

**Andrija Šoć***IDEJA SLOBODE KOD HEGELA I ŠOPENHAUERA*

*APSTRAKT: Činjenica da je u istoriji filozofije Šopenhauer poznat kao jedan od najvećih Hegelovih protivnika prirodno sugeriše da su sistemi ova dva filozofa izrazito različiti ili čak suprotstavljeni jedan drugome. Mi ćemo u ovom radu pokušati da pokažemo da to nije slučaj i da ti sistemi imaju značajne strukturalne sličnosti. Sličnosti Hegelovog i Šopenhauerovog filozofskog sistema, koje su često više od analogija, bar delom proizlaze iz njihove gotovo istovetne kritike Kantove filozofije. Pa ipak, među filozofskim idejama ovih mislilaca postoje i neke važne razlike. Jedno od pitanja u pogledu kojih se njihova mišljenja razilaze je i pitanje slobode. Naime, način na koji je Šopenhauer shvatao slobodu dijagonalno je suprotan načinu na koji ju je razumeo Hegel. Bez pretenzije da odgovorimo na pitanje koje od ova dva shvatanja slobode je tout court plauzibilnije, u ovom radu ćemo razmotriti koje od njih je više u skladu sa filozofskim sistemom čiji je deo.*

*KLJUČNE REČI: fenomen, noumen, Duh, Volja, manifestacija (Duha odnosno Volje), sloboda, determinisanost.*

**Uvod**

Da je Šopenhauer tokom svog života vodio tihi rat sa Hegelom, dobro je poznato.<sup>1</sup> Činjenica da je namerno zakazivao svoja predavanja tako da se poklope sa Hegelovim samo je jedna od stvari koje o tome svedoče. Verovatno najupečatljiviji dokaz njegove netrpeljivosti prema Hegelu predstavljaju sledeće rečenice *Sveta kao volje i predstave*:

[N]ajveću drskost u iznošenju čistog besmisla, u škrabanju besmislenih i besomučnih spletova reči, koji su se do tad mogli čuti samo u ludnicama, najzad je ispoljio Hegel, i [njegova filozofija] je postala oruđe najgrublje

1 Ovaj sukob (ako ga tako možemo nazvati, s obzirom na to da je bio prilično jednostran) je posebno bio otvoren tokom univerzitetske karijere koju je Šopenhauer proveo na Berlinskom univerzitetu u svojstvu neplaćenog predavača (*Privatdozent*) između 1819. i 1822. godine.

mistifikacije što je ikad postojala, sa uspehom koji će potomstvu izgledati neverovatan i biti trajan spomenik nemačkoj gluposti.<sup>2</sup>

Sigurno je da ne nailazimo često na ovakvu vrstu i intenzitet kritike u filozofiji; takav polemički, gotovo eristički ton više odgovara oblasti politike. Pa ipak, ako uzmemo u obzir Šopenhauerov karakter, pa i način na koji je kritikovao druge filozofe (pogotovo Hegelove prethodnike, Fihtea i Šelinga), navedeni pasus ne mora nas začuditi. U stvari, ukoliko postoji ijedan razlog da budemo zbunjeni žestinom Šopenhauerove kritike Hegela, to je sličnost koja postoji među njihovim sistemima. Ona, kao što je jasno svakome ko je ikada imao prilike da pročita barem jednu rečenicu jednog i drugog filozofa, nikako nije terminološka. Sličnost o kojoj govorimo je strukturalna. Ovako duboka sličnost kod nas može izazvati samo još veću konfuziju. Zasiurno, mogli bismo reći, barem bi jedan od ova dva filozofa uvideo da je sistem jednog na dubljem nivou nalik sistemu drugog. Nažalost, to je bilo gotovo nemoguće. Hegel nije čitao Šopenhauera uopšte, a Šopenhauer je, ako tako možemo da kažemo, čitao samo sa namerom da razotkrije taštinu njegovih filozofskih ideja i konfuznost stila pisanja. Citati poput gore navedenog mogu se pronaći u gotovo svim Šopenhauerovim delima. Pa ipak, posmatrajući neutralno, strukturalne podudarnosti su značajne. Te podudarnosti, ma koliko bile interesantne za nekoga ko se bavi istorijom filozofije, nama ovde nisu primarno značajne same po sebi. One su tek sredstvo za jedan određeni cilj – komparativno ispitati shvatanje slobode koje su imali Hegel i Šopenhauer. U ovom radu, mi ćemo pokušati da odgovorimo na pitanje čije je shvatanje slobode u saglasnosti sa filozofskim sistemom iz kojeg proizlazi. Ako njihove sisteme hoćemo da shvatimo onako kako bi i trebalo, kako je istorijski prikladno, kao pokušaje da se na temelju nekoliko principa opiše gotovo svaki aspekt naše stvarnosti, onda svakako odgovor na pitanje kako da shvatimo slobodu postaje posabno relevantan.

Štaviše, mi i ne želimo da nezavisno razmotrimo da li Hegel ili Šopenhauer plauzibilno shvataju slobodu i da li su njihova stanovišta problemski održiva. Naša ambicija je nešto drukčija – mi želimo da ispitamo koje su posledice Hegelove odnosno Šopenhauerove teorije slobode po održivost njihovih sistema. I jedan i drugi filozof, kao i praktično svako ko je ikada imao filozofski sistem, verovali su da se na njihovoj ontologiji (ili metafizici) zasnivaju ideje o opštem ustrojstvu sveta, odnosu čoveka prema spoljašnjem svetu i drugim ljudima, odnosu njegovih sazajnih moći prema istini za kojom teži, kao i prema praktičnoj sferi života čiji je neodvojiv deo.

U tom smislu, sloboda čovekove volje i delanja ključni su za različite teorije koje zadiru u područje praktične (ali i teorijske) filozofije. Ukoliko bi se ispostavilo da shvatanje slobode nije u skladu sa sistemom iz kojeg proizlazi, taj sistem bi bio

2 Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, Beograd: Službeni glasnik, 2005, str. 483.

ozbiljno doveden u pitanje, kao i sve ono što se na takvom shvatanju slobode zasniva. Kako su Hegel i Šopenhauer na gotovo oprečan način shvatali slobodu, strukturalna sličnost njihovih sistema postaje utoliko značajna što pruža kriterijum na osnovu kojeg ćemo proceniti doslednost njihovih ideja. Pre nego što pređemo na to, prvo ćemo morati da napravimo jedno preliminarno razmatranje. Kako se ova dva filozofa najčešće posmatraju onoliko filozofski udaljeni koliko su vremenski bili blizu, mi ćemo prvo ispitati izvor ovih strukturnih sličnosti. Ispostavlja se da ne moramo ići daleko u prošlost. Ako kao polaznu tačku uzmemo Hegelovu odnosno Šopenhauerovu kritiku Kanta, postaće jasnije u kom se smislu njihovi stavovi mogu dovesti u vezu.

## I Hegelova i Šopenhauerova kritika Kanta

I za Hegela i za Šopenhauera ključna tačka razilaženja s Kantom je bez sumnje njegovo shvatanje *stvari po sebi*.<sup>3</sup> Kant je kritikujući staru (kartezijansku odnosno lajbnic-volfovsku metafiziku) postavio pitanje na koje će potonji filozofi pokušati da daju svoje odgovore: „Kako je empiričko znanje moguće ako ono zahteva nužnost i opštost koje se ne može pronaći u iskustvu?“<sup>4</sup> Ovaj problem Kant formuliše polazeći pre svega od sopstvene podele naših saznavnih moći na pasivnu moć čulnosti i aktivnu moć razuma. Dok nas prva snabdeva konkretnim i kontingentnim osetima, i time predstavlja materiju iskustva, druga nas snabdeva opštim i nužnim pojmovima koji predstavljaju formu iskustva.<sup>5</sup> Kako povezati ova dva tako raznorodna elementa saznanja; prvi, aposteriorni i drugi, apriorni?

Ovaj problem Kant je pokušao da reši ograničenjem upotrebe naših saznavnih moći na oblast fenomena odnosno pojava.<sup>6</sup> On je smatrao da postoje apriorni elementi našeg iskustva – prostor i vreme, koji predstavljaju forme opažanja i oblikuju naše osete. Za njega naše saznanje ne može nadilaziti ono što čulima opažamo kao

3 O specifičnom kontekstu ove rasprave u nemačkoj filozofiji za vreme i posle Kanta, vidi više u Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, posebno poglavlje „Aims of a New Epoch“.

