

Hegel o ljubavi i prijateljstvu

Ivanko, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:949987>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2022-01-23**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Diplomski studij filozofije i hrvatskoga jezika i književnosti

Martina Ivanko

Hegel o ljubavi i prijateljstvu

Čistopis diplomskog rada

Mentor: doc. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2018.

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Diplomski studij filozofije i hrvatskoga jezika i književnosti

Martina Ivanko

Hegel o ljubavi i prijateljstvu

Čistopis diplomskog rada

Znanstveno područje: humanističke znanosti

Znanstveno polje: filozofija

Znanstvena grana: ontologija

Mentor: doc. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2018.

Hegel o ljubavi i prijateljstvu

Ovaj diplomski rad pokušaj je analize Hegelovih pojmova ljubavi i prijateljstva u kontekstu njegove rane filozofske misli te unutar njegova sistema filozofije. Ljubav je u Hegelovoj ranoj filozofskoj misli i spisima primarno imala egzistencijalni karakter te je bila neodvojivo povezana s religijom, točnije s kršćanstvom. Ljubav je tako određena kao jedinstvo koje zadržava u sebi sve momente koje obuhvaća, ono konačno i beskonačno, ali tako da pritom čuva i sve njihove razlike. U predavanjima iz jenskog razdoblja Hegel je ipak donio nova određenja ljubavi, naime, pripisao joj etički karakter, i time problemu priznanja, kao uzajamnom odnosu u kojemu Ja postaje Mi, dao temelj da duhu u obliku svijesti te samosvijesti omogući prijelaz u običajnost, u kojoj se, pak, ljubav institucionalizira. Moment etičkog i običajnosti kod Hegela u radu se prikazuje u opoziciji spram Kantova praktičkog uma i njegove etike dužnosti.

Ključne riječi: Hegel, ljubav, prijateljstvo, objektivni duh, priznanje, Kant

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Hegelov sistem filozofije	3
3. Ljubav u Hegelovoj ranoj filozofiji.....	6
3. 1. Pojam ljubavi.....	7
3. 2. Ljubav i religija	9
3. 3. Hegelova kritika racionalnosti	13
4. Praktički um i objektivni duh	14
4. 1. Kantov praktički um.....	14
4. 2. Ljubav i prijateljstvo u Kantovoj etici.....	16
4. 3. Objektivni duh kod Hegela	19
5. Od ljubavi do prijateljstva: Hegelov pojam priznanja.....	22
5. 1. Samosvijest i žudnja.....	22
5. 2. Prvi oblik priznanja: gospodstvo i ropstvo.....	24
5. 3. Priznanje kao oblik prijateljstva.....	26
5. 5. Ljubav, obitelj i brak	27
6. Zaključak.....	30
7. Literatura i izvori.....	32

1. Uvod

Sistem filozofije kao apsolutnog znanja i istine te filozofija Georga Wilhelma Friedricha Hegela uopće do danas su ostali neiscrpan izvor zanimanja, kako u filozofiji tako i u drugim humanističkim znanostima te su ostavili ogroman trag u razvoju istih. Začuduje, stoga, izrazita nejednakost interesa za Hegelovu filozofsku misao o ljubavi i prijateljstvu, iscrpno obrađenu u ranijoj misli te tek posredno u kasnijim djelima, s obzirom na istraženost i interpretacije ostalih dijelova njegove filozofije. O tome svjedoči i činjenica da su, barem kada je riječ o našim prostorima, temeljni spisi u kojima Hegel govori o ljubavi¹ kod nas ostali neprevedeni te da je literatura na hrvatskom jeziku o navedenoj temi vrlo oskudna. Ipak, u ovom ćemo se radu baviti analizom Hegelove misli o ljubavi i prijateljstvu u kontekstu njegovog sistema i njegovih ranih spisa, u kojima daje primarna određenja ljubavi kao jedinstva različitosti.

U prvom ćemo poglavlju, stoga, objasniti Hegelovu potrebu za izgradnjom jednog sistema filozofije te njegovu podjelu na logiku, filozofiju prirode i filozofiju duha. Cilj nam je pokazati kakvu ulogu ljubav i prijateljstvo imaju u takvom ustrojstvu.

U drugom dijelu ćemo analizirati Hegelov pojam ljubavi iz njegovih ranih spisa. Počevši s najosnovnijim određenjima, definirat ćemo ljubav te objasniti je li i na koji način moguće povezati je s kasnijim Hegelovim filozofskim mišljenjem. Uz teorijska određenja ljubavi u slijedećem ćemo poglavlju, s obzirom na spis *Duh kršćanstva i njegova sudbina*, pokazati kako se ta ljubav određuje u odnosu prema religiji u praksi, odnosno u ljudskoj zajednici, i to onoj najranijih kršćana i na primjeru Isusa Krista. Zatim iznosimo Hegelovu kritiku racionalnosti, koja se nalazi u opoziciji spram ljubavi. Cilj nam je pokazati kako je Hegelova rana misao o ljubavi otvorila prostor za Hegelova daljnja promišljanja, točnije ona o samosvijesti i priznanju te kako se pomoću nje ulazi u »carstvo duha«.

U trećem poglavlju, *Praktički um i objektivni duh* usporedit ćemo Kantovu i Hegelovu misao o ljubavi i prijateljstvu. Kantovo je poimanje ljubavi i prijateljstva dio njegove etike te će ono, stoga, biti razmatrano u odnosu na Kantova određenja praktičkog uma i njegove filozofije morala ili ćudoređa. U razlici spram Kantove etike dužnosti, objasniti ćemo Hegelov objektivni duh, kao drugi stupanj u filozofiji duha, te kako se ljubav i prijateljstvo uklapaju u njega. Nakon toga, pokazat ćemo kako ljubav funkcionira u obitelji i instituciji braka te

¹ Riječ je o Hegelovim *Ranim teološkim spisima*, koji će tematski biti prikazani u drugom dijelu ovog rada.

prikazati Hegelovu teoriju priznanja s prijelaza iz subjektivnog u objektivni duh, kao jednog od uvjeta za nastanak običajnosti.

2. Hegelov sistem filozofije

Filozofija kao »misaono razmatranje predmeta«², kao ono mišljenje koje »na mjesto predodžbi stavlja misli, kategorije, ali tačnije pojmove«³ koji su jedino mjesto istine, za Hegela može biti samo znanstveni sistem.⁴ Hegel određuje stvarnost kao njezin sadržaj.⁵ Međutim, ta je stvarnost samo njezina površna ili vanjska strana. Filozofija počinje najprije s iskustvom i njemu pripadnom »neposrednom i rezonirajućom svijesti«⁶ kao najnižim oblikom duha. Tek će svojim kretanjem i razvojem duh doći do pojma, a filozofija je ono mišljenje u kojemu i s kojim jedino može nastati pojam. No ona bez sistema ne može imati karakter znanstvenog.⁷ Hegel filozofijsko mišljenje primarno određuje kao spekulativno, koje ima vlastite forme »čija je opća forma *pojam*«⁸ a prirodu samog tog mišljenja kao dijalektiku. Razlika između znanosti koja ima biti filozofija i ostalih je u tome da prva »ne ostavlja po strani empirijski sadržaj ovih potonjih, nego ga priznaje i upotrebljava, da za svoj vlastiti sadržaj priznaje i upotrebljava ono općenito tih znanosti, (...) ali da nadalje u ove kategorije unosi i druge, pribavljajući im njihovo pravo«⁹ a da je pritom sav njezin sadržaj zadržan i sačuvan.¹⁰ Svaki od tih dijelova predstavlja ujedno i cjelinu, što ne znači da je cjelina naprosto sastavljena od tih dijelova već da svaki taj nužan moment u razvoju čini i cijelu ideju, a koja se pokazuje u svakom od tih bitnih pojedinačnih momenata.¹¹ Dijalektika je Hegelu poslužila da se to idealno uopće može razviti u svu mnogostrukost svojih momenata. Skup svih

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1965., § 2., str. 32.

³ Isto, § 3., str. 33.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb 2000., str. 5, 6.

⁵ »S druge je strane isto tako važno da filozofija bude obaviještena o tome da je njezin sadržaj samo onaj koji je proizveden na području živog duha iskonski i koji se na njemu još uvijek proizvodi, sadržaj koji je napravljen svijetom, vanjskim i unutrašnjim svijetom svijesti, – da je sadržaj filozofije stvarnost.« G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 6., str. 35.

⁶ Isto, § 12., str. 42. I dalje: »Time potaknuto kao nekim poticajem, mišljenje se u bitnosti tako vlada da se preko prirodne, osjetilne i rezonirajuće svijesti *uzdiže* u nepomiješani element samoga sebe, dajući sebi tako, prema onom početku, isprva odnos udaljivanja, *negativan odnos*. Tako ono u sebi, u ideji *opće* biti tih pojava, nalazi prije svega svoje zadovoljenje; ta ideja (absolutum, bog) može više ili manje biti apstraktna. Iskustvene znanosti, naprotiv, donose sa sobom poticaj da svladaju *formu*, u kojoj se pruža bogatstvo njihova sadržaja kao nešto što je neposredno i nađeno, kao nešto mnogostruko što je postavljeno *jedno kraj drugoga*, stoga uopće kao nešto slučajno. Da se pak ovaj sadržaj podigne do nužnosti, – taj poticaj trga mišljenje iz one općenitosti i zadovoljenja koje se samo *po sebi* pruža, pa ga tjera na *razvijanje iz sebe*. To je razvijanje, s jedne strane, samo prihvaćanje sadržaja i njegovih unaprijed postavljenih određenja, pa mu ono ujedno, s druge strane, daje oblik da u smislu iskonskog mišljenja slobodno proizide samo prema nužnosti same stvari.« Isto, str. 42-43.

