам или идеју тако да и целина и трећи ступањ носе исто име (појам); и биће и суштина су појам, али појам у још неразвијеној форми. У конкретном свом облику појам је оно што је, т. ј. појам. Ово тројство бића, суштине и појма одговара оним трима моментима дијалектичке методе: тези, антитези, синтези (прву најапстрактнију тријаду апсолутнога имамо у апстрактној идеји, природи и духу, затим долази ова тријада). Разлика између бића и суштине је ова: биће значи непосредно биће, а суштина је посредно биће, или биће које је условљено другим бићем. У следећем прво ћемо посматрати појам као биће и његове одредбе.

И биће има три своја облика: 1. квалитет, 2. квантитет и 3. мера (Mass). Квалитет је позитиван (+), квантитет је негативан (—), а мера је негација квантитета, која садржи у себи квалитет у једној вишој форми ( $\pm$ ) (negare — konse-  
vare — elevare).

И квалитет (или биће) има три облика: 1. неодређено биће (das unbestimmte Sein), 2. одређено биће (Dasein), 3. самостално биће (Fürsichsein).

Даље се неодређено биће јавља опет у три форме: 1. чисто биће (das reine Sein), 2. чисто небиће (das reine Nichts), 3. бивање (Werden).

Чисто биће не може даље да се анализира, оно је прва категорија или прва одредба апсолутнога у области апсолутне идеје. Чисто биће је најапстрактнији појам нашег мишљења. Кад се апстрахује од свега што постоји, од многоструког и разно-

ликог (квалитативног и квантитативног) бића, остаје само мисао нечега, егзистенције без садржине. Та је мисао мисао чистог нешто, и тим појмом мора мишљење да почне, то је прва његова етапа. Али чисто нешто, баш зато што је без садржине, равно је чистом ништа. Према томе наше мишљење, кад почне од почетка, увиђа, да су нешто и ништа идентични. Међутим мишљење у исто доба увиђа, да су нешто и ништа и различни: јер се нешто разликује од ничега тиме што има егзистенцију. Дакле мишљење одмах у своме почетку наилази на једну противречност: с једне стране оно је принуђено да тврди, да је нешто ништа, а с друге стране да је оно ипак нешто. То је једна неразрешена противречност, при којој мишљење не може да остане. Оно мора ићи даље, замислити јединство, извести синтезу нечег и ничег. Та синтеза лежи по Хегелу у непрестаном прелажењу нечега у ништа и ничега у нешто, у бивању. Кад замислимо, да нешто прелази у ништа и ништа у нешто, онда нема противречног идентитета нечег и ничег, јер тада нешто прелазећи у ништа престаје бити нешто, и ништа прелазећи у нешто престаје бити ништа.

Да наше мишљење има да почне са чистим нечим, које је као таково равно чистом ништа, Хегел изводи и анализом самог појма почетка. Оно шта почиње почиње да је нешто, али зато што тек само почиње, оно још није нешто, него ништа: то је егзистенција, која још није егзистенција. Дакле и логичком анализом самог појма почетка долази се до тога, да почетак мора садржавати и нешто и ништа.

Чисто нешто и чисто ништа су идентични међу собом и различни једно од другог. Али овај њихов идентитет и разлика не смеју се схватити као нарочити односи, који би постојали међу њима, него је чисто нешто као такво идентично са ничим и различно од њега. Однос улази у биће

тек са суштином као условљеним бићем, чиме се биће и разликује од суштине. У целој збирци категорија само категорија бића нема односа, а оно што ми називамо у тој области односом, у ствари је нешто непосредно.

Хегел своје категорије доводи у везу са историским развитком филозофије. По њему се људско мишљење развија почињући од најапстрактнијих категорија па идући све конкретнијим. Најапстрактнији појам бића је принцип Елеаћана. Чисто ништа је принцип будистичке филозофије, а синтеза нечега и ничега, бивање, Хераклитове.

Прелаз од неодређеног ка одређеном бићу Хегел изводи овако. Нешто и ништа јављају се поново одвојено у синтези њиховој, у бивању. Бивање има наине два правца: у њему прелази нешто у ништа и ништа у нешто. Ова два правца чине, те се у самом бивању као таквом латентна противречност нечега и ничега јавља поново: тиме што у бивању нешто и ништа прелазе једно у друго, бивање је ишчезавање, а тиме што нешто и ништа постају једно из другог оно је постајање, тако да бивање представља у исто доба ишчезавање и нечега и ничега. На тај начин негација бивања биће ишчезавање самог бивања, стављање мирног јединства нечега и ничега, у коме ће бићу ипак припадати примарност, тако да је негација бивања постојање (Dasein). Тиме су пак у исто доба и све три одредбе, које представљају неодређено биће, негиране у својој неодређености и стављено је одређено биће (Dasein), биће које има одређен квалитет. У овом изразу Dasein, „da“ не значи још категорију места, као што ни бивање није времени процес; простор и време јављају се тек доцније, тек у области природе.

Прва одредба одређеног бића (Dasein) је 1. нешто (Etwas), које одговара чистом бићу. Чисто биће је негирано небићем, јединство њихово јесте бивање, а негацијом бивања ставља се поново биће,

оно се том негацијом реституира на вишем степену као одређено биће, као биће које има извесну квалитативну садржину, које је нешто. Али и нешто садржи у себи негацију, само што она није више непосредно у њему, него ван њега, али је ипак везана с њим, тако да је и оно што том негацијом ставља везано с њим. То што се негацијом ставља јесте 2. друго (Anderes), које се односи према начему као антитеза према тези (овај однос нечег према другом у томе је, што један квалитет може постојати само у вези с другим квалитетом: то је експликација Спинозиног става *omnis determinatio est negatio*) Овде се негација нечега у односу на друго јавља као ограничење нечег другим, или, друкчије речено, свако друго је друго од другог (das Andere des Anderen). У овом односу нечег и другог лежи противречност, која се може избећи само њиховим спајањем у један виши појам. Тај виши појам је 3. промена (или коначност), прелазак нечега у друго. У промени се не губи квалитет, ту биће прелази у друго биће и зато је промена категорија одређеног бића, док је бивање категорија неодређеног бића.

Као и бивање тако и промена представља једну противречност, која води њеној негацији. Та је противречност у бескрајности промене или, како Хегел вели, у рђавој бескрајности промене (*schlechte Unendlichkeit*). Нешто које прелази у друго, приморава ово да такође пређе у друго и тако даље *in infinitum*. Такав један бескрајан ред, пошто се не може замислити да је завршен, представља противречност и немогућност. Према томе при категорији промене не може се остати, она мора да се негира. Очевидно је да ће и овом негацијом бити нешто стављено у једној вишој форми, као што је то био случај и при негацији бивања. Према томе негација променљивог одређеног бића може водити само појму непроменљивог одређеног бића, које у исто доба постаје право беско-



начно биће. Непроменљиво нешто је нешто, које је дошло к себи, које се тако ограничава собом, да све друго негира или одбацује од себе. Прво најапстрактније нешто било је нешто потпуно неодређено и прелазило је у ништа. Друго нешто пак прелазило је у нешто друго. А ово треће нешто не може прелазити ни у ништа ни у нешто друго, него је оно, како Хегел каже, биће за себе, које остаје онакво какво је стављено. То је дакле самостално биће (Fürsichsein).

Ово самостално нешто је негација нечега, које се односи на нешто друго. То нешто је једно: јер оно се мора замислити као недељиво једно, зато је непроменљиво. Дакле прва категорија самосталног бића је једно. Већ овде се види како квалитет сам себе негира и почиње прелазити у квантитет. И доиста самостално биће чини по Хегелу прелаз од категорије квалитета ка категорији квантитета. Овај је прелаз тежак и представља једну од најдуховитијих филозофских теорија. По природној науци квалитет се заснива на квантитету; овде обрнуто из квалитета произилази квантитет, и тек посредно, преко категорије мере, која представља синтезу квалитета и квантитета, квалитет је одређен квантитетом. Категорија самосталног бића има три одредбе: 1. једно (Eins), 2 много (Vieles) или репулсија, и као синтеза једног и многог 3. атракција. Једно наиме као самостално биће истина искључује друго, али баш тиме што искључује друго, оно на негативан начин ставља друго, тако да то искључивање другог претпоставља егзистенцију другог. Само ово друго је опет по својој природи једно. Нешто у области одређеног бића ставља нешто друго; међутим нешто у области самосталног бића ставља себи на супрот опет себе, само у другом егземплару. Стављајући себе у другом егземплару једно не негира себе него само себе умножава. Стога Хегел негативни однос искључивања, којим бива умножавање другога, назива

репулзијом (репулзија овде не значи снагу одбијања него апстрактно негативно искључивање). Репулзија, кад се замисли сама за себе, даје појам празнога, као нечега што се налази између многог, што оваја једно од другог.

Као што је чисто биће принцип филозофије Елеаћана, чисто ништа будистичке филозофије, а бивање Хераклитове, тако је једно и много принцип атомистичара. Код ових се јавља једно и много као атоми а репулзија као однос међу њима, као празнина. Зато што су једно и много квалитативне категорије, види се, вели Хегел, колико је атомистички систем апстрактан и далеко од конкретног схватања света. Атомизму у физици и математици одговара атомизам у политици, т. ј. схватање државе као нечега што логички представља просто агрегат индивидуа. Над овим атомистичким, демократским схватањем стоји Хегелово органско схватање државе, по коме је држава над појединцима (види о томе одељак Е.).

Једно и много не могу да остану једно поред другога стога што међу њима постоји негативни однос искључивања: тај однос би учинио да једно негирајући себе негира и множину једнога. Зато се мора извести синтеза једнога и многога у једној вишој категорији, а то је атракција. Тиме што једно ставља много оно ставља много као множину једнога, а овим оно идеално ставља себе, тако да је однос искључивања у исто доба и однос узајамне везе: једно искључујући друго одржава друго у егзистенцији.

Али ни на атракцији не може да се остане. Атракција је у исто доба и репулзија, и обрнуто, јер једно и искључује и захтева друго, а то је противречност која се мора уништити. Негација атракције је негација целокупног квалитета и стављање нове категорије квантитета: јер негацијом атракције негирамо квалитет у његовој највишој форми, дакле негирамо квалитет уопште и на ме-

сто квалитета стајемо нешто што је равнодушно према квалитету, а то је по Хегелу квантитет. Код квантитета морамо разликовати неодређен и одређен квантитет, количину и величину. Хегел налази да је математичка дефиниција квантитета као онога што се да увећати и смањити нетачна. Логичка дефиниција количине по Хегелу је у томе, да је она биће које је постало равнодушно према своме квалитету, које се према томе може повећавати без промене своје природе.

Код квантитета постоје три групе категорија: 1. чист квантитет (*die reine Quantität*) или количина, 2. квантум или величина, и 3. квантитативни однос. Чист квантитет јавља се опет у три облика: 1. континуитет, 2. дискреција, 3. граница.

Континуитет, дискреција и граница нису у истом смислу категорије у ком су то једно, много, и атракција, јер по Хегелу континуитет непосредно садржи у себи дискретум и границу. Прво има квантитет да се замисли као континуум. Биће континуума састоји се у томе, што је то квантитет, који је дељив, али не садржи делове. Даље има квантитет да се замисли као дискретум, јер подељеност у јединице дата је у квантитету: његов континуитет одговара атракцији, његова дискретност репулзији. Једно, које се јавља у квантитету, није идентично са једним у области квалитета: један квалитета је недељиво, једно у квантитету је дељиво, оно је јединица. Јединица и једно нису исто: једно је апсолутно недељиво, аритметички једно, а јединица је оно што је једно тиме што је одвојено од другог, што чини целину за себе (математичка тачка је једно, а физичка тачка је јединица). Трећи момент, у коме морају да нађу ова два момента синтезу, јесте граница. Само на тај начин наине, што ће се јавити граница у квантитету између једне и друге јединице, могућа је количина и као

континуум и као дискретум, тако да је по Хегелу свака количина и једно и друго.

На категорији чистог квантитета најбоље се види, у чему се састоји Хегелова логика противречности. По строгом схватању математичког континуума у линији нема тачака нити уопште делова, она је апсолутни континуум; а по дискретној математици линија је састављена из апсолутно одвојених простих тачака. По Хегелу ни једно ни друго није тачно, линија је и континуум и дискретум, и то тиме што је једно од овога двога она је друго: линија је дељива у делове, које се као такви и даље могу делити, и у томе је момент њеног континуитета; дискретност њена је пак у самом распадању линије у делове, у мање линије. По Хегелу, који сматра да је противречност фактички могућа, обоје је могуће. Кад се граница, која постоји у чистом квантитету, фиксира одн. негира њена несталност, онда се тиме негира сама категорија чистог квантитета и квантитет постаје квантумом.

Код квантума имамо: 1. број, 2. екстензивни и интензивни квантум, 3. бескрајно или рђаво бескрајно (бесконачан прогрес). Фиксирањем границе у чистом квантитету постаје број. Број је сума јединица, која се замишља и сама као једна, која није чист агрегат. Чист агрегат наиме преставља множину јединица, које нису избројане. На тај се начин једно јавља у броју двоструко: као елемент који се броји и као момент целине, који суми јединица даје бројни облик, као јединица (Einheit) и као одређени број (Anzahl). На основу ова два момента категорије броја дају се схватити све операције, које Аритметика изводи на бројевима. Прва операција ове врсте је спајање самих јединица, њихова адиција, којом постају бројеви. Рачунске операције у ужем смислу састоје се у спајању и раздвајању самих бројева. Хегел покушава да покаже логичку нужност трију позитивних рачунских операција, са-

бирања, множења и степеновања на основу самог појма броја. У рачунским операцијама бројеви се јављају као јединице, које се спајају и раздвајају, при чему су по Хегелу могућа само ова три случаја. Ако се спајају разни бројеви у произвољном броју онда је то сабирање ( $3 + 5 + 8 \dots$ ). Ако се спајају једнаки бројеви у произвољном броју, онда је то множење ( $3 + 3 + 3 + \dots = n \cdot 3$ ). А ако се спајају једнаки бројеви у једнаком броју, т. ј. ако је број јединица као број бројева раван броју елементарних јединица у свакој бројној јединици, онда имамо степеновање ( $3 + 3 + 3 = 3 \cdot 3 = 3^2$ ). По Хегелу број за мишљење има важности у толико у колико је он једна категорија. Али операције на бројевима немају ничег појамног на себи, јер односи, који постоје међу бројевима, нешто су чисто спољашње. Стога кад се математика ограничи само на рачунање, она престаје бити мишљење. У историји филозофије број се јавља као принцип питагорејске филозофије, по Хегелу првог спекулативног филозофског система.

Друга категорија квантума су екстензивна и интензивна количина. Број одговара чистом квантитету, који је дискретан: то је примена границе на дисконтинууму. Примена границе на континуирани квантитет даје екстензивну и интензивну количину. Ако наине замислимо да делови количине нису одвојени један од другог, онда граница ограничава један део континуиране количине. Ако су при томе делови ове последње један ван другог, постаје екстензивна количина, ако су ти делови један у другоме интензивна. У интензивној количини множина делова концентрисана је тако рећи у самој јединици, самој граници, тако да овде квантум има нечег квалитативног у себи, одн. квантитет се почиње поново враћати у квалитет. Израз екстензивне количине су прости бројеви, интензивне количине редни бројеви. Кад говоримо о степенима топлоте, онда је двадесети

степен већи од десетог, али он не садржи десети степен у себи, него је само у низу степена двадесети. Степен по својој природи претпоставља друге степене ван себе, али као нешто што није он сам; или, друкчије, однос међу разним степенима јесте однос негативног искључивања, исти однос као и између једног и многог. Једно је биће за себе и тиме што је за себе оно искључује друго, негативно се односи на њега.

Овим претпостављањем ранијих и доцнијих степена од себе сваки степен као континуирана количина иде у бесконачност и навише и наниже. Ова се бесконачност јавља и код броја и код екстензивне количине, она је особина квантума уопште. Један квантум мора ставити нови квантум, овај опет нови, тако да постаје један бесконачан низ, који се ни наниже ни навише не може ограничити. На тај начин постаје трећа одредба квантума, бесконачни квантум.

Али на категорији бесконачног квантума не може се остати, као бесконачни низ бесконачни квантум је рђава бесконачност, садржи у себи противречност бесконачног прогреса, и мора се према томе негирати. Бесконачни квантум може себе зауставити у бесконачном прогресу своје само ако стави ван себе који други квантум, који неће више бити дат у истом низу, друкчије речено, ако квантум пређе у квантитативни однос. Извођење квантитативног односа из бескрајног низа омогућује прави појам бесконачнога у Вишој Математици и преставаља по Хегелу кључ за разумевање диференцијалног рачуна. Пример квантитативног односа имамо у разломку  $\frac{2}{7}$ , где 7 за себе преставаља квантум, који се може смањивати и увећавати, а то исто важи и за 2. Али однос између 2 и 7 тако је одређен, да се квантитет његов не може више да мења, тај је однос фиксирани квантум. Овде имамо већ квалитативан однос између

два квантума, и то је прелаз из квантитета у квалитет. Квантуми квантитативног односа могу само у толико да се мењају, у колико се тиме не мења

сам однос  $\left(\frac{2}{7} = \frac{4}{14} = \dots\right)$ , стога је квантитатив-

ни однос већ квалитативне природе. Сваки овакав однос можемо преставити једном бесконачном сумом

(тако  $\frac{2}{7} = 2:7 = 0,285\dots = \frac{2}{10} + \frac{8}{100} + \frac{5}{1000} + \dots$ )

која као таква преставља рђаву бесконачност. Међутим смисао је рђаве бесконачности, да се приближава једној правој бесконачности као граници, и као што се у нашем примеру бесконачни низ бројева приближава једном одређеном односу, тако рђава бесконачност по појму своје ставља квантитативни однос као своју негативну границу.

По Хегелу постоји тројак квантитативни однос:

1. директни однос  $\left(\frac{a}{b}\right)$ , 2. индиректни однос  $(a \cdot b)$  и 3. потенци однос  $\left(\frac{a^2}{b}\right)$ .

По Хегелу овај последњи однос је чисто квалитативан, и у вези са овим тврђењем Хегел излаже на више од 100 страна велике Логике своје схватање Више Математике, у првом реду диференцијалног рачуна. По њему функције, с којима има посла диференцијални рачун, не јављају се у једначинама првог већ виших степена, количине, којима се бави диференцијални рачун, стоје у потенци односу (тако по Хегелу једначина праве линије  $y = ax$  не спада у Вишу Математику) и диференцирање једне једначине (изналажење диференцијалног квоцијента) састоји се по њему у смањивању њеног

степенa. У диференцијалном квоцијенту  $\frac{dy}{dx}$ , количине  $dy$  и  $dx$  по Хегелу имају да се сматрају као

ишчезле, али тиме није ишчезао и сам њихов однос. Друкчије речено,  $dy$  и  $dx$  су нуле ван односа  $\frac{dy}{dx}$ , у томе односу пак оне су квалитативни моменти, јер је гранична крајна вредност, коју представља  $\frac{dy}{dx}$ , један чисто квалитативни однос квантитета.

Са квантитативним односом прешли смо из квантитета у квалитет. Прелаз из самосталног бића у квантитет био је прелаз од квалитета у квантитет; овде је међутим прелаз обрнут. Тај двоструки прелаз може се по Хегелу само тако схватити, ако се иде једној трећој категорији, која представља јединство квалитета и квантитета. Ту синтезу њихову назива Хегел мером (Maass), и то је трећа међу категоријама бића. Мером назива Хегел ово јединство квалитета и квантитета зато што је мера квантитет којим је одређен један квалитет, или од кога зависи један квалитет. Категорија мере има три специјалне категорије: 1. специфични квантитет, 2. реална мера, 3. постанак суштине.

Специфични квантитет је квантитет који има један одређен квалитет. Квантитет као такав нема квалитета, равнодушан је према њему, док специфични квантитет није више равнодушан према квалитету. Међутим при овој категорији не може да се остане. Јер квантитет, који је квалитативан, у исто доба је и квантитет који одређује. На тај начин постаје категорија реалне мере. Како ову тако и пређашњу категорију дели Хегел даље (у великој Логици) на три категорије. На тим категоријама ми се нећемо задржавати. Споменућемо само, да од три специјалне категорије реалне мере (1. однос самосталних мера, 2. чворна линија мерних односа и 3. безмерно) последња, категорија безмернога, има значаја утолико што она представља бескрајни прогрес у области мере. Кад се квантитет једног квалитета повећава, онда то



повећање може ићи донекле без промене самог квалитета, али кад оно достигне извесну тачку, онда наједанпут квалитет престаје (по Хегелу свака квалитативна промена је за разлику од квантитативне моментана) и на његово место јавља се нов квалитет, чији се квантитет опет може донекле да повећава. Ове тачке прелаза једног квалитета у други назива Хегел чворним тачкама (пример њихов имамо у промени агрегатних стања воде: тачка топљења и кључања јесу такве „чворне тачке“). Тиме пак што један квантитет има чворне тачке, на којима постају нови квалитети, настаје бесконачан низ мера, а тај низ престава рђаву бесконачност, која је противречна.

На категорији безмернога не може се према томе остати, она се мора негирати. Њеном негацијом пак негира се цела област категорија мере а тиме и цела област категорија бића, али Хегел између категорије безмерног и нове области категорија суштине умеће једну категорију, коју још рачуна у категорије мере и коју назива постанком суштине (те категорије у енциклопедској Логици нема). Од три специјалне категорије, у које он даље ту категорију дели, ми ћемо споменути само прву, категорију апсолутне индиференције или индиферентног супстратума.

Тиме што имамо читав безмеран ред квалифицирајућих квантитета, у коме један квалитет прелази у све нове квалитете, ми увиђамо, да мора у мери бити нечега што је индиферентно у односу на мерни однос између квалитета и квантитета, а то је индиферентни супстрат (вода напр. прелази с једне стране у лед, с друге у пару, ми пак називамо и лед и воду и пару водом, што значи, да мора бити нечега што се у свима тим стањима налази, а што више није квалитет који би био одређен мером).

Категорија мере чини централни појам грчког гледишта на свет и живот. Грчка мудрост тражи

меру у свему: ко је напр. сувише охол, ко у својој охолости прелази меру, тога по њој судбина кажњава. И Аристотелова теорија етичких врлина заснива се на појму мере.

Треба споменути, да Хегел у вези са категоријама мере износи и своју филозофију хемије: његова гледишта на афинитет тела у многоме потсећају на модерну енергетику.

Прелаз од мере ка суштини, и у исто доба од категорија бића у категорије суштине, није довољно јасан у појединостима, није довољно мотивиран, бар не у великој Логици. Ми смо морали у области категорија мере претпоставити нешто што више не зависи од мерних односа, од везе квантитета са квалитетом, али што је још у вези са мером.

Таква је категорија међутим противречност, на којој не можемо остати. Негацијом категорије индиферентног супстратума негирамо категорију мере а тиме и целу област категорија бића и стављамо једну нову област категорија, коју Хегел назива суштином. Суштина је по Хегелу оно што има квалитет и квантитет као одредбе на себи, што је супстрат квалитета и квантитета. Квалитет и квантитет су непосредне одредбе бића, које као такве још не егзистирају нигде, још немају никакву конкретну егзистенцију. Оне конкретно егзистирају само ако имају извесан супстрат, нешто на чему егзистирају, егзистирају дакле конкретно тек у суштини (јер оно на чему оне егзистирају чини очевидно њихов услов, њихово унутрашње биће, њихову суштину). Осим тога разликује се суштина од бића и по томе, што међу категоријама бића нема релација, док такве релације постоје међу категоријама суштине, тако да се суштина може дефинисати и као биће у односима: отуда категорије бића прелазе једна у другу (т. ј. једна постаје другом), док категорије суштине условљавају једна другу.

Област категорија суштине чини најтежи одељак Хегелове Логике, што и сам Хегел изрично каже. У том одељку налазе се и највећа оступања енциклопедијске Логике од велике Логике. Као што смо споменули, крај категорија бића друкчији је у оба ова дела, и томе одговара и њихова разлика у почетку категорија суштине. Велика Логика на категорију индиферентног супстратума надовезује категорију привида, док у енциклопедијској Логици категорије привида нема, већ се у њој од категорије безмернога прелази непосредно на категорије рефлексивних одредаба. Ми ћемо у следећем излагати категорије суштине по великој Логици.

Категорија суштине јавља се у три облика, као: 1. рефлексивна у себи (*Reflexion in sich selbst*), 2. појава (*Erscheinung*) и 3. стварност (*Wirklichkeit*). Суштина се најпре појављује у себи, за тим се суштина одваја од своје појаве, суштина постаје унутрашња подлога појаве, и напослетку суштина прелази потпуно у појаву, она се без остатка реализира у појави.

Категорију рефлексивне у себи дели Хегел на ове три специјалне категорије: 1. привид (*Schein*), 2. рефлексивне одредбе (*Reflexionsbestimmungen*) и 3. разлог (*Grund*). При прелазу од бића ка суштини јавља се суштина најпре као чиста негација бића, као уништено биће, као биће које још није суштина у позитивном смислу, као биће без суштине (*wesenloses Sein*), као привид. У Историји филозофије категорију привида заступа скептицизам.

На категорији привида не може се остати. Привид мора ући у саму суштину, суштина се мора рефлектирати у самој себи, чиме постоју рефлексивне одредбе. И категорија рефлексивних одредаба дели се на троје: 1. идентитет (*Identität*), 2. разлика (*Unterschied*) и 3. противречност (*Widerspruch*). Тиме што суштина у привиду негира биће, она мора даље негирати саму ову негацију и тиме ставити себе у форми чисте негације т. ј. у

форми индентитета са собом. На тај начин се индентитет јавља као једна специјална категорија суштине, као један специјални ступањ у дијалектичком процесу апсолутне идеје.

Како су одредбе апсолутне идеје у исто доба и одредбе свега што егзистира, то се по Хегелу с истим правом, са којим се категорија индентитета у тако званом ставу индентитета ( $A=A$ ) изражава као општи предикат сваке ствари, и свака друга категорија може учинити садржином једног закона мишљења („све је нешто“, „све је ништа“). Осим тога индентитет става индентитета по Хегелу је апстрактни индентитет разума, док индентитет ума садржи разлику у себи. Даље примећује Хегел, да по ставу индентитета, који се сматра за основ мишљења, у ствари нико не мисли, јер се иначе мишљење неби могло покренути с места. По томе ставу били би, како вели Хегел, могући само ставовикао што су: човек је човек, биљка је биљка, и т. д.