4 Vidi: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

5 Ovu tvrdnju treba uzeti sa rezervom utoliko, naravno, što opažanje sadrži i apriorni element – prostor i vreme. Međutim, ovaj način razlikovanja naših saznavnih moći je (u našem kontekstu) utoliko ispravan što moć razuma ne poseduje onakvu vrstu aposteriornih sadržinskih elemenata koji su za čula neophodni.

6 Ovo se naravno odnosi i na treću saznavnu moć – um – koja se u teorijskom smislu pokazuje gotovo u potpunosti nedelotvornom jer ima tendenciju da ova ograničenja zanemari

prostorno i/ili vremensko.<sup>7</sup> Ti predmeti su ono što on podrazumeva pod fenomenima, a njihov istinski, nama nedostupan oblik Kant naziva noumenalnim. Sve dok ne idemo izvan prirodnog domena naših kognitivnih kapaciteta moći ćemo pouzdano da povezujemo ova dva raznorodna saznajna elementa i time dolazimo do pouzdanog saznanja.

Stara metafizika nije prepoznavala ovu potrebu za ograničenjem upotrebe naših saznajnih moći i kao takva je bila neodrživa. Iako su se Hegel i Šopenhauer slagali sa Kantom u pogledu kritičkih razmatanja stare metafizike, oni su na različit način identifikovali razloge za takvu kritiku. Nije, naime, reč o tome da ono što je nadčulno nije saznatljivo; reč je o tome da tako nešto, *strictu senso*, i ne postoji. Svi Kantovi zaključci koji su se svodili na to da je ono što je noumenalno (*stvar po sebi*) nesaznatljivo i za Hegela i za Šopenhauera su bili neprihvatljivi plod hipostaziranja neke saznajno nedostupne stvarnosti. Ovakvo hipostaziranje, pak, posledica je oštre podele naših saznajnih moći na čulnost i razum. Kant je ovu podelu svesno učinio takvom (o čemu svedoče razlozi koje navodi za nemogućnost intelektualnog opažaja), ali je time i suštinski onemogućio objašnjenje načina na koji interaguju čula i razum. Kako Majmon zapaža,<sup>8</sup> Kant je postulirao tako širok jaz između moći razuma i čulnosti da nije mogla postojati bilo kakva korespondencija aprironih pojmova i aposteriornih opažaja. Ovakav dualizam je tako analogan Dekartovom i, po mišljenju Kantovih kritičara, predstavlja jednako nerešiv problem. Nasuprot tome, i Hegel i Šopenhauer nastojali su da odbace dualizam svake vrste i da, kako kaže Čarls Tejlor, ponovo integrišu saznajni subjekt i svet oko njega.<sup>9</sup>

Da bi ova integracija bila moguća, ono što je Kant nazvao noumenalnim bilo je neophodno shvatiti na drukčiji način. Kantova *stvar po sebi*, ili ono neuslovljeno u saznanju, po mišljenju Hegela i Šopenhauera, ima partikularni, konkretni karakter. Ona se nalazi negde iza ovog sveta i mi ne možemo znati u kakvom je odnosu sa njim. Sa druge strane, Hegel i Šopenhauer to neuslovljeno shvataju kao nešto *sveprožimajuće* – nešto inherentno samoj prirodi.<sup>10</sup> Kako to neuslovljeno ili apsolut predstavlja osnovu metafizičkih sistema, kako jednog, tako i drugog filozofa, nećemo pogrešiti ako te sisteme u jednom vrlo specifičnom smislu smatramo naturalističkim. Ipak, pod ovakvim naturalizmom ne podrazumevamo bilo šta mehanici-

7 V. Karl Ameriks, „Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (Sept. 1985), str. 3.

8 Salomon Maimon, *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, Digitale Edition, Andreas Berger, Tübingen, 2003, 62-65.

9 *Hegel*, str. 29.

10 Na sličan način govori Šopenhauer u: Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Beograd: Službeni glasnik, 2005, str. 213-223. Vidi takođe Frederick Beiser, „Hegel and the Problem of Metaphysics“, *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

stičke prirode, već pre teleološke. Prirodni zakoni, po kojima priroda funkcioniše, imaju svrhoviti karakter. Oni, kao i pojedinačne stvari u prirodi nju čine organizmom ili, opštije, organski uređenom strukturom. Pošto smo deo te strukture, mi imamo mogućnost saznanja prirode, pa samim tim i apsoluta.

Ovaj zaključak direktno je suprotan Kantovim tvrdnjama u *Kritici moći suđenja*. U tom delu, on tvrdi da mi ne možemo dokazati postojanje svrha u prirodi preko iskustva i da prirodi pripisujemo svrhe samo po analogiji sa našim svesnim namerama.<sup>11</sup> Ideja o organskom, svrhovitom karakteru prirode ima za Kanta isključivo heurističku vrednost utoliko što nam pomaže da sistematizujemo sopstveno saznanje mnogih konkretnih prirodnih fenomena i prirodnih zakona. Mi ne možemo pretpostaviti da je priroda *zaista* nekakav organizam, ali se prema njoj moramo upravljati *kao da* je to slučaj. U terminima prve *Kritike*, takva ideja o organizmu nije „konstitutivni“ već „regulativni“ princip.

Ovakvo principijelno ograničavanje našeg saznanja, dovedeno do kraja tezom o njegovom regulativnom karakteru, druga je osnovna tačka razilaženja Kanta, s jedne, i Hegela i Šopenhauera, s druge strane. Kant dakle poriče, a Hegel i Šopenhauer tvrde da možemo saznati prirodu kao organizam (i da možemo znati da ona to zaista jeste). Ovo tvrditi, po mišljenju druge dvojice, bilo bi nemoguće da smo se zadržali na Kantovom dualizmu. Odgovoriti na Kantovo pitanje – kako se apriorni pojmovi mogu primeniti na aposterorno znanje moguće je jedino ako se taj dualizam odbaci, a jedini način da to učinimo jeste da odbacimo organicističku sliku sveta kao regulativnu i učinimo je konstitutivnom. Čineći to Hegel i Šopenhauer odbacuju ne samo dualizam saznajnih moći, već i dualizam između fenomenalnog i noumenalnog. Sam Hegel ima i dodatni razlog da odbaci način na koji Kant razume pojam noumenalnog. Dok kod Kanta predmeti našeg saznanja imaju pozitivno određenje, *stvar po sebi* je određena samo negativno. Shvatajući naše saznanje kao ograničeno na svet fenomena, svet kakav je *za nas*, Kant pretpostavlja i da mora postojati nešto što će ga ograničavati i uslovljavati. Tu, isključivo negativnu ulogu, kao što smo već više puta istakli, igra pojam noumenalnog, shvaćen kao pojam onoga što ne možemo znati. Međutim, ovo tvrditi za Hegela znači ići direktno protiv principa određene negacije – principa koji implicira da ako pojam noumenalnog treba da predstavlja nekakvo ograničenje pojma fenomenalnog, on mora onda imati i neki konkretan sadržaj.<sup>12</sup> Stoga, postuliranje noumenalnog može biti održivo samo ako pretpostavimo da je to oblast o kojoj možemo imati nekakvo saznanje.

To znači, pak, da i u Hegelovoj i u Šopenhauerovoj filozofiji možemo pronaći način da razlikujemo stvari kakve nam se pojavljuju i to kakve su one same po sebi.

11 Imanuel Kant, *Critique of Judgement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, §69-78.

12 Ovaj princip Hegel posebno razvija u *Logici*. Vidi: G.V.F. Hegel, *Science of Logic*, London: Allen and Unwin, 1969, posebno „Uvod“.