⁷ Isto, § 14., str. 46.

⁸ Isto, § 9., str. 40.

⁹ Isto.

¹⁰ »Slobodna i istinska misao jest u sebi *konkretna*, pa je ona tako *ideja*, a u svojoj cijeloj općenitosti ona je *ova* ideja ili *apsolutno*. Znanost o njoj u bitnosti je *sistem*, jer ono istinito opstoji kao *konkretno* samo tako da sebe u sebi razvija, sabirući i držeći se u jedinstvu, tj. kao *totalitet* i samo s pomoću razlikovanja i određenja njegovih razlika može da opstoji njihova nužnost i sloboda cjeline.« Isto, § 14., str. 45-46.

¹¹ Isto, § 15., str. 46.

spomenutih momenata u Hegelovom sistemu jest apsolutno. Ono se pokazuje u tri različita stupnja – kao apsolutna ideja,¹² kao priroda i kao duh, što su ujedno i temeljni dijelovi Hegelovog sistema filozofije, koji je konačno razrađen u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*: logika, filozofija prirode i filozofija duha.¹³

Logika je, dakle, prvi dio sistema filozofije i ona je »znanost ideje po sebi i za sebe.«¹⁴ Upravo zbog toga što je riječ o čistoj ideji, apstraktnoj, ona ne može postojati u stvarnosti. Ona se kao konkretna može nalaziti samo u prirodi i duhu. Stoga ova logika nije logika u klasičnom smislu već i ona ima dijalektički karakter. Cilj je logike u čistoj misli pojmovno izvesti »čitavu kategorijalnu 'strukturu svijeta' kako prirode, tako i duha.«¹⁵ Od tvrdnje da ne postoji ništa određeno Hegel iz pojmova koji su najapstraktniji izvodi sve momente konkretnog i njihove odredbe. U razvitku pojma, polazeći od najpraznije, najapstraktnije te najsiromašnije forme, koja se postupno obogaćuje sadržajem, Hegel prikazuje tri stupnja ideje: bitak, bit i pojam. Međutim, prva dva su, sukladno njegovoj dijalektici, sadržana u potonjem te stoga cjelina jest taj treći moment.

Filozofija prirode ili »znanost ideje u njenoj drugotnosti«¹⁶ razmatra apsolutnu ideju onako kako se ona pojavljuje najprije u prostoru i vremenu. Ovaj se dio Hegelovog sistema smatra jednim od najmanje jasnih i nepotpunih.¹⁷ Ideja se od sebe otuđuje prelazeći u prirodu, ali to je samo jedan korak k ponovnom vraćanju sebi kao duhu.

¹² Ideja je za Hegela istina. To znači da je ona, kao apsolutna, jedinstvo u kojemu se spajaju pojam i objektivitet. Apsolutno, kad je o Hegelu riječ, ne treba shvaćati kao ljudima nedostižno, nepristupačno ili neshvatljivo (stoga Hegel i kritizira Schellinga u Predgovoru *Fenomenologije duha*). Kod Hegela apsolutno prožima ljudski svijet, a time i svaku pojedinačnu svijest, i tu ideju treba razumijevati kao proces. Taj je proces, dakle, razvoj u tri stupnja napredovanja. Hegel navodi život kao prvi stupanj, odnosno ideju u svojoj neposrednosti. Drugi je stupanj znanje, koje obuhvaća teoriju i praksu, a treći stupanj jest apsolutna ideja. G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 215., str. 183., 184. Usp. o tome više Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Znanost logike*, Demetra, Zagreb 2003.

¹³ Začetak sistema nalazimo već u Hegelovoj takozvanoj jenskoj fazi (1801-1806).¹³ Taj rani oblik sistema odgovara trodijelnom obliku znanosti (logika – filozofija prirode – filozofija duha) iz Hegelove kasnije faze, završno s objavljivanjem *Enciklopedije filozofijskih znanosti* (1817.), u kojoj je sistem filozofije dobio svoj konačan oblik. Usp. o tome više Georg Wilhelm Friedrich Hegel; Leo Rauch, *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805/06) with Commentary*, Wayne State University Press, Detroit 1983. Usp. također i Ludwig Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, New York 2014.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 18., str. 49.

¹⁵ Milan Kangrga, »Hegelov filozofski sistem«, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb 2000., str. 526.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 18., str. 49.

¹⁷ »Filozofija prirode najslabije je mjesto čitave Hegelove misli i danak tradicionalnoj pretenziji metafizičke sveobuhvatnosti iz vremena kad – poput antičke filozofije – filozofija preuzima ulogu još nerazvijene prirodne znanosti, pa se priroda nameće kao predmet filozofijskog domišljanja. Tako je Hegelova filozofija prirode od njegovih najranijih spisa ostala uglavnom puka konstrukcija.« M. Kangrga, »Hegelov filozofski sistem«, str. 528.

Duh je za Hegela ideja koja je došla sebi, odnosno koja je postala svjesna sebe.¹⁸ Stoga se filozofija duha, prema stupnjevima razvoja duha, dijeli na subjektivni, objektivni i apsolutni duh. Subjektivni duh jest svijest u svojoj pojedinačnosti i čine ga antropologija, psihologija i fenomenologija duha. U Hegelovoj dijalektici »ne postoje ni dualizmi, ni samostalni entiteti (poput npr. duše i tijela), koji ne bi – i to stupnjevito-razvojno i s prijelazima iz jednog u drugo – bili unutrašnje povezani na način uzajamnog prevladavanja.«¹⁹ Stoga tek na stupnju zbiljske duše možemo govoriti o svijesti te zatim i o samosvijesti, a tada se nalazimo na tlu fenomenologije duha.²⁰ Subjektivni duh ujedno je i pripremno tlo za objektivni duh, dio filozofije duha u kojemu Hegel razmatra problem slobodne volje.²¹ Budući da ćemo dalje u radu govoriti više o objektivnom duhu, ovdje je dovoljno istaknuti da se on manifestira u mnoštvu pojedinaca, odnosno u ljudskoj zajednici. Dijeli se na pravo, moralitet i običajnost. Jedinstvo subjektivnog i objektivnog duha jest apsolutni duh. To je duh koji je došao do potpunog znanja samoga sebe u pojmu kao pripadnoj formi. Dostigavši svoju potpunu slobodu, apsolutni duh izdigao se iznad konačnosti i promjenjivosti. Tri su osnovne forme u kojima se pojavljuje apsolutni duh: umjetnost, u vidu osjetilne manifestacije ideje, religija, kao pojavljivanje ideje u obliku predodžbe, i filozofija, kao najviši stupanj apsolutnog duha u kojemu ideja svoju cjelovitost dobiva u pojmu.

Mjesto ljubavi i prijateljstva u Hegelovom sistemu možemo vidjeti u filozofiji duha – najprije u prijelazu iz subjektivnog u objektivni te, nadalje, u objektivnom i apsolutnom duhu, ako ljubav razmatramo skopčanu s religijom. Ljubav najprije treba shvaćati kao odnos između slobodnih ljudi. Prema tome, jasno je da se ona ne može pojaviti ondje gdje još nema govora o ljudskim zajednicama i etičkom životu. Svijest i samosvijest samo su priprema za razvitak objektivnog duha, u kojemu onda možemo analizirati ljudske odnose.

¹⁸ Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih nauka*.

¹⁹ M. Kangrga, »Hegelov filozofski sistem«, str. 529.

²⁰ Isto.

²¹ »(...) što znači da je na djelu *objektiviranje* duha.« Isto.

3. Ljubav u Hegelovoj ranoj filozofiji

Hegelovi *Rani teološki spisi*²² polazišna su točka za razumijevanje njegova pojma ljubavi te ih valja promatrati kao svojevrsni zadatak što ga je sebi mladi Hegel zadao. U spisima se ljubav razmatra na nekoliko načina,²³ od kojih je za naša promišljanja najvažniji onaj u kojemu je ljubav shvaćena kao »princip pomirenja« i sjedinjavanja, a njegovo se zasnivanje ogleda u njegovoj cjelovitosti.²⁴ U tom je smislu ljubav suprotstavljena bilo kojem obliku koji ima znanstveni karakter, karakter heteronomije te, što je možda i najzanimljivije, Kantovom poimanju moraliteta. Hegel smatra da je Kantovo određenje moraliteta, iako razumljeno kao potpuno autonomno, zapravo heteronomno te da se ne razlikuje od odnosa gospodara i roba. Slično je i s moralom zasnovanim na zapovijedima kakve religije te je ovdje, s obzirom na rečeno o moralnom djelovanju kod Kanta, riječ o dvjema krajnostima s istim ishodom. Ako se promatra odnos zakona i kažnjavanja i čovjeka, zakon je uvijek iznad čovjeka, a ovaj je uvijek njegova žrtva, odnosno žrtva univerzalnog, a isto vrijedi i za odnos boga i čovjeka, odnosno svijeta. Dvojnost se nikada ne može izbjeći, a pomirenje kojemu se teži ukinuto je već u samom početku. U *Ranim teološkim spisima* Hegel pokazuje strukturu ljubavi koja uvijek zahtijeva Drugoga, s kojim se onda javljaju momenti ili oblici ljubavi poput priznanja i pomirenja. Ljubav pretpostavlja razdvojenost i sukob koji tek treba ujediniti. Ljubav također utemeljuje i duh i etički život ljudi. Kao jedinstvo, ona je identitet u razlici koji dovodi do spomenutog priznanja, a koje ima važnu ulogu u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*. Najkraće rečeno, ljubav određuje sve subjektive odnose: one prema objektima, drugim subjektima te prema bogu. Stoga ćemo u narednim poglavljima analizirati Hegelove *Rane teološke spise*, najprije *Fragment o ljubavi* te *Duh kršćanstva i njegovu sudbinu* te u opoziciji spram puke racionalnosti zahvatiti Hegelov pojam ljubavi.