На категорији индентитета не може се остати. Тиме што је индентитет негација негације, он је различан од разлике, и према томе већ садржи разлику у себи. Категорија разлике има три специјалне категорије: 1. апсолутна разлика (*der absolute Unterschied*), 2. различност (*Verschiedenheit*) и 3. супротност (*Gegensatz*). Прво се јавља разлика као проста одредба, која није индентитет. Затим се јавља разлика као равнодушна различност индентитета и просте разлике, који су постали савсим самостални. Напоследку та се равнодушност уништава, индентитет и разлика претварају се у позитивно и негативно, који се као супротни чланови узајамно условљавају, другим речима различност се претвара у супротност.

Као што категорији индентитета одговара став индентитета, тако категорији различности одговара став различности („све су ствари различне“), који је Лајбниц формулсао у форми става индентитета неразличнога („нема две ствари, које би биле

једнаке“). Хегел признаје истинитост овог последњег става, али тврди да се он да оправдати само на терену Логике ума. Ставу искључења трећег пак, који одговара категорији супротности, одриче Хегел као и ставу идентитета сваку вредност.

Категорија разлике у форми категорије супротности прелази по Хегелу у категорију противречности. Идентитет само је тиме идентитет, што се разликује од разлике, и разлика само тиме разлика што није идентитет: према томе, вели Хегел, идентитет је у исто доба и разлика, и разлика је у исто доба и идентитет, идентитет и разлика дакле једно су, њихова разлика претвара се у противречност.

Обично се тврди, вели Хегел, да је противречност немогуће замислити, међутим баш напротив противречност се даје замислити, јер кад се неби могла замислити противречност неби било никаквог прогреса у мишљењу, нити би било живота и кретања. И чулно кретање је његова непосредна манифестација: нешто се креће само на тај начин, што је у истом моменту и на месту са којег и на месту на које се креће. Насупрот ставу противречности може се стога поставити став: „све су ствари по себи противречне“, став у коме је изражено унутрашње биће ствари.

Али на противречности као категорији не може се остати. Као и свака друга категорија, која представља неразрешену противречност, и категорија противречности мора прећи у једну нову категорију, која представља разрешену противречност. Та је категорија разлог; у разлогу позитивно и негативно одвајају се поново (они су у супротности већ били самостални), они узајамно стављају једно друго, они се узајамно условљавају, једно је разлог другог. Специјалне категорије разлога су: 1. апсолутни разлог (*der absolute Grund*), 2. одређени разлог (*der bestimmte Grund*), 3. услов (*Bedingung*). У апсолутном разлогу јавља се суштина

као општа подлога; у одређеном разлогу разлог постаје разлогом једног одређеног садржаја; у услову разлог постаје и сам условљен другим разлогом. Сваку од ових категорија дели Хегел даље на три категорије, међу којима свака од под- категорија апсолутног разлога (1. форма и суш- тина, 2. форма и материја, 3. форма и са- држина) има по два члана.

Категорији разлога одговара став довољног разлога: све има свој довољни разлог. По Хегелу тим се ставом хође да рече, да се оно што постоји има да сматра не као нешто непо- средно дато, већ као нешто што је стављено. У Историји филозофије категорији разлога одго- вара софистичка филозофија, јер је биће софистике у тражењу разлога за и против свакој ствари.?

Али ни на категорији разлога не може се остати. Кад су сви услови једне ствари испуњени, онда се ствар јавља, друкчије речено разлика из- међу услова и условљенога уништава се, услови прелазе у условљено, На тај начин разлог води нужним начином сам својој негацији, и категорија егзистенције преставаља резултат те негације. Негацијом разлога негирана је цела област кате- горије рефлексције у себи, том је негацијом васпо- стављена у новој форми категорија бића која је била њоме негирана, и та нова форма бића, то је безусловно егзистирање. Категорија егзистенције или ствари је прва међу категори- јама појаве, чије су друге две специјалне категори- је појава и суштински однос. Прва од три специјалне категорије, у које Хегел дели даље категорију егзистенције, је категорија ствари и њених особина: оно што егзистира јавља се као подлога квалитета, који егзистирају као одред- бе те подлоге. У појави подлога се одваја од сво- јих одредаба и настаје супротност ствари по себи и њене појаве. У суштинском односу та супротност ишчезава, између супстратума и појаве

јавља се узајаман однос. Специјалне категорије суштинског односа имају нарочитог значаја и стога ћемо их овде навести. То су: 1. категорија целине и делова, 2. снаге и манифестације и 3, унутрашњег и спољашњег. У суштинском односу подлога се јавља најпре као целина, а одредбе као њени делови, затим настаје тешњи однос међу њима тиме што подлога постаје снага, а одредбе њена манифестација, напослетку разлика између њих постаје само разлика унутрашњег и спољашњег.

Негацијом ове последње разлике негира се и сама разлика између подлоге и појаве, подлога улази потпуно у појаву и суштина постаје стварношћу. Специјалне категорије стварности ове су: 1. апсолутно (das Absolute), 2. стварност (Wirklichkeit), 3. апсолутни однос (das absolute Verhältniss). Апсолутно преставаља потпуно јединство унутрашњег и спољашњег, или и подлогу која се повукла у себе. У стварном апсолутно постаје идентично са формом у којој се манифестира. Специјалне категорије стварности ове су: 1. случајност (Zufälligkeit) или формална стварност, могућност и нужност 2. релативна нужност (relative Notwendigkeit) или реална стварност, могућност и нужност и 3. апсолутна нужност (absolute Notwendigkeit). Стварност је случајна у колико је просто стављена; она је релативно нужна ако је условљена; она је апсолутно нужна ако је безусловна (одн. условљена собом.)

Напослетку у апсолутном односу јавља се стварност као јединство апсолутнога и његове форме, или као однос апсолутнога према себи самом. Специјалне категорије апсолутног односа, које у исто доба чине прелаз од суштине ка појму, ове су: 1. однос супстанцијалитета (das Verhältniss der Substantialität), 2. однос каузалитета (das Causalitätsverhältniss) и 3. узајамно

утицање (die Wechselwirkung). Апсолутни однос најпре се јавља као однос супстанције и њених акциденција. У акциденцијама супстанција се манифестира као моћ, која акциденције ставља и уништава. У Историји филозофије Спинозин систем заступа појам супстанције.

Појам супстанције је противречан, јер она оно, у чему се сам садржај њен састоји (акциденције), уништава. Та ће противречност ишчезнути, кад се супстанција схвати као моћ која производи акциденције ван себе: у том случају супстанција постаје узрок, а акциденција њен ефект, однос супстанцијалитета претвара се у однос каузалитета. Пошто је пак сваки узрок проузрокован другим узроком ван њега и сваки ефект узрок из кога постаје нов ефект, то однос узрочности води једноме низу узрока и последица, који је у оба правца бесконачан. Како такав бесконачни низ преставља противречност, то се та противречност мора уништити. То ће моћи бити учињено само тако ако се претпостави, да је узрок узрока у самом ефекту и да је ефект ефекта у његовом узроку, ако се дакле узрок и ефект схвате као две супстанције, које узајамно утичу једна на другу. На тај начин постаје категорија узајмног утицаја као синтеза супстанцијалног и каузалног односа.

Прелаз од категорије узајмног утицања, којом се завршује област категорија суштине, на нову групу категорија појма исто је тако тежак и недовољно мотивиран, као што је то био случај и са прелазом бића у суштину. У узајмном утицању супстанције су и активне и пасивне, у њему узрок постаје узроком који своје сопствено дејство и ставља и уништава, а то је противречност, која се мора уништити. Њеним уништењем негира се нужност апсолутног односа, и ставља се место нужности слобода (одн. нужност сопствене природе, јер само слободу у овом смислу признаје Хегел са Спинозом), место супстанције субјект или појам.



Као што смо раније споменули (в. ст. 17) и биће и суштина су појам, али они су појам по себи, појам још несавршен, неразвијен, тек у категорији појма долази појам до праве своје форме, постаје појам за себе. У области бића не постоје никакви односи, нити постоји икаква заједница међу одредбама, стога одредбе у тој области прелазе једна у другу. У области суштине одредбе су везане односима међу собом, оне се рефлектирају једна у другој. У области појма одредбе су везане заједницом општега, сличнога међу собом, и оне се развијају једна у другу одн. једна из друге. Осим тога разлика између суштине и појма може се и овако изразити: ствари су у суштини (јер у области суштине већ имамо посла са множином појединих ствари) повезане узајмним односима међусобно, док у појму тој вези придолази још и веза сличности међу квалитетима, који им припадају. Веза општности је дакле оно ново што придолази стварима категоријом појма.

Али појам за Хегела не значи само оно што је заједничко множини појединачних ствари, него он за њега значи и један виши ступањ егзистенције стварнога, он је стварно као субјект, свест, ја. Ова идентификација појма са свесним ја има свога претходника у Декартовој филозофији: по Декарту биће иматеријалне душе састоји се у способности мишљења у чистим појмовима.

Део Логике, који се бави појмом, назива Хегел у великој Логици субјективном Логиком, док прва два дела (о бићу и суштини) носе назив објективне Логике. Категорија појма има три основна облика: 1) субјективитет (*die Subjektivität*) или субјективни појам, 2) објективитет (*die Objectivität*) или објективни појам и 3) идеја (*die Idee*). Подкатегорије субјективног појма су: 1) појам, 2) суд, 3) закључак, дакле оне три форме, које се у формалној Логици наводе као основне форме субјективног

мишљења. Хегел их међутим сматра у првом реду као форме самог објективног бића, као форме стварнога, а тек у другом реду оне су и форме субјективног мишљења (поред других формама, које се јављају у систему категорија такође као форме стварнога).

Појам се јавља такође у три специјалне форме: 1) као општи појам (*der allgemeine Begriff*); 2) као посебни појам (*der besondere Begriff*) и 3) као појединачно (*das Einzelne*). Општи појам као категорија различан је одапстрактног појма у формалној Логици и Психологији. По Хегелу општи појам формалне Логике је појам разума, а као категорија појам ума. Ова разлика пада уједно с разликом старих доктрина о општем. У смислу разума појам је појам реализма, који сматра да су појмови ван ствари (*ante rem*); у смислу ума појам је нешто што је у стварима (*in re*). Општи појам у формалној Логици постаје апстракцијом, одвајањем онога што је опште из онога што је посебно, тако да у њој опште егзистира одвојено од појединачног. Међутим код Хегела појам као категорија постоји само тиме што се детерминира, тако да су општи, посебни појам и појединачно нужни ступњевии самог појма (опшћност, посебност и појединачност су у области категорија појма исто што су идентитет, разлика и разлог у области суштине, само што опште као идентитет садржи посебно и појединачно у себи). Опште при томе остаје идентично себи, оно се одржава у својим разликама, у посебноме. Међутим појам не може остати ни на ступњу посебнога. Посебно је само посебно опште, дакле може постојати само уз опште. „Истинитост“, т. ј. синтеза општег и посебног јесте појединачно, које је трећа категорија појма. Појединачно преставља потпуно специфициран појам, као такво оно је самостално, дакле субјект. Тиме што појединачно садржи посебно и опште у себи, оно се мора даље распасти у ове своје моменте, чиме постаје кате-

горија суда. У суду појединачно постаје субјектом а опште предикатом, њихов идентитет изражен је у копули.

Постоје четири специјалне категорије суда: 1) суд инхеренције (*qualitatives Urtheil, Urtheil des Daseins*) чији је предикат један чулни квалитет; 2) суд рефлексције или субсумције (*Reflexionsurtheil*), у коме предикат садржи однос према другим субјектима; 3) суд нужности (*Urtheil der Nothwendigkeit*), у коме је предикат врста, и 4) суд појма (*Urtheil des Begriffs*), у коме је предикат идентичан са појмом. Позитивни, негативни и бесконачни суд су специјалне форме суда инхеренције, сингуларни, партикуларни и универзални суд специјалне форме суда рефлексције, категорички, хипотетички и дедуктивни суд специјалне форме суда нужности, а асерторични, проблематични и аподиктични суд специјалне форме суда појма. На тај начин Хегел је Кантову таблицу форма суда унео у свој систем категорија и те форме уздигао на ранг категорија. О међусобним разликама тих форма Хегел је учинио неколике врло духовите примедбе, преко чега међутим овде морамо прећи.

Закључак је јединсто појма и суда; он је реституција јединства момената појма у једној вишој форми, реституција коју сам суд у своме дијалектичком развоју мора да изврши. У аподиктичном суду јавља се посебно као посредник између појединачног и општег, а у закључку и појединачно и опште добијају ту посредничку улогу. Постоје три специјалне категорије закључка: квалитативни закључак (*Schluss des Daseins*); 2) закључак рефлексције (*Schluss der Reflexion*) и 3) закључак нужности (*Schluss der Nothwendigkeit*). У квалитативном закључку јављају се прве три силогистичке фигуре формалне Логике (четврту фигуру одбацује Хегел) као специјалне подкатегорије, осим тога и математички аксиом једнакости („ако су две ствари

једнаке с трећом, оне су једнаке и међу собом“) Хегел схвата као засебну, четврту подкатогију квалитативног закључка. У закључку рефлексије јављају се закључци тоталитета (Allheit), индукције и аналогije као специјалне категорије. А категоријски, хипотетички и дисјунктивни закључак представљају специјалне категорије закључка нужности. Како се дисјунктивним закључком појам потпуно одређује, то се он у њему реализира, он престаје бити субјективним појмом већ се претвара у објективни појам или објект.

Специјалне категорије објективности су: 1. механизам, 2. хемизам и 3. целисходност (телеологија). Потпуно одређен индивидуализиран појам је стварни објект, а пошто нојединачно постаје из општег, то је реализација појма реализација множине објектата, и ове три категорије објектата обележавају начин на који су објекти међусобно спојени. У механизму спој је чисто спољашњи, објекти су ту индиферентни један наспрам другог. Овако дефинисан механички однос важи и за психичке објекте, за све објекте у опште, а не само за материјалне објекте. Специјалне категорије механизма су: 1. механички објект, 2. механички процес и 3. апсолутни механизам. Право јединство објектата не може међутим наступити док су објекти индиферентни. Они морају постати зависни самом унутрашњом природом, унутрашњим квалитетом својим један од другог. Тај виши однос јесте однос хемизма (и ова категорија има шири значај као и механизам). У хемизму објекти нису више индиферентни, него један утиче својим квалитетом на други (и код хемизма Хегел разликује три специјалне категорије: 1. хемизамски објект, 2. хемизамски процес и 3. прелаз хемизма). Међутим у хемизму спој је такав да се објекти у њему потпуно губе, неутрализирају. Према томе мора се прећи на јединство, које неће да уништи диференцију објектата.

То је јединство остварено у одговарању природе објекта једном циљу. Целисходност се јавља према томе као највиша форма јединства међу објектима, која у исто доба представља синтезу механизма и хемизма. Појам се овде јавља као циљ, који је одвојен од објекта, тако да се објект јавља само као средство циља. Специјалне категорије целисходности су: 1. субјективни циљ (*der subjective Zweck*), 2. средство (*das Mittel*) и 3. реализирани циљ (*der ausgeführte Zweck*).

Али у телеолошком односу циљ и објект леже један ван другог, што је противречност, која се може уништити само тако што ће се циљ ставити у сам објект. Појам као јединство циља и објекта представља трећу основну категорију појма, категорију идеје. На тај начин идеја је синтеза категорија објективитета и субјективитета, и као синтеза она представља категорију субјективитета подигнуту на виши ступањ. С идејом долазимо на последњу категорију Логике, чија негација не даје никакав појам више.

Идеја се јавља: 1. као живот, 2. као сазнање и 3. као апсолутна идеја. Идеја је јединство субјективитета и објективитета, и то је појам који представља реализирани циљ, појам који сам себе реализира. У идеји појам није више циљ који је ван објекта, већ циљ који се објективира у самом објекту, тако да објект морамо схватити као нешто што само себе реализира или што је самоциљ. Идеја као живот је душа која се јавља у једном телу, њеном телу: јединство душе и тела је живи индивидуум. Живи индивидуум (*das lebendige Individuum*), животни процес (*der Lebensprozess*) и врста (*die Gattung*) су три специјалне категорије живота. Категорија живота објашњава органски живот, она омогућава и објашњава појаву организма у реалности. Организам је једна идеална или појамна целина у коме је душа животни принцип, Аристотелова прва ентелехија органског

тела, принцип иманентне целисходности. Међутим синтеза субјективног и објективног у категорији живота не може да се одржи, се она јавља као индивидуум који нестаје, а таква синтеза противречна. Виша непротивречна синтеза субјективног и објективног је сазнање, у коме јединство субјективног и објективног има универзални карактер, пошто не зависи више од индивидуума. Специјалне категорије сазнања су идеја истине (*die Idee des Wahren*) — чије су подкатегије аналитичко и синтетичко сазнање — и идеја добра (*die Idee des Guten*) или воља (*das Wollen*), пошто теориска истина захтева реализацију практичне. Идеја је пак реализација у исто доба реализација само појма, идеје као јединства субјективне и објективне идеје, чиме се долази до категорије апсолутне идеје, последње категорије којом се завршује Логика. По Хегелу апсолутна идеја је идеја која само о себи мисли, која сама себе појима, стога је њен садржај идентичан са свим раније изведеним категоријама, њена је форма сама дијалектичка метода, којом поједине категорије произилазе једна из друге, тако да се негацијом њеном не може добити никаква категорија више. Апсолутна идеја може се дефинисати и као потпуно јединство субјективног и објективног, крајњег и бескрајног, мишљења и бића, у кратко она је цела истина. Или, како се друкчије изражава Хегел, апсолутна идеја је Бог у оном вечном облику своме, у коме се он јавља пре створења природе и крајњег духа.

Овим је завршена Логика и сада прелазимо на Хегелову Филозофију Природе.

#### Д. ФИЛОЗОФИЈА ПРИРОДЕ.

Апсолутна идеја је идентична са системом свих категорија или са логосом. Прелаз од идеје ка природи или од логоса ка реалном свету представља код Хегела једну од најнејаснијих тачака и

у исто доба једну неконзеквенцију његовог система. Логос као систем свих логичких категорија представља мрежу реалности, идеја још није реалност, али у реалности нема ничега, што се неби могло по својој квалитативној страни свести на категорије идеје: оно што придолази идеји у реалности јесте само реалност идеалног. Хегел прави разлику између идеје као чистог мисленог бића и реалности зато, што он простор и време, који представљају форме реалне егзистенције, не сматра за категорије, или што његов рационализам није у стању, да простор и време представи као категорије. Оно што идеја, као систем категорија, добија прелазећи у реалност, јесте реализација њених логичких момената у просторној и временској множини. Овај прелаз има да се по Хегелу схвати тако, да се идеја у њему слободно сама од себе отуђује, апсолутно у себе сигурна и мирно почивајући у себи, шта више, да је идеја као апсолутно јединство чистог појма и његовог реалитета већ природа. Ма како да је Хегел у овим речима нејасно представио прелаз од идеје природе, ипак толико је несумњиво, да га он не схвата као прелаз који се десио у времену, т. ј. идеја, као царство категорија, није по њему постојала пре реалног света и у једном се моменту отуђила од себе и прешла у свет, него он сматра да је тај прелаз вечан, да је свет промене вечит: идеја је вечита и реализација идеје такође је вечита. Идеја прелазећи у природу отуђује се од себе, али само да би се на један виши начин, као свесни дух, вратила себи, тај је прелаз један нужни момент, да би се она вратила себи. Ово учење Хегелово о природи као посредном прелазном ступњу између чисте несвесне идеје и свесног духа представља једну очевидну противречност у његовом систему. Јер са апсолутном идејом завршује се дијалектички процес, с друге стране опет апсолутна идеја, природа и крајни дух треба да су

међутим једна нова тријада, у којој се продужује дијалектички процес.

Ту противречност признаје индиректно и сам Хегел кад тврди, да природа у својој појединачности представља нешто што се више не може подвести под појам, што се не може схватити појмом. Услед ове неконгруенције природе са идејом влада код Хегела, мада је природа један конкретни ступањ саме идеје, извесно презирање природе, изгледа као да је за Хегела природа једна непријатна епизода реалности, за коју би боље било да не постоји. По Хегелу природа је идеја у форми другога (*des Anderssein*), у форми туђег бића, и спољашњост је њена основна одредба. У овој спољашњости одредбе појма добијају изглед равнодушне егзистенције и усамљене подвојености. Стога природа у своме бићу не показује никакву слободу, него нужност и случајност. Природа даље као и разум схвата моменте појма одвојено.

Даље дефинише Хегел природу као систем ступњева, од којих један произилази нужним начином из другог, али развиће у правом смислу (метаморфоза) не постоји у природи, јер оно припада само појму и духу као реалној форми појма. Овим Хегел директно одриче теорију еволуције у природи. Он о томе каже: „невешта је протпоставка старије, а и новије филозофије природе била, да сматра развиће и прелаз једне форме природе, једне сфере у вишу за стварну продукцију, коју она међутим, да би је учинила јаснијом, ставља у мрак прошлости.“ Диле додаје: „таквих магловитих у основи чулних престава, као што је нарочито тако звано произалажење напр. биљака и животиња из воде, а затим постајање развијених животињских организама из неразвијених и т. д. мора се ослободити мислено посматрање.“ Немоћ природе, да конкретно реализира појам, манифестира се по Хегелу у тешкоћама и немогућности, да се на основу емпиричког посматрања поставе одређене разлике



између разних класа и редова. Хегел полемизира против оних који обожавају природу стога што она, и поред све случајности својих егзистенција, остаје верна вечним законима, и насупротив томе вели, да у царству самосвести влада такође законитост али поред ње и слобода. Да би потенцирао своје презирање природе Хегел тврди, да је духовна случајност, самовоља (Willkür), и онда кад иде до зла, нешто бесконачно више него законито путовање звезда или невиност биљке „јер што је на тај начин залутало, то је још увек дух.“

Филозофију природе дели Хегел на три дела: 1. механику, 2. физику и 3. органику, које одговарају моментима појединачности, посебности и субјективитета. Задатак је механике: посматрање материје; физике: посматрање индивидуалних материја; органике: посматрање организма, онога што је реализација субјективитета у природи. — Хегелова филозофија природе садржи у себи много чега што се апсолутно не може да одржи. То је најслабији део Хегеловог система, и у њему има много дедукција, које воде до апсурдних и немогућих резултата. Стога ћемо филозофију природе укратко прећи.

Задатак механике је да дијалектички изведе простор, време и материју. По Хегелу простор је апстрактно егзистирање једног ван другог; то је чиста симултаност, која одговара самој основној разлици природе од идеје, т. ј. спољашњости. Тако апстрактно схваћен, простор је континуиран и у њему нема још никаквих разлика. Међутим у континуираном простору мора да се стави разлика, и прва разлика јесу три димензије. Хегел хоће дијалектички да изведе да их више од три не може бити, и то чини на тај начин што схвата тачку као негацију простора, али као негацију која остаје још у простору. На основу ње почињу диференције у простору. На тачки се не може остати, јер је тачка и у простору и није у

простору, и ова противречност разрешава се тиме што тачка постаје просторна, т. ј. тиме што из тачке постаје линија. Ова опет негира себе у површини, а негација површине је стављање површине као границе тела, одн. стављање тродимензионалног простора. Негација мора међутим ићи даље: мора се негирати сам простор, и негација целог простора мора опет бити тачка, односно нешто слично њој: негација простора представља тачку која није у простору, а то је момент времена. Тачка у времену је променљива, није стална. На тај начин време представља променљиву датост појединачног у природи, или време је само „опажено постајање“ (das angeschaute Werden).

Даље, простор као целина представља тезу, време антитезу, а њихова синтеза биће синтеза тачке у простору и тачке у времену, и та синтеза је место. Али једно место претпоставља друго место и прелази у њега, стога је негација места синтеза множине места у простору и времену или кретање. Кретање је таква синтеза простора и времена, да простор пропада у времену и време у простору. Као такво кретање је противречност, а негација те противречности је стављање мирне синтезе простора и времена, материје. Према томе из простора и времена изилази дијалектички материја. Слично томе Хегел даље изводи тежу као прву форму материје, законе слободног падања, Кеплерове законе и Њутнов закон гравитације и др.

Прелазећи на физику Хегел дијалектички изводи светлост из теже: светлост је материја која се ослободила окова теже. Из разлике између теже и светлости Хегел изводи разлике између тамних и светлих (провидних) тела и поставља четири „физикална“ елемента: ваздух, ватру, воду и земљу (којима одговарају четири врсте космичких тела: сунце, месец, комета и планета). Индивидуалитет у области неорганске материје јавља се у потпуној својој форми, као тотални индивиду-

дуалитет, тек на основу закона поларитета, по коме се идентично диференцира а диферентно идентифицира (чиме Хегел дијалектички изражава Шелингов закон поларитета). То је дијалектички израз закона, да се истоимени полови магнета одбијају, а разноимени привлаче. Поларитет се јавља као: 1. магнетизам, 2. електрицитет и 3. хемизам. Магнетизам је најпростија, линеарна форма поларитета, ту се поларитет јавља на једном телу. Виши ступањ поларитета је електрицитет, где су полови раздвојени на два разна тела и где се они јављају само на површини тела. У хемизму су поларно супротна цела тела. Хемиско сродство тела је последица њиховог поларитета: тела која су супротна траже се и спајањем неутрализирају се. Индивидуалне диференције тела постају с појмом магнетизма, а у хемизму индивидуалитет достиже највишу форму у неорганској природи. Напоменућемо још, да се у теорији боја Хегел слже са Гетеом и да полемизира против Њутна.

У органици Хегел расправља о органској природи. У органској природи индивидуалитет достиже највиши ступањ, јер се ту у индивидуалноме манифестира појам. Стога у органском свету постоје идеални ступњи развитка. Први такав ступањ је геолошки организам, јер је земља, као земљиште на коме се развија живот, и сама организам, али организам по себи. Стога земља има своју историју, чији се завршни члан састоји у оживљавању (*Belebung*) земље, у спонтаном произвођењу најнижих организама из неорганске материје (*generatio aequivoca*). Хегел наике узима да постоји непосредни прелаз неорганског у органско, док више организме сматра као нешто што не постаје на тај начин, него што престава вечито реализирање ступњева идеје у природи. Хегел је, објашњавајући развиће земље, дошао до најчуднијих закључака. Он напр. дијалектички изводи разлику изме-

ђу копна и воде и онда се пита, зашто се копно раздвојило у стари и нови свет, па на то одговара, да та разлика представља нешто што нужним начином излази из принципа супротности. Америка представља још индиферентност (није подељена); међутим у Старом Свету постоји потпуна подељеност, Африка и Азија представљају наике супротности чије је јединство Европа, а у овој опет Немачка као средина. Стога је Европа средиште цивилизације, а Немачка опет средиште европске цивилизације и највишег духовног развитка.