Uzimajući u obzir prethodno iznesene ideje o integrisanosti subjekta saznanja i sveta oko njega, organskom i svrhovitom karakteru jednog i drugog, nameće se logičan zaključak o tome kakav odnos imaju stvari-za-sebe i stvari-po-sebi. Za razliku od Kanta, ni Hegel ni Šopenhauer pod izrazom „stvar po sebi“ ne podrazumevaju nešto ontološki razdvojeno od onoga što nema taj karakter. Hegel mu, tako, pridaje smisao potencije, nečega što se još uvek nije razvilo, niti ostvarilo.<sup>13</sup> Kada Šopenhauer i Hegel, svako na svoj način, iznose tvrdnju da je „pojava suština“,<sup>14</sup> oni iznose stav da se preko onoga što imamo u pojavi, suprotno Kantovom mišljenju, *može* saznati šta je bilo koja stvar *po sebi*. Naše saznajne sposobnosti su nam principijelno dovoljne za takvo saznanje a put ka istini je, u skladu s ovim stanovištem, otvoren svakom saznajnom subjektu. Tu ideju možemo izraziti i tako što ćemo reći da po njihovom mišljenju postoji saznajni kontinuum između „stvari za sebe“ i „stvari po sebi“ i da je on moguć jedino na osnovu postojanja ontološkog kontinuumu između takvih predmeta, a da on pak ne bi bio moguć da svet nije uređen organski i u potpunosti integrisan zahvaljući specifičnom, sveprožimajućem karakteru onog neuslovljenog odnosno apsoluta.<sup>15</sup>

Jedno pitanje koje bi sada moglo da se postavi je kakav mora biti karakter saznanja ovako organizovanog sveta. Hegelova i Šopenhauerova pozicija je i ovde dijametralno suprotna Kantovoj, a na ovom mestu njihova ambicija ka integrisanju subjekta i njegovog sveta dobija središnji značaj. Naše saznanje sveta, po njihovom mišljenju, mora odgovarati statusu neuslovljenog (apsoluta) u tom svetu i utoliko mora biti unutrašnje. To ne znači da se sve odvija isključivo unutar subjekta, već da je subjekt saznanja integralni deo sveta objekata, da se ne nalazi negde izvan njega već da deli određene suštinske karakteristike sa svetom oko sebe i sa drugim ljudima. Šta u ovom kontekstu izražava distinkcija unutrašnje/spoljašnje?

Uzmimo standardnu realističku sliku sveta. Svi predmeti u prirodi postoje nezavisno od nas, neki od njih su postojali dugo pre nego što smo se pojavili, mnogi od njih će ostati i nastati posle nas. Mi im, kao nosioci saznanja, pristupamo spolja utoliko što smo nešto potpuno različito od njih. Takva slika sveta je u modernoj filozofiji pretpostavljala da je fizika fundamentalna nauka i da mehanicistička perspektiva jedina može da pruži zadovoljavajuće objašnjenje sveta. Ovde možemo iskorsiti jedno Čalmersovo zapažanje (izneto u dosta drukčijem kontekstu) da

13 Frederick Beiser, *Hegel*, New York: Routledge, 2005. str. 81.

14 G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd: Dereta, 2005, „Opažanje“; Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava* §7.

15 Možda najočigledniji primer izlaganja ovog saznajnog kontinuumu nalazimo u *Fenomenologiji duha* koja opisuje linearan put od najnesavršenijeg oblika saznanja ka sve savršenijim, do konačnog sticanja apsolutnog znanja gde se to kako su nam stvari izgledale na ranijim, nesavršenim stadijumima integriše i na kraju poklapa sa tim šta je stvar po sebi. I tu, kao i u praktično svim Hegelovim delima, naglašava se da se put oblikovanja i manifestovanja duha završava onda kada se ono što je za sebe poklopi sa onime što je po sebi.

bismo objasnili ovakav stav modernih filozofa: „Fizika svoje bazične entitete opisuje isključivo *ekstrinzično*, u terminima njihovih relacija sa drugim entitetima, koji se i sami opisuju ekstrinzično, i tako dalje. Intrinzična priroda fizičkih entiteta se ostavlja po strani“.<sup>16</sup>

Pogledajmo sada način na koji postajemo svesni našeg unutrašnjeg života. Recimo da razmišljam o svom trenutnom raspoloženju. Sve do čega tom prilikom dolazim postalo mi je poznato „iznutra“, utoliko što su to moja verovanja, želje ili stavovi i utoliko što im (u određenom smislu) mogu pristupiti onako kako ne može nijedna druga osoba, niko ko u tom trenutku nema mentalna stanja identična mojim.<sup>17</sup> Na sličan način, ideja o unutrašnjem pristupu stvarnosti podrazumeva da sam ja čvršće povezan sa svetom nego što realistička paradigma to pretpostavlja i dozvoljava.

Kako je to moguće? I Hegel i Šopenhauer nude suštinski isti odgovor koji baca dodatno svetlo na njihovo shvatanje odnosa apsoluta i pojedinačnog u organski organizovanom svetu: čovek, kao i svet oko njega *manifestacija* su nečega što je u isto vreme unutrašnji i svrhoviti princip sveta. Taj unutrašnji princip – Duh kod Hegela, Volja kod Šopenhauera – omogućava organizaciju različitih elemenata u prirodi i u isto vreme potpuno saznanje te organizacije. Ako tako postavimo stvari, saznanje o celini prirode i krajnjim principima njenog jedinstva nije, kako je Kant mislio, samo regulativno, već je istinsko saznanje toga šta je čovek, šta je svet oko njega, i kakva je priroda onoga što leži u osnovi i jednog i drugog.

## II Filozofija prirode i položaj čoveka

Karakterišući u nekoliko reči gore skicirane osnove Hegelovog odnosno Šopenhauerovog filozofskog sistema, možemo reći: prvo, da su njihove pozicije idealističke; drugo, da oni posmatraju čoveka kao integrisanog u svet oko sebe; i treće, da je čovekovo saznanje tog sveta i za jednog i za drugog, u jednom posebnom smislu, unutrašnje. Nagovestili smo, takođe, da je u osnovi te integracije nešto ontološki fundamentalnije i od sveta, s jedne strane, i od čoveka, s druge. U skladu s tim, osnovni cilj ovog rada možemo odrediti i kao pokušaj da se odgovori na

16 D.J. Chalmers, „Facing Up to the Problem of Consciousness“, u: *Explaining Consciousness, The Hard Problem*, ur. Jonathan Shear, London: MIT Press, 1997, str. 28.

17 Ovde ne želimo da ulazimo u vrlo složenu problematiku asimetrije između prvog i trećeg lica u pogledu pristupa mentalnim stanjima, niti želimo da tvrdimo da je u skladu sa realističkom slikom moguće zastupati jedino poznatu kartezijansku tezu o takvoj asimetriji. Ipak, nesumnjivo je da je do Kanta takvo shvatanje bilo dominantno, i da je, među filozofima koji su pripadali realizmu, tek u dvadesetom veku došlo do suptilnijih i produbljenijih ideja ovom problemu – pomenimo samo, između ostalih, rasprave o uskom i širokom mentalnom sadržaju, aktivnom eksternalizmu ili o nepojmovnom mentalnom sadržaju, između ostalih.

pitanje: da li iz filozofskog sistema kao što je Šopenhauerov odnosno Hegelov, u kojem su pojedinačna bića manifestacije jedne, primarne supstancije, sledi pesimizam u pogledu slobode pojedinca, kao kod prvog, ili, pak, optimizam, kao kod drugog filozofa?

Već na prvi pogled je jasno da je ovo pitanje složeno. Da bismo na njega adekvatno odgovorili, pred nas se odmah postavljaju dva preliminarna zahteva. Pre svega, 1) potrebno je objasniti šta, u datom kontekstu, znači izraz „manifestacija primarne supstancije“. Ali, isto tako, 2) moramo razumeti šta Hegel i Šopenhauer podrazumevaju pod „pojedinačim bićima“ koja predstavljaju manifestacije ove supstancije.

Odgovor na drugo, donekle jednostavnije pitanje, u *Svetu kao volji i predstavi* dobija svoje obrise na mestima gde Šopenhauer kao primere objektivacije Volje navodi zube, ruke, položaj vrata u odnosu na glavu itd. Tome slično, u Hegelovoj *Enciklopediji filozofskih znanosti*<sup>18</sup> na više mesta nailazimo na tvrdnju da su cela priroda, sve prirodne tvorevine, dela duha, pa čak i kategorije, neki vid odnosno momenat ispoljavanja Ideje u njenom razvoju.<sup>19</sup>

Prvo pitanje zahteva složenije obrazloženje, koje bi, takođe, trebalo da nam pokaže kako najpreciznije razumeti izraze „momenat ispoljavanja Ideje“ ili „objektivacija Volje“ koji se tiču drugog pitanja. Objašnjenje ontološkog utemeljenja Hegelovog i Šopenhauerovog sistema čvrsto je povezano sa ambicijom koja ovim sistemima stoji u osnovi – odbaciti Kantove zahteve za ograničenjem upotrebe uma, a zadržati osnovnu liniju njegovog idealizma.