²² *Rani teološki spisi* (*Theologische Jugendschriften*), prvi put objavljeni 1907., sadrže spise *Pozitivitet kršćanske religije* (1793.), *Fragment o ljubavi* (1797. ili 1798.), *Duh kršćanstva i njegova sudbina* (1798. ili 1799.), *Fragment o sistemu* (1800.).

²³ To su tri moguća načina: ljubav kao emocija, kao etička zapovijed i kao »ontološki princip«, odnosno ujedinenje razdvojenosti. Usp. o tome više, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Early Theological Writings*, University of Chicago Press. Usp. također Robert R. Williams, »Love, Recognition, Spirit: Hegel's Philosophy of Religion«, u: Stephen Houlgate, Michael Baur (ur), *A Companion to Hegel*, Blackwell Publishing 2011., str. 389.

²⁴ R. R. Williams, »Love, Recognition, Spirit: Hegel's Philosophy of Religion«, str. 389.

3. 1. Pojam ljubavi

U svojim je ranim godinama stvaralaštva Hegel promišljao odnos čovjeka i prirode te Boga i, naposljetku, odnos između ljudi uopće. Ono što ga je najviše zaokupljalo u *Ranim teološkim spisima* jest problem ujedinjenja subjekata u odnosu, koje je bilo narušeno posredstvom religije s autoritarnim, zapovjednim karakterom. Razmatrajući narode i religije antičke Grčke te one židovske i kršćanske tradicije Hegel dolazi do zaključka da je ljubav jedino što može iznjedrili takvu jednu ujedinjenost. Iz prethodnog nacrtu jasno je da ljubav podrazumijeva moment razdvojenosti i razlike koji je potrebno prevazići da bi ona došla do svog potpunog razvitka. U takvom se odnosu subjekti uzajamno odriču osobnog.²⁵ Naime, ljubav traži te razlike, a u ujedinjenju odvojeno sebstvo nestaje te su razlike između sudionika odnosa poništene.²⁶ Međutim, to ne znači da su razlike nestale – one su još uvijek prisutne, ali se sada više ne poimaju kao razlike, već su integrirane i na taj način zadržane u jedinstvu.²⁷ Prethodni sukob, koji treba prevazići, ne treba shvaćati kao kognitivan proces. U svom odnosu s Drugim subjekt osjeća ili nazire u Drugom nešto temeljno što mu je i samome svojstveno, ali još uvijek daleko i time izgubljeno. *Fragment*, naime, počinje usred rečenice u kojoj je ljubav prikazana kao oblik gubitka. U takvom obliku naglašen je odnos u kojemu »nešto mrtvo formira dio odnosa«.²⁸ Izraženo je to ponajprije u odnosu čovjeka i Boga. Ljubav kao gubitak ujedno i negira i potvrđuje nužnost Božje prisutnosti u životu pojedinca. Čovjeku je svojstveno da u svakodnevnom životu traži Božju providnost i vodstvo no kada postane svjestan svoje smrtnosti, konačnosti i ništavnosti, shvaća i to da njegove kognitivne sposobnosti nisu u mogućnosti zahvatiti nužnost te uspostaviti odnos s njom. Čovjek jedino može biti siguran u svoju potrebu i želju da zna Boga, ali sigurnost izostaje zbog njegove konačnosti.²⁹ Gubitak se očituje u shvaćanju da izostaje nešto što kao da je prije tu već bilo. No, sada to »mrtvo« u odnosu postaje spremno podići se na višu razinu i tu se ljubav kao odnos gubitka iscrpljuje. Sada nastupa moment u kojemu subjekt, unatoč svojim nemogućnostima, stremi ujedinjavanju pomoću ljubavi i odnosu s Drugima, što uključuje i

²⁵ Alice Ormiston, *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, State University of New York Press, Albany 2004., str. 20.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 307. Iako je Hegel u *Fragmentu* prvenstveno govorio o odnosu između čovjeka i Boga, nije isključio i druge odnose pa tako ova ljubav za Hegela također uključuje i aspekt tjelesnog. Iako beskonačna, ljubav ne apstrahira od realnog. Za nju je ono tek mjesto na kojemu se sav njezin potencijal ostvaruje, za razliku od, primjerice, Platonovog pojma ljubavi, gdje se tjelesno nastoji ostaviti iza sebe te stremiti beskonačnoj ljepoti. Kod Hegela iskustvo ima centralnu ulogu kada je o ljubavi riječ, dok fizička ljubav, dakle, za Platona ima inferiorni status.

²⁷ Isto, str. 305.

²⁸ Isto, str. 303.

²⁹ Usp. o tome više Katerina Deligiorgi, »Religion, Love, and Law: Hegel's Early Metaphysics of Morals«, u: Stephen Houlgate, Michael Baur (ur.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Publishing 2011., str. 23-59.

Boga. Hegel dalje nastavlja s klasičnim relativnim poimanjem da ne može biti nečega što određuje bez nečega određenog i obrnuto.³⁰ Središnja je ideja *Fragmenta* da »ništa nije neuvjetovano; ništa ne nosi korijen svog vlastitog bića u sebi ... sve je samo relativno nužno; jedno postoji za drugo.«³¹ Te tvrdnje Hegelu omogućavaju da svoju teoriju o ljubavi kao istinskom jedinstvu temelji na odnosu međuovisnosti bića »koja su jednaka u moći«³² i koja, kao takva, ne bi bila potpuna jedna bez drugih. Ta zavisnost implicira i to da ljubav možemo razumijevati kao kretanje kojim čovjek nastoji svom životu dati smisao.³³ No, što je za Hegela ljubav kao takva?

»Ona nije razumijevanje, čije relacije uvijek ostavljaju mnogostrukost povezanih uvjeta mnogostrukošću i čije je jedinstvo uvijek jedinstvo suprotnosti. (...) Ona također nije razum, jer razum oštro suprotstavlja svoju određujuću moć onomu što je određeno. Ljubav niti ograničava niti je ograničena; ona uopće nije konačna. Ona je osjećaj, ali ne poseban osjećaj [među ostalim posebnim osjećajima].«³⁴

Kada bi ljubav bila samo osjećaj među drugim osjećajima, predstavljala bi samo jedan dio života, dok ga ljubav potpuno zahvaća. Ovu misao ne treba shvaćati tako da je život u ljubavi sadržan »na isti način kao što je u ovoj sumi mnogih pojedinačnih i izoliranih osjećaja; u ljubavi, život je prisutan kao kopija sebe i kao jedno i ujedinjeno sâmo.«³⁵ Hegel ističe kružni razvoj života od nezrelog do zrelog jedinstva. Kada još jedinstvo nije postignuto, čovjek je bio samo nasuprot svijetu. No, kako je proces tekao, ljubav je kao temeljni moment ovog, ali i svakog odnosa, »potpuno ukinula objektivnost«³⁶ i omogućila da se punina života ispolji u vlastitoj unutrašnjosti, kao i onom izvanjskom, koje predstavlja drugi dio odnosa. Međutim, ta odvojenost ipak ostaje, ali sada više ne kao puka razdvojenost već kao prethodno spomenuto jedinstvo – »život [u subjektu] osjeća život [u objektu].«³⁷ Upravo zbog toga onaj koji u ljubavi daje ne biva niti osiromašenim tim odnosom niti mu taj odnos daje moć nad drugima.³⁸ Ljubav nije puka vrlina koja krase čovjeka koji tek uspostavlja odnose s drugima, kao što nije samo poseban osjećaj. Ljubav treba shvaćati, barem što se tiče stavova iz *Fragmenta*, prirodnom osnovom iz koje se i osjećaji i vrline mogu tek razviti. Primarne

³⁰ G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 304.

³¹ Isto.

³² Isto.

³³ K. Deligiorgi, »Religion, Love, and Law: Hegel's Early Metaphysics of Morals«, str. 32.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 304.

³⁵ Isto, str. 305.

³⁶ Isto.

³⁷ Isto.

³⁸ Isto, str. 307.