Други и трећи ступањ развитка у органском свету су вегетабилни и анимални организам. У њима се идеја реализира на три начина: 1. као артикулација; 2. као асимилација и 3. као генерација. То су три основна процеса живота: давање форме, одржавање форме храњењем и плођење. Њих Хегел доводи у везу дијалектички. Артикулација је однос индивидуе на себе; асимилација је однос индивидуе на друго нешто, на нешто ван себе што није организам, генерација је однос индивидуе на друго нешто али што је равно њој (или auf sein Anderes, као што се изражава Хегел). Највиши процес органског живота је генерација, произвођење једне индивидуе другом. Овај процес садржи међутим противречност рђаве бесконачности, јер се ред генерација продужује у бесконачност. Стога природа мора, негирајући ову противречност, да негира саму себе, и на тај начин постаје из природе дух.

Овај прелаз од природе духу није јасан. Хегел употребљава чисто спољашње аналогije, да би дијалектички извео тај прелаз. Идеја, која се реализира у природи у произвођењу индивидуа, долази у противречност са својим појмом. Индивидуа, тиме што производи друге индивидуе, тежи да одржи врсту, негира дакле себе да би ставила врсту, опште. Међутим ово стављање општег бива само тиме што се ставља индивидуално, а то је проти-

вечност, која ће се моћи избећи само на тај начин, што ће се идеја реализирати на један нов начин, који неће више бити времен него вечит, а то је као дух, као идеја која зна за себе. Треба напоследку још споменути, да Хегел, говорећи о односу између врсте и индивидуе, прави неколико песимистичких примедба у односу на живот индивидуе, изречно тврдећи напр. како је несигурност индивидуалне егзистенције нешто што произлази из негативитета идеје, која се индивидуализира, и како је случајност, која влада у природи, узрок што се свако органско биће, па и човек, осећа несигурно и несрећно.

#### Е. ФИЛОЗОФИЈА ДУХА УОПШТЕ.

По Хегелу дух је идеја која је дошла себи, која је постала свесна себе, која зна за себе. Идеја у свом првобитном логичком бићу још је несвесна, јер је чиста абстракција; у природи идеја је такође несвесна, али се налази у конкретном облику; у у духу она је конкретна и зна за себе. Тројна подела влада и у филозофији духа, и три основне форме његовог развића су: 1. субјективни; 2. објективни и 3. апсолутни дух. Субјективни дух је појединачна свест, која је у вези с једним телом; објективни дух је дух, који се јавља у множини индивидуа, у социјалној заједници; апсолутни дух је дух, који обухвата идеју као апсолутно знање за себе. Према овим ступњевима Хегел дели филозофију духа на три дела: на филозофију субјективног, филозофију објективног и филозофију апсолутног духа. Ступњеви субјективног духа су: 1. душа; 2. свест и 3. дух. Наука о души је антропологија; наука о свести феноменологија; наука о духу психологија. Психологијом се може назвати и цела филозофија субјективног духа, али Хегел тај израз употребљава само за један њен ступањ. О објективном духу постоје две науке: 1

филозофија права и 2. филозофија историје. О апсолутном духу постоје три науке: 1. филозофија уметности или естетика; 2. филозофија религије и 3. филозофија филозофије, или историја филозофије филозофски схваћена. Ми ћемо у следећим одељцима изнети укратко преглед тих наука, само филозофију историје изнећемо релативно опширно.

#### Е. ФИЛОЗОФИЈА СУБЈЕКТИВНОГ ДУХА.

Душа је субјективни дух онако како се он јавља у вези с телом или у непосредном јединству с телом. Душа преставља унутрашњост оне спољашности, коју представља тело. По Хегелу душа није супстанција, која би имала седиште у телу, у неком делу мозга. Ово дуалистичко схватање по Хегелу је немогуће, јер се материја исто толико разликује од душе колико је идентична с њом, један однос који само ум може да схвати. Тешкоћа односа душе и тела на Хегеловом становишту не постоји, пошто он уопште негира њихову разлику. Пошто је дух долажење идеје к себи, то се он најпре јавља као унутрашњост једног органског тела, он се јавља као унутрашње јединство, као ентелехија, као форма тела.

На првом ступњу своје душа је у потпуној хармонији с телом, она живи животом тела, она носи све особине телесности. Тако схваћена душа има три ступња развитка: 1. природна душа (*natürliche Seele*); 2. осећајна душа (*fühlende Seele*) и 3. стварна душа (*wirkliche Seele*). Као природна душа, душа се јавља као потпуна унутрашњост тела и околне неорганске материје. Природна душа се јавља даље у три ступња: а) природне особине (*natürliche Qualitäten*); б) доба живота (*Lebensalter*) и с) спавање и јава. Природне квалитете дели даље Хегел па космичке квалитете расе и квалитете индивидуа. Космички квалитети су квалитети душе, који зависе од космич-

ких прилика (климе, промене дана и ноћи). Расположења душе, која одговарају променама времена, јесу природни живот душе. То мењање показује душу још у вези с околним светом, с природом. Психичке разлике међу расама долазе од геолошких разлика самих делова света. Индивидуални природни квалитети су натурел, темпераменат и карактер. Природна душа се јавља даље у разним добима живота, и Хегел даје интересантне дијалектичке карактеристике ових последњих. Тако по њему детињство преставаља идентитет супротности (између индивидуе и врсте), који још није развијен, а старост индентитет супротности, који није више развијен: старост нема више потребе за конфликт с природом, детињство те потребе још нема. Даље Хегел изводи како тај конфликт настаје у доба младости, откуда њена фантастичност, и како те фантастичности нестаје у добу зрелости, чији је задатак практичан живот. Спавање и јава су стања свести, која одговарају природном животу душе. Ту душа следује непосредно самом животу тела, а тело својој природи, променама дана и ноћи. Више јединство спавања и јаве су поједини квалитети, које она не само да има, него којих је и свесна, које осећа. Осећаји су или спољашњи или унутрашњи, или чулни квалитети или осећања пријатног и непријатног.

На другом ступњу своме, као осећајна душа, душа је свесно јединство квалитета природне душе, и као таква стоји на средини између појединачног осећаја и самосвести. У осећајној души јавља се свест о нашем ја као нејасно интуитивно осећање, осећајна је душа идентична са општим психичким карактером личности, стога Хегел зове осећајну душу и генијем кога сваки има.

Трећи ступањ душе, стварну душу, тешко је јасно дефинисати. По Хегелу стварна душа треба да преставаља јединство природне и осећајне душе,

друкчије речено то треба да буде душа која потпуно продире своје тело и влада њиме.

У свести субјективни дух се уздиже на виши ступањ: ту настаје одвајање душе од тела, настаје свест о томе, да је душа различна од тела, ту се јавља свест о самом ја. У својој феноменологији духа (в. одељак б.) Хегел је помешао развиће субјективне свести са развићем свести као објективног духа. У „Енциклопедији“ он то више не чини, у њој су једини ступњевни субјективне свести ови: 1. свест (Bewusstsein); 2. самосвест (Selbstbewusstsein) и 3. ум (Vernunft), а карактерисани су на исти начин као и раније.

Трећи ступањ субјективног духа представља дух (Geist), чије се биће састоји у јединству душе и свести, дакле у продуктивном знању или сазнању (Erkennen). Душа је продуктивна и несвесна; свест је свесна али непродуктивна, а дух је свесан и продуктиван, а пошто је сазнање свесно и продуктивно, то је дух сазнање. Специјални ступњевни духа су: 1. теоријски, 2. практични и 3. слободни дух. Специјалне форме теоријског духа, сазнања у ужем смислу, опет су: 1) опажај (Anschauung); 2. представа (Vorstellung) и 3) мишљење (Denken). Опажај код Хегела означава сазнање у конкретној представи која је чулна. Представа је сазнање у сликама имагинације, а мишљење сазнање у чистим појмовима. Ово последње није везано за слике имагинације.

Практичан дух се јевља као практична воља, која реализира циљеве, и то 1) као практично осећање; 2) као нагон и 3) као срећа. Практична осећања су осећања пријатног и непријатног, која постају из потреба (Bedürfnisse), јер као практични дух субјективни дух је конгломерат потреба, које налазе свој корелат у осећањима. Виши ступањ практичног духа јавља се у нагонима. То су осећања која теже непосредно реализацији, и



јављају се као наклоности и страсти. На трећем ступњу јавља се практични дух као срећа.

Трећи ступањ субјективног духа, слободни дух, идентичан је са слободном вољом. На тај се начин слобода јавља као последња форма субјективног духа, којом он прелази у објективан дух. Слободна воља није по Хегелу у делању без мотива, нити се састоји у раду по спољашњим мотивима, већ у раду по унутрашњим мотивима. Воља је у психолошком смислу слободна, али не у апсолутном, слободна је од спољашних мотива али је строго психолошки узев детерминирана, само њени мотиви леже у духу као таквом. Слободан дух прелази у објективан дух, јер реализирати слободу значи учинити је независном од индивида, реализирати је објективно.

#### Г. ФИЛОЗОФИЈА ОБЈЕКТИВНОГ ДУХА.

Објективни дух се јавља у три форме: 1. као право (*das Recht*); 2. као индивидуални моралитет (*Moralität*) и 3. као социјални моралитет (*Sittlichkeit*). Пошто се објективни дух развија непосредно из слободног духа, то је право прва манифестација слободе, и ова постаје оеновном темом свих ступњева права. По Хегелу постоје три форме права: 1) апстрактно право; 2) својина и 3) неправо, од којих опет само специјалне форме својине (1. право својине, 2. употреба ствари и 3. уговор) имају значаја. Носилац права је личност. Личност је егзистенција слободе, слобода се реално јавља у личности. Дигнитет духа над природом је у његовој свести. Из тога произилази право духа да околну природу и несвесне ствари. Дух еманципирајући се од природе у исто доба се распростире у природи, а пошто је он оно за чим природа тежи, он има права на то простирање. Личност постаје личношћу тиме што ставља своју вољу на извесне несвесне ствари, које чини својом

својином. На тај начин по Хегелу приватна својина је неприкосновено природно право сваке правне личности, које је држава, и ако је виша целина, мора да призна и поштује. Из права својине излази право на потпуну употребу ствари. Право својине једне личности мора да се санкционише општом вољом слободних личности, и у томе је уговор. Неправо је негација права. Највиши ступањ његов је казна. Хегелова теорија казне је потпуно конзеквентна. По њему казна нема спољашњи циљ, него се њоме васпоставља право које је нарушено. Она је негација негације. По Хегелу казна је право самог злочинца: тиме што је учинио злочин, злочинац је себе субсумирао под идеју права а тиме и под идеју казне.

Други ступањ објективног духа је индивидуални моралитет, који је право у облику субјективне воље. Стога је оно што одлучује вредност једне радње, која проистиче из воље, сама воља као таква а не радња, намера а не дело. На ступњу индивидуалног моралитета не може се међутим остати, јер на томе ступњу постоји сталан конфликт између намере и извођења, дужности и воље. Виши ступањ објективног духа лежаје према томе у синтези права и индивидуалног моралитета, у синтези легалитета и моралитета, а то је социјални моралитет.

Социјални моралитет се јавља: 1) као породица; 2) као грађанско друштво и 3) као држава. Породица по Хегелу нити је чисто полни однос, нити је чисто правни однос, нити је чисто љубавна веза, већ је морално јединство две личности разног пола. По Хегелу љубав треба да је последица одлуке за брак.

Грађанско друштво представља суму породица и обухвата све односе, који се јављају из потреба њихових. Ти односи регулишу личну слободу, приватну својину, систем одредаба приватног права и систем полициски.

Држава није идентична с грађанским друштвом, него је она једна виша категорија. Она је с гледишта појма ранија од породице и грађанског друштва, она је идеална форма којој теже ове две. Хегел то тврђење и негативно доказује. Ратови би били неразумљиви, кад би држава била идентична с грађанским друштвом, јер се ратом егзистенција државе ставља над егзистенцијом индивидуа и њихових права у грађанском друштву. Пошто је држава над породицом и грађанским друштвом, пошто је она влада, то је она воља, и то она је израз опште воље, а не воље свију. У њој се манифестира генерална воља друштва, а не универзална. Воља изражена у држави била би универзална, кад би држава била конгломерат индивидуа или кад би постајала уговором, што међутим није случај. Циљ је државе реализација слободе духа, стога је држава највиша објективација објективног духа и форма у којој чевечанство живи.

## II. ФИЛОЗОФИЈА ИСТОРИЈЕ.

Хегелова филозофија историје је најинтересантнији део његове филозофије духа и један од најзначајнијих покушаја филозофије историје. У њој је Хегел идеју еволуције потпуно конзеквентно и свесно схватио, и тврђење његово, да еволуције у смислу времене сукцесије разних ступњева развитка има само у области духа, овде је нашло најјаснијег и најсјајнијег израза. Знање Хегелово у области светске историје веома је знатно, и ако показује понегде и осетне празнине и нетачности. Његове конструкције су у појединостима на много места натегнуте, али има и конструкција тачних, лепих и веома интересантних.

Остварење државе је оно што се збива у светској историји. По Хегелу филозофија историје има да одговори на три питања: 1. шта је циљ светске историје?, 2. која су средства њена? и 3.

какав је ход светске историје, или који су ступњеви у развићу човечанства?

Циљ историје је реализација слободе духа, не само слободе као спољашњег стања, него и као унутрашње свести. Срество, којим се идеја слободе остварује у историји, јесте држава. Ход светске историје јавља се у разним ступњевима развитка, који су представљени у историјском живочу појединих историјских народа. Светска историја представља план који има да се изведе, и тај је план откровење божанства као идеје у човечанству преко појединих народних духова. У светској историји реализира се светски дух преко духова појединих народа. Нису сви народи носиоци светскога духа него само историски народи. Развиће светскога духа у току историје Хегел доводи у везу с развићем појединаца, и тако дели историју на четири периоде: 1. детињство, које представља Кина; 2. младост, коју представља Грчка; 3. зрелост, коју представља Рим, и 4. старост, коју представљају хришћанско-германски народи, с којима Хегел мисли да је историја завршена.

Своје циљеве остварује светски дух у појединим народима преко појединих историјских индивидуа. Страсти појединаца су средство које употребљава светски дух за своје циљеве. Личности, чије страсти падају уједно с објективним циљевима, представљају велике индивидуалитете. Оне су у првом реду средства којима светски дух изводи своје циљеве. Нама изгледа као да велики индивидууми својевољно изводе своја дела, док у ствари кроз њих корача светски дух. Живот појединаца, који не живе животом историје, срећан је, али позорница историје није срећа, него несрећа, што се види на великим личностима: Александар је умро млад, Цезар је убијен, а Наполеон протеран. Историја је позорница несреће зато, што је она позорница борбе. А борба је апсолутно нужна да би било прогреса. У историји влада произвођење но-

вога, прогрес, док у природи влада понављање истога, стагнација. Дух у прогресу иде од несавршеног савршеном; светски дух је идеја која се развија у времену, и тај се развитак карактерише променљивошћу. Са своје негативне стране та нам се променљивост представља као пропаст негдашње величине. Сваког посматрача рушевина Картагине, Рима и других великих градова обузима туга за пропалим сјајним и културним животом. Међутим променљивост има и своју позитивну страну, а то је настајање оног што је ниже и јављање вишега, с те стране промена није апсолутна промена већ нешто што је сачувано у садашњости.

Земљиште, на коме се збива светска историја, је Стари Свет (Америка је земља будућности), а Средоземно море центар тога света, и земље околу њега прва седишта културе.

Постоје три главне епохе у светској историји: оријентална, грчко-римска и германско-хришћанска. У оријенталној епохи је само један слободан, у грчко-римској многи, у хришћанско-германској сви. Државна форма прве епохе је деспотизам, друге епохе демократија и аристократија, треће епохе монархија (ова је конструкција очевидно натегнута, тачнији би ред био: деспотизам, аристократија и демократија, јер је у деспотској монархији један слободан, у аристократији су многи слободни, а у демократији сви).

У области Оријента Хегел наводи три нације: Кину, Индију и Персију. Кина и Индија не спадају у историју зато што се не мењају; оне представљају два супротна момента, који имају да се синтезирају. Персијско царство је прва историска држава, и то зато што је пропало, а пролазност је услов за прогрес. Персијска држава је пропала зато што је морала дати место једној новој, вишој форми. У другој епохи имамо два историска народа: Грке и Римљане. Персијанци, Грци и Римљани су три велика народа и државе, које су завршиле

свој историјски живот. У хришћанско-германској периоди нема једног народа као носиоца прогреса него их је више; и у њиховој историји постоји прогрес, али у оквиру самих народа, светски дух се ту не објективира више само у једном народу. То је зато што та епоха представља по Хегелу завршетак историје, јер по њему нема новог момента у историји, који би тражио нов народ као носиоца свога (овде Хегел превиђа да и човечанство као целина може постати носиоцем историјског прогреса). Споменули смо како Хегел доводи у везу ове епохе са људским индивидуалним развјетком: по њему детињство представља Кина, дечаштво Персија, младост Грчка, зрелост Рим, а старост хришћанско-германски народи. Само, вели Хегел, не треба потпуно идентифицирати историјске епохе са добима живота индивидуума: постоје само извесне карактерне особине код обојих, које се слажу.

Кина представља принцип фамилијарни, то је држава која представља једну велику породицу. У њој је цар све, отац свих Кинеза, најмудрији, најбољи човек, који је шеф религије, који се брине непрестано за све, који представља душу државног организма. О Кини има Хегел интересантних примедба. Тако по њему социални морал јавља се у Кини као објективни систем државе, у коме не постоји унутрашња свест о нужности и оправданости самога система. У Кини не постоји племство, него само један племић, цар. У њој влада апсолутна демократија, јер систем је истина хијерархијски и деспотски, али почива на демократији: пред царем су сви једнаки, сваки по способности може да узме сваки положај. Највећи чиновници у Кини су историци, чији је задатак да пишу историју. Пошто у Кини не постоји виша духовна свест, то су науке и уметности остале у њој на релативно ниском ступњу. Само се историске и филолошке науке развијају. Кинески је морал филозофски (Конфуције).

Контраст Кини је Индија. То је народ а не држава, и то зато што у њој нема друштва, већ постоје само одељене касте. Ова подељеност представља чист апстрактни принцип индивидуализације, који се јавља у области аристократије, чиме се Индија уздиже над Кином. Али ни у њој принцип слободе још не постоји. Док је Кина земља прозаичног разума, дотле је Индија земља духа који сања, фантазије, осећања, што се манифестира у индиској поезији и религији, која је у исто доба индиска филозофија.

Историја у правом смислу почиње тек с Персијом, у коју Хегел убраја и оне народе (Асирце, Међане, Вавилонце, Јевреје, Египћане и Феничане) који не припадају Персији, и од којих неки имају засебан и много виши историјски значај од ње. Он то чини стога што посматра Персију у доба највећег њеног развика, за време Кира, који је наједанпут уводи у историју готово у целом њеном обиму. Оно што карактерише Персију, народ Зенде, јесте његова религија, веровање у светлост. Хегел налази да и сама држава персиска објективира тај принцип: она представља државно јединство, које не уништава делове, она омогућује народима у њој да могу манифестирати своју партикуларну историјску вредност — и у томе је по Хегелу значај Персије. О Јеврејима и Египћанима Хегел говори само у толико у колико то има везе са његовом основном историском концепцијом, што не стоји у сагласности са стварним историјским значајем тих народа. Хегел није знао колико је стар Египат, јер тек после њега постаје права наука о Египту; ми данас знамо, да је Египат прва историска држава, прво седиште културе које има значај за историски процес. Значај Египта по Хегелу међутим у томе је, што Египат поставља један проблем, који је изражен у Сфинксу. Сфинксом, који је пола животиња пола човек, египатски дух хоће да изрази своју тежњу за слободом и немогућност да до те

Хегел и Хартман

слободе дође: ослобођење човека од природе Египат поставља као задатак који има да се реши.

Јеврејски народ представља у историји својом религијом идеју духа двојеног потпуно од природе, идеју духа у апстрактној форми. У јеврејској религији дух је творац и у извесном смислу господар природе. Међутим дух треба схватити као нешто што је у природи, што излази из природе, што није над њом. Хегел допуњава значај јеврејског народа доцније, прелазећи на хришћанске народе.

Прелаз од персиског царства ка новим народима, који се јављају као носиоци историје, чини по Хегелу Египат: из египатског духа постаје грчки. Међутим ово је више један идеалан прелаз. Дух се јавља у гучком свету у једној вишој форми, као слободан дух, или као нешто што је свесно своје разлике од природе. Натпис у храму богиње Неите у Саису гласио је: „Ја сам оно што постоји, што је било и што ће бити; нико није открио мој вео“. Грк је томе додао: „плод, који сам родила, је Хелиос (Бог светлости)“. На тај начин грчки Аполон са својом девизом: „човече, познај себе,“ постаје, по Хегелу, решењем загонетке Сфинкса.

Грци представљају доба младости човечанства. Њихова историја, вели Хегел, почиње једним а завршава се другим младићем (почиње Ахилом а завршава се Александром, одакле Хегел изводи историску нужност што је Александар умро млад!). Грчки дух представља слободу индивидуалитета, та слобода иде до лепоте, али не даље, т. ј. то је слобода духа, која не одваја дух од природе, већ га оставља у хармоничном јединству с природом, а то сачињава индивидуалну лепоту. Тај се елемент грчког духа јавља у три форме: као субјективно, као објективно и као политичко уметничко дело. Као субјективно уметничко дело лепота индивидуалитета се јавља као лепо људско тело; као објективно уметничко дело она је свет богова; као политичко уметничко дело она је демократски устав



(Хегел наике сматра грчко државно уређење као демократско, рачунајући ту и Спарту, што је нетачно). Све форме грчког живота, и државног и друштвеног и духовног, само су остварење идеје индивидуалитета.

Грчку историју дели Хегел на три периоде: 1-ва периода до персијских ратова; 2-га до пелопонских ратова; 3-ћа до Алексаодра Великог и његових следбеника. Сваки историски народ, т. ј. народ који се развија и пропада, има по Хегелу у своме развитку три периоде: 1. периоду развића, у којој народ постаје свестан себе; 2. периоду победе и величине, у којој дати историски народ долази у додир с претходним историским народом, уништава га и тиме себе диже; 3. периоду пропасти, у којој дати историски народ долази у везу с будућим историским народом. Поменуте три периоде грчке историје Хегел сматра за идентичне са овим трима општим периодама, при чему он и македонску државу рачуна за грчку.

О другој периоди грчке историје Хегел је направио неколико лепих примедба. У њој долазе Грци у везу с Персијанцима, међу њима настаје борба, у којој Грци побеђују. Та победа долази у највеће победе у светској историји. „Несумњиво да су веће битке бивене, али ове битке живе вечито у успомени не само историје народа, него и науке и уметности, племенитог и моралног. Јер то су светскоисторијске победе: оне су спасле светско образовање и духовиу моћ и одузеле азијатском принципу сву снагу“ (в. Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,“ Reclams Universalbibliothek, стр. 336). Јер Хегелов критеријум праве вредности једног народа у историји је: „не формална храброст, нити тако звана заслуга, већ вредност ствари“. И даље: „Никада у историји није се надмоћност духовне снаге над масом, и то над знатном масом, показала у таквом сјају“ (н. и. м.). Грчка историја је по њему најважнија у човечан-

ству, грчки народ је најважнији народ. — У другој периоди грчке историје главну улогу играју Атина и Спарта. Оне по Хегелу представљају два супротна принципа. Политички Спарта је у основи демократска као и Атина, али је Атина дело духа. Спарта дело јединства без духа, јер она представља једну милитарну државу у стању непрестаног ратз, Атина међутим представља демократију у најбољем смислу, у којој постоји једнаквст и конкуренција, у којој индивидуалитети јачи духом излазе на површину и у могућности су да развију своје способности. Врхунац свој достиже Атина у Периклу, кога Хегел сматра за највећег државника. Перикле има све три основне особине атинског духа: лепоту, храброст, мудрост. Хегел тврди даље за Перикла да је оснивач маритимне моћи Атине, што је међутим нетачно, јер је то био Темистокле.

Основ грчког духа је слобода, али та слобода није још унутрашња слобода, слобода индивидуума; ова последња се међутим нужним начином јавља као субјективна слобода, као слобода рефлексije, и дејствује разорно. Софисти су први преставници те слободе као сујективног принципа, којим се руши традиција и дата реалност. Принцип унутрашње слободе може се међутим јавити или као принцип моралне самовоље, као што је то случај код софиста, или као принцип објективног морала, али са субјективном санкцијом, као код Сократа. Атињани, осуђујући Сократа, у супротности су са објективним принципом, на коме почива сама атинска држава, с друге стране опет они су у праву, јер за њих је обичај био нераздвојна форма тога принципа. У Спарти се тако исто јавља принцип субјективног морала, али као принцип разузданог чулног уживања. Пропадање Грка почиње од пелопонских ратова, овима следује македонско царство, под Филипом непријатељско Грчкој, под Александром стављено у службу Грка. Хеленистичку периоду Хегел врло мало узима у

обзир, у њој међутим постају уређеније грчке државе но што је то раније био случај и у тој периоди јављају се као самосталне позитивне науке.

Принцип унутрашње слободе духа јаља се први пут у римском свету, али још у једном формалном облику, као апстрактни принцип слободе индивидуума, као слобода личности у правном смислу (приватно право). Корелат овој слободи и оно што њену реализацију омогућује јесте њена супротност, држава. Тако држава и право престављају у римском свету два принципа, који су у супротности један с другим и који се допуњују. Индивидуум постаје слободан само тиме, што се потпуно потчињава држави у свима другим правцима. Рим у светској историји има још један значај, а то је што он преставља светско царство, чији је принцип друкчији од персијског. Док у Персији сваки народ задржава свој индивидуалитет, дотле је Рим насилничка држава, која уништава индивидуалност држава и народа, која је универзална. Духовни живот је у Риму врло слаб упоређен са грчким. Рим је држава прозе: ту човек има да изврши трудан рад, зато је то доба зрелости. Од почетка свога Рим има у себи нечега насилног: он је у почетку држава разбојника, и тај карактер задржава кроз целу историју (по Хегелу то се види и из начина на који је Рим дошао до првих жена). Проза римског духовног живота огледа се и у њиховој религији: грчки богови су богови поезије, римски су практични, њима се Римљани обраћају само у нужди, очекујући од њих помоћ у практичном животу.