Da bi ovo učinili, Hegel i Šopenhauer su morali usvojiti dve pretpostavke: prvo, pretpostavku da u svetu postoji primarni ontološki entitet – supstancija – koji je po svojim određenjima različit od bilo kog pojedinačnog bića (bilo da je reč o prirodnim ili duhovnim tvorevinama odnosno ljudskim bićima); drugo, pretpostavku da takva supstancija ne sme biti potpuno odvojena od pojedinačno egzistirajućih stvari. Iz te dve pretpostavke sledi da su pojedinačna bića ontološki utemeljena budući manifestacije jedne supstancije – Ideje odnosno Volje – koja ih na neki način nadilazi time što nije svodljiva ni na jedan od ovih individualnih entiteta pojedinačno, niti na sve njih zajedno.

Da bismo razumeli kakva je tačno priroda odnosa primarne supstancije i njenih manifestacija u Hegelovoj filozofiji, moramo bar načelno biti upoznati sa tim kako Hegel generalno shvata odnos pojedinačnog i opšteg, to jest odnos delova i celine. U predgovoru za *Fenomenologiju duha* on, na primer, govori kako se filozofija ne

18 G.V.F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.

19 *Enciklopedija filozofskih znanosti*, „Uvod“. Na ovom mestu prikladno je izneti malu metodološku opasku. Za Hegela Ideja i Duh predstavljaju jedno isto, ontološku osnovu sveta, opisanu, s obzirom na specifičan kontekst iz epistemološkog u prvom, a metafizičkog ugla u drugom smislu.



može svesti na svoj rezultat (što, zapravo, znači da se neki filozofski sistem ne može svesti na skup svojih zaključaka) isto kao što se biljka ne može svesti na svoj plod.<sup>20</sup> Izuzimajući odnos onoga što prethodi i onoga što sledi, koji je prisutan i kada govorimo o razvoju jedne biljke i kada govorimo o odnosu nekog filozofskog sistema i njegovih implikacija, odnos opšteg i pojedinačnog, kako ga Hegel shvata, se možda najbolje ogleda u njegovom shvatanju istine. Čuven Hegelov stav da je istina celina možda nam još više govori o tome kako treba shvatiti odnos pojedinačnih entiteta i supstancije koja im stoji u osnovi. Kao što se istina ne može svesti na skup pojedinačnih iskaza koji su u odgovarajućem odnosu sa stvarnošću, tako se supstancija ne može svesti na skup svojih pojedinačnih manifestacija: isto kao istina, ona ih, s jedne strane, obuhvata, a s druge, prevazilazi (*Aufhebung*).

Ali, da bismo razumeli Hegelovu ontološku sliku sveta, potrebno je dodati još nešto – jednu važnu odliku njegove metafizičke pozicije koja se može iščitati već iz njegove ideje o prevazilaženju sa obuhvatanjem (*Aufhebung*). U filozofiji, naime, kako sugerise Hegel, moramo odustati od pretpostavke da je svet koji opisujemo „statičan“, unapred spolja organizovan u svoju postojeću strukturu. Uvodeći ideju razvoja, Hegel ne rešava samo problem takozvane spoljašnje uređenosti sveta koji je, po njegovom mišljenju, sputao sve dogmatske sisteme (ali i Kantov) da dođu do istine. Pored toga, njemu se otvara mogućnost da reši i problem takozvane unutrašnje uređenosti stvarnosti: kako je moguće da sva prirodna bića, organska i neorganska, ljudske tvorevine poput država, zakona, umetničkih dela imaju nešto zajedničko što ih povezuje u neraskidivu celinu.

Analogije sa živim organizmima, koje Hegel često upotrebljava da bi dodatno objasnio svoje metafizičko stanovište, sugerisu nam da je svet, za njega, dinamičan tako što je na neki način živ. Da Hegel ne upotrebljava reč „život“ samo u metaforičnom smislu, govori i njegov stav da ono što prestaje da se kreće postaje mrtvo. Antonim „života“, smrt, možda nam još više govori o duhu u kojem Hegel piše, i svedoči o specifičnom pomeranju fokusa u postkantovskoj filozofiji u odnosu na moderni period: umesto fizike, u tom periodu biologija se uzima kao fundamentalna nauka i analogije iz ove potonje sada služe filozofima da opišu karakteristike svojih filozofskih pogleda.<sup>21</sup>

20 *Fenomenologija duha*, str 7; G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, Beograd: BIGZ, 1975, str. 103

21 Ovakvo pomeranje rezultat je kako specifičnog naučnog napretka u 18. veku, tako i u Nemačkoj vrlo rasprostranjene romantičarske tendencije da se svet i čovek u njemu posmatraju kao suštinski povezani jedinstvom života koje se ispoljava u najrazličitijim aspektima funkcionisanja i jednog i drugog. Naposletku, specifičnom filozofskom posmatranju biologističkih aspekata sveta doprinelo je i Kantovo bavljenje svrhovitošću u prirodi. Uporedi: Berlin, *Koreni Romantizma*, Philippe Huneman, „From the Critique of Judgment to the Hermeneutics of Nature: Sketching the Fate of Philosophy of Nature After Kant“, *Continental Philosophy Review* 39 (1), 1-34. Paul Guyer: „Kant’s Teleological Conception of Philosophy and its Development“, *Kant Yearbook 2009: Teleology*, str. 57-98.

Ako filozofija treba da otkrije šta leži u osnovi sveta – ono neuslovljeno, ili „apsolut“ – onda filozofi moraju uvideti na koji način se dinamičnost takvog sveta ogleda u odnosu onoga što mu leži u osnovi – njegove supstancije, koja se neprestano kreće, i pojedinačnih bića od kojih je sačinjen.

Reč „kretanje“, odmah treba reći, Hegel ne upotrebljava u istom smislu u kojem su to činili filozofi mehanicističke tradicije, već pre onako kako to u *Fizici* čini Aristotel, kao „akt bića u potenciji utoliko ukoliko je u potenciji“, to jest kao neku vrstu razvoja.<sup>22</sup> U skladu s tim, bolje ćemo razumeti šta za Hegela znači reći da se Duh ispoljava kroz pojedinačna bića, ako kažemo da se on *razvija* uzimajući oblik ovih pojedinačnih entiteta, umesto da se prosto kreće. Ovakav razvoj, pak, moguć je samo ako pretpostavimo da postoji izvesna svrha, u skladu s kojom se Duh razvija *specifičnim* putem, prolazeći kroz *specifične* momente.

Ako objašnjavajući nekoliko ključnih izraza možemo da prikažemo ono što je, za ovu svrhu, relevantno u Hegelovom sistemu, onda bismo mogli da suštinu njegovog filozofskog projekta okarakterišemo kao pokušaj da se opiše razvoj duha kroz pojmove, prirodu i ljudske tvorevine. Svrha tog razvoja je da Duh sazna samog sebe kroz najvišu ljudsku tvorevinu – filozofiju. Ali, da bi Duh svoj razvoj, uslovno rečeno<sup>23</sup>, okončao, mora da prođe kroz niz stadijuma ispoljavajući se u pojedinačnim postojećim stvarima. Očigledno je da je naznačena svrha ono što omogućava razvoj u ovakvom sistemu, ali nije i ono što ga *simpliciter* pokreće. Tu ulogu po Hegelovom mišljenju ima dijalektika odnosno sukob koji postoji među različitim stupnjevima na kojima se Duh razvija.

Dijalektiku kod Hegela nije lako u nekoliko reči sasvim precizno opisati. Hegelova ideja je da se duh najpre (što ne treba shvatiti isključivo vremenski) manifestuje kroz jednu specifičnu pojedinačnu egzistenciju (u *Logici* to je kategorija bića, u *Filozofiji prirode* to je prosta sila, u *Fenomenologiji duha* to je čulna izvesnost<sup>24</sup>). Na svakom od tih pojedinačnih stupnjeva nužno dolazi do kontradikcije koja zahteva prelazak na sledeći stupanj. Dijalektika predstavlja ovakav sukob na jednom stupnju koji Duh, prelazeći na sve više i više stupnjeve, razrešava i tako se približava ispunjenju početne svrhe.

Određena biljka (koja je za Hegela takođe momenat razvoja Apsolutnog duha kao i sve drugo) se, recimo, sastoji iz klice, korena, stabla, lista, cveta i ploda. Prema jednoj vrsti epigenetskog shvatanja razvoja, koje je Hegelu bilo blisko, za

22 To nije jedina Aristotelova definicija, ali je sigurno jedna od najuticajnijih. Vidi Aristotle, *Physics, The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, posebno gl. V.

23 U različitim interpretacijama Hegelove filozofije i dalje se kao sporno navodi pitanje na koji način se (i da li se uopšte) u pravom smislu te reči, po Hegelovom mišljenju, završava razvoj Apsoluta.