čovjekove željnosti, potrebitosti ljubav preobražava i preusmjerava na etičku dimenziju, a koja se tiče odnosa s drugima. To znači da, prema Hegelu, ljubav postaje osnovom za utemeljenje istinske ljudske zajednice te da ne može biti samo razumska forma čovjeku svojstvenog odgovaranja na susrete i odnose s drugim ljudima. Za Hegela se onaj »voljeni«, odnosno onaj s kojim stupamo u odnos ujedinjenja, dakle, ljubavi, »osjeća« i kao takav je vrijedan ljubavi. Drugim riječima, ljubav, kako je gore opisana, predstavlja jedinstvo unutrašnjeg i vanjskog, afektivnog i etičkog.

3. 2. Ljubav i religija

Spis *Duh kršćanstva i njegova sudbina* sadrži najeksplicitniji prikaz logičke strukture i moralnog sadržaja koji se tiče Hegelovog pokušaja zasnivanja jedne nove etike. Taj je pokušaj vizija samog etičkog života. Karakter njegove etike treba shvaćati konstitutivnim za čovjekov odnos prema sebi, drugim ljudima i svijetu uopće. Hegel svoju elaboraciju etičkog življenja započinje polazeći od ljudskog iskustva, za razliku od Kantova univerzalnog zakona. Hegelov je cilj pokazati na koji su način zahtjevi i situacije etičkog života temelj za razumijevanje ljudskog iskustva uopće.³⁹ Navedeno vrijedi i za ostale spise iz *Ranih teoloških spisa*, no u *Duhu kršćanstva* Hegel svoj zadatak započinje preispitivanjem religije, ali se njegovo zanimanje ne usmjerava na istine i otkrivenja pojedinih religija i njihovih poruka već na analizu modernih moralno orijentiranih istraživanja kršćanske religije. Hegel ovdje želi pokazati kakvu važnost i utjecaj život i učenje Isusa Krista imaju na moralne zapovijedi i način na koji su potonje povezane s konačnim ljudskim bićima. Jedno od važnih pitanja ovog spisa je i ono koje propituje vrste i obilježja moralnih obveza koje se tiču moralnog zakona te one koje su samo »vanjske«, odnosno stvar navike i pristajanja na prakse koje nas određuju. Uz sve navedeno, jedan od najvažnijih momenata *Duha kršćanstva* svakako je i pozicioniranje pojma ljubavi u zadatak izgradnje svoje etike života. Kršćanska religija Hegelu, počevši, dakako, sa životom i djelom Isusa Krista, u ovom spisu ima poslužiti kao primjer ljudske zajednice⁴⁰ kojoj njegova etika teži te, naposljetku, pokazati može li ona biti utemeljena ponovno i među modernim pojedincima. Ljubav, dakle, a ne razum postaje ono temeljno na čemu treba zasnovati novu ljudsku zajednicu, a filozofsko istraživanje pojma ljubavi treba odmaknuti od onog klasičnog koje se bavi refleksivnom racionalnošću.

³⁹ J. M. Bernstein, »Love and Law: Hegel's Critique of Morality«, *Social Research* 70 (2/2003), str. 393-432., str. 393.

⁴⁰ Naime, one koja je zasnovana na neposrednoj ljubavnoj vezi između njezinih članova.

Iako se ljubavi pridaje aspekt emocionalnog, u *Fragmentu o ljubavi* ona se ipak ne može svesti samo na emociju niti se njome može upravljati, u smislu zapovijedi. Međutim, ona ima izvjesni zapovjedni karakter, ali ipak ne kao ljubav u židovskoj i kršćanskoj tradiciji.⁴¹ Hegel tvrdi da iskaz »'ljubav je osvojila' ne znači isto što i 'dužnost je osvojila'«. ⁴² Na istom mjestu Hegel daje objašnjenje:

»Sama ljubav ne izriče imperativ. Ona nije opće suprotstavljeno pojedinačnom, jedinstvo pojma, već jedinstvo duha, božanstva. Voljeti Boga jest osjećati sebe u 'cijelom' života, bez ograničenja, u beskonačnom. U ovom osjećaju harmonije nema univerzalnosti, jer u harmoniji pojedinačno nije u neskladu već u skladu, jer inače ne bi bilo harmonije. 'Voli svoga bližnjega kao samog sebe' ne znači voljeti ga jednako kao sebe, jer je sebeljublje riječ bez značenja. (...) Ljubav je osjećanje života sličnog vlastitom, ne jačeg ili slabijeg. Jedino pomoću ljubavi je snaga objektivnosti slomljena, jer ljubav izvrće njegovu cijelu sferu.«⁴³

Ljubav je prevladavanje otuđenja i ujedinjenje onoga što je razdvojeno. Ona pretpostavlja suprotstavljenost te ju posreduje i nadilazi. Hegel ljubavi odriče svako ograničenje, a ono što već nije ujedinila još nije susrela.⁴⁴ U navedenom citatu Hegel se pita može li ljubav biti razumljena kao sebeljublje ili ljubav prema samome sebi. Čovjek se može odnositi prema samome sebi, ali u takvom odnosu nema drugosti, nema sukoba, a ljubav zahtijeva drugotnost.⁴⁵ Ljubav, dakle, uvijek pretpostavlja nešto drugo u odnosu na mene. Ona, ako je ljubav, nikada ne može biti sebeljublje već jedino može biti za sebe u nekom drugom. Kao i u spisu *Fragment o ljubavi*, i u *Duhu kršćanstva* prisutan je karakter sjedinjavajuće ljubavi koja ne ukida razlike drugoga već ih u tom jedinstvu zadržava i čuva. Drugi u tom jedinstvu ostaje Drugi, ali ne više kao otuđen, odvojen. Ljubav ne opredmećuje – ona je uvijek već iznad ovladavanja koje je konstitutivno, primjerice, u odnosu gospodara i roba.

Pitanje koje sada treba postaviti jest: na koji se način ostvaruje ljubav između čovjeka i Boga, s obzirom na to da nije riječ o dionicima odnosa koji su jednaki, koji žive jednakim životom? Unatoč ontološkoj razlici između čovjeka i boga, za Hegela je evidentno da među njima postoji zajednički princip – onako kako je bog definiran za ljudska bića, jednako tako i čovjek definira sebe u sebi, odnosno čovječanstvo u svom duhu. Bogu je, dakle, u čovjekovom

⁴¹ Uobičajeno je da svaka religija ima određena pravila i zapovijedi. Ovdje se, između ostalih, misli prvenstveno na one koje se tiču ljubavnog čina: dužnost vjernika da voli Boga i druge.

⁴² G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 247.

⁴³ Isto.

⁴⁴ Isto.

⁴⁵ R. R. Williams, »Love, Recognition, Spirit: Hegel's Philosophy of Religion«, str. 393.

svijetu korelat čovjek i prema tome čovjek može znati da bog jest.⁴⁶ To pretpostavlja da se božanstvo i čovjek povezuju na uzajaman način – prepoznajući i priznajući sebe u Drugom.⁴⁷ Jasno je, dakako, da taj odnos nije uobičajeni odnos između subjekata, poput onoga između dva čovjeka, ali unatoč tomu odnos postoji, jer se i jedan i drugi član odnosa preklapaju u istom – u slobodi i ljubavi.⁴⁸ No, u kontekstu kršćanstva, za razliku od židovske religije i Boga Starog zavjeta, budući da ljubav nikada ne funkcionira u okvirima dominacije već ona uvijek već nadilazi princip autoritarnosti koja se postavlja ponad bića, Hegel ovakvo određenje kao vrlinu vidi u Isusu Kristu. Ta se vrlina može opisati kao modifikacija ljubavi, odnosno jedan njezin moment. Ta je vrlina osjećajna strana pojedinca koja se uzdiže na višu razinu, a moralna se pravila pretvaraju u nešto živo. Nije riječ niti o izvanjskom zakonu niti o onom unutrašnjem, kojeg nalazimo u Kantovu određenju moraliteta. Riječ je, naime, o djelovanju kojemu subjekt dolazi iz cjeline svog bića.⁴⁹ Isus Krist je bio konkretno utjelovljenje takve vrline. U odnosu s Isusom nije bilo govora o izvršavanju njegovih naredbi već je on sam svojim bićem prizivao ljubav i budio u ljudima spontanu želju da ga oponašaju. Prema Hegelu, rani su kršćani mogli postići spomenuto jedinstvo u pojmu »Kraljevstva Božjeg«.⁵⁰ Isusa Krista ne treba doslovno smatrati sinom transcendentnog boga već kao primjer jedinstva konačnog i beskonačnog, odnosno ideje da princip beskonačnosti postoji u ovom životu. Tek je vjerom u Isusa Krista kao svojevrsnog posrednika bilo omogućeno čovjeku napraviti korak do svijesti o beskonačnom i božanskom u sebi, da bi se dostigla istinska ljubav. Vjera u Isusa kao utjelovljenog božanstva proizlazi iz osjećaja praznine u vlastitom životu te iz priznanja da Isus predstavlja jedinstvo života, odnosno princip beskonačnosti u konačnom.⁵¹ Hegel naglašava da se ona nipošto ne temelji na racionalnom razumijevanju već da pojedinac mora »zahvatiti komunikaciju s dubinama vlastitog duha.«⁵² Vjera je, dakle, »znanje duha putem duha«,⁵³ ali ona pretpostavlja i osjećanje tog beskonačnog u vlastitom, u sebi – vjera je »jedino moguća ako je u samom vjerniku božanski element koji samoga sebe ponovno otkriva, svoju vlastitu prirodu.«⁵⁴ Vrhunac Isusova odnosa s njegovim učenicima i drugim ljudima bilo je potpuno nadilaženje subjekt-objekt odnosa,

⁴⁶ Za detaljnu razradu ovog koncepta, o kojemu u ovom radu neće biti dalje riječi, vidi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I – II*, Naklada Breza, Zagreb, 2009.