Римску историју Хегел дели на три периоде: 1. периоду постанка и развика римског народа, која траје до другог пунског рата и завршује се победом над Ханибалом; 2-га периода до оснивања римске царевине и 3-ћа до пропасти њене (при чему Хегел рачуна византијску царевину за продужење римске, не придајући јој самосталну улогу). Прва периода карактерише се борбама патриција

и плебејаца, и њиховим релативним измирењем. Затим Рим се окреће споља, баца се свом снагом на спољне непријатеље, и савлађује Картагину. У другој периоди Рим покорава околне народе, али у њему настају грађански ратови, који показују, да Рим не може да измири супротности државе и индивидуума. Једино решење које остаје, да се та супротност измири, јесте прибегавање царском режиму. Цезар је то видео, и он је био средство светско-историског развитка да се то изведе. „Цезар је двоје учинио: он је изравнао унутрашњу супротност и у исто доба створио једну нову споља. Јер влада светом до тада је била подрла само до Алпа, Цезар је отворио једну нову позорницу, он је засново позорницу, која ће сада постати средиштем светске историје. Затим је учинио себе владарем света, борбом, која није одлучена у самом Риму, него тиме, што је он цео римски свет освојио“ (н. н. м. стр. 401). Хегел прави једну духовиту примедбу о Цезаревој смрти: „Смрт Цезарева није била смрт монархије, ова је била историска нужност и морала се јавити.“ Царство представља такође немогућност, да се измире она два момента, држава и право, јер индивидуалност као правна личност је у царству истина потпуно загарантована, али она губи своју политичку слободу, споља постаје нула, пошто је у царству само један политички слободан, император, а остали политичко робље. Ова нерешена противречност улази у саму свест Римљана, и пошто није било могућности да се она реши, остало је само повлачење њиховог духа у себе. Доиста виши сталежи за време царства бавили су се само својим приватним пословима, науком и поезијом, прибегли су унутрашњем занимању. Међутим како Римљани нису били продуктивни, њихово занимање науком и уметношћу остало је непродуктивно.

Право спасење од противречности римске државе доноси хришћанство, којим почиње четврта

периода светске историје, периода старости. У хришћанству се најзад јавља унутрашња слобода духа као принцип, ту дух долази до свести о себи. О Христу вели Хегел: „Најдубља мисао је спојена са личношћу Христовом, са историјским и спољашњим, и у томе је баш величина хришћанске религије, што се ова и поред све ове дубине лако може схватити од свести са спољашње стране и што она тражи да се дубље у њу уђе“ (н. и. м. стр. 423). Византију Хегел не рачуна за преставника хришћанске слободе и о њој вели: „Византиско царство је велики пример за то, како хришћанска религија може остати апстрактна код једног образованог народа, ако се организација државе и закона не реконструише по њеном принципу“ (стр. 431). Византија се бави само догматским препиркама, које улазе у саму широку масу, у потврду чега Хегел наводи једно место из једног од светих отаца о Цариграду: „Овај град је пун занатлија и робова, који су сви дубоки теолози, и који проповедају у својим радионицама и на улицама. Кад хоћете да промените сребрни новац код мењача, он вам даје поуке о томе, чиме се разликује отац од сина; кад питате за цену хлеба, одговара вам се, да је син нижи од оца, а кад питате, да ли је лебац печен, одговара вам се, да је син постао из ничега“ (н. и. м. стр. 432). Хегел још напомиње, да је византиско царство услед оскудице унутрашњег јединства морало пропасти, и да је се историски фатум његов манифестирао у срчаним Турцима.

„Германски дух је дух новог света, чији је циљ реализација апсолутне истине као бесконачног самоопредељења слободе, оне слободе, која своју апсолутну форму има за садржај. Мисија германских народа је у томе, да дају носиоце хришћанског принцупа“ (н. и. м. стр. 436). Споменули смо раније, како у хришћанско-германској периоди нема више прелаза од једног светско-историског народа на други, већ да у њој као завршној периоди свака

држава ради на принципу слободе. Носиоци његови су најпре романски народи, затим Германи, па најзад Хегез спомиње и словенске народе, али их не сматра за носиоце тога принципа, јер по њему они још нису ушли у историју. О Словенима вели Хегел: „Осим тога налазимо на Истоку Европе велику словенску нацију, чија су се станишта протезала на западу од Елбе до Дунава; између њих су се затим утиснули Мађари; у Молдавији, Влашкој и северној Грчкој налазе се Бугари, Срби и Албанци, који су исто тако азијског порекла а заостали су као сломљени варварски заостаци из судара и противсудара народа. Ови су народи истина засновали краљевине и имали значајне битке са разним народима; они су каткада као предтрупе или као неко средње биће учествовали у борби хришћанске Европе и нехришћанске Азије, Пољаци су ослободили опсађени Беч од Турака и један део Словена придобијен је за западни разум. Али цела ова маса искључена је из нашег посматрања стога, што се још није јавила као самосталан моменат у реду мднифестација ума у свету. Да ли ће то у будућности бити, овде нас се не тиче: јер у историји имамо посла са прошлошћу“ (н. и. м. стр. 445).<sup>1</sup>

Историју хришћанско-германских народа дели Хегел на три периоде: 1. Сеоба народа; 2. Средњи век (од Карла Великог до реформације); 3. Ново Доба (од реформације до данас). Кроз целу ту историју провлачи се супротност између цркве и државе. Она долази од самог начина на који улазе народи у историју. Грчки и римски народи су се слободно развијали, овде међутим нови народи долазе прво у додир с другим народима, примају њихову културу и тек се онда развијају самостално.

<sup>1</sup> На ово тврђење Хегелово о Словенима надовезала је руска панславистичка филозофија историје тврђење, да су Словени позвани, да играју нову пресудну улогу у историји у садашњости и у будућности.

Германи примају римску културу примањем хришћанства, а стара германска култура њихова пропада. Хришћанство је допринело уништењу римске државе, али ју је оно и продужило. Хришћанство се јавља у варварским народима у облику цркве. Преставник унутрашње слободе је држава, а црква је преставник те слободе само по спољашњој организацији својој. У периоди сеобе народа јављају се поједине германске државе, које непрестано пропадају. Насупрот германским државама стоје мухамеданске. Ислам се, по Хегелу, јавља као супротност принципу, који је остварен у првим германским државама. Док се овде све заснива на случају, партикуларитету, тамо се јавља супротна тенденција, којом се душа диже до „апстрактног једног“. Мухамеданска религија је, по Хегелу, директно продужење јеврејске религије. Јехова је апстрактан, али искључиви Бог; Алах је такође апстрактан Бог, али је Бог свих народа. Служба Алаху постаје једина садржина живота мухамеданаца и циљ коме су сви остали циљеви подложени. Тај је циљ чисто апстрактан и зато мухамеданске државе морају, по Хегелу, пропасти. „Никада одушевљење као такво није извело већа дела. Индивиде се могу за оно што је високо жртвовати у разним облицима; и одушевљење једног народа за своју независност има још један одређен циљ; али одушевљење ничим незадржано, одушевљење које себе не ограничава, које ништа не потребује, то је одушевљење мухамеданског оријента“ (н. и. м. стр. 455). На основу тога одушевљења Мухамеданци су створили државе, које су биле седишта цивилизације (Арабљани). Турска држава, међутим, преставља празнину мухамеданског принципа. У конфликту са хришћанством мухамедански принцип претрпео је пораз и сишао са позорнице светске. То се види из тога што је Ислам сад сужен само на један мали угао Европе, па и то само захваљујући суревњивости кришћанских држава, иначе је, вели Хегел,

„Ислам већ одавна ишчезао са земљишта светске историје и повукао се у вријенталску угодност и мир“ (стр. 456).

Царство Карла Великог је прва држава, коју је хришћанство створило, она преставља један строг правни систем. Међутим како је имала посла с дивљим народима, та се држава није могла одржати, јер тај правни систем треба и може да очврсне само у отпору реакције против њега. Хегел налази, да се та реакција доиста и јавила и то у троструком облику, и са појавом њеном почиње Средњи Век. Прва реакција је реакција народа против универзалне државе, и отуда њен распад. Друга је реакција реакција индивидуа противу притиска државе; индивидуе не трпе власт одозго, и држава се стога распада у своје атоме. Међутим како је држава оно што индивидуу даје слободу ограничавајући га, то је с нестанком њеним индивидуум остао без заштите, те се слабији морао да ослони на јачега; тиме постаје мало по мало ропска подложност слабијих јачима, из чега се развија феудални систем. Трећа је реакција црквена: црква је, ослањајући се на свој духовни принцип, успела да савлада светску дивљину, али је самим тим постала светском. Хегел описује, како је католичка црква дошла до своје моћи, стицала све више имања даровима побожних и владике постали господарима земаља. Затим помиње папе који су реформама подigli углед цркве, помиње увођење Божијег мира као важног средства за духовни ауторитет цркве. Прелазећи на духовну страну цркве Хегел тврди, да је црква свој духовни принцип потпуно прогутала. Духовни је принцип цркве јединство Бога и човека, довођење човека до свести о његовој божанској природи. Међутим католичка црква изазива свест о томе јединству само спољним средствима: службом, молитвом, причешћем. Нарочито у католичком схватању овог последњег Хегел види обесвећавање унутрашњег духовног принципа, јер при-



чешће може само значити присуство Христа. На тај начин католичка црква све више полаже пажњу на спољашња средства, све више удара гласом на своју посредничку улогу, и свим тим начинима она успева најзад, да одвоји духовни и светски принцип, да постане световна. Средњеveковна црква је пуна противречности, које се преносе и на сам Средњи Век.

О тој противречности Средњег Века Хегел је на једном месту дао врло живу и дубоку карактеристику: „Тако противречан и тако пун лажи је овај Средњи Век и одвратност је нашег времена хтети га учинити нечим што је изванредно (Хегел овим циља на романтичаре, обожаваоце Средњег Века). Отворено варварство, дивљина обичаја, детињско уображење није за револтирање, већ за сажаљење; али упрљати највишу чистоту душе најужаснијим дивљаштвом, начинити од истине средство лажу и егоизмом, оно што је најпротивније разуму, што је најгрубље, најпрљавије засновати и оснажити религијом — то је најодвратнија и најнедостојнија појава, која се икада видела, и коју само филозофија може да схвати и тиме да оправда“ (стр. 482).

Као једну од позитивних страна Средњег Века Хегел налази развијање градова, који представљају један нов фактор, који ће доцније ступити у историју. Кулминацију Средњег Века чине крсташки ратови. Они су у потпуној хармонији са световношћу, у коју је претворен духовни принцип католичке цркве, и сасвим је природно што се у овој јавља тежња, да она места, у којима је живео Исус, има под својим окриљем: пошто је Христов гроб нешто спољашње, црква је хтела и њега да има. На тај начин Средњи Век се завршује у крсташким ратовима. Ови су донели друкчије резултате од оних којима се црква надала. Хегел врло лепо вели: „На овом гробу (гробу Христовом) хришћанство је добило исти одговор, који су добили ученици, кад су

у њему тражили тело господње“: „што тражите живот кад мртвих? Њега нема овде, он је васкрс’о“. Принцип ваше религије не треба да тражите у чулноме, у гробу код мртвих, већ у живоме духу који је код вас самих... Хришћански свет нашао је празан гроб а не везу светског и вечног, и зато је и изгубио свету земљу“ (н. и. м. стр. 494.) И даље: „Запад је узео збогом од Истока за навек на светом гробу и схватио свој принцип субјективне бесконачне слободе“ (стр. 495).

Прелаз од Средњег ка Новом Веку јавља се прво у прелазу феудалног система у монархију, што бива на три начина: или монарх силом савлађује вазале и постаје једини сизерен (апсолутна монархија у Француској); или вазали савлађују монарха и постају многе државе (Немачка, Италија); или, најзад, један од сизерена мирним путем скупља поједине покрајине и на тај начин савлађује вазале (Аустрија). Крсташким ратовима црква постаје још више световна но што је раније била. То се нарочито опажа у унашању уметности у цркву; за уметношћу је убрзо дошла и наука, и ренесанс је престанак Средњег а зора Новог Века.

Н о в о Д о б а преставаља трећу периоду германског света, периоду „духа који зна за себе као за слободног, тиме што хоће оно што је истинито, вечито и по себи опште“ (стр. 514). И овде има да се разликују три периоде: 1. реформација, коју Хегел сматра за сунце, које се јавља за зором при крају Средњег Века; 2. време после реформације, нарочито доба просвећености, које се завршује револуцијом и 3. време (Хегелове) садашњости. Реформација је, по Хегелу, дефинитивно ослобођење људског духа од окова чулног и природног, и у исто доба васпостављање јединства духа и природе. Дух је у њој постао свесан своје везе с природом и у исто доба своје независности, свога дигнитета у упоређењу с природом. Негирајући католичку цркву реформација негира световни карактер њен,

задржавајући унутрашњу духовну суштину њену. Стога са појавом реформације католичка црква губи дефинитивно свој дотадашњи светско-историјски значај. Хегел нарочито уздиже значај немачког народа као носиоца реформације и вели да „док остали свет иде у Источну Индију, Америку, — да скупља богаство, да заснива светску владавину, чије покрајине треба да обухвате читав обим земље и у којима сунце не треба да зађе, дотле један прости калуђер показује, да оно што је хришћански свет раније тражио у земаљском, каменом гробу, лежи напротив у дубљем гробу апсолутног идеалитета свега чулног и спољашњег, у духу и срцу...“ (н. и. м. стр. 418). Лутер оживљује Христа, његово учење је учење присуства Христа у духу човеку. Сваки хришћанин има да живи у непосредном јединству с Христом, није му потребан посредник. „Тиме је развијена нова, последња застава, око које имају да се скупе народи, застава слободног духа, који се налази код себе, који је у истини и који је само у њој и код себе. Ово је застава, под којом ми служимо, и коју ми носимо“ (стр. 519). Од тога времена на даље историја има само да развија овај процес духовне слободе. Даље описује Хегел оно стање, које је наступило у европској историји као последица Реформације: борбу протестантске цркве с католичком, тридесетогодишњи рат, мешање Густава Адолфа и вестфалски мир, којим се признаје најзад самосталност протестантске цркве. Заједно с овом победом протестантске цркве побеђује принцип државе, и принцип световности постаје владајући. Та је борба међутим довела до распадања Немачке: Ришеље, највећи непријатељ Немачке, помажући слободу у Немачкој, а гушећи је у својој земљи, доводи до распадања немачког царства.

Протестантизам добија већи значај у свету тек са појавом Пруске, с којом се он утврђује у свету. Фридрих Велики, који је за Хегела једини краљ

философ, утврдио га је. С Фридрихом Великим почиње и периода просвећеноети, која даље изводи принцип духовне слободе. Лутер је поставио принцип духовне слободе, али му није дао никакву садржину, јер по њему је религијско откровење садржина онога што човек има да прими за истинито. Међутим у периоди просвећености слобода духа се пење на виши принцип, који налази израза у мишљењу, у разуму: само оно има да се прими за истинито што је разумно. Ни откровење нити икакав други ауторитет, већ сам човек има да реши шта треба да буде, а шта не.

Природна последица принципа просвећености јесте француска револуција. На питање, зашто се револуција јавила у Француској, а не у Немачкој, Хегел даје један врло интересантан и у истини филозофски одговор. У Француској, која је остала католичка земља, постајале су две тенденције: католичка црква и јака култура у којој влада принцип слободе. Те две непријатељске силе морале су доћи у конфликт, из чега је произашла револуција. У Немачкој међутим протестански принцип је принцип слободе, те њена интелектуална култура није била против теологије. Хевел не описује много француску револуцију, али оно што он о њој каже спада у најдубље што је о њој речено. Он прво хвали принцип француске револуције, али у исто доба показује, како је тај принцип довео револуцију до њеног разрушења. Унутрашње уређење Француске пред револуцијом представљало је, као што Хегел каже, једну неправду, која је била у толико већа, што су је и сами виши сталези осећали, само нису имали смелости да сами изведу реформе. Принцип француске револуције, разум, Хегел с одушевљењем описује: „Откада сунце на фирманенту стоји и планете се око њега крећу, није се видело, да се човек ослања на главу, што ће рећи на мисао и да по овој формира стварност... То беше према томе једно величанствено рађање сунца.

Сва су мислена бића учествовала у величању ове епохе. Узвишено узбуђење владало је у оно време, ентузијазам духа прожимао је свет, као да је тек тад дошло до фактичког измирења божанског са светом“ (н. н. м. стр. 552). Описујући даље сам ток револуције, и како је она постала од светско-историјског значаја, Хегел показује и на који је начин она сама себе уништила. Револуција хоће да реформише државу према појму права. „Први устав у Француској био је установа краљевства: на врху државе требало је да се налази монарх, коме припада уз припомоћ министара извршна власт; а законодавно тело имало је да ствара законе. Али овај је устав одмах био једни унутрашња противречност; јер целокупна власт администрације била је стављена у руке законодавне власти: буџет, рат и мир, подизање оружане моћи припадоше законодавној комори... Влада и устав нису могли опстати и били су срушени. Али владе мора бити. Стога настаје питање, на кога је она прешла? На народ по теорији, али у ствари на народни конвент и његове одборе. Тако настаје влада апстрактних принципа слободе и врлине, онакве каква се она јавља у субјективној вољи. Врлина је овде прост принцип и разликује само оне, који су једномишљеници, од оних који то нису. Али једнако мишљење може се само једнаким иишљењем упознати и проценити. Према томе влада сумња, ... владају врлина и терор; јер субјективна врлина, која влада само полазећи од једнаког мишљења, доноси собом најужаснију тиранију. Она своју моћ извршује без судских форми, а и њена је казна тако исто проста — смрт“ (н. и. м. стр. 555 и 6). Тако револуција саму себе руши, и после анархије и терора морала је доћи једна организована влада, директоријум и Наполен, који својим победама шири либерализам револуције.

Либерализам на тај начин постаје, по Хегелу, форма и проблем модерног живота. Хегел показује

унутрашњу противречност, која лежи у самом либерализму. Либерализам признаје владу као нужну, али тражи да она буде изречно санкционисана од стране многих. То двоје стоји у противречности једно с другим: влада и слобода долазе у колизицију, воља многих обара владу, дотадашња опозиција ступа на владу, која опет има многе против себе, тако да владају непрестано кретање и немир у држави. „Ова колизија, овај чвор, овај проблем јесте оно на чему се историја налази и што она у будућим временима има да реши“ (стр. 558). Хегел даље посматра стање у осталим државама свога доба и налази, да је у Енглеској оно најстабилније, мада у њој влада устав који је састављен из партикуларних права. Што је у Енглеској добро то је аристократија, чији се чланови специјално спремају за политику, док у континенталним либералним земљама владају доктринари, који само заступају извесне принципе, али су сами без способности. При томе Хегел прилично ружичасто црта стање (ондашње) Нетачке: лажи царства су ишчезле, а у поједним државама влада слобода личности и имовине, свима грађанима омогућен је приступ у чиновке, али се траже и способности.

Даље Хегел изводи, како ће се историја развијати у будућности и тврди, да је принцип, који има да се развије у будућности, већ нађен, и да се нешто битно ново у историји не може више да јави. На крају своје Филозофије Историје Хегел вели, како је она посматрала само ход појма, а морала се одрећи описивања среће и периода цветања народа, описивања лепоте и величине појединих личности. Јер по њему „филозофија има посла само са сјајем идеје, која се огледа у светској историји“ (стр. 563). Тиме што је историја света развиће и реализација духа, она је права Теодијеја, оправдање Бога у историји. Стога су ово завршне речи Хегелове у његовој филозофији историје: „Само уверење, да све што се десило и

што се сваки дан дешава, не само што се не збива без Бога, него је битно дело њега самог, може измирити дух са светском историјом и стварношћу“ (стр. 563).

На свршетку овог одељка навешћемо још једно лепо упоређење из једног писма Хегеловог: „светски дух стално иде напред; изгледа да се некад враћа, али то је само привидно; по некад пак он обува чизме од по седам миља (Siebenmeilenstiefeln) Он непрестано иде напред, и ништа га не може да заустави.“

### 1. ФИЛОЗОФИЈА АПСОЛУТНОГ ДУХА.

Апсолутни дух је дух, који је дошао до потпуног сазнања себе, који је себе свесан у појму као правој својој форми, који је јединство и субјективног и објективног духа. У апсолутном духу су биће и мишљење, субјективно и објективно, крајно и бескрајно потпуно идентични. Апсолутни је дух дух који је достигао потпуну слободу и тиме постао вечан и непроменљив, док су како субјективни дух тако и објективни дух и у највишој својој форми, као светски дух, још увек коначни и променљиви.

Као што се светски дух манифестира у свести о слободи народа, тако се апсолутни дух открива у њиховој уметности, религији и филозофији. Стога су три основне форме његове: 1. уметност, 2. религија, 3. филозофија. У уметности апсолутни дух себе схвата слободно опажајући, у религији побожно представљајући, у филозофији мислено схватајући. Уметност и религија представљају стога предступњеве мисленог схватања духа. И у уметничком делу и у религији постоји сазнање идеје, само оно још није чисто, није дато у адекватној форми својој, као што је случај у филозофији. У уметности идеју опажамо у форми објективне стварности, а у филозофији знамо за њу као за

чисту мисао која је у исто доба и објективна стварност.

О апсолутном духу као уметности бави се Естетика. Уметност је реализација лепоте, а лепота је појава идеје у чулном или чулна појава идеје. Хегел дакле заступа правац т.зв. садржајне Естетике и то интелектуалистички правац њен, пошто се по њему садржина уметничког дела састоји у идеји, која се у њему изражава. И у природи се јавља лепо, али у несавршеној форми, оно је ту само узгредни продукт, пошто је природи главно остварење реалног објекта под могућим условима. Уметност се састоји у томе, што се у њој лепо реализира без оних услова, који га у природи ограничавају и кваре, Зато је уметничка лепота у исто доба и д е а л.

Постоје три форме уметности: 1) симболична; 2) класична, и 3) романтична уметност. У симболичној уметности чулно је над идејом: ова се слуги у делу, тако да је уметничко дело само симбол идеје. Класична уметност представља потпуно јединство идеје и чулне појаве, или идеје и форме. У романтичној уметности идеја је у превази над чулним, чулно је само знак идеје, у њој уметност добија унутрашњи карактер, њоме се утиче више на душу. Класична је уметност лепша, али је романтична уметност значајнија, виша, јер се њоме чини прелаз ка вишој форми апсолутног духа, религији, услед чега је и идеални садржај, који се њоме изражава, религијске садржине. Од појединих врста уметности по Хегелу архитектура има највише симболичнога, скулптура класичнога, а музика и сликарство романтичнога, али у свакој од њих има појединих специјалних ступњева, који одговарају другим двома. Највиша уметност, поезија, спаја све ове три врсте у себи, и то по Хегелу хумор је највиша форма поезије. У појединостама Хегел је направио много тачних и интересантних примедба о разним уметничким делима,



нарочито романтичним. Оријентална је уметност у главном симболична, грчка је класична, а хришћанска романтична.

Друга форма апсолутног духа, религија, јавља се као сазнање апсолутног у форми осећања и у форми преставе: само зато што је у вези са осећањем побожности религија се јавља у форми преставе. Постоје три врсте религије: 1. природна религија, 2. религија духовног индивидуалитета и 3. религија откровења (или истине). У природној религији Бог стоји још у вези с природом, није издвојен још од ње, он се у њој замишља као природна сила. Главне су форме природне религије осим фетишизма, кинеска, браманска, будистичка, персиска, сирска и египатска. Свакој од њих Хегел даје нарочито име, кинеска је религија мере, браманска фантазије, будистичка унутрашњости (des Insichseins), персиска добра или светлости, сирска бола и египатска загонетке. Религија духовног индивидуалитета јавља се у три форме: као 1. јеврејска, 2. грчка и 3. римска. Јеврејска је религија јединства или узвишености, грчка нужности или лепоте, римска разума или целисходности. У религији духовног индивидуалитета Бог се схвата као засебан индивидуум, било као апстрактно духовно биће (Јевреји), или као биће у људском облику (Грци и Римљани). У јеврејској религији захтева се ропска послушност заповестима једнога Бога, чија се моћ над природом манифестира у чудима, у римској влада прозајична озбиљност, јер су њени богови практични богови, док су у грчкој религији богови идеалисане снаге људске природе.

Религија откровења или апсолутна религија је хришћанство као највиша форма религије. По Хегелу догме хришћанске религије исто су тако истините као ставови филозофије, само је разлика у форми: форма хришћанске религије је престава, а филозофије појам. Стога Хегел догмама хриш-

ћанства придаје симболичан карактер и објашњава их филозофски, чиме је једино могућно оправдати његово тврђење, да је садржина хришћанске религије и филозофије иста. Тако Хегел објашњава симболички догму тринитета, богочовека и праотачаског греха. По Хегелу Бог је различан од света као духовна страна света, али је у исто доба идентичан с њим, није нешто одвојено од света, већ свет преставља његову конкретну форму, његов реалитет. Као чиста идеја Бог је идентичан са Богом оцем хришћанске религије, као реални свет Бог је идентичан са Богом сином, а као јединство реалног света са идејом његовом Бог је идентичан са Богом духом. Божанство Христа значи божанску природу самога човека, а праотачки грех је лажно одвајање човека од Бога. Хегел интерпретира дакле хришћанство потпуно пантеистички (он се позива при том на Јованово еванђеље), док је хришћанство у ствари теистичка религија. Пантеистичка религија Хегелова најбоље се види из следеће изреке његове, која садржи квинтесенцију његовог религиског уверења: „Бог је Бог у колико зна за себе, а само у човеку Бог зна за себе“. Значи, нема Бога као засебног бића које би имало самосвест, него је он само духовна страна света, која реализирајући себе долази до свести о себи само у човеку.

Трећа форма апсолутног духа је филозофија. Филозофија је сазнање истине каква је она по себи, сазнање духа какав је он у ствари, укратко филозофија је апсолутна истина схваћена у адекватној форми својој, појму. Форме развитка апсолутног духа у филозофији су форме развитка саме филозофске мисли у историји филозофије. Излажући Логику (в. одељак с.) ми смо већ видели, како поједини филозофски системи у историји филозофије одговарају појединим категоријама у Логици. Историја филозофије није историја чистих заблуда, доцнијим системом истина се негира ранији,

али се језгро истине садржане у њему конзервира у новоме систему, тако да постоји један разумни развитак у историји филозофије, чији је циљ сазнање апсолутне истине у форми чистог појма. Сваки систем садржи један део истине, али само сви скупа садрже целу истину. Свој сопствени систем сматра Хегел као крајни завршни резултат целокупног историјског развитака филозофије. Нетачност овог Хегеловог мишљења утврђена је међутим како истовременом појавом система, које Хегел није обухватио у своме, тако и појавом доцнијих система.