24 *Fenomenologija duha*, str. 50

klicu hrasta ćemo reći da je hrast, iako se taj hrast nije u potpunosti ravijio. Da bi data klica postala hrast u pravom smislu te reči, ona se mora proći kroz različite stadijume razvoja (koren, stablo, list, cvet i plod) koji se nalaze u izvesnom sukobu jedan sa drugim. Naime, u jednom trenutku klici sam koren kao da postaje nedovoljan, tako da je, u cilju ispunjenja svrhe koju ova biljka kao da ima, neophodno preći na sledeći stadijum – stablo. Međutim, i koren i stablo su samo početni stadijumi u razvoju biljke i još uvek sami po sebi ne sačinjavaju hrast. Na njima se razvijaju od njih sasvim različiti elementi biljke – cvet, list i plod (koji su i sami međusobno „protivrečni“<sup>25</sup>). Kao što sada vidimo, ni sam plod nije ono što čini suštinu biljke; on je samo jedan među drugim elementima razvoja.

Da bi se određena vrsta entiteta u potpunosti ostvarila, potrebno je, dakle, preći određen, unapred zadati put. Kao što je u klici jedne biljke (savremenim rečnikom, u DNK strukturi) zapisano kojim će se putem ona razvijati (da cvet ne dolazi, na primer, pre stabla ili posle ploda), tako svaki stadijum razvoja Duha ima svoje specifično mesto, i mada će taj stadijum biti prevaziđen sledećim, on nije beznačajan i zajedno sa ostalim stadijumima sačinjava celinu razvoja. Iz onoga što Hegel govori sada možemo izvući nekoliko zaključaka: prvo, svaki od tih stadijuma ili momenata je, kako nas Hegel uverava, nužan; zatim, svaki viši momenat nužno obuhvata, to jest podrazumeva one prethodne; i naposletku, svi ovi momenti zajedno sa specifičnim relacijama u kojima se nalaze čine ono što Hegel naziva Celinom odnosno Apsolutom.<sup>26</sup>

Pošto smo nešto rekli o Hegelovoj slici sveta i metodološkim načelima kojima se on služi da bi nam ovu sliku, s jedne strane, objasnio, a s druge, približio, možemo primetiti da na ova pitanja Šopenhauer odgovara na vrlo sličan način. Ontološko utemeljenje pojedinačnih bića kod njega se, slično kao kod Hegela, sastoji u tome da se postulira jedna fundamenatna supstancija – Volja, i da bi se zatim pretpostavilo njeno ispoljavanje odnosno objektivacija u pojedinačnim egzistencijama. Sličnost između stanovišta ova dva filozofa je pre svega u tome što, i za jednog i za drugog, postoji nešto zajedničko, izvestan ontološki kontinuitet između saznanjućih subjekata i objekata koje saznajemo. Taj ontološki kontinuitet obezbeđuju upravo Volja odnosno Duh, koji im daju specifičan karakter. Kao što se kod Hegela,

25 Hegel ovaj termin upotrebljava jako često, i ne uvek u istom značenju. U ovom kontekstu značenje „protivrečnosti“ blisko je onom u klasičnoj logici – dva međusobno protivrečna iskaza ne mogu biti u istom trenutku istinita, dva protivrečna svojstva ne mogu istom trenutku biti svojstva istog predmeta. Konkretno, kod Hegela to znači da se protivrečnost svakog pojedinačnog dela biljke ogleda se u njegovoj neadekvatnosti da ispuni pomenutu svrhu. Zato klica koja se razvija zahteva prelaz na sledeći stadijum radi razrešenja problema na prethodnom.

26 U specifično epistemološkom kontekstu *Fenomenologije duha*, svaka od saznanjnih perspektiva koju svest može zauzeti, sve do apsolutnog znanja, sačinjavaće ono što je suština „pojavljanja“ duha u toj svesti.

kantovski rečeno, ono što je neuslovljeno Duh, tako je za Šopenhauera ono neuslovljeno, ili *stvar po sebi*, Volja. Suština Volje je da teži, stremlji ka nekom cilju, i njene objektivacije u svetu zapravo predstavljaju rezultate konkretnih pojedinačnih svrha. Sva pojedinačna bića u prirodi su nekakve objektivacije ovako shvaćene Volje, što upravo čini osnov određene vrste ontološkog kontinuiteta koji među njima postoji.

Kao kod Hegela, i kod Šopenhauera ovaj ontološki kontinuitet je sastavljen iz stupnjeva, od kojih se na svakom – videli smo – nužno pojavljuju sukobi koji se na onom višem moraju prevazići. Tako Šopenhauer piše:

Ako se nekoliko pojava volje na nižim stupnjevima njene objektivacije, dakle: u neorganskoj prirodi, međusobno sukobi, jer svaka – shodno načelu kauzaliteta – želi da ovlada postojećom materijom, onda iz tog sukoba proističe pojava više ideje koja sve one pojave što su prethodno postojale prevladava, ali tako da – pošto prisvaja analogon tih pojava – dopušta da njihova suština opstaje na podređeni način [...] Nema pobjede bez borbe.<sup>27</sup>

Sada se, međutim, javlja. Iako bi moglo delovati da se ovakvim sistemima Hegel i Šopenhauer obavezuju na neku vrstu dogmatičkog realizma kakav su imali tendenciju da kritikuju, bar kako nama izgleda, to besumnje nije slučaj. Pre svega, očigledno je da se kao supstancija sveta, u njihovim metafizičkim sistemima, pretpostavlja nešto što nije fizičkog karaktera, kao što je slučaj kod mnogih realista. Pa ipak, konstatovati da su Duh odnosno Volja pre inteligibilni nego materijalni objekti još uvek nije dovoljno da bi se mogao izvesti zaključak da Hegel i Šopenhauer nisu realisti. Ipak, što je važnije, postojanje spoljašnjeg sveta ne postulira se kao nezavisno od umnih bića. U najkraćem, Hegel i Šopenhauer sasvim eksplicitno ističu ono što, s obzirom na upravo navedene karakteristike njihovih sistema, možemo nazvati idealizmom. U prilog ovoj tvrdnji možemo navesti verovatno jednu od najpoznatijih Hegelovih tvrdnji, iznesenu u *Enciklopediji*: „Sve što je stvarno umno je, i sve što je umno, stvarno je“.<sup>28</sup>

Um, kako nam Hegel govori na više mesta, ima sazajnu funkciju koja ide iznad onoga što razum može da pruži. Odnos uma i razuma kao sazajnih sposobnosti Hegel shvata tačno suprotno u odnosu na Kanta. Dok je kod ovog drugog um bio izvor najvećih zabluda, a razum ono što uz čula omogućava pravo saznanje, Hegel smatra da se ne smemo osloniti na razum kao na najvišu sazajnu moć zato što on ne uviđa organsku ustrojenost sveta i njegov razvojni karakter. Nužne protivrečnosti u razvoju Duha, za razum čine nepremostivu sazajnu prepreku, tako da se moramo okrenuti umskom saznanju. Um, pak, uspeva da primenom speku-

27 *Svet kao volja i predstava*, str. 184-185.

28 *Enciklopedija filozofskih znanosti*, §5.

lacije odnosno sinteze tih protivrečnosti<sup>29</sup> uvidi dublju suštinu iza tih protivrečnosti. U tom smislu, kad Hegel kaže da je sve što je stvarno umno, a sve što je umno stvarno, on sa jedne strane ističe da se svaki deo stvarnosti, i svaki njen aspekt može u potpunosti saznati, dok, obratno, sve do čega um dolazi svakako je istinito, jer pravilna upotreba uma nikada ne može dovesti do greške. Ako odemo korak dalje, možemo tvrditi da izvan onoga što se umom saznaje i ne može ništa drugo postojati, čime se na najeksplicitniji način potvrđuje idealizam koji Hegel zastupa.

Dok praktično i nema osnova za osporavanje Hegelovog idealizma, situacija je donekle različita u pogledu Šopenhauera. Naravno, ukoliko bi se prihvatilo da je Šopenhauer realista, kako to recimo Bajzer tvrdi,<sup>30</sup> to bi svakako dovelo u pitanje našu centralnu ideju u ovom odeljku – da među Hegelovom i Šopenhauerovom filozofijom u izvesnim relevantnim aspektima postoji izvesna strukturna sličnost. Reći da je Šopenhauer realista zapravo bi te sisteme učinilo možda samo efemerno sličnim i ne bi puno učinilo za ono što je zapravo krajnji cilj ovog rada. Iz tog razloga je posebno neophodno utvrditi da Šopenhauer zaista jeste idealista.