⁴⁷ R. R. Williams, »Love, Recognition, Spirit: Hegel's Philosophy of Religion«, str. 402.

⁴⁸ Isto, str. 403.

⁴⁹ A. Ormiston, *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, str. 16.

⁵⁰ Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 277.

⁵¹ Usp. o tome više A. Ormiston, *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*.

⁵² G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 256.

⁵³ Isto, str. 239.

⁵⁴ Isto, str. 266.

odnosno razdvajanja u ljubavi. U odnosu s Isusom stvorena je zajednica u kojoj su pojedinci ujedinjeni.

U prethodnim je poglavljima pokazano na koji su način povezani ljubav i religija te kako se Isus Krist ispostavlja kao istinski primjer vrline u ljubavi. Prije analize Hegelove kritike racionalnosti i Kantova poimanja moraliteta treba preliminarno pokazati u kakvom su odnosu ljubav i zakon. U *Duhu kršćanstva* Hegel tvrdi da ljubav ne može biti shvaćena kao zakon, jer, naime, ne iskazuje nikakve imperative, ali ona može biti shvaćena kao ispunjenje ili dovršenje zakona.⁵⁵ Riječ koju je Hegel upotrijebio umjesto dovršenja jest *πλήρωμα*.⁵⁶ Ljubav kao ispunjenje, odnosno *πλήρωμα* predstavlja ujedinjenje vlastite dispozicije sa zakonom, pri čemu zakon prestaje biti tek izvanjski zakon ili, pak, zapovijed, odnosno imperativ. *Πλήρωμα* ili ljubav kao ispunjenje zakona preobražava moralni pojam čovjeka kao rastrojenog u sebi i omogućava mu postignuće cjelovitosti i sklada u kojima su razum i osjećajnost ujedinjeni. To je jedini odnos koji, prema Hegelu, ljubav i zakon mogu imati. U ljubavi misao o dužnosti potpuno nestaje. Zato Hegel Kantu upućuje kritiku jer ovaj zapovijed ljubavi razumijeva kao imperativ te time obrće stvar – zapovijeda ljubav.⁵⁷ Ljubav treba radije promatrati kao sintezu u kojoj zakon prestaje biti univerzalnim, a subjekt pojedinačnim. U ljubavi se njihove suprotnosti i razlike sjedinjuju u pristajanje i harmoniju. Prema Robertu R. Williamsu, ljubav kao *πλήρωμα* potpuna je cjelovitost i ona uključuje nekoliko momenata i određenja:

- 1) već spomenuto ispunjenje ili dovršenje zakona, odnosno ukidanje imperativnog karaktera i dihotomija;
- 2) uspostavljanje cjelovitosti ujedinjavanjem razuma i osjećaja;
- 3) nadilaženje otuđenja i neprijateljstva;
- 4) ukupnost svih navedenih momenata – postizanje cjelovitosti samoga sebe te oslobođenje od vanjskih sukoba.⁵⁸

U postignutoj su cjelovitosti, prema Hegelu, prevaziđene sve suprotstavljenosti moraliteta.

⁵⁵ Isto, str. 214.

⁵⁶ *Πλήρωμα* je grčki pojam koji označava »ono čim se što puni ili nadopunjuje, ili: punjenje čim, stoga: punoća, napunjivanje, potpuna sadržina, gomilanhje, naslaganje, ispunjavanje, upotpunjivanje, pun ili potpun broj«. Usp., Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole, Naprijed*, Zagreb 1991., str. 755. Ovaj pojam u gnostičkoj filozofiji označava »cjelokupnost božanskih moći i emanacija«, a u kršćanskoj teologiji »cjelovitost punoće božanstva koja prebiva u Kristu«. Citirano prema Oxfordovom rječniku, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pleroma>. Datum posjeta stranici: 19. srpnja 2018.

⁵⁷ R. R. Williams, »Love, Recognition, Spirit: Hegel's Philosophy of Religion«, str. 390-391.

⁵⁸ Isto, str. 391.

3. 3. Hegelova kritika racionalnosti

U spisu *Duh kršćanstva* Hegel opisuje moralitet kao oblik imperativa, koji uvijek pretpostavlja dominaciju. U ovom je slučaju to dominacija razuma nad osjećajnim dijelom ljudskog bića. Svaki imperativ označava »vanjsko« kao bezuvjetnu zapovijed. U prethodnim je poglavljima pokazano da i religija najčešće ima autoritarni karakter te se time vezuje za formu suprotstavljanja. Razlike i suprotnosti u Hegelovu poimanju moraliteta u ljubavi su ujedinjene i sadržane, dok su kod Kanta uvijek razdvojene i stoga ono univerzalno uvijek dominira onim pojedinačnim.⁵⁹ Za Hegela je to paradoks, jer čim se takav moralitet realizira, on samoga sebe uvijek već ukida. Nadalje, sâm je razum, shvaćen iz pozicije modernih znanosti, za Hegela problematičan. Za njega je karakteristična refleksija neutralnog promatrača, znanstvenika, odvojenog od tijela i izravnog kontakta sa svijetom. Takav način mišljenja, koji barata činjenicama, u cijeloj prirodi i svim bićima vidi samo konačnost te svu beskonačnost projicira na Boga. Time se postiže nepremostiv jaz između konačnog i beskonačnog, a time i jaz između bića u svijetu, upravo zbog toga što u njima, prema ovakvim shvaćanjima, nema ničega beskonačnog.⁶⁰ U tom je smislu Hegel razmatrao i židovstvo kao religiju neslobode i pozitiviteta, koja podčinjava svoje vjernike vanjskom zakonu. Stoga je Hegelova namjera bila pronaći temelj za autonomnost pojedinca i zajednice koji nadilazi ograničenja refleksivne racionalnosti i njezinog oštrog razlikovanja i razdvajanja razuma i osjećaja, zakona i bića, sebstva i Drugoga te, naposljetku, konačnog i beskonačnog. Za mladog Hegela ljubav je temelj za najviši oblik znanja, koji premašuje refleksivnu racionalnost. Ljubav obuhvaća jedinstvo egzistencije, sebstva i Drugoga, konačnog i beskonačnog, od čega se refleksivna racionalnost otuđila. Ona je u nemogućnosti zahvatiti to jedinstvo jer ju bitno određuje razdvojenost subjekta i objekta. Nadilaženje je Hegel vidio samo u ljubavi.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, str. 217.

⁶⁰ Usp. o tome više A. Ormiston, *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*.

4. Praktički um i objektivni duh

U ovom ćemo poglavlju Hegelov objektivni duh i mjesto ljubavi i prijateljstva u njemu razmatrati u razlici spram Kantovog određenja praktičkog uma, odnosno etike dužnosti i položaja ljubavi i prijateljstva u njoj. Kantova etika počinje i završava u području uma, što znači da načela i zakoni izvedeni iz njega apstrahiraju od bilo kakvog iskustva. U slijedećim ćemo poglavljima prikazati na koji se onda način ljubav i prijateljstvo manifestiraju u Kantovoj etici, s obzirom na to da onom osjetilnom izmiču zakoni uma. Hegel, s druge strane, svoju filozofiju duha zasniva najprije na onom konkretnom.⁶¹ Drugim riječima, napredovanje svijesti do duha, a ovoga potom do pojma najprije kreće od iskustva. Ljubav i prijateljstvo za Hegela ne mogu biti nešto isključivo intelektualno. U ranim spisima Hegel je odredio ljubav kao jedini istinski način komuniciranja i odnošenja među ljudima.⁶² No, ne samo to – ljubav se pokazuje i kao uvjet za sve druge odnose u koje ljudi stupaju. S njom je povezan i pojam priznanja (*Anerkennung*) te ćemo stoga u narednim poglavljima pokušati prikazati mjesto ljubavi i prijateljstva u prelasku subjektivnog duha u objektivni, odnosno u napredovanju svijesti do samosvijesti te ulaska potonje u »carstvo običajnosti«. Iako priznanje nije prijateljstvo niti ljubav kao takva, ono je uvjetovano njome i s navedenima dijeli i određene značajke.

4. 1. Kantov praktički um

Kant u *Kritici praktičkog uma* za cilj ima pokazati na koji način »čisti praktički um opstoji«⁶³ te, kada se to pokaže, iznijeti *kritiku praktičkog uma uopće*, jer prvome nije potrebna kritika. Teorijski se um bavio samo predmetima vlastite moći spoznavanja te se stoga njegova kritika odnosila samo na čistu moć spoznavanja.⁶⁴ U sposobnosti praktičkog uma utvrđena je transcendentalna sloboda, a koja je u *Kritici čistog uma* bila samo problemski postavljena.