### III

#### КРИТИЧКИ ПОГЛЕД НА ХЕГЕЛОВУ ФИЛОЗОФИЈУ.

Оно чиме се Хегелова филозофија разликује од других система то је: 1. панлогистичка концепција, да је све појам и 2. дијалектичка форма у којој се појам јавља. Тврђење, да је све идеја, може да буде и јесте тачно, само из њега не излазе оне конзеквенције које је Хегел извео. Немогуће је например схватити природу као отуђење идеје, и дух као враћање идеје себи из тога отуђења, као што то Хегел чини. Ако је идеја све, ако се све што егзистира да схватити, онда је немогуће претпоставити момент, којим би се идеја отуђивала од себе, јер би тај момент био нешто што неби спадало у идеју, већ би било нешто нелогично, нерационално. Тврђење дакле, да категорије простора и времена нису одредбе идеје, долази у конфликт са тврђењем, да је све логично, да се све да схватити. Друго, немогуће је схватити, како ће та отуђена идеја, која је расута у простору и времену, да се врати себи. Како је форма тога отуђивања идеје у природу несвесна, то би идеја морала остати вечито несвесна, прелаз идеје ка свесности био би апсолутно немогућ, исто тако

као што је тај прелаз немогућ у материјализму: из несвесног се никад не може развити свесно. Осим тога, тврђење Хегелово, да је свест идеја која је дошла себи, немогуће је извести ни из самих принципа његове филозофије. Највећи недостатак Хегелове филозофије је у томе, што у њој нема специјалне онтологије, што се Хегел задржао на Хиперметафизици и општој онтологији не улазећи изближе ни у решење квалитативног ни у решење квантитативног проблема света. Тешкоћа постанка свесног из несвесног могла би се у Хегеловом систему избећи само, ако би се Хегел допунио Берклијем, ако би се последњи елементи природе схватили да су већ свесни, само што би тада морало отпасти Хегелово тврђење, да је свест враћање идеје к себи. Колико се пак Хегел мало бавио квантитативним проблемом света види се и из тога, што он оставља без одговора питање о бесконачности света у простору и времену. На њега је међутим нужно одговорити, ако се, као што Хегел чини, тврди, да постоји прогрес у самом духу: кад би свет био вечан у времену, та еволуција духа или враћање идеје к себи била би већ давно завршена, јер би јој у том случају стајало пола вечности на расположењу. У опште говорећи филозофија природе и филозофија духа, односно спекулативна психологија, слабе су стране Хегеловог система. Разлог за то лежи прво у томе, што је Хегел свој панлогистички принцип схватио сувише апстрактно и, друго, у самој форми његовог панлогистичког система, у дијалектичкој методи.

Хегел сматра, да су форма и садржина његовог система једно исто, да се основне идеје његове могу замислити само претпостављајући тачност дијалектичке методе. Овај принцип идентитета форме и садржине лежи у самој концепцији Хегелове логике. Логика, која почиње без икакве претпоставке, заснива се на самом принципу идентитета форме и садржине, и тај идентитет преноси Хегел даље

на цео систем. Међутим садржина и форма у Хегеловом систему нису тако нераздвојно везане једна за другу, као што то Хегел мисли, многи резултати његове филозофије дају се акцептирати и кад се одбаци дијалектичка метода. У суштини дијалектичка метода је метода противречности, Хегел изводи разлике, које постоје у бићу и мишљењу, на основу претпоставке, да је различност продукт противречности. Својом методом Хегел уноси један дуализам у људски разум: то је дуализам ума и разума. По њему ум је способан да схвати противречност, а разум није. Ово раздвајање разума и ума међутим слаб је разлог за схватање противречности; тврдити, да противречност може бити схваћена само од једне засебне духовне моћи, која није дата обичним људима, значи унапред осудити принцип могућности противречности, пошто позивање на такву једну особиту духовну моћ значи признање, да фактичко људско мишљење није у стању да противречност схвати. Доиста противречност је немогуће схватити, ни Хегел није са својом дијалектичком методом успео да је схвати, него је само маскирао њену могућност на тај начин, што је противречност с једне стране помешао са супротношћу, а с друге стране признао, да сваку противречност треба разрешити, пошто је, као што знамо, дијалектички процес исто толико условљен немогућношћу колико и могућношћу противречности. С друге стране опет не треба изгубити из вида, да је Хегелово тврђење егзистенције противречности једно тврђење, које заслужује озбиљну пажњу филозофа као испитивача последњих принципа реалности. У самој реалности као таквој постоје наше имена факта, која се, како изгледа, тешко дају схватити а да се не допусти егзистенција противречности у њима, факта у којима изгледа да је противречност на неки начин остварена.

Хегел је одмах у почетку своје Логике навео такав један факт, то је факт постајања или бивања

Како је могуће, да нешто пређе у ништа, или како уопште може нешто престати да егзистира, и како може почети да егзистира нешто што пре тога није егзистирало? Хегел тај проблем бивања решава на тај начин што тврди, да у бивању постоји у истини прелазак нечега у ништа и ничега у нешто, да је тај прелаз противречан, али да је ипак, зато што се противреченост да умом схватити, бивање један логичан факт. Доиста, кад се уђе дубље у проблем бивања, изгледа да се оно не може схватити, а да се не допусти противречност. Најлакши је начин решења тога проблема у тврђењу, да је биће, у коме постоји бивање, баш зато што је бивање противречно, привидно, а да у оном бићу, које стварно постоји, нема бивања. Такво су решење дали Египћани и Хербарт. Међутим такво је решење немогуће, јер кад би бивање било привидно, ми бисмо његову противречност повећали новом противречношћу привида, или, друкчије речено, противречност бивања би прешла на привид, према томе противречност у ствари неби била избегнута, она би остала. Хегелово решење проблема сасвим је супротно: пошто све што егзистира фактички егзистира, и пошто је бивање и противречно и фактично, значи да је противречност оно што прожима целу реалност, Треће решење, које покушава да избаци противречност из самог бивања, дао је Аристотело; он га истина није проширио на целокупно биће, али га је принципијелно поставио.<sup>1</sup> То је решење, по коме у бићу постоји разлика између материје и форме, материја је једна, а форма многострука и разнолика, и процес бивања састоји се у прелазу материје у форму, у примању разних форма од стране материје. Тај процес бивања да се илустрирати на најпростијим чулним

<sup>1</sup> Потпуно конзеквентно то се решење налази развијено тек у моме делу „Principien der Metaphysik, etc“. I. Bd. I-te Abth. 1904, S. 96—123 и 2-te Abth 1912, S. 488—498.

квалитетима. Црно је садржај свести, и кад ишчезне оно ишчезава уопште. По Хегелу оно онда постаје ништа, шта више оно по њему и док постоји преставаља непрестани процес прелажења нечега у ништа, тако да кад црно ишчезне ишчезао је дефинитивно и сам тај процес прелажења нечега у ништа. Према Аристотеловом решењу проблема пак, док црно траје нема никаквог процеса бивања у њему, што значи, да је материја, која је првобитно чисто нешто без форме, у њему примила форму црног на себе. Кад црно ишчезне, онда материја губи форму црнога и прима другу форму на себе, али не сме се замислити, да материја у моменту тога прелаза егзистира без форме, већ се мора тврдити, да она апсолутно непосредно губи једну, а прима другу форму на себе, тако да је она у свакој форми, стварно, апсолутно идентична са формом, т. ј. да се материја само по појму своје разликује од форме, која је једина стварност. Као што се види, проблем бивања води нас онтолошким претпоставкама, које су тако апстрактне, да их наш разум још једва може да прати.

Ми смо принуђени, да те претпоставке чинимо ако нећемо да допустимо противречност у самом бивању, као што то чини Хегел. Противречност бивања била би двострука: пре свега, ако се допусти прелазак нечега у ништа, онда се мора допустити сама егзистенција ничега, што је противречност, јер је ништа по дефиницији својој оно што не егзистира. Затим мора се допустити идентитет нечега и ничега у самом моменту њиховог прелажења једног у друго (Хегел само ову другу противречност бивања узима у обзир): јер да нешто пређе у ништа, да нешто престане егзистирати као нешто и да на место њега дође ништа, потребно је да у моменту самог прелаза нешто престане бити нешто, али да још није ништа, што значи да су у самоме прелазу нешто и ништа апсолутно идентични. Тај њихов идентитет међутим немогућ је, представља противречност: не-

што и ништа су апсолутно супротни, јер је нешто оно што егзистира (што има реалан садржај), ништа оно што не егзистира.

Али тврђење, да је идентитет чистог нечега и ничега идентичан са процесом бивања, у ствари није тачно. Тај идентитет, кад се дубље мисли, значи само мирно јединство нечега и ничега, привид, јер се привид баш и састоји у нечему што је у ствари ништа, у нечему које је идентично са ничим. Идентитет чистог нечега и ничега код Хегела постаје бивањем у ствари само на тај начин, што је тај идентитет једна противречност која се не може одржати, што чини да нешто мора потпуно прећи у ништа.

Треба још напоменути, да је замерка, која се противу Хегелове Логике противречности обично чини, као да у њој противречност значи тврђење идентитета различних ствари уопште, бар у толико нетачна, у колико Хегел изрично тврди, да већ одређено биће (а тим пре биће виших категорија) не може бити равно ничему, него само чисто биће. Одређено биће, зато што садржи резултат чистог бића, може да ишчезне у ништа; али док постоји, оно само није ништа, нити је идентично са другим одређеним бићем. С друге стране опет немогуће је не тврдити да, кад би противречност фактички постојала, да би тада једно одређено биће могло бити идентично са другим одређеним бићем; из чега излази да, ако противречност не постоји на површини бића, да ње не може бити ни у дубини његовој.

Постоји најзад још једно решење проблема бивања, али које је неконзеквентно. По њему противречност се не може схватити и Хегел нема право кад ту могућност тврди; али постоје факта, која су противречна и стога несхватљива (ирационална), и у њих спада и бивање. Такво је решење проблема формулисао Хартман. Међутим тиме је само привидно избегнута Хегелова противречност, дуализам између разума и ума начињен је у ствари



joш много дубљим, јер се на тај начин тврди, да у реалности има ирационалних елемената. Хегелово решење је бар конзеквентно: јер или је све што постоји логично или ништа није логично, трећег не може бити.

Међутим у дијалектичкој методи Хегеловој има и једна позитивна страна. Тврђење могућности противречности преставља екстремно извођење једног тачног принципа, принципа супротности. Супротност и противречност нису исто. Шта више принцип супротности искључује противречност. Хегел је својом дијалектичком методом хтео да ухвати у мрежу појма разноликост и процес промене, који постоје у свету. Али он ставља тежиште на процес, објашњава разноликост процесом, а не процес разноликошћу. Међутим тај се однос може обрнути, може се тврдити, да је процес резултат разноликости. Ако се процес узме као прво, онда се ставља на прво место принцип противречности и тврди се могућност противречности; ако ли се пак разноликост узме као прво, онда се стављана прво место принцип супротности и објашњења су без противречности. Тиме што су ова два принципа код Хегела помешана, Хегел је у свој рационализам унео ирационалне елементе. Кад се пак увиди, да у дијалектичкој методи постоји и принцип супротности, онда се Хегелов рационализам уздиже високо над ранијим рационализмом, јер тада се може рећи, да је Хегелов рационализам први који је покушао да фактички схвати свет, док је ранији рационализам рационализам стагнације и идентитета. Да супротност искључује противречност, да се лако показати. Ако А није В и ако је А зато А што није В, онда А не може у исто доба бити В, дакле супротност искључује противречност. Кад би се свет управљао по ставу  $A=A$ , као што то хоће ранији рационализам (чији су класични представници Лајбниц и Волф), тада би се или дошло до акосмизма, који одриче егзистенцију света раз-

ноликости и промене, или до плурализма, који уништава везе међу деловима света. Хегел полази од другог екстрема, од става  $A = \text{non } A$ , па тврди, да баш тиме што све што постоји прелази у различно од себе, постају разноликост и промена у свету. Ако се пак пође од става супротности  $A$  није  $B$ , т. ј. од става, да је свака ствар зависна од друге различне од ње, онда из тога следеју непосредно и множина и разноликост.<sup>1</sup>

Осим са ове хиперметафизичке и логичке стране, Хегелов систем још има значаја и својим учењем о развићу духа. Споменули смо раније, да је Хегелова филозофија природе веома слаба, она је много слабија него што би се могло очекивати код Хегела. У њој нема оргиналних идеја, а Хегелова објашњења су једно сувише схематична, а друго сва из основа погрешна, а понегде и потпуно наивна. Стога није чудо што Шопенхауер, велики противник Хегелов, који изгледа велику Логику није ни читао, кад цитира Хегела да би показао његове глупости, цитира стално његову филозофију природе.

Међутим у филозофији духа Хегел је дао много позитивнога, и он је један од оснивача еволуционизма на пољу духовних наука. Он је први јасно увидео и детаљно применио идеју еволуције у историји; старији покушаји те врсте много су слабији од његовог. Од разних специјалних дисциплина филозофије духа Хегелова психологија је слабо дело, али естетика, филозофија права, филозофија историје и историја филозофије од великог су позитивног значаја, то важи нарочито за филозофију историје, која је имала великог утицаја на доцније филозофско-историјске концепције и која и данас има велике вредности. Хегелов фило-

<sup>1</sup> Ова трећа форма рационализма, рационализам супротности, спроведена је у мојим раније поменутиим „Принципима Метафизике“.

зофско-историјски систем је систем интелектуализма, оно што се по њему у историји развијало је идеја, интелектуална страна светског духа, а идеја је у исто доба и фактор који дела у историји, негде свесно негде несвесно. Та основна концепција Хегелова је у главном тачна, бар у колико се односи на сам циљ историског развитка. Сваки напредак културе је напредак у знању, а остали део тога напретка преставља или његово помоћно средство или његову примену. Али тврђење, да је идеја (и ако Хегел и уметност и религију убраја у идеалне факторе) једини фактор историјског развитка, несумњиво је погрешно. Јер осим интелектуалних фактора утичу на тај развитак и оне религиозне преставе, којима се никакав позитиван идеалан садржај не да придати, затим тежња људска за срећом, која налази израза у разним манифестацијама економског и духовног живота. Осим тога, формулишући основни циљ историјског развића, Хегел не одваја довољно духовну од политичке слободе, услед чега је његова конструкција историје, нарочито новије, произвољна. Осим тога Хегел, тврдећи погрешно идентитет хришћанске религије с филозофијом, истиче и сувише значај религије по развитак човечанства, стога он прецењује и значај реформације, покрета који је у суштини својој реакционаран. Тако исто он прецењује и значај немачког народа у историји.

Из излагања Хегелове филозофије види се, да је она пуна оргиналних идеја и тачних опажања у појединостима. То је једна велика интелектуална творевина, која је фасцинирајући утицала на савременике и створила једну обимну школу.

ЕДУАРД ХАРТМАН

## ХАРТМАНОВ ЖИВОТ И СПИСИ.

Едуард Хартман (Karl Robert Eduard von Hartmann) рођен је 23. фебруара 1842. године у Берлину као син једнога пруског генерала. У шестој години, у години револуције, ступио је Хартман у семинарску школу у Берлину, где је добио добру основу у латинском језику, природним наукама и математици. 1852. год., ступио је у гимназију, коју је свршио 1858. год. Као гимназист Хартман се нарочито одликовао у математици, осим тога јако га је интересовала граматичка страна класичних језика, док га сама садржина старих писаца није ни мало занимала, с једним изузетком Тукидида, који му је импонирао својом простом величином. Занимала га је и немачка литература, а у доцнијим годинама музика и цртање. Осим тога треба споменути да се је он као гимназист нарочито одликовао својим слободним мишљењем и непоштовањем ауторитета, што је код његових другова изазивало страх и негодовање. У главном пак он је школу осећао као велики терет и по свршетку гимназије није имао никакве жеље да продужи своје студије на Универзитету, већ је желео да се одмах лати једног одређеног позива, који ће младићску снагу његову ставити у одређене путеве али који ће му у исто доба дати и могућности, да се и даље дилетантски занима науком и уметношћу. Хартман је мислио да је официрски позив такве природе, стога Октобра 1858. ступи у гардијски артилериј-

ски пук у Берлину. Али он није дуго остао официр: год. 1861., услед повреде левог колена, он је добио јак реуматизам, тако да је после подужега узалудног лечења морао напослетку 1865. год. напустити као поручник официрску службу. У почетку Хартман је намеравао постати сликар, затим музичар, док напослетку није у слободном филозофском мишљењу нашао свој прави изазив.

Крајем 1864. год. отпочео је Хартман писање свога првог главног дела, „Филозофије Несвеснога“ а звршио га је у првој половини 1867. год. За то време он је написао још и две драме („Tristan und Isolde,“ и „David und Batseba“) а пре публикације „Филозофије Несвеснога“ написао је и публикувао спис о „дијалектичкој методи“, којим је добио и докторат филозофије на Универзитету у Ростоку. Новембра 1868. год. изашла је „Филозофија Несвеснога“ и за кратко време она је учинила Хартмана славним човеком. Пуних десет година, све до 1878., то је дело било предмет опште пажње, оно је много дискутовано, писало се за а још више против њега, доживело је за то време 8 издања (год. 1904. изашло је последње, једанаесто издање) и преведено на све важније културне језике. Овако велики успех оно има да захвали с једне стране лаком стилу и духовитости, с којом је написано, с друге стране тесној вези у којој је у њему филозофска спекулација доведена са резултатима модерне природне науке, која је тада имала хегемонију међу наукама, и напослетку својим песимизмом. Велика и дуга полемика, коју је то дело изазвало, кретала је се у главном око прприродњачке подлоге Филозофије Несвеснога и око њеног песимизма. Главни бранилац принципа Филозофије Несвеснога био је у тој борби сам Хартман; али он је при томе имао и добрих и духовитих савезника, међу којима треба нарочито споменути његову прву жену (она је умрла 1877; по други пут оженио се је Хартман 1878. год.) која је у оба споменута правца бранила

Хартмана. Година 1878. преставља врхунац славе Хартманове, после те године Филозофија Несвеснога престаје бити предмет опште пажње а са њом и њен писац прелази мало по мало у заборав. Али његова литерарна делатност тек тада почиње да се развија и у дубину и у ширину. Јер макако духовито и дубоко било младићско дело Хартманово, ипак само по њему он би више био и остао филозоф од моде него филозоф од трајног значаја за историјски развитак филозофије. Његова доцнија систематска дела много су разрађенија, јаснија и дубља. Једну за другом у току од 20 година он је обрадио готово све главне филозофске дисциплине: Етику, Филозофију Религије, Естетику, Историју Филозофије и напошетку у „Науци о категоријама“, његовом најдубљем и најсистематичнијем делу, Метафизику. Осим тога он је написао безброј чланака у разним часописима о најразличнијим предметима, затим издао је мноштво брошура најразличнијег садржаја (о спиритизму, о немачкој светској политици, о реформи више наставе и т. д.) и велики број знатних омањих дела (два дела о теорији сазнања, једно о Кантовој филозофији, једно о Лоцеовој, затим о модерној филозофији, о проблему живота, о хришћанству новог завета и т. д.).

Од год. 1880 па све до своје смрти живео је Хартман у предграђу Грослихтерфелде код Берлина као приватан научник. И ако је, по публикацији Филозофије Несвеснога, нуђен од три Универзитета да се прими за професора, он се тих понуда није хтео примити желећи, да у потпунијој независности мишљења живи, слично Шопенхауеру, само за филозофију. Умро је од једне стомачне болести 1906. год.

Међу многобројним списима Хартмановим најважнији су по хронолошком реду ови: 1. „Ueber die dialektische Methode“ 1867; 2. „Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. 1868. 1-во издање изашло је у 1-ој, 10-о у 2. а последње

11-то у 3 свеске. Књига носи мото: „Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode“). 3. „Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus“ 2-te Aufl. 1875 (1-во издање под другим насловом 1871.). 4. „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie“ 1872 (прво издање изашло је анонимно, друго издање 1877. под именом Пишчевим. Све док је дело важило као анонимно, оно је сматрано за најбољи спис против Хартманове филозофије Несвеснога и као таково наводи га и Хекел у својој „Природној Историји Постања“). 5. „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus“ 1875 (оба последња списа прештампана су у 3-ој свесци последњег издања „Филозофије Несвеснога“). 6. „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft“ 1874. 7. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ 1879. 8. „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ 1880. 9. „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung“ 1881. 10. „Die Religion des Geistes“ 1882. 11. „Die deutsche Aesthetik seit Kant“ 1886. 12. „Philosophie des Schönen“, 1887. 13. „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ 1889. 14. „Die socialen Kernfragen“ 1894. 15. „Kategorienlehre“ 1896. 16. „Geschichte der Metaphysik“, 1-ви део (до Канта) 1899, 2-ги део 1900. 17. „Die moderne Psychologie“ 1901. 18. „Die Weltanschauung der modernen Physik“ 1902. 19. „Das Problem des Lebens“ 1905. 20. „Das Christenthum des neuen Testaments“ 1906.

## II

## ХАРТМАНОВА ФИЛОЗОФИЈА

Хартман је радио подједнако како на теоријској тако и на практичној филозофији. Он сам ставља тежиште своје филозофске делатности у дела практичне филозофије, хотећи да им прида



потпуно самосталан значај, међутим његов значај у ствари је много већи на пољу теоријске него практичне филозофије, мада су обе код њега у врло тесној вези. Зато ће тежиште следећег излагања Хартманове филозофије лежати у теоријској филозофији његовој, док ће практична филозофија бити само укратко изложена.

У Теорији Сазнања, првој и основној филозофској дисциплини, заступа Хартман гледиште тако званог трансценденталног реализма. Његов трансцендентални реализам потиче директ од Кантовог трансценденталног идеализма и разликује се од овог последњег само у томе, што важност категорија проширује и на област ствари по себи, док је Кант тврдио, да је важност категорија ограничена на само субјективно искуство и да је по томе сазнање ствари по себи одн. Метафизика као наука немогућна.

Пре свега Хартман се слаже са Кантом да је непосредна свест нешто што по себи не постоји (као што је то Декарт тврдио у своме ставу „*cogito ergo sum*“), што је само појава нечега што по себи постоји (што је ствар по себи), само он из тога одмах изводи, да ствар по себи не може бити идентична са свешћу, да она мора бити несвесна. Даље се Хартман слаже са Кантом у томе да у искуству непосредне свести постоје два битно различна елементарна састојка: на име осећаји, који чине материју искуства, и интелектуалне функције или категорије, које формирају материју искуства, само с том разликом што, док Кант назива категоријама само категорије мишљења или појмове разума, дотле Хартман под категоријама разуме и форме опажања (*der Anschauung*), па даље претпоставља да постоје и категорије осећаја (*des Empfindens*) узимајући, да прости чулни квалитети, које је Кант сматрао да спадају у материју искуства, постају тек применом нарочитих категорија на првобитну материју искуства, која се састоји

само из осећања бола и задовољства као непосредних модификација воље или алогичког елемента. То су две основне тачке у којима се Хартман слаже са Кантом, али даље конзеквенције, које је Кант из ове две основне премисе своје Теорије сазнања (изложене у „Критици чистог ума“) извео, одбацује Хартман потпуно. Тако он одбацује претпоставку Кантову, да се интелектуалне функције или категорије, као априорни елементи нашег искуства, дају на априоран начин сазнати, пошто су то елементи који сами не улазе у свест већ само њихови производи постоје у свести. Даље Хартман тврди позитивну егзистенцију ствари по себи, чија је егзистенција по Канту проблематична, тако исто он тврди да је сазнање ствари по себи могуће и то зато, што су категорије наше субјективне свести у исто доба и форме у којима егзистирају објективне ствари по себи. Тако су форме опажања, простор и време, не само форме субјективног опажања него у исто доба и форме у којима егзистирају објективне ствари по себи; тако исто категорије разума, каузалитет, супстанцијалитет итд. важе и за објективне ствари по себи. При овом проширењу обима логичке важности субјективних категорија на објективни свет ствари по себи придаје Хартман нарочиту важност категорији каузалитета: категорија каузалитета чини наиме мост, који води од области иманентне свести у област трансцендентне ствари по себи, и то на тај начин што ми ствари по себи схватамо као трансцендентни узрок наших осећаја. Да би ствар по себи дејствовала она мора очевидно бити реална, егзистирати, ми дакле на њу морамо применити категорију реалитета. Из истог разлога она се мора и мењати, за њу мора дакле важити и категорија времена, јер је само у времену промена могућа итд.

Чим се претпостави да категорије важе и за објект, ствари по себи, тиме је одмах омогућена и Метафизика. Али како је априорно сазнање на становишту непосредне свести немогуће, већ је све наше сазнање апостериорно, то је како претпоставка ствари по себи тако и ближа и специјална одредба њихове природе на крај крајева једна само врло вероватна претпоставка, али она није нити икада може бити апсолутно извесна. Према томе дедуктивна Метафизика, која би са апсолутном извесношћу своје ставове постављала и изводила, као што то хоће рационалисти, није могућа. Кантово тврђење да је Метафизика немогућа преставља у ствари исто тако апсолутни догматизам, само догматизам негативне врсте, као и тврђење рационалиста да је Метафизика могућа као апсолутно извесна наука. Јер неизвесност Метафизике лежи само у неизвесности самог закључка од дате последице на узрок на основу става (или категорије) узрочности, међутим ми можемо постепено индукцијом све невероватне претпоставке о природи ствари по себи тако елиминирати, да напоследку дођемо до претпоставке, чија вероватност истина није и не може бити равна 1 (тј. извесности) али која се може овој последњој тако приближити (нпр. бити равна 0,999... итд. до ма колико великог броја децимала), да разлика између обојих буде практички без икаквог значаја. На тај начин индукција постаје једина могућа метода Метафизике, као што је она у опште метода свих наука које се баве самом реалношћу (Математика и Логика, које се оснивају на дедуктивној методи и чији су ставови по томе апсолутно извесни, чисто су формалног карактера), док дедуктивна метода у Метафизици може имати још само значај дидактички, наиме као излагање већ готових индукцијом задобивених резултата. Хартман тврди, да је његов филозофски систем први који свесно примењује индуктивну методу у Метафизици и отуда мото

његовог првог главног дела „Филозофије Несвеснога“, по коме ова садржи „спекулативне резултате по индуктивно-природњачкој методи“ задобивене.

Пошто смо на тај начин укратко изложили основне принципе Хартманове Теорије Сазнања и главна методолошка начела на којима почива његов филозофски систем, прелазимо сада на најважнији део овог последњег, на Хартманову Метафизику. Своју Метафизику изложио је Хартман у своме младићском делу „Филозофији Несвеснога“ (Philosophie des Unbewussten) и у својој „Науци о Категоријама“ (Kategorienlehre). Излагање у овом последњем делу строго је систематично, али у њему Хартман претпоставља као познато излагање у „Филозофији Несвеснога“. Садржином та се два дела у погледу на Метафизику не разликују (изузев извесне тачке у којима Хартман одступа од својих ранијих тврђења) ничим једно од другог, разлика је њихова само у форми. За читаоце филозофски образоване студија „Науке о категоријама“ мора стајати на првом месту при студији Хартманове Метафизике; иначе студија „Филозофије Несвеснога“ у том је погледу довољна. Како је циљ овога чланка у главnome да нестручне читаоце упозна са филозофијом Хартмановом, то ћу се ја при излагању Метафизике његове држати у главном излагања у „Филозофији Несвеснога“.