Srećom, i zahvaljući Šopenhauerovom načinu pisanja, ne moramo da idemo daleko tražeći potvrdu ovakve teze. Ako zanemarimo već prvu rečenicu Šopenhauerovog glavnog dela – „Svet je moja predstava“ – koji u nekom smislu podseća na deteologizovano Barklijevo stanovište, možemo otići dvadesetak paragrafa dalje. Tu Šopenhauer tvrdi da svet zapravo i nije ništa dok se prvo oko ne otvori (ma čije da je).<sup>31</sup> Drugim rečima, svet nije ništa bez onih koji ga posmatraju i saznaju, bez obzira na to što se i pre toga u njemu na različite načine objektivizuje volja. Tako posmatran, svet zaista i jeste tek predstava, a jedini način na koji možemo govoriti o njegovoj istoriji je putem rekonstrukcije. Sledeći redovi koje Šopenhauer piše dodatno govore u prilog tome da je njegov sistem idealistički:

Ako...postojimo još samo kao čist saznavalački subjekt, onda upravo time bivamo neposredno svesni da smo – kao takvi – uslov, dakle: nosilac sveta i čitavog objektivnog postojanja, pošto se ovo postojanje sada pokazuje kao zavisno od našeg postojanja.<sup>32</sup>

Na početku ovog odeljka postavili smo pitanje da li u sistemima poput Hegelovog odnosno Šopenhauerovog imamo osnova za optimizam ili pesimizam u pogledu slobode pojedinca. Videli smo da ta dva sistema na specifičan način ontološki zasnivaju pojedinačna bića u svetu i pokušali smo da objasnimo u kom

29 Posebno pregledno Hegel o različitim funkcijama uma i razuma govori u paragrafima 80-82 *Enciklopedije*

30 Beiser, *Hegel*, str. 66.

31 Svet kao volja i predstava, str. 61. Ovaj stav na najeksplicitniji mogući način usvaja osnovni stav svakog idealiste – svet ne egzistira nezavisno od posmatrača.

32 *Svet kao volja i predstava*, str. 220.

smislu su ona manifestacije ili objektivacije najdublje suštine – supstratuma, da se izrazimo aristotelovski. Kako taj specifičan odnos posebno zavisi od idealističkih karakteristika ovih sistema, pokušali smo da pokažemo, i ilustrujemo, u kom su smislu Hegel i Šopenhauer idealisti. Sada, pak, ostaje da odgovorimo na postavljeno pitanje – da li, zaista, imamo osnova za optimizam ili za pesimizam u pogledu slobode?

### III Hegelovo i Šopenhauerovo shvatanje slobode

Pesimizam u pogledu slobode je, naravno, jedan od stavova po kojima je Šopenhauer prepoznatljiv i onima koji se nikada nisu susretali sa njegovom filozofijom.<sup>33</sup> Suština njegovog pesimizma može se videti i u njegovom razmatranju takvih pojedinosti na čovekovom telu kakvi su, recimo, zubi ili ruke. I jedno i drugo, kao i sve ostalo na čoveku i u njemu jesu samo objektivacije Volje odnosno njenih potreba. Tako su prohtevi koje čovek ima zapravo prohtevi Volje čije je on ispoljenje. Pa ipak, Šopenhauer sasvim eksplicitno tvrdi da je Volja kao takva slobodna<sup>34</sup> što nas može navesti da se zapitamo da li se njemu opravdano pripisuje pesimizam. Naime, ako je čovek manifestacija Volje, to jest njeno ispoljenje ili objektivacija, nije li i on na neki način slobodan kao i Volja? Šopenhauerov odgovor je odričan:

Celokupni sadržaj prirode, sve njene pojave, jeste, dakle, posve nužan, i nužnost svakog dela, svake pojave, svakog događaja, može se uvek dokazati, jer mora da postoji razlog od kojeg oni – kao posledice – zavise... Čovek je, kao i svaki drugi deo prirode objektivitet volje; stoga, sve ovo što smo rekli važi i za njega... Čovek nikad nije slobodan, iako je on pojava slobodne Volje: jer, čovek je već determinisana pojava slobodnog htenja Volje.<sup>35</sup>

Upravo s obzirom na ovakvo stanje stvari, činjenica da svaki pojedinac ima subjektivni doživljaj slobode rezultira pesimističkim stavom. Dokle god imamo iluziju o individualnoj slobodi, a delamo zapravo u skladu sa onime što u datom trenutku Volja „nalaže“, mi nećemo moći da postignemo istinsku slobodu. U ovome bi se, najkraće, ogledao Šopenhauerov pesimizam.

33 Pitanje pesimizma je kod Šopenhauera svakako šire od pitanja koje ovde postavljamo. Više o Šopenhauerovom pesimizmu vidi Cristhoper Janaway: „Schopenhauer's Pessimism“, u: Christopher Janaway, *A Cambridge Companion to Schopenhauer*, str. 318-343.

34 *Svet kao volja i predstava*, §55.

35 *Svet kao volja i predstava*, §55. Na sličan način, mada više s akcentom na problem morala, Šopenhauer o tome govori i u spisu „O slobodi volje“. Vidi: Artur Šopenhauer, *Dva osnovna problema etike*, Svetovi, Novi Sad. 2003.

S druge strane, Hegel ne šteti reči optimizma kad govori o slobodi ljudskog duha. Tako, na samom početku *Filozofije istorije*<sup>36</sup> Hegel ističe da je suština Duha sloboda, i da upravo sloboda drži na okupu sva svojstva Duha.<sup>37</sup> U *Enciklopediji filozofskih znanosti* Hegel ovaj stav obrazlaže pozivajući se na odnos Duha i prirode: suština Duha je formalno sloboda, jer Duh predstavlja Ideju koja je postala svesna same sebe (za razliku od Ideje u prirodi gde je u potpunosti otuđena u svojim manifestacijama).<sup>38</sup> Sloboda duha se ovde sastoji u tome da se on nalazi, Hegelovim rečima „u svom elementu“<sup>39</sup>. Drugim rečima, oblast Duha predstavlja skup manifestacija u kojem je Ideja odnosno Apsolut u najvećem mogućem skladu sa svrhama zbog kojih je i započeo njegov razvoj.

U skladu s tim, Hegelovu poziciju, očigledno oprečnu Šopenhauerovoj, možemo nazvati optimističkom. Možda i ne čudi što se veći deo onoga što Hegel o slobodi kaže nalazi u njegovoj *Filozofiji istorije*, jer je istorija kod Hegela upravo razvoj svesti o slobodi.<sup>40</sup> Duh se razvija u odgovarajućim epohama i na odgovarajućim područjima, napredujući od društava (poput indijskog i kineskog, koje Hegel često uzima za primer) gde je samo jedan slobodan, preko grčkog i rimskog, gde su slobodni neki, do, napokon hrišćansko-germanskog sveta u kome su svi ljudi slobodni.<sup>41</sup> Sloboda se, pak, ujedinjuje sa idejom nužnosti, utoliko što je Duh *nužno* slobodan. To je, videli smo, njegova suština, i stoga kraj njegovog razvojnog puta može rezultirati jedino osvešćenjem te suštine (čime Duh postaje i za-sebe – to jest svestan sebe – i po-sebi – ostaje ono što je suštinski bio od početka).

Logično pitanje koje se sada nameće je na koji se način svest o slobodi razvija. Hegelov odgovor je da se to događa uz pomoć svetsko-istorijskih individua – ljudi u čijim ciljevima leži nešto opšte – volja svetskog Duha.<sup>42</sup> Drugim rečima, sve što veliki ljudi poput Cezara ili Napoleona čine je ono što je u datom trenutku svetskom duhu neophodno kako bi na svom putu učinio napredak. Oni, pak, o tome nemaju svest, i zapravo ono što oni subjektivno doživljavaju kao svoje ciljeve podstaknuto je ličnim ambicijama i egoističnim namerama. Pokretani njima, oni zapravo čine ono što svetskom Duhu odgovara da čine, a iz kombinovanja onoga što je u njihovim delima čisto individualno i onoga što je čisto opšte, proizvode se posledice koje omogućavaju napredak svetskom duhu. Kako Hegel to kaže upotre-

36 G.V.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb: Kultura, 1951.

37 *Filozofija povijesti*, str. 22.

38 *Enciklopedija filozofskih znanosti*, §381-382.