⁶¹ Pojmove *konkretno* i *apstraktno* treba razlikovati od konkretnog i apstraktnog shvaćenih u zdravorazumskom smislu, gdje je konkretno ono što je materijalno ili puko iskustveno, a apstraktno ono što nije nalazivo u iskustvu, odnosno idealno. Za Hegela je apstraktno ono što je prazno, lišeno sadržaja, isključeno iz cjeline. Točnije, ono je jednostavnost stvari koja je otrgnuta od drugih stvari, a time prestaje biti dio cjeline, dio povijesnog razvoja. Konkretno je, s druge strane, ono što obuhvaća isprepletenost mnogih stvari i prizora, odnosno predstavlja vezu između apstraktnosti. Kod Hegela se dijalektički razvoj uvijek odvija od apstraktnog prema konkretnijem. Stoga je i, primjerice, svijest najjednostavnije shvaćena konkretna, ali samo u materijalnom smislu. Ona je, kao prvi stupanj razvoja duha, zapravo najosiromašenija i najpraznija. Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*.

⁶² O tome vidi drugi dio ovog rada. Usp. također Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.

⁶³ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 31.

⁶⁴ Isto, str. 45.

Kako sada ta sloboda biva u realnosti, može se dokazati moralnim zakonom praktičkog uma i to za Kanta predstavlja završnicu cijelog sistema čistog uma.⁶⁵ Kant najprije ispituje može li čisti um određivati volju neovisno o iskustvu. Praktička načela su stavovi u kojima su sadržana opća određenja volje.⁶⁶ Ako ta načela vrijede za volju samo jednog subjekta, onda se oni nazivaju maksimama, a ako, pak, vrijede za volju svakog bića, tada su oni praktični zakoni.⁶⁷ Čovjek kao umno biće, ako želi svoje maksime učiniti praktičnim zakonima, onda ih ne smije shvaćati tako da im je odredbeni razlog volje u materijalnom.⁶⁸ Volja koja je određena samo općom zakonodavnom formom ne ovisi o prirodnim zakonima i ta se neovisnost smatra slobodom. Opći zakon daje čisti um, koji je »sam za sebe praktičan«,⁶⁹ a taj se zakon naziva *čudorednim* i glasi: »Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva.«⁷⁰ Ovaj se zakon još naziva i kategoričkim imperativom i potpuno apstrahira od iskustva, odnosno čovjek ga zna *a priori* i on ujedno izriče i autonomiju praktičkog uma. Međutim, kako opravdati njegovu objektivnu i općenitu vrijednost? Dedukcija moralnog zakona nije moguća, jer bi uključivala iskustvo. Ali umjesto dedukcije moralnog zakona Kant postavlja *moć slobode*.⁷¹ Moralni zakon vrijedi jednako za sve ljude u bilo kojem vremenu i na bilo kojem mjestu. Ne tiče se određenih i biranih situacija, već kazuje kako se čovjek *treba* ponašati u svim mogućim situacijama. Kategorički imperativ nalaže da svaki pojedinačan čin mora u svakom trenutku važiti i objektivno.

⁶⁵ Isto, str. 31-32.

⁶⁶ Isto, str. 49. Kantov pojam volje možemo odrediti kao izraz uma u praktičnom obliku. Ona je u temelju svakog ljudskog djelovanja, ali njezin će karakter ovisiti o njezinoj podudarnosti sa zakonom koji ju propisuje. »Svaka stvar u prirodi djeluje prema zakonima. Samo umno biće ima *volju* ili sposobnost da djeluje *prema predodžbi* zakonâ, tj. prema principima. Kako se za izvođenje djelovanja iz zakona zahtijeva *um*, to volja nije ništa drugo nego praktični um.« Immanuel Kant, *Utemeljenje metafizike čudoređa*, Kruzak, Zagreb 2016., str. 119. Prema Kantu, dobra je volja samo ona koja djeluje iz dužnosti prema moralnom zakonu, a ne ona koja djeluje iz nagnuća. Autonomija je ono svojstvo volje, slobodne volje na temelju kojega volja samoj sebi propisuje zakone, a što znači isto što i slijediti zakone praktičkog uma. Usp. o tome više I. Kant, *Kritika praktičkog uma*; I. Kant, *Utemeljenje metafizike čudoređa*. Usp. također Fridrih Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963.

⁶⁷ I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 31-32.

⁶⁸ Isto, str. 51-52.

⁶⁹ Isto, str. 65.

⁷⁰ Isto, str. 64. I dalje: »Naime čisti, *po sebi praktički um* ovdje je neposredno zakonodavan. Volja se kao nezavisna od empirijskih uvjeta, dakle kao čista volja, pomišlja kao određena *samom formom zakona*, a taj se odredbeni razlog smatra najvišim uvjetom svih maksima.« Isto. Vidi još i: »Autonomija volje jest svojstvo volje po kojemu je ona sebi sama zakon (neovisno o svakoj kakvoći predmeta htijenja).« I. Kant, *Utemeljenje metafizike čudoređa*, str. 187.

⁷¹ I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 84. I dalje: »Moralni je zakon zaista zakon kauzaliteta pomoću slobode i prema tome mogućnosti nadosjetilne prirode, kao što je metafizički zakon zbivanja u osjetilnom svijetu bio zakon kauzaliteta osjetilne prirode. Dakle, onaj prvi zakon određuje ono, što je spekulativna filozofija morala ostaviti neodređenim, naime zakon za neki kauzalitet, čiji je pojam u spekulativnoj filozofiji bio samo negativan, pribavljajući mu tek tako objektivnu realitet.« Isto.

Kantova je etika, dakle, etika dužnosti. Prema moralnom zakonu postupa se iz dužnosti, što znači da bi svako djelovanje trebalo biti upravljeno prema onome *treba da* moralnog zakona. Na moralni se zakon nužno nadovezuju svi momenti Kantove etike pa se tako i ljubav i prijateljstvo uvijek tiču toga *treba da*, odnosno moralnog zakona i dužnosti.

4. 2. Ljubav i prijateljstvo u Kantovoj etici

U svojim *Predavanjima o etici* Kant za prijateljstvo kaže da proizlazi iz motiva »općenite ljubavi za čovječanstvo da bi unaprijedilo sreću drugih«. ⁷² No, ipak, nije izgledno da čovjek po svojoj prirodi drugima želi dobro te prijateljstvo, jer je ono što ga najprije pokreće sebeljublje. Stoga je Kantu stalo da iznad motiva sebeljublja postavi ljubav prema čovječanstvu uopće i da čovjek, stoga, po strani ostavi sebeljublje. Ali svejedno nije za očekivati da će i drugi postupiti tako te staviti tuđu sreću ispred svoje te Kant kaže: »Nisam uvjeren, također, u to da će žrtvovati nešto zbog mene. Moramo moći pretpostaviti da će i njegovi naponi u vlastito ime biti učinjeni i u naše, i naši u njegovo; ali to je puno za očekivati, pa je prijatelja malo.« ⁷³ Nadalje, prirodni motiv sebeljublja neupitno se sukobljava s moralnim motivom općeg čovjekoljublja. To znači da prijateljstva potvrđena u iskustvu mogu biti vrlo manjkava. Iz tog razloga Kant prijateljstvo smatra idejom »jer nije izvedeno iz iskustva, ali ima sjedište u razumijevanju; u iskustvu je vrlo manjkavo, ali u moralnosti je vrlo neophodna Ideja.« ⁷⁴ Ljudi ne mogu ostvariti prijateljstvo u idealnom smislu, ali mu se ipak mogu približiti ili mu, barem, težiti. Stoga je ta ideja istinita i nužna, iz moralnog viđenja onoga što trebamo činiti.

Unatoč tome što idealno prijateljstvo ne može postojati među ljudima, Kant u *Predavanjima iz etike* prijateljstva koja se zbivaju u iskustvu dijeli na 1) prijateljstvo potrebe, 2) prijateljstvo ukusa i 3) prijateljstvo naklonosti.

1) Prijateljstvo potrebe je ono u kojemu »sudionici mogu jedni drugima povjeriti međusobnu brigu u odnosu na njihove životne potrebe.« ⁷⁵ Svaki od prijatelja stoga može očekivati da će drugi moći i htjeti brinuti o njemu i stvarima koje ga se tiču. Ova je vrsta prijateljstva najprvotnija među ljudima jer proizlazi iz najprimitivnijih

⁷² Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997., str. 422.

⁷³ Isto, str. 25.

⁷⁴ Isto, str. 185.

⁷⁵ Isto, str. 186.

društvenih uvjeta. Kant ga je opisao pomoću primjera prvih ljudi koji su lovili i skupljali te vremena kada su se morali oslanjati jedni na druge po pitanju osnovnih potreba, poput hrane i krova nad glavom, i zajedničkog dobra. To je prijateljstvo uglavnom »potreba za samo-očuvanjem, zaštitom tako krajnje potrebnom protiv neprijateljskih prijetnji, koja konstituira vezu koja ih veže.«⁷⁶

2) Prijateljstvo ukusa naziva se samo »analogom prijateljstva, i sastoji se u uživanju u društvu i uzajamnim udruživanjem dviju strana, umjesto u njihovoj sreći.«⁷⁷ Prijatelje ove vrste ne povezuje sličnost među njima već njihove razlike, odnosno »ono što jedan može pridonijeti potrebama drugog; ne ono što drugi već ima, nego kada jedan posjeduje ono što opskrbljuje želju u drugom.«⁷⁸ Iz tog je razloga takvo prijateljstvo izglednije među ljudima različitih društvenih statusa.