Централни појам у филозофији Хартмановој, појам по коме је и цела филозофија његова названа, јесте појам Несвеснога. Несвесно у Хартмановој филозофији има два значења, која су нераздвојно везана једно за друго: наиме несвесно пре свега означава духовну радњу која није свесна, која је потпуна супротност свесној духовној радњи, и затим несвесно значи апсолутни дух, чија је духовна функција несвесна. Хартманова филозофија Несвеснога састоји се у тврђењу, да је несвесна духовна радња првобитна и да она сачињава и може једино сачињавати предикат апсолутног светског духа. Харт-

манов метафизички систем пре свега је монистички пантеизам, он претпоставља као и Спиноза да је Бог иманентан свету, да је свет „непосредна манифестација божанског бића, само што он центар реалности ставља не у свет него у божанство, тако да се тим својим тврђењем Хартман јако приближује теизму, који свет одваја потпуно од Бога. Могло би се рећи да је Хартманов Бог таман толико удаљен од света да још може бити Бог, док је Спинозин Бог тако близу свету, да се од света не може готово ни да разликује (зато Спиноза и вели: *deus sive natura*) а Бог теизма (хришћански и јеврејски Бог) тако удаљен од света, да је веза са њим чисто спољашња (Хартман стога назива своје гледиште тачније панентеизам). Теизам своје Богу приписује свест и самосвест, он га сматра као личност, док Хартман, приближивши Бога свету, одриче му како свест тако и самосвест, па тврди за њега да је несвесан, укратко он га назива „Несвесним“, спајајући у овом изразу оба горе наведена значења појма несвесно.

Две су основне особине, којима се несвесна духовна функција разликује од свесне: 1. свест је дискурзивна, свесна духовна радња упоређује преставе само на тај начин што их ниже једну за другом у времену, док је несвесна духовна функција у стању да све мислене стране једне комплициране преставе схвати у једном моменту, тј. она је интуитивна; 2. знање, које прати свесне преставе, свесно је не само ових последњих него у исто доба и себе самог, у свести су објект свести и субјект свести одвојени једно од другог, док знање, које прати несвесне преставе у несвесној духовној функцији, није самог себе свесно, у несвесној духовној функцији субјект свести и објект свести падају у једно. Ова друга особина несвесне духовне функције стоји у непосредној вези са првом и проистиче из ње, јер где је непосредно схватање мисленог садржаја једне

дате преставе могуће а да се ова не мора дискурзивно разлагати у своје саставне делове, где дакле знање које прати преставе није продукт упоређивања ових последњих, ту неће постојати ни удвојеност његова, ту неће постојати ни одвајање субјекта од објекта, таква духовна радња биће дакле апсолутно несвесна. Ми дакле логичку могућност несвесне духовне функције можемо, вели Хартман, потпуно да схватимо, једино што при томе остаје несхватљиво то је сам начин на који бива то непосредно себе несвесно знање несвесне духовне функције: немогући позитивно схватити само унутрашње позитивно биће његово, ми га обележавамо негативним изразом несвесно (*unbewusst*), хотећи тиме да кажемо да оно није свесно. Међутим, ако се хоће несвесна и свесна духовна функција да упореде према своме савршенству, онда је несвесна духовна функција несумњиво савршенија и у том смислу могла би се она назвати у ствари много тачније надсвесно (*überbewusst*).

Према самом бићу своје несвесна духовна функција може бити предикат само универзалног апсолутног духа Божијег, пошто сваки индивидуални дух мора нужним начином бити свесан. Подвојеност субјекта и објекта у свесном духу одговара подвојености саме свести као нечега унутрашњег и спољњег света ван нас као нечега што није она, или, друкчије речено, егзистенција свесног духа претпоставља егзистенцију нечега што је ван тога свесног духа; свесне преставе, да би биле објект за субјект свести, морају бити у свести проузроковане нечим што је ван свести, укратко свест мора бити чулног карактера. Апсолутни универзални дух Божији нема ничега ван себе, преставе које он у себи има, нису продукт ничега што би било ван њега, већ су његов сопствени продукт, према томе ни одвојеност субјекта и објекта у духу Божијем није могућа, Божански дух мора према томе нужним начином бити несвесан.

Пошто је тако утврдио егзистенцију универзалног несвесног духа, Хартман прелази на ближу одредбу његових основних садржајних атрибута. У одредби ових основних атрибута апсолутне супстанције божанске лежи специфични историјско-филозофски значај Хартманове филозофије: ту Хартман спаја супротна учења два највећа филозофа деветнаестог века, Шопенхауера и Хегела.

По Хегелу супстанција света лежи у идеји, у логосу, свет је реализација логичке идеје, и отуда разумно и целисходно уређење светске зграде и целисходни ход развића духа у свету. По Шопенхауеру пак супстанција света лежи у вољи, свет је објективација глупе и следе воље и отуда бол и несрећа његова, која је толика да је воља приморана да створи као средство свога спасења нешто себи сасвим супротно, наиме интелигенцију, разум, који је само слуга њен. И Хегел и Шопенхауер узимају да свет има апсолутни почетак свој у времену, јер по Хегелу логичка идеја по себи нема момената времена и простора у себи, они јој придолазе тек при прелазу њеноме у природу, а по Шопенхауеру воља као ствар по себи има способност у себи и да хоће и да неће живот, тако да је одлучи њеној за живот следовао овај свет бола и беде. Међутим док је Хегел на основу свога принципа логичке идеје у стању да објасни постанак свести и развиће света уопште кад је он већ ту, а није способан да објасни сам постанак његов, јер логична идеја сама собом није у стању да се отуђи од себе и да се баци у вртлог реалних појава (све конструкције Хеглове у овом погледу остале су безуспешне, вели Хартман), дотле је Шопенхауер обратно истина у стању да објасни сам постанак света (он потиче из хотења воље, које је безузрочно, безразложно) али није у стању да објасни разумно и целисходно развиће његово, а нарочито није у стању да објасни постанак свести која је у Шопенхауеровом систему прави *deus ex*

machina. Стога Хартман спаја учење Хеглово и Шопенхауерово уједно и тиме избегава тешкоће и једног и другог система.

По Хартману наиме свет је продукт како логичке идеје (Хегел) тако и слепе нелогичне воље (Шопенхауер), воља и идеја чине атрибуте Несвеснога, чине атрибуте апсолутне супстанције. Воља је принцип нелогичан, али насупрот идеји она је принцип реалитета, док је идеја принцип логичан али и принцип чисто идеалан, принцип неспособан да сам себи да реалитет. На тај начин воља и идеја узајамно се допуњују и обе заједно чине нераздвојне атрибуте несвесне психичке функције Несвеснога: идеја одређује садржај бића а воља тај садржај реализира. У опште говорећи воља је способност (Vermögen) хотења одн. нехотења, идеја је могућност (Möglichkeit) реалног садржаја, који воља својим хотењем реализира. Атрибути имају према томе две битно различне форме своје реалности: пре створења света воља је само чиста способност за хотење, а још није хотење, идеја је чиста могућност садржаја а сама још није никакав садржај (она је још чисто формални логички принцип  $A=A$ ), у овоме предсветском или надбитном (überseiend) стању своје воља и идеја чисте су потенције реалног хотења и стварног представљања. Ми нисмо у стању да позитивно одредимо начин егзистенције атрибута у овом њиховом претсветском стању, ми можемо за њих тада само рећи да нису стварни у смислу њихове егзистенције за време светског процеса.

Светски процес или свет почиње тиме што се воља, као принцип нелогичан, одлучује сасвим случајно без икаквог разлога (јер она се као нелогичан принцип не управља ни по каквим разлозима) на хотење и тиме приморава идеју, која је за њу као супротни атрибут непосредно везана, да реагира на ту одлуку воље. Како је воља принцип нелогичан и акт њеног хотења безразложен, то се



реkcија идеје на овај акт воље може састојати само у негацији тога вољног акта, у враћању воље у првобитно стање нехотења. Како идеја пак није у стању да сама собом негира вољу — јер она није принцип реалан већ чисто идеалан — то она намеће вољи такав идеални садржај да ова, реализирајући тај садржај, напослетку мора доћи до тога да сама себе негира и врати се натраг у првобитно стање нехотења. Акт хотења акт је чисто интензиван, воља је чиста активна чежња; идеја, стварањем форме просторне у себи, раставља тај један вољни акт у множину појединачних вољних аката, које доводи у конфликт један с другим. Тиме идеја раставља вољу на две половине: на једне вољне акте, који и даље хоће, и друге који супротно хоће т. ј. који неће, и кад ова друга група аката постане својим интензитетом равна првој, онда ће се обе супротне стране воље узајамно уништити и светски процес престаће. Наиме тиме што идеја један вољни акт доводи у конфликт са другим она производи једну важну управо јединствену промену у њему: вољни акт, који дође у конфликт са другим вољним актима, одбија се тако рећи од ових последњих, враћа се у себе и постаје себе свесан. Тиме дакле, што идеја доводи вољне акте у конфликт један с другим, она ствара свест, и развиће свести постаје на тај начин први и непосредни циљ светског процеса, јер се само преко свести може извести последњи циљ светског процеса, враћање воље у стање чистог мира.

На тај начин синтеза Шопенхауера и Хегела изведена је потпуно. Шопенхауер има право кад тврди да је свет продукт нелогичне воље, он има право и кад тврди, да је свест средство спасења воље од стања хотења (живота), али он нема право што одриче реалитет простора и времена и тиме реалитет светског процеса и његове еволуције. Хегел напротив има право кад тврди да је идеја битни део света и да је циљ светског процеса у

развију свесног духа, али он нема право кад тврди, да је развиће свести позитивни последњи циљ светског процеса. Светски процес је, као продукт нелогичне воље и логичне идеје, процес еволуције, који има свој почетак (иницијатива) и свој крај (финитива), и то почетак му је нелогичан и крај му је према томе само негативно логичан (т. ј. уништење првобитног нелогичног акта), сам пак процес као такав потпуно је логичан. У стању предсветском, док су атрибути још у стању потпуног мира, апсолутна супстанција — она је једина која и за време светског процеса остаје, као последња суштина свега што постоји, непроменљива — није несвесан дух, она то постаје тек за време процеса, јер, строго говорећи, несвесни дух лежи само на страни стварне идеје, нити је дакле он био присутан првобитном акту воље, нити за време самог светског процеса као таквог он непосредно зна за саму вољу, он зна за њу само посредно тиме што у идеји развија садржај који ће негирати вољу, он за њу зна дакле само као за нешто што није идеја. Са почетком светског процеса почиње дакле и само Божанство, које с планом води процес докле год овај траје и које са завршетком његовим и само престаје. Несвесни дух је дакле само једно нарочито стање апсолутне супстанције, у које се ова ставља за време светског процеса.

Изевши синтезу Хегела и Шопенхауера Хартман долази до Спинозине формуле, да постоји једна супстанција са два атрибута (по Спинози апсолутна супстанција има бесконачно много атрибута, од којих су нам само два позната, наиме мишљење и простирање, дух и материја), и тиме се у исто доба слаже потпуно и са Шелинговом позитивном филозофијом, који је пре Хартмана у главном, на супрот Хегелу а без познавања Шопенхауера, извео синтезу ова два мислиоца, само што је Хартманово

извођење синтезе, пошто се он ослањао на оба мислиоца, много систематичније и логичније.

У најтежњој вези са овим општим метафизичким принципима Хартмановим стоји његов песимизам. Хартманов песимизам води своје непосредно порекло из Шопенхауеровог песимизма, акцептирајући Шопенхауерову вољу као један од принципа који стварају свет Хартман у исто доба акцептира и песимистичке конзеквенције, које је Шопенхауер извео из свога принципа. Само што Хартман, спајајући Хегела са Шопенхауером, песимизму Шопенхауеровом даје много рационалнију и логичнију форму. Заслуга Хартманова за песимистичку доктрину и лежи у томе, што је он ту доктрину, која је код Шопенхауера била у главном само интуитивно уверење једнога мрачнога генија, рационално обрадио како тачнијом анализом саме психолошко-дедуктивне подлоге њене, тако и детаљнијом анализом појединачних психолошких чињеница, на које се она односи. Ја ћу овде укратко изложити како критику Хартманову Шопенхауерове песимистичке доктрине тако и само даље Хартманово извођење те доктрине.

Две су основне тачке, у којима се Хартманов песимизам разликује од Шопенхауеровог. Док Шопенхауер, одричући реалитет времена и еволуције светског процеса, одриче да постоји увећавање саме суме бола у свету, дотле Хартман, тврдећи заједно са Хегелом и модерном природном науком еволуцију светског процеса, тврди да се сума бола у свету повећава његовим развитком (зато Хартман назива свој песимизам еволуционистичким). То је прва основна тачка у којој се Хартман разликује од Шопенхауера и, као што се види, он њоме потенцира песимизам. У другој основној тачци пак, у којој Хартман одступа од Шопенхауера, он напротив јако ублажава песимизам Шопенхауеров. Ја ћу овде најпре говорити о оној првој тачци.

Полазећи од принципа глупе слепе воље и идентифицирајући у непосредној свести вољу са осећањем (бола и задовољства) Шопенхауер долази до закључка да се воља, пошто је она као таква чиста безсадржајна тежња, мора у непосредној свести манифестирати као бол, јер бол значи незадовољену вољу, вољу која није могла бити испуњена (преставним) садржајем. Пошто је воља једини принцип света, то задовољење њено, које је праћено осећањем задовољства, може бити само моментано — док је незадовољење њено и осећање бола које то незадовољење прати, које је управо идентично с њим, трајно и непрестано — и то задовољење може очевидно значити само престанак незадовољења њеног (зато јесте моментано), осећање задовољства дакле само је осуство осећања бола, оно је чисто негативне природе, док је бол напротив сасма позитивно осећање. Из тога Шопенхауер непосредно изводи, да у свету мора сума бола бити несравњено већа од суме задовољства: то је дедуктивни психолошко-метафизички Шопенхауеров доказ песимизма. Хартман се слаже са Шопенхауером у томе, да је сума бола у свету већа од суме задовољства, али одриче ову дедуктивну подлогу, коју је Шопенхауер дао песимистичкој доктрини. Он наиме на супрот Шопенхауеру тврди, да осећање задовољства није негативне природе, да истина има задовољстава која долазе за боловима и значе престанак њихов, али тако исто има и задовољстава, којима при њиховом јављању не претходе никакви болови (нпр. задовољство пријатног кушања, задовољства науке и уметности, међу којима независност ових последњих од претходних болова признаје и сам Шопенхауер, само их чудним начином одваја потпуно од воље и придаје „чистом интелекту“.) Тиме Хартман неће да одриче, да свако осећање претпоставља вољу, он само тврди да се код осећања задовољства, којима претходе болови, воља јавља моментано и одмах се задовољава, тако

да нема времена да буде незадовољена и да се осети бол, док се, ако незадовољење воље није моментано, одмах јавља бол, који све дотле траје док се воља не задовољи.

Али и ако на тај начин по Хартману задовољству не мора увек претходити бол, ипак и по њему, стога што је подлога нашег бића и наше свести воља, бол је осећање које се најпре јавља у свести, с којим управо и почиње свест, док се задовољство може осетити само у свести која је јако развијена, која је способна да врши упоређења. Ми смо раније видели, да по Хартману свест постаје тиме што један вољни акт долази у конфликт с другима, што се услед тога тако рећи одбија од њих и улази у себе, а сада додајемо, да је овако одбијени и у себе повраћени вољни акт у исто доба незадовољен вољни акт, да дакле вољни акт тиме што постаје свесан, постаје свесан и бола у себи, које прати незадовољење његово или, тачније говорећи, одбијени вољни акт, који је себе постао свесан, сам је собом бол, бол лежи дакле у самом постанку свести, бол и свест су првобитно идентични. Осећање задовољства не може бити првобитни садржај свести, јер задовољство прати задовољење вољног акта, а задовољени вољни акт то је вољни акт који, пошто је дошао у конфликт са другим вољним актима, свој идеални садржај савлађивањем препреке реализира. Према томе осећање задовољства може се јавити само у свести која већ постоји, која је способна да прави упоређења између случајева када је воља незадовољена и оних када је задовољена. Већ из самог овога јасно је, да у свести мора бити много више бола него задовољства.

Осим тога и ако има задовољстава којима не претходе никакви болови, ипак много је више задовољства које постаје индиректно из бола него директног задовољства. То показује не само детаљна анализа појединих осећања — о томе види даље

— него да се и дедуктивно извести на основу саме природе нашег организма, који условљава свест. Свако осећање представља извесан потрошак енергије нервног система, што год дакле бол и задовољство дуже трају, све се више јавља жеља у нама да се тих осећања ослободимо, пошто она умарају нервни систем. Пошто је та жеља сама као таква бол, то она дејствује на дати бол — ако је наиме бол осећање, којег морамо да се ослободимо — повећавајући га, а на дато задовољство смањујући га, на тај начин дакле бол постаје све већи што дуже траје, а задовољство све мање. Из тога излази даље да ће и бол, који постаје престанком задовољства, дакле индиректни бол, бити мањ и од директног бола а обратно задовољство, које постаје престанком бола, дакле индиректно задовољство, бити веће од директног задовољства, из чега је опет, вели Хартман, јасно да је већи део задовољства, које у нашој свести постоји, индиректне природе. Како је пак задовољство, које постаје престанком једног бола, знатно мање својом јачином од овог последњег, то је јасно, да сума бола у свесним бићима мора бити већа од суме задовољства, да је дакле, и ако, принципијелно узев, Шопенхауерово учење о негативитету задовољства није тачно, ипак задовољство према болу тако распоређено, да практично узев излази исти резултат који би изашао и кад би Шопенхауер са својим тврђењем имао право.

Много је важнији од овог дедуктивног Хартмановог доказа песимизма његов индуктивни доказ, који се састоји у детаљној анализи психолошких чињеница, у којима наша осећања бола и задовољства налазе свога израза. Као резиме те своје анализе Хартман набраја ових седам основних група, које обухватају све те чињенице:

1) чињенице које садрже само бол а готово никакво задовољство: то су завист, мржња, кајање, јед и т. д.;

2) чињенице, које престављају нулту тачку осећајности или које престављају чисто осуство извесних болова, као што су здравље, младост, слобода, осигурана егзистенција и т. д.;

3) чињенице, које имају значења само као средства циљева, која су ван њих, а које су као самоциљ сасвим илузорне, као што су тежња за имањем, влашћу и чашћу, као и дружељубље и пријатељство;

4) чињенице, које садрже много више бола него задовољства у себи, напр. глад, полна љубав, сажалење, сујета, честољубље, нада;

5) чињенице, које почивају на илузијама, чија ће се илузорност истина у току развића човечанства увидети, али код којих ће при томе задовољства у много јачој мери опадати од болова, напр. љубав, сујета, славољубље, религиозно задовољство, нада;

6) чињенице, које садрже стања чија је негативност јасна, али којима се људи ипак подвргавају да би избегли зла, која сматрају за већа напр. рад (место нужде и досаде), брак, усвајање деце ит.д.;

7) чињенице које у себи садрже много више задовољства него бола, и ако је и ту задовољство немогуће без болова: то су наука и уметност. Али да је задовољство, које потиче из науке и уметности, несравњено мање од болова, који потичу из оних шест првих група (нарочито оних под 1) и 4), излази, вели Хартман из тога, што су наука и уметност приступачне само малом броју људи, а ови су опет већином такви, да остале болове живота много више осећају.

Резултат детаљне анализе свих тих чињеница води дакле до истог резултата до којег смо дошли и дедуктивним путем, наиме да је сума болова у свету већа од суме задовољстава, да је дакле песимизам несумњиво тачна доктрина.

Хартман тврди да је увиђање тачности песимизма само питање времена, јер је по њему песимистично уверење битно средство самог светског процеса, којим овај преко свесних индивидуа долази до својег крајњег уништења. Тиме смо дошли на другу битну тачку, којом се Хартманов песимизам разликује од Шопенхауеровог. Хартман наиме тврди, да је развиће свести само зато непосредни циљ светског процеса, што са развитком свести расте у исто доба и бол, и то рашћење бола ићи ће све дотле док сви људи не увиде да је бол битни и основни елеменат живота, да живот није вредан да се живи, да га стога треба негирати. Док се не дође до овог последњег дефинитивног стадијума у развоју човечанства, човечанство преживљује најпре три стадијума илузије, тј. три стадијума у којима верује да је позитивна срећа свесних бића могућа.

У првом од та три стадијума (стадијум детињства у развоју човечанства) људи верују, да је срећа могућа у овом животу и то непосредно у животу садашњице, да даље живот овакав какав је садржи у себи више задовољства него бола, да је дакле вредно њиме живети. Да је ово становиште оптимизма нетачно, Хартман показује на оба горе показана начина, дедуктивно и индуктивно. У развоју човечанства овај стадијум представља Стари Свет, Јевреји, Грци и Римљани. Мојсијевска религија Старог Завета проповеда срећу на овом свету, тако исто Грци верују непосредно у срећу овога живота, само што је њихов оптимизам више естетичке природе, док Римљани, пошто су увидели илузорност својих тежња за светском владавином, напослетку падају у најобичнији епикурејизам.

У другом стадијуму (стадијум младости у развоју човечанства) људи више не верују у могућност среће у овоме животу, шта више они су дубоко уверени у беду и ништавило његово, али они тада верују, да има други један свет, у коме је та



срећа, шта више као вечита, могућа (трансцендентни оптимизам). Средњи век заједно са хришћанством преставља овај други стадијум развика човечанства. Хришћанство је песимистичка религија, оно сматра земаљски живот за бедан и ништаван, али му ставља насупрот вечни живот, у коме људске душе после васкрса тела живе блаженим животом (неке су пак осуђене и на вечне муке). Ово последње учење о бесмртности људске душе или људског индивидуума чини основ целог учења, и ако је оно нетачно онда отпада и цео трансцендентни оптимизам. Да људска душа и људски индивидуум није бесмртан, то је, вели Хартман, непосредна конзеквенција монизма, а монизам је једино филозофско становиште које се може одржати. Према томе нада човека на неки други живот, у коме би срећа била могућа, сасвим је илузорна.

Трећи стадијум у развиту човечанства (стадијум зрелости) карактерише се вером у будућу срећу човечанства на земљи, на томе ступњу свога развика човечанство је прозрело и илузију свога детињства и своје младости, оно сада мисли да је срећа могућа само у будућности, после дугог тока развића скопчаног са сталним прогресом. Мишљење људско на овом стадијуму прима у себе идеју еволуције и прогреса и мисли да прогрес води срећи. У овоме стадијуму развика налази се садашње човечанство, и вера у могућност среће у будућности највећи је покретач људске енергије у садашњости. Али и ова је вера у могућност среће чиста илузија, не само да развика човечанства и његове културе не води позитивној срећи, него он напротив води све већој суми бола, тако да је песимизам не само исто тако тачан за будућност као што је тачан за садашњост, него он постаје у будућности тако рећи још тачнији, јер сума бола у свету постаје светским процесом све већа. Да је то доиста тако да се, вели Хартман, показати како

на материјалним тако и на духовним тековинама културе, тековинама на које човечанство полаже толике наде. Ма колико човечанство напредовало, оно се никада неће ослободити или бар неће смањити највећа своја зла: болест, старост, зависност од воље и моћи других, нужду и незадовољство. Јер ма колико се срестава против болести нашло, болести расту брже од проналазака медицине. Увек ће један велики део човечанства стајати на граници глади или бити недовољно нахрањен, осим тога треба узети у обзир да са прогресом културе и образованости расте и свест о беди, тако да ће ниже класе осећати у будућности много јаче несносност свога положаја него што је то данас и што је раније био случај. Техничка средства, у којима лежи практични значај науке, не доприносе позитивно ни у колико људској срећи, она само отклањају сметње, које су раније стајале на путу, а посредно, тиме што омогућају повећавање становништва, само повећавају број оних који живе на граници глади. Док тако с једне стране многи фактори воде повећању бола у свету, дотле други истина не воде директно болу али воде смањивању задовољства, повећавају дакле индиректно бол повећавајући свест о болу. Тако наука, која је сама за себе без обзира на практичне своје последице, као што смо видели, извор задовољства за оне који су способни да је самостално обрађују, постаје временом све мање извор тога задовољства и то или зато, што ће њеним прогресом бити сужено поље нових проналазака, генија научних неће више дакле требати, или што ће човечанство ући у један период, који је уопште важнији од периода генија. Тако исто и уметност ће престати за будуће човечанство да буде извор светих и блажених осећања, већ ће све више добијати карактер чисте забаве заград одмора, тако да ће временом сва озбиљнија и дубља уметност ишчезнути, а с њом заједно и уметнички генији. Напоследку и прогреси у поли-

тичком и социјалном правцу, реализација најсавршеније државе и друштва, имају само негативан значај, они стављају само људе у положај да своје снаге и способности развијају у свима могућим правцима, они могу највише само смањити извесне беде у борби за живот, али они нису у стању да омогуће економску еманципацију човечанства.

На тај начин срећа у будућности човечанства немогућа је. Кад човечанство буде увидело немогућност своје среће уопште — а на то је управљен цео прогрес његов — онда оно ступа у последњи завршни стадијум свога развитка, који није више стадијум илузије, већ стадијум истине, стадијум увиђања истинитих својстава живота у погледу на његову еудемонолошку вредност. Доиста кад људи више не буду у стању, да беде и несреће свога живота приписују незгодним спољним приликама у којима се налазе (као што је то данас случај), онда ће увидети да је беда живота основана у њему самом. Кад ово уверење постане живо уверење људске свести, човечанство ће ступити у будућности у стадијум своје старости, снови о златном добу човечанства, како они о том добу у прошлости (Русо) тако и они у будућности, само су снови, место златног настаће гвоздено доба човечанства. Остарело човечанство нема наследника, коме би своја нагомилана добра оставило, његове илузије су мртве, самртно уморно оно нема више никакве жеље за срећом, оно има само једну жељу, жељу за миром, за вечитим миром. Јер оно увиђа да га само вечити мир, смрт, може спасти од беде живота, да се живот мора потпуно негирати, да се он мора у корену уништити, ако се хоће да постигне једини могући идеал среће, идеал безболности.