39 Hegel ovu sintagmu često koristi, a u kontekstu shvatanja slobode posebno je eksplicira na str. 23 u *Filozofiji povijesti*.

40 *Filozofija povijesti*, str. 24

41 *Filozofija povijesti*, „Uvod“.

42 *Filozofija povijesti*, str. 35.

bljavajući jednu od svojih najpoznatijih sintagmi: „valja to nazvati lukavošću uma što on dopušta da strasti za njega deluju, pri čemu strada i trpi štetu ono čime on sebe stavlja u egzistenciju“.<sup>43</sup>

Pa ipak, mogli bismo se upitati, ako zaista, kako izgleda, sve pojedince možemo podeliti na izuzetne ljude – vođe, i one koji ih slede, i ako kažemo da su dela tih izuzetnih pojedinaca zapravo dela svetskog duha čiji su oni izraz, da li se zaista individue mogu smatrati nužno slobodnima? Da li se mogu smatrati slobodnima na bilo koji način? Ako Cezar ili Napoleon nisu u punoj meri svesni posledica onoga što čine, čak i razloga iz kojih su nešto učinili, da li su oni istinski slobodni? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, prisetimo se poznatog misaonog eksperimenta sa mozgom u posudi<sup>44</sup> i iskoristimo ga u dosta drukčijem kontekstu.

Zamislimo da je Cezar mozak u posudi, i da neuronaučnik šalje impulse mozgu usled kojih se formiraju iluzije koje deluju sasvim realno. Pretpostavimo sada da Cezar u tom svetu prelazi Rubikon vođen osvajačkim ambicijama, željan moći, novih teritorija i svetske dominacije svog carstva. To je ono što on sam doživljava kao motiv sopstvenih postupaka. Pa ipak, on je zaista samo mozak u posudi, i ceo taj svet u pogledu kojeg on formira izvesne ambicije postoji samo zahvaljujući impulsima koje dobija. Možemo ovo zapažanje formulirati i protivčinjenički: da nema neuronaučnika, ni Cezar ne bi mogao da pređe Rubikon. U istom smislu, da nema svetskog Duha i njegovih ciljeva, ni Cezar ne bi pošao u svoja osvajanja. To ne mora značiti da je svetski duh u potpunosti odgovoran za sve Cezarove postupke, ali znači da sve što Cezar kao veliki osvajač čini *od značaja za istoriju*, čini pod vođstvom svetskog Duha. U *Istoriji filozofije*, Hegel kaže sledeće: „Individuum je sin svoga naroda, svoga sveta; pojedinac može da se šepuri koliko hoće, on neće moći da ga prevaziđe [...] on pripada onome jednom opštem duhu koji sačinjava njegovu supstanciju i suštinu; pa kako bi mogao da izađe iz nje?“<sup>45</sup>

Nemogućnost izlaženja iz suštine koja zapravo predstavlja trenutni stadijum opšteg duha implicira suštinska ograničenja koja se svakom pojedincu postavljaju. Štaviše, ne samo da postoje negativna ograničenja – šta pojedinac ne može, već, kao što vidimo, pred izuzetne pojedince postavljaju se i pozitivna ograničenja – šta je neophodno učiniti. Ovakva slika stvari donekle i iznenađuje kada se prisetimo Hegelovih tvrdnji o nužnoj slobodi svakog pojedinca. Taj utisak je utoliko jači kada uzmemo u obzir i zaključak koji nam opisano stanje stvari nameće – da nijedan pojedinac nije istinski slobodan.

Hegel bi možda mogao da kaže da je za slobodu dovoljno to što Cezar ili Napoleon već imaju svoje lične ciljeve i svest o ambicijama koje su samo njihove.

43 *Filozofija povijesti*, str. 38.

44 Vidi Robert Nozick, „Knowledge and Skepticism“, *Epistemology: An Anthology*, ur. Ernest Sosa and Jaegwon Kim, Oxford: Blackwell Publishing, 2000, str. 80.

45 *Istorija filozofije*, str. 44.



Drugim rečima, mogao bi pribeći tvrdnji da je za slobodu dovoljan subjektivan utisak slobode. U tom slučaju, gotovo bi u potpunosti delio stav koji je Lajbnic izneo u *Teodiceji*.<sup>46</sup> Pa ipak, njemu takva mogućnost nije otvorena. Ne ulazeći u valjanost Lajbnicove pozicije, možemo reći da je Hegel sebi onemogućio takav put upravo insistirajući na istinskoj slobodi i značaju koji ona ima za svakoga. Kako Bajzer kaže (a o tome postoji gotovo jednoglasan stav), ideja slobode je centralna za Hegela i kao suština Duha, i kao cilj istorije i kao temelj prava. Ako je pravo jedan aspekt manifestacije objektivnog Duha, ako je nešto što prevazilazi prostu psihološku sliku koju Hegel prikazuje govoreći o subjektivnom Duhu,<sup>47</sup> onda nije dovoljno reći da je za slobodu dovoljna subjektivna predstava.

Konfuziju koja se u pogledu ovakve Hegelove slike javlja dodatno ojačava i donekle nedosledna slika pojedinaca koju nam on daje u različitim spisima. Dok sa jedne strane govori o pojedincu gotovo sa nipodaštavanjem (kao što smo videli u citiranom odlomku *Istorije filozofije*), dotle u *Filozofiji istorije*, gotovo odmah nakon pasusa o lukavstvu uma, Hegel iznosi tvrdnju da je čovek slobodan utoliko što poseduje um, i utoliko što je time u njemu nešto božansko. Ipak, na osnovu onoga što smo prethodno rekli, čini se da se može izvući jedan prilično iznenađujuć zaključak.

Prisetimo se gore pomenute podele na izuzetne ljude i o one koji ih slede. Prva grupa je neposredno pod uticajem Duha, i time svojim postupcima dovodi do napretka Duha i nastajanja novih epoha. Kakva je uloga druge grupe, osim da prate svoje vođe? Čini se da, pošto svetski Duh ne može da ih iskoristi za svoje svrhe, pripadnici druge grupe nisu ni na koji način pozitivno zavisni od njega. Dok verovatno i za njih važi negativno ograničenje koje smo opisali kroz citat iz *Istorije filozofije*, ne postoje pozitivna ograničenja za njihove postupke. Izgleda, stoga, da njihova irelevantnost po svetske procese odnosno po ciljeve svetskog Duha njima omogućava da budu u većoj meri slobodni u odnosu na izuzetne ljude. S obzirom da iz toga sledi da nisu svi ljudi u jednakoj meri slobodni, to jest da jedan deo nije slobodan uopšte, jasno je da Hegelov stav o nužnoj slobodi nije održiv. Ovakva slika stoga svakako nije adekvatna onom optimizmu koji smo videli da Hegel ispoljava.

S druge strane, Šopenhauer kao da iz sličnih postavki izvlači doslednije konsekvence. Na početku ovog odeljka rekli smo šta smatramo pesimističkim stavom u pogledu slobode pojedinca. Čini se da sada možemo ispitati opravdanost njegovog stanovišta iz još jednog ugla, naime istorijskog. Istorija ljudskog roda, ređanje događaja, smenjivanje epoha – sve to je, po njegovom mišljenju, samo slučajni oblik pojave Volje: „U raznovrsnim oblicima ljudskog života i nezaustavnom smenjivanju događaja [samo je ideja – specifičan stupanj objektivacije

46 Vidi: G.V. Leibnitz, *Theodicy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

47 Vidi *Enciklopedija filozofskih znanosti*, odeljak o psihologiji.

Volje –] ono što traje i što je suštastveno. U njoj volja za život nalazi svoj najpotpuniji objektivitet, čije različite strane ideja pokazuje u svojstvima, strastima, zabludama i preimućstvima ljudskog roda<sup>48</sup>. Istorija nema specifičan cilj, i ne postoji jedna krajnja svrha kojoj Volja stremi. Iako Šopenhauer veruje, kao što smo u drugom delu videli, da stupnjevi objektivacije Volje napreduju do određene mere, i iako je čovek najviši stupanj objektivacije, iz toga on ipak ne izvlači zaključak koji je Hegel izvukao – da Volja teži da razvije svest o slobodi. Volja po Šopenhauerovom mišljenju teži za mnogo čime, i u skladu je sa prirodom Volje da uvek postoji neki cilj (to jest, više njih) ka kojima je usmerena i za čije ostvarenje upotrebljava različite svoje objektivacije. Kao i Hegel, i Šopenhauer veruje da kroz čoveka kao najsavršeniju objektivaciju/manifestaciju Duh odnosno Volja postaju svesni sami sebe.