3) Prijateljstvo naklonosti ili osjećaja obilježava krajnja nesebičnost jer se ono ne sastoji u tome da netko žudi za nečim što drugi ima, već je usmjereno iskrenoj, čistoj naklonosti jedne osobe prema drugoj. Iz tog razloga Kant ovo prijateljstvo procjenjuje najboljim oblikom prijateljstva. Ono počiva na zajedništvu, otvorenoj komunikaciji i vlastitim razotkrivanjem drugomu.⁷⁹

U kasnijim predavanjima Kant više ne analizira prijateljstva potrebe i ukusa već pažnju usmjerava isključivo na oblik posljednjeg razmatranog prijateljstva – prijateljstva naklonosti, odnosno moralnog prijateljstva. Kant, dakle, nudi moralni prikaz prijateljstva. Takvo je prijateljstvo »potpuna ljubav prema dobronamjernosti i samozadovoljstvu među jednakima, s obzirom na njihovu moralnu sklonost.«⁸⁰ Kant moralnom prijateljstvu pridaje pet osnovnih značajki:

1) Dobronamjerna ljubav prema drugima; u moralnom prijateljstvu poštujemo i njegujemo sklonost i dobronamjernost prema drugima zbog maksima. Drugim riječima, druge volimo iz dužnosti.⁸¹

2) Ravnopravnost; za Kanta nema prijateljstva među onima koji nisu jednaki. Svaki odnos neravnopravnosti, u kojemu jedan sudionik dominira drugim, jedino može

⁷⁶ Isto, str. 411.

⁷⁷ Isto, str. 187.

⁷⁸ Isto.

⁷⁹ Isto.

⁸⁰ Isto, str. 411.

⁸¹ Isto, str. 407.

proizvesti i pokazati korist i on je prepreka intimnosti povjerenja i jedinstvu između prijatelja, koja im dopušta da dijele misli, prosudbe, osjećaje i živote.⁸² Prijateljstvo zahtijeva i jednaku uzajamnu ljubav i jednako uzajamno poštovanje.⁸³

3) Obostrano posjedovanje; Kant ga definira kao »zajedničko posjedovanje jedne osobe od strane druge« ili »zajednicu njihovih osoba u pogledu moralne dispozicije.«⁸⁴ Ono se temelji na »moralnim principima i uzajamnoj ljubavi izvedenoj iz njih«⁸⁵ te stoga ne može ovisiti o osjećajima.

4) Intimna komunikacija i otvorenost srca; Kant tvrdi da »obostrano uživanje njihove dobrote, odnosno da u uzajamnom odnosu u odnosu na sposobnost i zadovoljstvo moći i potreba tipičnih za čovjeka, drže se zajedno da komuniciraju ne samo osjećajima i osjetima, već i mislima.«⁸⁶

5) Ljubav prema uzajamnom zadovoljstvu; prema Kantu, to uzajamno zadovoljstvo »leži samo u intelektualnoj dispoziciji prijatelja, prouzročena materijalom obostranog poštovanja, i na tome počiva intelektualna potreba za prijateljstvom.«⁸⁷ Ova je ljubav konačni cilj prijateljstva.

Međutim, kada govori o prijateljstvu, Kant govori i o dužnostim prema sebi koje moraju postojati, inače ne bi bilo nikakvih drugih. Stoga Kant tvrdi:

»Jer mogu smatrati da imam neku obvezu prema drugima samo ako je ujedno imam prema samome sebi; zato što zakon na temelju kojega se smatram obvezanim proizlazi u svim slučajevima iz mojega vlastitog praktičnog uma koji me na nešto primorava, dok sam ujedno ja onaj koji primoravam samoga sebe.«⁸⁸

Kant dužnosti prema drugima dijeli na one »čijim izvršavanjem ujedno obvezuješ druge« i na one »čije pridržavanje drugima ne nameće nikakvu obvezu.«⁸⁹ Ove potonje su čovjeku obvezne. Za izvršavanje tih dužnosti nužni su ljubav i prijateljstvo, kao osjećaji koji ih prate.⁹⁰ Međutim, Kant odmah nakon rečenog tvrdi da ljubav ovdje ipak ne treba shvaćati samo kao

⁸² Isto, str. 413.

⁸³ Isto.

⁸⁴ Isto, str. 408.

⁸⁵ Isto.

⁸⁶ Isto, str. 409.

⁸⁷ Isto, str. 411.

⁸⁸ Immanuel Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb 1999., str. 201-202.

⁸⁹ Isto, str. 232.

⁹⁰ Isto. I dalje: »Princip *uzajamne ljubavi* navodi ih na to da se jedno drugome stalno *približavaju*, a princip *štovanja* koje jedno drugome *duguju* na to da se međusobno drže na *udaljenosti*.« Isto, str. 233.

osjećaj »nego se ona mora misliti kao (praktična) maksima *dobrohotnosti*, čija je posljedica dobrotvornost.«⁹¹ Navedena maksima dobrohotnosti koja zapravo jest ljubav ispostavlja se kao dužnost svakog čovjeka.⁹² Ljubav prema ljudima, odnosno čovjekoljublje (filantropija) jest djelatna dobrohotnost te i nju treba misliti na način praktičnog. Dakle, »ne kao ljubav koja proizlazi iz toga što nam se ljudi sviđaju.«⁹³ Prve dužnosti prema drugim ljudima koje Kant navodi, i za nas ovdje najvažnije, su, dakle, one ljubavne. Ljubavna dužnost općenito predstavlja dužnost »da tuđe *svrhe* učinim svojim.«⁹⁴ Dalje Kant ljubavne dužnosti dijeli na one dobrotvornosti, zahvalnosti i sućuti.⁹⁵

Ljubav i poštovanje, o kojima je prethodno bilo govora, sjedinjeni čine *prijateljstvo*, koje je, s obzirom na karakter i ljubavi i poštovanja, također dužnost.⁹⁶ Ono je »čisto moralna veza«⁹⁷ i ne smije pretpostavljati nikakvu uzajamnu korist. To *moralno prijateljstvo* stoga je »potpuno povjerenje dviju osoba pri uzajamnom otkrivanju svojih tajnih sudova i osjećaja, koliko ono može supostojati s obostranim štovanjem.«⁹⁸ Slično kao i određenje prijateljstva u ranim predavanjima, moralno prijateljstvo ipak je u provedbi nedostižno te se ispostavlja uglavnom samo kao ideja. No, treba joj težiti, jer je to, tvrdi Kant, »časna dužnost koju nalaže um.«⁹⁹

4. 3. Objektivni duh kod Hegela

Objektivni duh je apsolutna ideja, ali »na tlu konačnosti« i stoga se umnost duha manifestira u vanjskoj pojavi. Kao temelj cijelog objektivnog duha Hegel vidi u sljedećem:

»Slobodna volja ima neposredno, prije svega, te razlike na sebi da je sloboda njeno *unutrašnje* određenje i svrha pa da se odnosi na neki *vanjski* nađeni objektivitet koji se cijepa na ono antropologijsko partikularnih *potreba*, na vanjske *prirodne stvari*, koje su za svijest, i na odnos pojedinačnih prema pojedinačnim *voljama*, koje su neka samosvijest

⁹¹ Isto.

⁹² »Svaki moralno-praktični odnos među ljudima jest odnos utemeljen na predodžbi čistog uma, tj. slobodnih djelovanja po maksimama koje se kvalificiraju za opće zakonodavstvo, te dakle ne mogu biti sebične.« Isto, str. 235.

⁹³ Isto, str. 234.

⁹⁴ Isto.

⁹⁵ Usp. o tome više I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 236. i dalje.

⁹⁶ Isto, str. 253. »Prijateljstvo (...) jest sjedinjenje dviju osoba jednakom uzajamnom ljubavlju i štovanjem.« Isto.

⁹⁷ Isto.

⁹⁸ Isto, str. 255.