Тиме долазимо на последњи акт у животу човечанства, којим се по Хартману завршује његов живот а у исто доба и живот целокупног света. Тиме у исто доба долазимо у нашем излагању

на једну од најинтересантнијих и најважнијих али у исто доба и најпарадокснијих тачака у филозофији Хартмановој, шта више може се рећи да је ово учење Хартманово о последњем акту у животу човечанства једно од најпарадокснијих учења у филозофији уопште. Последњи акт у животу човечанства не значи по Хартману наине ни више ни мање, до последњи тренутак у животу света уопште, то је тренутак уништења света, тренутак у коме воља сама себе негира и враћа се у стање првобитног безболног мира. Али док код Шопенхауера трансцендентна воља за живот може себе да негира у сваком поједином свесном индивидууму, који је дошао до свести о ништавилу живота и одлучио се да га више не потврђује, дотле по Хартману трансцендентна воља није у стању да себе негира у поједином индивидууму (индивидуална негација воље није по њему могућа), већ она себе може негирати само у читавом једном скупу појединачних воља, као што је напр. човечанство такав један скуп (универзално негирање воље). Хартман не тврди аподиктично, да ће баш човечанство бити тај Провиђењем одређени скуп воља, који има да изведе спасење воље од живота, могућно би било, вели он, да то учини и једна друга животињска специја на земљи, виша од човека, која би његов културни рад предузела и продужила, а можда ће то учинити каква слична специја на неком другом небеском телу, напослетку није немогуће, и ако је најмање вероватно, да је Провиђење одредило, да тек скуп воља на свима небесним телима, способним да носе виши органски живот, буде способан да изведе то радикално дело. Али ипак он држи за највероватније да је баш човечанство тај провиђењем одређени скуп воља, и одређује изближе услове, под којима ће — колико смо ми то уопште способни да увидимо — оно бити у стању да изведе негацију воље и уништење света. Он спомиње три таква главна услова. Први и најважнији

услов лежи у томе, да у душама људи буде спојен интензитетом својим бар толики део целокупне светске воље колико износи сва остала воља у свету. Ово на први поглед изгледа, вели Хартман, немогуће, јер како је могуће да вољне енергије буде у човечанству толико колико је има у свима другим атомима и органским створењима у свету? Међутим овде треба имати на уму пре свега, да душа организма није чист феномен сумације душа атомских, које тај организам сачињавају (види о томе даље ниже), и даље треба имати на уму, да човечанство на земљи потискује остале организме, и да су виши организми на другим небеским телима, узевши све прилике у обзир, готово немогући. Кад се ово двоје има на уму онда није немогуће претпоставити, да се у индивидуалним духовним функцијама (вољним актима), које Несвесно управља на организме људи, усредсреди већа половина целокупне светске вољне енергије. Други услов лежи у свести човечанства о лудости воље, лежи у томе да човечанство буде прожето дубоко вољом за вечним миром, јер само тако оно ће бити у стању да се одлучи на негацију живота. Да се овај други услов да испунити ми смо већ видели. Напоследку трећи услов (услов који Хартман доцније није више сматрао за апсолутно нужан) лежи у довољној комуникацији међу члановима људске заједнице, да би сви људи могли у исто доба доћи до истог општег закључка да треба негирати живот. Кад се ова три услова испуне онда више, вели Хартман, нема тешкоће замислити, да одлука човечанства буде крунисана успехом: целокупна воља човечанства преставља у моменту те његове одлуке негативну вољу у Несвесноме, вољу која више неће живот, а пошто је та воља сада јача од воље која хоће живот, то она њу и савлађује, и тиме је воља уопште а са њоме и идеја дакле и цео свет у моменту уништен. Сам пак тај акт уништења света од стране човечанства не сме се никако схватити као нека врста самоу-

биства у маси, сам се тај акт као такав мора замислити као нешто што се дешава у самом Несвесном, што је централне природе, а при чему свест служи само као нужно периферно средство у коме се на свесан начин огледа сам тај централни појав.

Још остаје једно завршно питање које се тиче спасења воље од беде живота. Кад се воља на горе показани начин уништи а тиме уништи и цео овај свет и светски процес, је ли тиме воља дефинитивно ослобођена сваке могућности нових светских процеса, сваке опасности нове беде живота? Јер ми смо, вели Хартман, видели да је воља у стању чистог мира чиста потенција хоћења, а из тога излази дакле, да воља није спасена могућности нових процеса. Доиста акт уништења воље смањује опасност беде живота од 1, колика је она за време самог процеса (1 означава извесност) на  $\frac{1}{2}$ , дакле на вероватност која исто толико допушта нове такве процесе као што их и искључује. Свакако да је падањем вредности беде од 1 на  $\frac{1}{2}$  врло много добијено (још се више добија ако се пита за вероватност  $p$  процеса који следеју један за другим, јер је њихова вероватност  $\frac{1}{2^n}$ ) али опасност нових светских процеса тиме није искључена. Рећи ће се, да је овај резултат неутешан, али шта ћемо, вели Хартман, филозофија је хладна, она није зато ту да утеши (појезија и религија су зато ту) већ да схвати и да разуме. Релативни песимизам на тај начин постаје апсолутним, док год је воља у стању мира дотле се апсолутно биће налази у стању негативне среће, чим се воља стави у стање промене апсолутно биће ставља се у стање позитивне несреће. Треба ли зато, пита се Хартман, напуштати сваку жељу за спасење и не радити на њему? Кад би

то био случај ми бисмо, вели он, личили на болесника који неће да узима лекове зато што није сигуран да, пошто буде оздравио, неће опет бити болестан од исте болести. Ми, свесна бића овога светског процеса, знамо да се апсолутно биће налази у стању бола у њему и наш је задатак да га од тога стања ослободимо. Ако се оно још који пут буде одлучило на који други нови светски процес, свесне индивидуе тога новог светског процеса нека гледају како ће с њиме изићи на крај, нас се он ништа не тиче.<sup>1</sup>

На принципе Филозофије Несвеснога надовезују се с једне стране принципи Филозофије Природе и Психологије Хартманове, а с друге стране принципи његове практичне филозофије. Ми ћемо најпре у најкраћим потезима изложити прве а нешто опширније друге.

У Филозофији Природе (Naturphilosophie) Хартман заступа с погледом на неоргански свет, специјално на биће материје, тако звани динамички атомизам. По њему се материја своди потпуно на силу, а сила је идентична са вољом која реализира просторни однос стављен од стране идеје у Несвесноме. Пошто идеја раздваја вољу на множину интензивних вољних аката, то се материја састоји из центара сила или из динамичких атома. Сваки атом дејствује на све остале атоме, сваки атом својом динамичком акцијом испуњује цео светски простор, а седиште атома или атом у ужем смислу то је имагинарно место у коме се секу сви зраци тих његових динамичких акција. Сила која влада међу атомима репулзивна је у њиховој близини, атрактивна на већим даљинама. Осим тога постоје две врсте атома: етерски (импондерабилни).

<sup>1</sup> У „Kategorienlehre“ Хартман је учио да се воља може одлучити и на нехотење нових светских процеса, што је међутим немогуће. Види о томе у мојим „Principien der Metaphysik,“ 2-е Abth. 1912., примедба на стр. 424.

и телесни, који се разликују међу собом тиме што су први репулзивни а други атрактивни. Сви се појави неорганског света (физички и хемијски) дају објаснити претпоставком атома и сила које између њих дејствују. Међутим органски живот више се тако не да објаснити, у организму мора се претпоставити једна специфична сила која неорганске атоме употребљава као материјал за више комбинације, које су иначе под дејством чисто неорганских сила немогуће, а то је жива сила (витализам). Живу силу своди Хартман на засебне вољне акте Несвеснога, који реализирају идеални садржај виши од идеалног садржаја, који реализирају нижи вољни акти материјалних атома. Несвесно биће тим својим вишим органско-динамичким функцијама омогућује организм. Како вољни акти атомских сила тако и ови виши органско-динамички вољни акти чине делове једне и исте више целине и тек та виша целина чини оно што се назива природном нужношћу или каузалитетом. Пошто је природни каузалитет идеалан то је он у исто доба и целисходан, каузалитет и циљност падају уједно, последњи разлог каузалитету Природе лежи у циљности, јер последњи циљ светског процеса одређује како основне константе његове тако и цео његов ток.

Хартман је заступник еволуционе теорије у Философији Природе и може се рећи да је он први конзеквентни филозофски представник њен. У Анорганолигији ону главном прима еволуцион теорију Кант-Лапласову; у Биологији он прима десцендентну теорију Ламарк-Дарвинову постанка специја, али је у објашњењу узрока развића организма противник како дарвинизма тако и ламаркизма. Он наиме узима, да природни каузалитет као такав неби био у стању да подигне организме на више ступњеве организације (тако Дарвинов принцип природног одабирања по њему је само у стању да објасни постанак и развиће специја једне већ дате органске класе, али није у стању да објасни постанак виших класа ор-



ганских из нижих), већ да Несвесно с планом диже органска бића од нижих на више ступњеве и то на тај начин што у ембрионалној клици нижег органског бића производи намеравану промену, из које произилази више органско биће (то је теорија тако званог хетерогоног постајања, коју је поставио биолог Келикер). Осим тога Хартман је присталица и тако зване мутационе теорије постанка организама (коју је поставио ботаничар de Vries), по којој трансформација једне органске специје у другу представља један једноставан скок.

Појам несвеснога добија нарочиту важност код Хартмана у Психологији. У односу на Психологију разликује Хартман три врсте несвесности: прво физиолошки несвесно, друго релативно психолошки несвесно и треће апсолутно психолошки несвесно. Прва врста несвеснога обухвата све материјалне диспозиције централног нервног система, на којима почива свесни психички живот. Друга врста несвеснога обухвата свести нижих нервних центара, чији садржај остаје несвесан за највишу свест у организму, за централну свест великог мозга. Трећа врста несвеснога то је несвесно у строго ужем смислу Метафизике Несвеснога, то је сама несвесна духовна функција апсолутног духа. Све те три врсте несвеснога употребљава Хартман у својој Психологији за објашњење свесних психичких појава. Данашња Психологија, у колико признаје несвесно као фактор свесног психичког живота, признаје га само у првој форми и у том смислу нико не може порицати да несвесно игра фундаменталну улогу у нашем психичком животу. Али Хартман тврди, да је значај друге две врсте несвеснога много већи, да прва врста несвесног служи само као несвесна материјална подлога свесног живота, али да је сам несвесни садржај те несвесне материјалне подлоге несвесно од оне друге две врсте. Он узима наиме пре свега, да у сваком појединачном материјалном (или спољњем) индиви-

дууму, чији су појединачни делови у довољној вези један с другим, постоји свесни психички живот. Колико год има ступњева индивидуације толико постоји и ступњева свесности. Најнижи ступањ индивидуације представљају праатоми, а пошто је сваки такав праатом прост, то ништа не смета претпоставити, да се у сваком од њих налази свест. Ова свест најпростије је могуће врсте, ступањ њен је најнижи могући ступањ, атомска свест може садржавати само проста осећања бола и задовољства. И у хемиским атомима и молекулима може се претпоставити свест која преставља суму свести појединих атома, који чине саставне делове тих виших целина. Неоргански комплекси молекула пак не могу садржавати никакву свест целине, пошто веза међу молекуларним свестима таквих комплекса није довољна, да произведе општу свест. Напротив, сваки органски комплекс, коме се може придати индивидуалитет, има свест целине. Пошто свака ћелица преставља несумњиво целину за себе, то се свакој од њих да придати свест; биљка нема свести целине, јер је веза међу појединим ћелицама њеним сувише лабава, да би свести ћеличне могле да се стопе у једну општу свест. То исто важи и за вегетативне органе и органске системе у животињском организму; нервни систем пак преставља један читав низ нижих и виших нервних центра и сваки такав центар има се сматрати као седиште засебне свести. На тај начин у човеку поред централне свести великог мозга постоје још и свести нижих нервних центара (средњег мозга, малог мозга, продужне и кичмене мождине и т. д.), само што је услед недољне везе између нижих и највишег центра централна свест одвојена од ових нижих свести и за њих она незна. Међутим ипак садржаји нижих свести улазе донекле као саставни делови у централну свест напр. у општем осећању здравља.

Али да из нижих свести једног датог ступња постане свест вишег ступња зато није довољна сама

(физиолошка) веза међу одговарајућим материјалним супстратима, већ апсолутни несвесни дух мора, да би ниже свести сумирао у целину једне више свести, додати атомским јединкама, које сачињавају те материјалне супстратуме, сасвим нове апсолутно несвесне психичке функције, које ће извести ту синтезу нижих свести у више. Та апсолутна несвесна психичка функција једна је за један дати органски индивидум и она чини душу тога организма: та је апсолутно несвесна психичка функција идентична са динамично-органском функцијом, која из неорганских састојака ствара организм. У непосредну свест као такову, која постаје њеном помоћу, она никако не улази, њен субјективни свесни корелат то је престава самог ја као једноставног субјекта свих многостручних свесних садржаја. Као што се дакле види, индивидуални свесни субјект као такав апсолутно је несвесан, и по Хартману он престаје да егзистира заједно са телом, јер апсолутни дух само дотле потребује и ставља такву једну несвесну индивидуалну психичку функцију (душу) докле је потребно да се један дати организам одржава у животу, по њему је дакле душа смртна.

Хартманова објашњења појединих психичких феномена (осећаја, осећања, воље, мишљења и т. д.) на основу ових његових психолошких принципа врло су интересантна, али ми на њих овде не можемо улазити, читаоце који се зато интересују упућујемо на прву свеску „Филозофије Несвеснога“ и на дело Хартманово „Модерна Психологија“.

Своју практичну филозофију изложио је Хартман у главном у три велика дела своја: о Етици, Филозофији религије (у другом систематском делу) и Естетички (у другом систематском делу). Ми ћемо укратко изложити садржину тих његових дела.

У Етици разликује Хартман праве моралне принципе од лажних. Ови последњи обухватају принципе индивидуалног егоизма и хетерономног

морала; они први пак обухватају субјективне мотиве (Triebsfedern) моралности, затим објективне принципе морала (циљеви моралности) и напо-слетку принципе који представљају праоснов (Ugrund) моралности.

Индивидуални егоизам има две своје форме: земаљски и небесни или трансцендентни егоизам. Ни један ни други не могу се одржати као морални принципи. Кад би први био тачан онда би, вели Хартман, и највећи злочин био допуштен, само ако остане неоткривен. Хришћански трансцендентни егоизам исто се тако не да одржати: не само да су његове теоријске подлоге (бџсмртност итд.) немогуће, него је то становниште с етичког гледишта још неоправданије од првога. Јер, вели Хартман, докле земаљски егоиста не мисли само на себе, него бар још и на своју жену и децу, мисли небески егоиста само на себе. Исто тако не дају се одржати ни одговарајуће негативне форме егоизма, цинизам (одн. стоицизам) и аскетизам.

Хетерономији принцип морала јавља се у различним формама, као ауторитет породице, државног законодавства, обичаја, као ауторитет цркве и божанске воље. У свима овим својим формама хетерономни принцип морала не може се одржати. Јер штети извођењем туђе воље произвести радњу која има субјективно-моралну вредност, то је, вели Хартман, исто што и штети постати дебеотиме што ће други јести. Права моралност могућа је само на ступњу зрелости, где се она јавља у облику моралне аутономије.

Тиме смо дошли на праве моралне принципе. Да би моралност у аутономном свом облику била могућа очевидно је потребно, да у људској природи леже извесне моралне предиспозиције, које инстинктивно одређују вредност људских радња у моралном погледу. Те се диспозиције јављају најпре у облику морала укуса (Geschmacksmoral), затим у облику морала осећања (Gefühlsmoral) и на-

послетку у облику морала разума (Vernunftmoral). Морал укуса јавља се као морални укус (такт), као правилна средина (Аристотелов принцип морала), напослетку као индивидуална и универзална хармонија. Као највиши морални принцип морал укуса не да се одржати, јер је укус ствар субјективна, а морал захтева опште норме. Ипак морал укуса је прави морал, јер укус морални почива несвесно на самом разуму. Морал осећања већ је ближи за један степен овом последњем. Морал осећања јавља се у облику моралног осећања, самоосећања (Selbstgefühl), поосећања (Nachgefühl), нагона за удруживањем (Geselligkeitstrieb), пијетета, верности, љубави и осећања дужности. Али ни морал осећања не може важити као највиши принцип морала, и то са истог разлога са којег и морал укуса то не може бити. Тек морал разума у стању је да својим нормама да општност и апсолутну обавезност и стога је тек на томе становишту морална аутономија могућа. Бесмртна је заслуга Кантова, вели Хартман, у томе што је у разуму упознао једини могући принцип правог морала. Само се морални закони разума не смеју схватити чисто формалистички како је то учинио Кант, већ се формални принцип разума мора испунити реалним садржајем, и, као што вели Шлајермахер, разум мора ући у природу да би природа постала разумна. Истинитост, слобода и једнакост не могу се, вели Хартман, сматрати за садржајне принципе разума, јер ти су принципи или једностранни (као принцип истинитости) или неодређени (једнакост и слобода), и не само то, него шта више разумна неслобода и неједнакост представљају захтеве самога разума, Чим се увиди да је циљ (Zweck) оно што у крајној инстанцији одређује све моралне норме, онда ће се увидети да су и неслобода и неједнакост у извесним границама нужни, јер то захтева сам циљ културног живота човечанства.

Тим прелазимо из области субјективних у област објективних моралних принципа. Објективни циљ морала може лежати или у срећи других или у циљевима који леже ван самог живота човечанства, који су универзално-космичке природе. Социјални евдемонизам представља прво, еволуционизам друго становиште. Становиште социјалног евдемонизма иставља за циљ морала што је могуће већу срећу што је могуће већег броја друштвених чланова и социјална демократија представља логичну конзеквенцију овога принципа. Али као год што је индивидуални евдемонизам немогућ, тако се исто не да одржати ни становиште социјалног евдемонизма. Кад се увиди да је срећа уопште немогућа, кад се увиди да циљ светског процеса лежи само у негацији његовој, кад се увиди да је рашћење бола нужни пратилац прогреса културе, онда се увиђа, да прогрес културни и принцип социјалног евдемонизма стоје у неизгладивој супротности и да ко прогрес културни иставља за морални циљ не може у исто доба и унапређивање среће људске сматрати за циљ морала. Стога је Хартман одсудни противник социјалне демократије и он директно захтева све оно што социјална демократија жели да уништи: поделу на привилегисану мањину и више мање бесправну већину, приватну својину, брак и т. д. јер он све то сматра за нужну подлогу саме културе и њеног прогреса. Јер борба за живот у људском друштву, која омогућује културу и њен прогрес, представља нужно средство за реализацију последњих циљева логичке идеје. Телеолошка организација човечанства или морални светски ред представља један исечак — и то по Хартману најважнији исечак — апсолутног телеолошког светског реда. На тај начин представља морални принцип моралног светског реда последњи и потпуно истинити морални принцип, који све ниже моралне принципе обухвата у себи као своје поједине моменте.

Овај принцип захтева подчињење сопствене воље индивидуума апсолутној вољи која се манифестира у институцијама и формама моралног светског реда. Али против овога се буну индивидуална воља, па тражи разлога за ово своје потчињење. Тиме улазимо у последњу и највишу област Етике, у област принципа који чине праоснов моралности. Тај праоснов може лежати само у метафизичкој сфери, која чини заједнички корен објективне природе и субјективног духа. Док се год претпостави да је сваки индивидуум биће за себе (плурализам), дотле је Етика немогућа, јер не постоји никаква реална веза која би чинила нужним морално делање. Али исто тако то је морално делање немогуће ни на становишту апстрактног монизма, јер овде истина постоји реална веза међу индивидуама — једно биће — али не постоје индивидуе. Аутономна морална свест могућа је само на становишту конкретног монизма, јер ту постоје и индивидуе и реална веза међу њима, апсолутни несвесни дух. На овом становишту неправда постаје немогућа, јер чињење зла другоме то је чињење зла себи, јер смо ја и други у основи исто (то је индијско *Tat twam asi* — то си ти). У овоме се састоји монистички принцип морала. Монистички принцип морала уздиже се до религијског принципа морала тиме што из идентитета нашег бића са бићем Божијим следује закон потпуног слагања нашег живота са вољом Божијом. Очеvidно је да Бог, да би ово било могуће, мора ставити извесан циљ својој егзистенцији и у овом захтеву циља лежи апсолутни морални принцип. Садржајем својим може овај циљ, као што Хартман показује на крају своје Етике у главном разлогима који су нам већ познати, бити само негативне природе, ослобођење Божанства од бола који трпи (у свету и ван света), и тиме се принцип спасења Божанства од бола оставља као последњи принцип морала. „Реална егзистенција је“, тако Хартман завршује своју Етику

„инкарнација Божанства, светски процес је историја патње Бога, који је постао месо, и у исто доба пут за спасење у месу разапетога, а моралност је сарадња на скраћењу овога пута патње и спасења.“

У „Религији Духа“ Хартман је изложио принципе једне нове, по њему апсолутне религије. У првом, историјско-критичком делу своје филозофије религије, он је хтео показати, да је конкретни монизам, како он назива своју нову религију, последњи завршни члан развитка религијске свести човечанства и да он представља синтезу хришћанско-јеврејске религије теизма и индијске религије апстрактног монизма. Хартманов конкретни монизам претпоставља заједно са хришћанством реалитет света, који одриче апстрактни монизам индијски, али претпоставља непосредну иманентност апсолутног бића у свету (безличност Божанства) заједно са индијским монизмом, коју одриче хришћански теизам. Конкретни монизам је даље исто тако аутозотерна религија спасења као и будизам, док је хришћанство хетерозотерна религија спасења (Христос спасава све остале), он је религија апсолутног песимизма као и будизам, док је хришћанство религија трансцендентног оптимизма. Конкретни монизам није ни религија оца, као јеврејизам, ни религија сина као хришћанство, већ религија духа, т. ј. хришћански принцип првобитно несвесног иманентног духа чини он основном подлогом религије.

Филозофију религије дели Хартман на три дела, на Психологију религије, Метафизику религије и Етику религије. Ми ћемо укратко изложити садржину сва три ова дела.<sup>1</sup>

У Психологији религије Хартман посматра ре-

<sup>1</sup> Ко хоће изближе да се упозна са Хартмановом филозофијом религије нека чита моју расправу „Хартманова филозофија религије“ у „Источнику православне цркве“ (св. за месец септембар, октобар, новембар и децембар) 1906. г. где је она опширно изложена.



лигијску функцију као психички феномен у човечанству. Религијска функција претпоставља двоје: религијски субјект, који је њен носилац, и религијски објект — Бог — на који се она нужним начином односи. Стога религијска функција има две своје нераздвојне стране, једну људску и другу божанску.

Са људске стране посматрана религијска функција се манифестира у све три главне функције људског духа, у престави, осећању и вољи. У престави је религијски објект стављен у субјекту, без престава је дакле немогућа религијска функција. Разуме се да тој престави мора одговарати нешто реално, да она мора имати трансценденталну вредност, као теоријска престава. Религија и наука морају се стога у крајној инстанцији, на становишту апсолутне религије, потпуно слагати и њихово привидно неслагање долази само отуда што се и религија и наука развијају и што је при томе развиће науке брже тако да су конфликти између обојих неизбежни.

Осећање је религијска функција у правом смислу, јер је оно психичка функција у којој се свесни субјект осећа код себе и у себи. Религијско осећање јавља се у три форме своје, као чулно, естетичко и мистичко. Чулно осећање као примеса правих религијских осећања има вредности, али је погрешно хтети појачати религијска осећања појачањем чулног елемента у њима. Естетичка осећања имају вредности само као увод у религијски живот, сама за себе пак она тај живот не представљају, стога је Хартман против уметности у самој служби божијој. Само мистично осећање је право религијско осећање, оно је последњи и најдубљи извор религијозности. Али оно је у исто доба и најнејасније од свих осећања и једнострано наглашавање осећања у религијском животу лако води мистицизму, а овај субјективизму, индиферентизму и напослетку потчињености ма којој датој ортодоксној религији.

Уопште узев вредност религијског осећања није у њему самоме већ у религијској вољи која из њега проистиче. Воља је уопште  $\alpha$  и  $\omega$  религије, као несвесни религијски нагон она је њен почетак, као свесна етичка воља њен завршетак. Само она се несме истргнути из њеног психолошког контекста преставам и осећањем или чак свести религија на њу, као што је то учинио Кант, јер такав једнострани морализам исто тако води ригористичкој нетолеранцији као што мистицизам води индиферентистичкој толеранцији.

Престава, осећање и воља у целини представљају људску страну религијске функције, коју Хартман назива вером (Glaube). Вери одговара са божанске стране милост, и то вери интелектуалној (престави) одговараће милост открочења, вери душевној (осећање) милост спасења и вери практичној (воља) милост освећења (Heiligung). Милост открочења и интелектуална вера морају се схватити као један и исти акт: открочење није нешто што споља придлази, него је оно непосредно у самом духу човековом, у акту његове интелектуалне вере, и све тако звано спољне открочење мора постати унутрашњим да би уопште имало значај открочења. Тако исто и милост спасења и душевна вера морају се схватити као један и исти акт: божанској милости спасења одговара човечански акт душевне вере, којим човек прима од Бога пруженому спасењу: то је пристанак индивидуалне воље на напуштање природног егоизма. Милост освећења управљена је на вољу, она вољу освећује тиме што је чини морално-религијозном, што је ставља у службу божанским циљевима, а људска воља у овом своме облику престава оно што се назива практичном вером и што је идентично са божанском милошћу освећења. Па као што је практична вера последњи циљ интелектуалне и душевне вере, тако је и освећење последњи циљ открочења и спасења.

У метафизици религије Хартман изводи основне постулате религијске свести. Она посматра те постулате прво с обзиром на објект (Теологија) па затим с обзиром на субјект (Антропологија и Космологија) религијског односа.

Бог као објект религијског односа има да се схвати пре свега као моменат који уништава нашу зависност од света, затим као моменат који заснива апсолутну зависност нашу од њега и напослетку као моменат који зајснива нашу слободу у њему.

У првом погледу религијска Метафизика износи три основна доказа за егзистенцију и биће божије, који одговарају сличним доказима теоријске Метафизике. Из онтолошког доказа следује егзистенција апсолутног бића, из космолошког следује да је ово апсолутно биће подлога света а да није идентично са самим светом, из телеолошког да је оно творац телеолошког светског реда. А особине божанског бића које из њих следују ове су: супстанцијалитет, идентитет са собом, биће у себи (Insichsein), вечност, духовност (Geistigkeit), свеприсутност (Allgegenwart), свемоћ, свемудрост (Allweisheit) и свезнанство (Allwissenheit).

У другом погледу религијска Метафизика износи опет три доказа: доказ онтолошки, доказ психолошки и доказ идентитетно-филозофски. На основу првог доказа Бог је последњи објективни разлог наше егзистенције, на основу другог доказа он је последњи субјективни разлог наше егзистенције, а на основу трећег доказа он је последњи апсолутни разлог обе ове зависности. На основу ових доказа биће Божије може се већ много конкретније одредити него што је то случај на основу пређашња три. На основу њиховом наиме Богу се мора придати апсолутни интуивитет његове идеалне функције (разума), затим он се мора схватити као дух и то као несвесни безлични дух, јер само на тај

начин он може бити заједничка подлога како несвесне метерије тако и свеснога духа.