Pa ipak, svest o slobodi za Šopenhauera predstavlja samo iluziju, „aposteriorno shvatanje nužnih odluka Volje“<sup>49</sup>. Iz ovakve svesti nikako ne proizlazi da je čovek slobodan, naprotiv. Upravo kao jedan od stupnjeva objektivacije volje, makar i najsavršeniji, čovek dela onako kako Volja u tom trenutku nalaže odnosno u skladu sa potrebama koje u tom trenutku Volja treba da zadovolji. Ljudski život je samo neprekidna borba za samu egzistenciju, s izvesnošću da se ta borba mora izgubiti.<sup>50</sup> Obrisi pesimizma na ovom mestu kao da dobijaju i svoj konkretni oblik. Šopenhauer još oštrije nastavlja:

Baš svaki ljudski život teče između htenja i ostvarenja tog htenja. Želja je, po svojoj prirodi bol: njeno ispunjenje zajemčuje zasićenost: cilj je bio samo prividan, posedovanje joj oduzima draž; u novom obliku opet se javlja želja, potreba: gde to nije slučaj, nastaje pustoš, praznina, dosada protiv koje je borba upravo tako mučna kao i protiv nemaštine.<sup>51</sup>

Jedini način da se pojedinac izbori sa ovim Šopenhauer vidi u askezi, to jest u svesnom oslobađanju od svih poriva koji svoje poreklo imaju u Volji.<sup>52</sup> Postoje različite instance u kojima čovek ovo može učiniti – od svakodnevnih nagona od čijih se zadovoljenja možemo uzdržati, do uživanja u umetnosti – gde nas doživljaj uzvišenog navodi da zaboravimo na sopstvene potrebe i na sebe kao samo jednu od mnogih manifestacija Volje.<sup>53</sup> Ne moramo ovde ulaziti u sve pojedinosti ovakvog rešenja, niti u ocenu njegove plauzibilnosti. Dovoljno je primetiti da Šopenhauer

48 *Svet kao volja i predstava I*, str. 221-222.

49 *Svet kao volja i predstava I*, str. 336.

50 *Svet kao volja i predstava I*, str. 359.

51 *Svet kao volja i predstava I*, str. 360.

52 *Svet kao volja i predstava I*, str. 430.

53 *Svet kao volja i predstava I*, str. 245.

veruje u mogućnost da se suštinska ograničenost potrebama Volje izbegne, čak iako način da se to učini zahteva uzdržavanje od svih potreba.

## Zaključak

Imamo, dakle, pred sobom dve suprotstavljene pozicije i pitanje koje smo postavili na početku može da dobije svoj odgovor. Sa jedne strane stoji naizgled paradoksalna Hegelova pozicija – pojedinci su utoliko slobodni ukoliko svetski Duh koji se na različite načine manifestuje kroz njih nema potrebu da kroz njih i napreduje (čime su naravno osuđeni na neprestano sleđenje onoga što epoha kojoj pripadaju donosi). Paradoksalnost ove pozicije postaje očigledna ako se prisetimo da su po Hegelovom mišljenju nužno slobodni upravo zahvaljujući tome što se Duh kroz njih ispoljava, a ne, kako sada izgleda *uprkos* njemu. Sa druge strane, Šopenhauer, za koga smo videli da na gotovo istovetan način vidi odnos Volje kao suštine sveta i njenih objektivacija, veruje da čovek upravo zato što je jedna takva objektivacija ne može biti slobodan. Optimizam koji Hegel iskazuje ne može, dakle, da se dovede u sklad sa posledicama onoga što tvrdi. Šopenhauerov pesimizam kao da je primereniji ovakvoj slici sveta.

I zaista, ako dobro razmislimo, pretpostaviti da postoji nekakav primarni ontološki entitet koji se ne nalazi u potpunosti izdvojen od nas, već se nalazi u nama, i u svakom pojedinačnom aspektu sveta u kome živimo, kao da zahteva zaključak da mi, koji smo njegove manifestacije, ni na koji način ne možemo biti istinski slobodni. Ako, u smislu koji je Šopenhaueru i Hegelu bio relevantan, slobodu shvatimo kao nedeterminisanost, onda bilo šta što nas na ovaj način determiniše, ne samo negativno, nego i pozitivno, nužno čini sve naše postupke neslobodnim. To ne znači da slobodu moramo shvatiti kao proizvoljnost. Kant je govorio o slobodi kao o poštovanju zakona koji svoj izvor ima u umu, i ima indicija da bi i Šopenhauer i Hegel prihvatili ovakvo stanovište. Međutim, Kantova slika sveta nije, po prethodno opisanim aspektima, ni najmanje nalik onoj koju prikazuju Šopenhauer ili Hegel. Utoliko ukoliko su Hegelov i Šopenhauer strukturalno veoma slični, ni jedan ni drugi ne mogu plauzibilno prihvatiti da je čovek slobodan, čak i u smislu u kojem Kant to veruje. Šopenhauer to uviđa i svoj pesimizam dosledno izvodi do kraja. Hegel ovoga kao da nije svestan i, shodno tome, sve ono što govori o slobodi pojedinca i na čemu čak zasniva mnoge svoje ideje, mora biti preispitano u svetlu zaključka da se njegov optimizam pokazuje kao nedovoljno utemeljen u njegovom sistemu.

Andrija Šoć  
Filozofski fakultet, Beograd

## Literatura

- Ameriks, Karl „Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (Sept. 1985).
- Aristotle *Physics*, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Beiser, Frederick „Hegel and the Problem of Metaphysics“, *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: CUP, 1993.
- Beiser, Frederick *Hegel*, New York: Routledge, 2005.
- Berlin, Isaija *Koreni Romantizma*, Beograd: Službeni glasnik, 2005
- Chalmers, D.J „Facing Up to the Problem of Consciousness“, *Explaining Consciousness, The Hard Problem*, ur. Jonathan Shear, London: MIT Press, 1997
- Guyer, Paul „Kant’s Teleological Conception of Philosophy and its Development“, *Kant Yearbook 2009: Teleology*, str. 57-98.
- Hegel, G.V.F. *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.
- Hegel, G.V.F. *Fenomenologija duha*, Beograd: Dereta, 2005.
- Hegel, G.V.F. *Istorija filozofije*, Beograd: BIGZ, 1975.
- Hegel, G.V.F. *Filozofija povijesti*, Zagreb: Kultura, 2006.
- Hegel, G.V.F. *Science of Logic*, London: Allen and Unwin, 1969.
- Huneman, Philippe „From the Critique of Judgment to the Hermeneutics of Nature: Sketching the Fate of Philosophy of Nature After Kant“, *Continental Philosophy Review* 39 (1), 1-34.
- Janaway, Cristhoper „Schopenhauer’s Pessimism“, *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kant, Imanuel *Critique of Judgement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Leibniz, G.V. *Theodicy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1951.
- Maimon, Salomon Versuch über die Transscendentalphilosophie, Digitale Edition, Andreas Berger, Tübingen, 2003
- Nozick, Robert „Knowledge and Skepticism“, *Epistemology: An Anthology*, ur. Ernest Sosa and Jaegwon Kim, Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- Šopenhauer, Artur *Svet kao volja i predstava I*, Beograd: Službeni glasnik, 2005.
- Šopenhauer, Artur *Svet kao volja i predstava II*, Beograd: Službeni glasnik, 2005.
- Šopenhauer, Artur *Dva osnovna problema etike*, Svetovi, Novi Sad. 2003.
- Taylor, Charles *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Andrija Šoć

### **Idea of Freedom in Hegel and Schopenhauer**

(Summary)

The fact that Schopenhauer is known in history of philosophy as one of the fiercest Hegel's opponents naturally suggests that the systems of the two philosophers are sharply distinct or even opposed to one another. In this paper, we will try to show that this is not the case, and that the systems have significant structural similarities. As we will show, the similarities between Hegel's and Schopenhauer's philosophical system, often more than just analogies, at least partly stem from the virtually identical manner they criticize Kant's philosophy. However, there are also some important differences between philosophical ideas of these thinkers. One of the questions regarding which their opinions differ is the question of freedom. The way Schopenhauer understood freedom is diametrically opposed to the way Hegel understood it. Without pretences to answer the question which of these two conceptions of freedom is *tout court* more plausible, we will consider which of these is more in accordance with the philosophical system it is a part of.

KEY WORDS: phenomena, noumena, Spirit, Will, manifestation, freedom, determination