У трећем погледу религијска Метафизика износи опет три доказа, на основу којих се Бог има схватити као објективна правда, као субјективна правда, светост (Heiligkeit) и милост, и напослетку као објективна светост и милост, у кратко као морални светски ред.

Човек као субјект религијског односа има да се схвати прво као субјект коме је спасење потребно, затим као субјект који је за спасење способан.

Човеку је потребно спасење у двоструком смислу: спасење од зла и спасење од греха. Да би спасење од зла било потребно очевидно је, да песимизам мора бити тачна доктрина, тако да песимизам чини неопходан постулат религијске свести. Како је грех неизоставно везан за егзистенцију зла, то је и спасење од греха за човека нужно. Зло у моралном смислу састоји се у отпору човековом противу објективног моралног светског реда, а тај је отпор могућан зато што човек представља један засебан индивидуум, и док је год човек свесан само свога засебног индивидуалитета а не и везе које га за целину света веже, дотле је он природни егоиста и као такав неспособан за спасење.

Способан за спасење постаје човек онда, када на основу несвесне моралне диспозиције која лежи у њему упозна себе као члана општег моралног светског реда. У индивидуалној вољи као релативно константној групи парцијалних функција божанске воље има да се разликују три сфере: природна или подбожанска, морално — зла (böse) или противбожанска и морална или божанска (gottgemäss), од којих се само у овој трећој манифестира божанска милост и од којих је само на основу њеном човек у стању да се спасе.

У религијској Космологији испитује се, како има да се замисли свет, па да с једне стране буде могућа апсолутна зависност света од Бога, а с друге стране релативна зависност његова од Бога као и нужност његовог спасења.

У првом погледу мора се, на супрот тезису, који узима да је супстанција света нешто одвојено од саме супстанције Божије и ако створено од овог последњег, узети да је супстанција света у самом Богу, да је свет непосредна манифестација, непосредни акт самог Божанства и на супрот апстрактном монизму мора се претпоставити, да је ова манифестација његова исто тако реална као и сам он, јер иначе спасење света и човека било би непотребно и илузорно. А да би спасење света било нужно и потребно мора се претпоставити, да је свет у корену своме рђав, јер само у том случају уништење његово је апсолутни постулат религијске свести, Као што спасење индивидуума лежи у смрти његовој, тако исто и спасење света лежи у престанку, у уништењу његовом, и Хартман и овде изводи на основу религијске свести свој песимизам и могућност уништења света, чије нам је раније извођење већ познато.

У религијској Етици Хартман излаже процес спаса, којим се долази до моралног оздрављења и освећења и то како у субјективном тако и у објективном смислу.

Субјективни процес спаса почиње са буђењем милости, јавља се потпуно у њеној делатности, а завршује се са сталним плодовима њеним. Услови који чине те се јавља милост, леже или ван човека, у религиским преставама његове околине или у самим унутрашњим диспозицијама његовим (наследна милост), и кад овим условима придођу још извесне специјалне околности, доживљаји који изазивају жељу за спасењем, онда се милост јавља као моментани акт који осветљава човека (*Erleuchtung*) и тиме је милост пробуђена. Ак-

тивно развиће милости (Entfaltung der Gnade) има две своје стране, једну негативну и другу позитивну. С негативне своје стране она се састоји у напуштању становишта егоистичног, а почетак јој је и нужни предуслов у осећању греха (Schuldbewusstsein); са позитивне стране своје она се састоји у радикалној модификацији унутрашњости човекове у стављању етичке унутрашњости (ethische Gesinnung) на место егоистичке. Тиме је пак воља освећена и сад је само потребно да се техником моралне самодисциплине утврди оно што је задобивено. То је процес побољшања (Besserung), и то је први плод милости. Побољшање се састоји у сузбијању злих и у ојачању добрих нагона, и те се две функције непрестано једна с другом спајају и једна другу помажу. Побољшању као субјективном плоду милости одговара сарадња на објективном културном процесу као објективни плод милости,

Објективни процес спаса је телешки светски процес у колико је овај последњи процес који преко освећења води универзалном спасењу. Део објективног процеса спаса који се односи на човечанство, то је историја, а културна историја њен духовни екстракт. Међу социјално-етичким институцијама, на којима почива објективни процес спаса, филозофија религије мора се нарочито обазрети на цркву, као институцију чији је непосредни задатак неговање и развијање религијског живота човечанства. Ми можемо овде само споменути неке тачке из интересантних Хартманових извођења о томе. Црквени запт по њему нужан је само на хетерономном становишту религијске свести, на аутономном становишту нове религије, религије будућности, он мора отпасти. То исто важи и за религијске обреде (култ). Жртва је могућа само на становишту натуралистичких религија, на становишту праве религије спасења она нема смисла. Исто тако молитва је, у ма којој форми била, немогућа на становишту конкретног монизма, јер Бог није лично биће

које је у стању да наше жеље саслуша. Тако исто мора се одбацити и причешће, јер је оно бесмислено на становишту иманентне религије милости. Остаје једино проповед или „служба речју“ као средство којим црква може утицати па религијски живот човечанства, али у даљној будућности и та једина функција њена постаје излишна, јер ће поред научног, уметничког и практичног живота Духа, религијски живот духа као засебна сфера бити непотребан, цео ће живот духа бити испуњен религијским духом, јер ће служити религијским циљевима који су циљеви самог живота.

У области Естетике Хартман заступа гледиште тако званог конкретног идеализма, које стоји на средини између апстрактног идеализма и наивног реализма с једне и апстрактног идеализма и формализма с друге стране. Док апстрактни идеализам сматра, да је седиште лепога у надчулној (апстрактној) идеји, и да су чулни објекти само као слике надчулних идеја лепо, и док наивни реализам узима напротив да је седиште лепога у самим чулним објектима као таквим, дотле конкретни идеализам узима да је седиште лепога у естетичном привиду свеснога субјекта, а да сами реални објекти нису лепо. Тако исто док апстрактни идеализам узима да је лепо у безформној идеји а формализам у форми без идеје, дотле конкретни идеализам тврди да је лепота у јединству форме и идеје, у изражавању идеалне садржине у чулној форми.

Седиште лепога је у субјективној појави, у естетичком привиду, који нема никаквог односа на реалитет, већ постоји као чисто идеалан садржај свести, стога се не може ни назвати лажним већ истинитим, искреним (*aufrechtig*) привидом. Естетички привид не само што нема никакве везе са спољним реалним светом него, додаје Хартман, у њему се губи и само ја, оно је апсорбирано у естетичком привиду. Естетички привид изазива у субјекту идеална естетичка осећања, која одгова-

рају реалним осећањима изазиваним од реалних објеката у којима је изражен исти идеални садржај који је изражен у естетичком привиду. За тако идеалним естетичким осећањима испуњени и обогаћени привид веже се реално осећање задовољства, у коме се састоји само естетичко уживање као таково. Ово реално осећање задовољства води за собом и појаву реалног свесног субјекта, али се овај фиктивно пројцира у естетички привид као објект свести, чиме настаје она идентификација субјекта и објекта у естетичком опажању, коју Шопенхауер сматра за језгро естетичког стања.

Пошто лепота у естетичком привиду долази од идеалног садржаја израженог у њему, и пошто је идеални садржај све дубљи и значајнији што се више приближује конкретном тоталитету апсолутне идеје несвесног духа, то ће и лепо имати разне ступњеве своје лепоте. То су тако звани конкретни ступњеве лепота, које Хартман одређује на оригиналан начин и на чему се оснива даље цела његова Естетика.

Таких ступњева има по Хартману у главном седам: 1. чулно пријатно, 2. математички допадљиво, 3. динамички допадљиво, 4. пасивно целисходно, 5. активно-целисходно, 6. типично (*das Gattungsmässige*) и 7. микрокосмички-индивидуално.

Најнижи од ових ступњева је чулно пријатно (и непријатно), Оно се састоји у чулним реалним осећањима пријатнога изазваним самим реалним објектима, стога у ужем смислу она још не спадају у права естетичка осећања, али као саставни делови виших осећања добијају естетички карактер. Лепота чулно пријатнога лежи у несвесно формално лепим односима чулних утисака.

Математички допадљиво састоји се у формалној лепоти просторно-временог поредка, који је кроз математички одређен. Али сама математичка форма као таква допада нам се само у толико у колико је у њој изражен сам идеални принцип који



је формира, и што год је овај принцип сложенији и допадљивост форме све је већа.

Док чулно допадљиво почива на непросторној промени, математички допадљиво на непроменљивој просторности, дотле динамички допадљиво почива на просторно-временом кретању. Овде већ имамо посла са реалним странама апсолутне идеје, са масом, са диманичком снагом итд. Али оно што се овде допада није неодређени интензитет енергије него њена одређена мера, динамична законитост снаге, укратко идеални логички садржај који се овде манифестира.

Наведена три ступња лепога сачињавају лепоту у неорганском свету и то се при томе сваки нижи ступањ односи према вишем као форма према садржини и уопште нижи ступњеви лепога, који предходе једном датом вишем ступњу, односе се сви скупа према овом последњем као форма према садржини. У органској природи закони неорганске природе употребљавају се као средство и потчињавају се идеји целисходности која формира организам.

Тиме се целисходно иставља као ступањ лепога, који долази за динамички допадљивим. Целисходност је или пасивна или активна, пасивна целисходност се састоји у прилагодности за спољну употребу, док се активна целисходност састоји у прилагодности за сопствену унутрашњу употребу. Пасивно целисходна су материјална оруђа, које је човечанство у току свога културног развића за своје потребе изобразило, и код њих је лепота све већа што их њихова форма чини згоднијим за употребу. Али права целисходност јавља се тек на ступњу активне целисходности која је идентична са живим (*das Lebendige*). Основна форма, у којој се живот споља манифестира, је локомоција, а основна форма унутрашњег живота је хранење ћелице, које се својим резултатом манифестира као физиолошка конституција (здравље) и анатомска

конструкција организма. Организам као адекватна реализација идеје живог мора се естетички допадати, а пошто је та идеја виша од идеја које се манифестирају у математичним односима и динамичким дејствима неорганског света, то је и лепота организма већа. То се види већ из тога, што смо ми склони да у објекте ниже лепоте унесемо симболички идеју живота, само да би их уздигли на виши естетички ступањ.

Сума свих телеолошких идеја, које се манифестирају у организму, сачињава типичну идеју (*Galtungsideoe*) његову, која престава идеју ступња вишег од самог чистог комплекса нижих идеја, које су у њој. Отуда нам се поједини организам све више допада што је у њему тип његове врсте јаче и рељефније изражен.

Али погрешно је мислити да типичност као таква престава уопште виши ступањ лепоте од лепоте једног датог конкретног индивидуума, као што то мисли апстрактни идеализам (чији је представник у овом случају Шопенхауер). Јер и идеја типа и идеја индивидуална преставају парцијелне идеје тј. непотпуне комаде универзалне идеје. Али при томе индивидуална идеја има у себи још и макрокосмички значај, јер она с једне стране има исти однос према нижим идејама које су у њој какав апсолутна идеја има према парцијалним идејама својим а с друге стране, и што је важније, ова указује на идеју вишег ступња, која ју обухвата и тиме индиректно указује и на саму апсолутну светску идеју. Према томе и макрокосмички значај једне индивидуалне идеје биће све већи што она престава виши ступањ индивидуације, а међу нама познатим живим бићима човек престава очевидно највиши ступањ у овом погледу, и отуда људски односи и чине највиши садржај лепога. На тај начин индивидуално-конкретно у људском облику престава са своје макрокосмичности највиши ступањ лепоте.

Ступњима лепога одговарају ступњеве ружнога, о коме Хартман у својој Естетици опширно говори. Он разликује четири врсте ружнога: 1) мање лепо, које је ружно само у релативном смислу, према лепоти вишег ступња; 2) релативно не-лепо, у коме нема лепоте на оним местима где би требало да је има; 3) формално ружно, као неслагане идеје и привида и 4) садржајно ружно (ружно у ужем смислу), које почива на нелогичности самог идеалног садржаја. Ружно као таково не може никад бити предмет уметности, али се може као саставни део више лепоте употребити.

Врсте лепога дели Хартман на две групе: на врсте лепога које немају у себи конфликта и на оне које садрже у себи конфликте. Прва група обухвата узвишено и умиљато, друга група обухвата сентиментално, комично, трагично и хумористично. На средини између узвишеног и умиљатог, које Хартман дефинише на начин познат у Естетици, као индиферентна тачка обојих стоји чисто лепо (*das einfach oder rein Schöne*), а као супротност лепоме са конфликтом стоји идилично, које директно негира конфликт.

Конфликт може бити решен или иманентно или је његово решење чисто трансцендентно. Сентиментално и комично решавају конфликт на иманентан, трагично на трансцендентан, а хумористично на иманентно-трансцендентан начин. Биће конфликта лежи уопште у супротности релативно-нелогичнога према логичноме, и или се збива између различних индивидуума (спољни конфликт) или се збива у унутрашњости једног и истог индивидуума (унутрашњи конфликт). Сентиментално и жалосно представљају најпростије врсте унутрашњег конфликта, и решење конфликта ту је чисто иманентно. Тако исто иманентно је и решење конфликта у комичноме, које представља логичку конзеквенцију саме унутрашње природе конфликта, релативно нелогичнога, у овоме последњем. Комично се састоји у нелогичноме које

својим нелогичним поступањем долази у колизију са својим сопственим намерама, и унутрашњи конфликти при томе састоји се у томе што индивидуум мисли да логично дела а међу тим његово је делање нелогично. Комично је права естетичка категорија, јер оно, вели Хвртман, има макрокосмички карактер, пошто се цео светски процес завршује универзалним триумфом логичнога над нелогичним (идеје над вољом). Иманентно решење конфликта немогуће је у трагичноме, и то зато што трагично представља потенцирање дате једностране жеље до неодољиве страсти, чије је задовољење, макако идеално узев било оправдано, у оквиру самог светског процеса немогуће. Макрокосмички карактер трагичнога лежи у томе, што оно предочава могућност дефинитивне негације воље за живот, што оно предочава могућност дефинитивног триумфа логичке идеје над нелогичном страсном вољом, и само филозофија, која претпоставља реалну могућност овог последњег, у стању је да да трагичноме вредност естетичке категорије. Напоследку хумористично постаје комбинацијом комичнога са сентименталним или трагичним или са обојима заједно, чиме се омогућује комбинирано решење конфликта. Међу врстама хумористичнога Хартман придаје траги-комичноме највишу естетичку вредност, јер оно има од свих врста лепога најадекватнији макрокосмички значај.

На завршетку свога излагања о појму лепога Хартман чини врло интересантне примедбе о значају лепога у космосу. По њему значај лепога је у томе што оно на илузоран начин предочава наше дефинитивно сједињење са апсолутним духом. Јер док наука, вели Хартман, то сједињење пружа разуму у облику апстрактне доктрине, мистичко религијско осећање у облику тамне неодређене реалне датости, дотле нам га уметност износи у чаробном облику лепоте пред наша раздрагана чула. На тај начин и лепота поред религије и науке служи као

средство апсолутног духа, којим он припрема људе за извршење последњег космичког циља.

Хартманова извођења о разлици лепога у природи и лепога у уметности као и о психолошкој генези овог последњег врло су интересантна, али ми их овде не можемо изнети. Од његових исто тако интересантних и у многоме оригиналних извођења о подели и врстама уметности ми ћемо само споменути, да он архитектуру не рачуна у пластичне уметности (сликарство и вајарство), већ у тако зване везане (*unfreie*) уметности, које су ниже од пластичких уметности (као слободних). Он сматра музику за уметност чисто субјективних осећања и одриче да она има директне везе са идеалним садржајем апсолутне идеје, како је то тврдио Шопенхауер, стога он одриче и да је музика највиша уметност. По њему највиша је уметност појезија, јер она у свом естетичком привиду фантазије у стању је да изрази сваки могући чулни садржај. Хартман налази врло интересантне аналогije између епске појезије и пластичких уметности (*bildende Künste*), лирске појезије и музике, драме и мимике. По њему роман и драма представљају врхунце појезије и тиме и врхунце саме уметности уопште. Међу сложеним уметностима највиши ступањ представља опера, која по своме појму треба да буде музичка драма, у чему се Хартман слаже са Вагнером.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Најбоље и најопширније излагање целокупног система Хартмановог наћи ће читалац у делу „*Eduard von Hartmann's philosophisches System im Grundriss. Von Dr. Arthur Drews. 2-te Aufl. Heidelberg. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1906.*“ којим се је и писац понегде за своје излагање послужио.

## III.

КРИТИЧКЕ ПРИМЕДБЕ НА ХАРТМАНОВУ  
ФИЛОЗОФИЈУ.

Горњем излагању Хартманове филозофије хоћу да додам овде неколике критичке примедбе, које се односе на четири кардиналне тачке у његовој теоријској филозофији. Те четири тачке тичу се: 1. појма несвесне психичке функције, на коме почива Хартманова основна претпоставка несвесног апсолутног духа; 2. односа оба основна атрибута Несвеснога, логичке идеје и нелогичне воље; 3. постанка свесне психичке функције из несвесне, и 4. синтезе песимизма са тако званим еволуционистичким оптимизмом.

Што се тиче појма несвесне психичке функције, кад се изближе посмотре докази, које Хартман наводи за могућност њену, лако се да увидети, да се сви ти докази оснивају на недовољном одвајању онога што је у свесној психичкој функцији условљено организмом и онога што тој функцији припада првобитно. Хартман тврди, да свест упоређује преставе само на тај начин што их дискурзивно у времену ниже једну за другом. Међутим то је нетачно: као што сам показао на другоме месту, сама идеја времена била би у нама немогућа када свест неби првобитно била у стању да симултано, дакле интуитивно, упоређује преставе.<sup>1</sup> Према томе прва основна разлика између свесне и несвесне психичке функције, коју Хартман поставља, не постоји, и свесна психичка функција је првобитно чисто интуитивна. На основу тога отпада и друга основна разлика коју он поставља: ако је свест првобитно интуитивна, онда је и раздвојеност у субјект и објект нешто што интуитивној психичкој

<sup>1</sup> Види о томе у моме делу „Principien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik“ Berlin, 1900. Kap. III.

функцији нужним начином припада, несвесна психичка функција Хартманова није дакле могућа. Према томе ни апсолутни дух, Бог, не може бити несвесно биће, већ или је тај дух свесан и личан или не постоји. Уосталом ни са гледишта религијске свести нема несвесни Бог никаквог значаја, мако-лико да се је Хартман у својој филозофији религије трудио да докаже супротно.

Од два основна атрибута, воље и идеје, које Хартман придаје апсолутној супстанцији, неби било тешко доказати да идеја, у оном смислу у коме то хоће Хартман, не може бити такав атрибут. Јер претпоставка да у реалности има нечега, што није логично, што се не да у логичке појмове увести — а само на основу те претпоставке могуће би било схватити идеју као засебан атрибут Апсолутнога — сама је нелогична, јер Логика није у стању да схвати супротност саме себе. Воља међутим несумњиво да чини један атрибут Апсолутнога, пошто се да математичком евидентношћу доказати, да је овај наш свет промене морао имати почетак у времену,<sup>1</sup> а тај почетак његов неби био могућ ако се у бићу неби претпоставила способност за спонтане промене, дакле воља. Међутим исто се тако да показати, да воља сама за себе није у стању да употреби тај свој спонтанеитет ако она није свесна воља, тако да се поред воље мора претпоставити свесност као други основни атрибут у апсолутном бићу.<sup>2</sup> А да су само та два атрибута могућа, да се доказати на основу принципа супротности, по коме је само оно могуће као квалитет, што је у исто доба ограничено другим супротним квалитетом (Спинозино *omnis determinatio est negatio*).<sup>3</sup> На место

<sup>1</sup> Види о томе моје метафизичко дело „Principien der Metaphysik I Bd, erste Abtheilung etc.“ Heidelberg 1904. стр. 146—155.

<sup>2</sup> н. н. м. стр. 120.

<sup>3</sup> н. н. м. стр. 54—58.

Хартмановог атрибута идеје мора се дакле ставити атрибут свесности, чиме је свест стављена као нешто што је у бићу првобитно дато и што ни на који начин не може постати.

Доиста Хартманов покушај да објасни постанак свести из несвесних психичких функција мора се сматрати за потпуно безуспешан. По њему свест постаје на тај начин што појединачна несвесна вољна функција долази у конфликт са другим вољним функцијама, чиме постаје незадовољена и јавља се као свесни бол. Међутим ако је вољна функција у случају безотпорног задовољења несвесна, нема никаквог разлога претпоставити да ће она морати постати свесна у случају свога незадовољења. Да је ово немогуће потврђује се и тиме, што би иначе задовољство као засебно осећање у свести било немогуће. Јер ако бол преставља незадовољени вољни акт онда ће се он у случају његовог накнадног задовољења просто претворити натраг у несвесни вољни акт, тако да при томе за постанак самог осећања задовољства нема никаквог места.<sup>1</sup> А још је мање могуће схватити постанак задовољства на вишим ступњевима „свести“ на начин као што то Хартман тврди у „Филозофији Несвеснога,“ наиме из тако званог упоређивања престава, јер су виши ступњевии свести по њему просто комплекси нижих и напослетку најнижих атомских свести (простих вољних функција), па ако је у овим последњим задовољство немогуће, оно је немогуће и у вишим свесним комплексима. Осим тога ни сам начин на који више психичке функције формирају ове комплексе атомских свести у једноставне це-

<sup>1</sup> Хартманово учење о постанку задовољства друкчије је у „Науци о Категоријама“ од онога у „Филозофији Несвеснога,“ Док у Филозофији Несвесног осећање задовољства постаје тек у вишим свесним комплексима а није могуће у атомским свестима, дотле је оно по Науци о Категоријама могуће и у овим последњим.



лине виших свесних индивидуа није код Хартмана довољно јасан, и у оном облику у коме се он у „Филозофији Несвесног“ налази он преставаља просту намогућност. Затим исто је тако немогуће схватити трансформацију простих осећања бола и задовољства у чулне квалитете, која треба да настане утицајем несвесних интелектуалних функција. Укратко речено, проблем постанка свести из несвеснога није ни Хартман решио, и то просто зато што је тај проблем нерешљив, и то нерешљив у негативном смислу, т. ј. просто зато нерешљив што не постоји, пошто је свест нешто што је првобитно дато и што не постаје.

Напоследку долазимо на четврту тачку, на питање о песимизму. Хартманов песимизам преставаља, упоређен са Шопенхауеровим, у једном погледу прогрес а у другом назадак. Јер док Шопенхауер своје песимизму даје двоструку подлогу, док он не само указује на претежност бола над задовољством него и на саму форму егзистенције живота — време, пролазност — која живот чини илузорним, дотле Хартман заснива свој песимизам само на претежности бола над зидовљством у свету. Међутим ништавило живота налази свој примарни израз у пролазности његовој, тако да би песимизам био и онда потпуно оправдана филозофска доктрина, када би у овом нашем пролазном животу *per impossibile* — *per impossibile* велим зато што то неби нимало хармонирало са његовом пролазношћу — сума задовољства била већа од суме бола. То је једно. Друго, Хартманова модификација подлоге Шопенхауеровог песимизма, онако како је она изнета у „Филозофији Несвеснога“, почива на сасвим фиктивним основима, пошто је, као што смо видели у трећој тачци, постанак задовољства независно од бола на становишту Хартмановом немогућ (остављајући на страну да је он код њега уопште немогућ). Међутим физиолошки дедуктивни разлог, који Хартман наводи за претежност бола над задовољством, мора

се признати углавном за тачан. Тако исто мора се Хартману приписати у заслугу што је, ако не у свима оно бар у многим основним чињеницама нашег свесног живота показао, да је сума бола у њима већа од суме задовољства. Али нашта ни Шопенхауер ни Хартман нису обратили пажњу, то је, да су индиферентна емоционална стања у нашем свесном животу по своме трајању много дужа од самих стања бола и задовољства.

Ово је нарочито важно утврдити с погледом на питање о квантитативном односу бола и задовољства у току културног прогреса човечанства, јер тада се лако увиђа, да је Хартманово учење о не престаном рашћењу бола над задовољством у току културног прогреса човечанства нетачно. Да напр. болести расту брже од срестава које медицина проналази за њихово сузбијање, да ће увек један велики део човечанства морати стајати на ивици глади и т. д., сва та Хартманова тврђења само су произвољне претпоставке, много је вероватније претпоставити обратно, да се беда и бол људски све више смањују у току културног прогреса исто тако као што се смањују — и у томе Хартман има право — и задовољства. А то просто значи, да ће индиферентна емоционална стања, која и данас заузимају претежни део нашег свесног живота, по своме обиму у току културног живота постајати све већа, т. ј. да ће живот постајати све празнији, све неинтересантнији. Доиста тешко је претпоставити, да са интелектуалним развићем човечанства мора да расте и бол, као што то учи Хартман, јер би то било у највећем степену нецелисходно, пошто што је год интелект већи он постаје све способнији да дела по чисто интелектуалним мотивима, док су несавршенијем интелекту потребни све јачи емоционални мотиви. Ако је човечанству доиста додељено да изврши велики задатак враћања васионе у првобитно стање мира, као што то тврди Хартман, онда ће оно, стојећи на највишем мо-

гућем ступњу интелектуалног развића, на коме нема никаквих светских загонетки више, бити у стању да то изведе и без неизмерне суме бола коју му Хартман као нужну приписује, просто на основу уверења у ништавило живота услед његове потпуне емоционалне индиферентности (чиме егзистенција губи сваки разумни мотив свога продужења).<sup>1</sup>

Али и ако су, као што показују горње критичке примедбе, основне поставке Хартманове филозофије погрешне, ипак ће његов значај у Историји филозофије остати велики и несумњив, и то зато, што је он с великом енергијом и успешно бранио неке од основних истина филозофских, као што су учење о постанку и уништењу света промене као целине, учење о еволуцији светског процеса, о несвесним елементима у нашем свесном животу и т. д. Осим тога он је многа тамна филозофска учења својом оштром дијалектиком разрушио, другима опет показао једностраност. Напоследку и на пољу практичне филозофије он ће остати као један од најзнатнијих систематизатора, који је умео да се у тим питањима стави на више гледиште и да избегне многе једностраности.

Inv. br.  
39135



POŠTENO



SAVEZNO JAVNO  
CENTRALNO  
DOKUMENTACIJSKO  
Inv. br. 538  
SIGN.

<sup>1</sup> Детаљније извођење ове моје песимистичке доктрине изнето је у другој свесци мојих „Принципа Метафизике“ која је изашла 1912. г. Упор. и чланак „О вредности живота“ у „Чланци и студије“ I-ва св. 1913., стр. 125—167.

POŠTENO