⁹⁹ Isto, str. 253.

o sebi kao različnima i partikularnima; ova strana sačinjava vanjski materijal za opstojnost volje.«¹⁰⁰

Dakle, riječ je o slobodi, odnosno slobodnoj volji. Ta je volja shvaćena kao sjedinjenje teorijskog i praktičkog duha.¹⁰¹ Ovakvo Hegelovo razumijevanje slobode implicira stav da ne može biti nekakve objektivne slobode, a u kojoj bi, pak, moment subjektivnosti bio poništen. Odnosno, nema slobode u kojoj »svaki pojedinac ne bi kao čovjek (i građanin) bio slobodan, odnosno, nema slobode društva, države, naroda, institucije ili bilo koje zajednice, bez slobode čovjeka u njegovoj posebnosti i pojedinačnosti.«¹⁰²

Objektivni se duh pojavljuje u trima formama, prema kojima je volja slobodna na različite načine. Ako je slobodna *neposredno* i kao *pojedinačna* (osoba),¹⁰³ onda je prva forma apstraktno ili formalno pravo. Kada je volja »u sebe reflektirana, tako da ona svoju egzistenciju ima unutar sebe pa je time ujedno određena kao *partikularna*, pravo *subjektivne volje*«,¹⁰⁴ onda se duh ispostavlja kao moralitet. Običajnost je treća forma objektivnog duha i u njemu je slobodna volja »*supstancijalna volja* kao svom pojmu primjerena zbilja u subjektu i totalitet nužnosti, (...) u porodici, građanskom društvu i državi«. ¹⁰⁵

Budući da se razvija neposredno iz slobodnog duha, pravo je za Hegela prva manifestacija slobode, što je primarna tema svih stupnjeva prava. Postoje tri forme prava: apstraktno pravo, ugovor i nepravo. Nositelj prava je osoba koja je egzistencija slobode – sloboda se u stvarnosti pojavljuje samo u osobi. Ona postaje osobom time što nesvjesne stvari pretvara u svoju svojinu. Na taj je način privatna svojina pravo svake pravne osobe, koje čak i država mora odobravati, priznavati i poštovati i u tome se sastoji ugovor. Nepravo je, međutim, negacija prava, a njegov je najviši stupanj kazna.¹⁰⁶

Moralitet je drugi stupanj objektivnog duha. Hegel ga određuje kao »stajalište volje ukoliko ona nije *prosto po sebi* nego *za sebe beskonačna* (...). Ta refleksija volje u sebe i njen za sebe

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 483., str. 403. I dalje: »No, svršna je djelatnost te volje ta da njen pojam, slobodu, realizira u vanjski objektivnoj strani da ova bude kao onim pojmom određen svijet tako da je on u njemu kod samoga sebe, sastavljen sa samim sobom, da je pojam na taj način dovršen u ideju. Sloboda, oblikovana u zbilju svijeta, dobiva *formu nužnosti*, čija je *supstancijalna* veza sistem određenja slobode, a veza koja se *pojavljuje* kao *moć jest priznatost*, tj. njeno važenje u svijesti.« Isto, § 484.

¹⁰¹ M. Kangrga, »Hegelov filozofski sistem«, str. 530. »(...) (ili još kantovsko-fichteoski rečeno: jedinstvo bitka i trebanja).« Isto.

¹⁰² Isto, str. 530-531.

¹⁰³ Odnosno kao »egzistencija koju osoba daje svojoj slobodi jest vlasništvo.« G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 487., str. 405.

¹⁰⁴ Isto.

¹⁰⁵ Isto.

¹⁰⁶ Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989.

bitkujući identitet spram bitka po sebi i neposrednosti i određenosti koje se u tom razvijaju, određuje *osobu* kao *subjekt*.«¹⁰⁷ Međutim, na ovom stupnju objektivnog duha postoji ograničenost i proturječe moraliteta koji inzistira na ostajanju u toj subjektivnosti.¹⁰⁸ Viši će se stupanj objektivnog duha temeljiti na sintezi apstraktnog prava i moraliteta, a koji je ujedno i njihova istina i razrješenje.

Treći je stupanj objektivnog duha običajnost koji se najprije manifestira kao obitelj, zatim kao građansko društvo i na kraju kao država.¹⁰⁹ Obitelj, prema Hegelu, nije samo rodni odnos, niti je ona čisto pravni odnos, kao što nije samo ni čista ljubavna veza – ona predstavlja moralno jedinstvo dvije osobe različitog spola, muškarca i žene. Građansko društvo čini ukupan zbroj obitelji i ono obuhvaća sve odnose koje nastaju iz njihovih potreba.¹¹⁰

Država je forma običajnosti kojoj teže prve dvije – razrješenje »proturječja građanskog društva« te »dijalektičko-povijesna realizacija običajnosne ideje«,¹¹¹ te, kako ju Hegel određuje u *Osnovnim crtama filozofije prava*: »Država kao zbiljnost supstancijalne volje, koju ona ima u posebnoj samosvijesti, uzdignutoj do njene općenitosti, jest ono po sebi i za sebe umno. To supstancijalno jedinstvo jest apsolutna nepokretna samosvrha, u kojemu sloboda dolazi do svojeg najvišeg prava, kao što ta konačna svrha ima najviše pravo spram pojedinca, čija je najviša dužnost da budu članovi države.«¹¹²

¹⁰⁷ Isto, § 105., str. 188. Usp. također i G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 503. i dalje, str. 411. Vidi još M. Kangrga, »Hegelov filozofski sistem«, str. 532.: »Kao subjekt on zna sebe kao slobodnog, tj. sloboda jest u njemu i tu ima svoje pravo porijeklo, on je njezino postojanje i ona je njegovo postojanje. Time volja postaje za sebe beskonačnom idejom, pravom subjektivne volje da ima svoj realni opstanak u svijetu, da važi ili vrijedi kao nešto objektivno i zbiljski priznato, nezaobilazno, važno i odlučujuće.«

¹⁰⁸ Isto, str. 533.

¹⁰⁹ O obitelji će više biti riječi u idućem poglavlju. Usp. općenito o običajnosti G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*; G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava* i G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*.

¹¹⁰ »Supstancija koja se, kao duh, apstraktno upojedinijuje u mnoge osobe (porodica je samo jedna osoba), u porodice ili pojedince koji su u samostalnoj slobodi i kao posebni za sebe, gubi, prije svega, svoje ćudoredno određenje, budući da te osobe kao takve nemaju apsolutnog jedinstva, nego svoju vlastitu posebnost i svoj bitak-za-sebe u svojoj svijesti i za svoju svrhu, – sistem atomistike. Supstancija postaje na taj način samo općom, posrednom vezom samostalnih ekstrema i njihovih posebnih interesa; u sebi razvijeni totalitet te veze jest država kao građansko društvo ili kao spoljašnja država.« G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 523., str. 418.

¹¹¹ M. Kangrga, »Hegelov filozofski sistem«, str. 529.

¹¹² G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 258., str. 371.

5. Od ljubavi do prijateljstva: Hegelov pojam priznanja

U ovom ćemo poglavlju prikazati Hegelovo shvaćanje priznanja (*Anerkennung*) s obzirom na prvi susret ili sukob dviju samosvijesti, dakle u odnosu gospodstva i ropstva. Taj je oblik priznanja nepotpun i nedovoljan jer ne razrješava sukob između samosvijesti već završava smrću jedne ili druge. Stoga ćemo analizirati pravi oblik priznanja koji je, prema Hegelu, ulaz u »carstvo običajnosti« te duha uopće. No, prije toga bit će potrebno objasniti ulogu žudnje u razvitku duha. Prije analize samosvijesti, valja napomenuti da se u Hegelovom mišljenju dogodila određena promjena u određenjima ljubavi. U drugom smo poglavlju ovog rada prikazali kako je Hegel u svojoj ranoj fazi odredio ljubav. No, u Hegelovu se sistemu filozofije ljubav ne dovodi u izravnu vezu s pojmom priznanja, a o kojemu će u nastavku biti riječ. Što nam onda omogućava da *Fenomenologiju duha* i pripadan joj pojam priznanja uopće tumačimo na takav način? Kao što je Hegel i sistemu filozofije dao oblik prije nego što se u kasnijoj fazi svog filozofskog puta potpuno posvetio izgradnji istog, tako je i u ranijoj fazi moguće pronaći tragove smjene mišljenja, s obzirom na pojam ljubavi i priznanja. U Hegelovim jenskim predavanjima o filozofiji duha ljubav je određena kao etička ljubav i bila je izravno povezana s ljudskom zajednicom i etičkim životom.¹¹³ Priznanje se tako ispostavlja kao proces koji započinje s prirodnim pojedincem, sa svijesti te završava u etičkoj ljubavi. Ljubav sada više nema karakter egzistencijalnog, uzajamnog i sjedinjavajućeg kao u ranim spisima već se u tom »carstvu običajnosti« institucionalizira. Ljubav se, dakle, sada povlači u unutrašnjost pojedinca i njegove obitelji.¹¹⁴

5. 1. Samosvijest i žudnja

Napretkom svijesti do samosvijesti, prema Hegelu, »stupili smo dakle u zavičajno carstvo istine.«¹¹⁵ U tom je zavičaju istina za samosvijest ništa drugo nego ona sama: »jer izvjesnost je sama svoj predmet, a svijest je samoj sebi ono istinito.«¹¹⁶ No, samosvijest nije statički moment u sebi – ona je kretanje i odnos. Kao odnos prema sebi, ona je povratak sebi, a u tom

¹¹³ Usp. o tome više G. W. F. Hegel; L. Rauch, *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805/06) with Commentary*; Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie*, K. Alber Verlag, Freiburg 1979.; Rózsa Erzsébet, »From Love to Recognition: Hegel's Conception of Intersubjectivity in a Developmental-Historical Perspective«, u: Christian Krijnen (ur.), *Recognition. German Idealism as an Ongoing Challenge*, Brill, Leiden – Boston 2014., str. 287-311.

¹¹⁴ R. Erzsébet, »From Love to Recognition: Hegel's Conception of Intersubjectivity in a Developmental-Historical Perspective«, str. 290.

¹¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 115.

¹¹⁶ Isto, str. 114.

povratku »Ja je sadržaj odnosa i odnošenje sâmo.«¹¹⁷ To ujedno ne znači i da je osjetilni svijet nestao za samosvijest. Iako on za samosvijest nije ono što je bio za svijest, on je za nju ipak neki objekt, ali ovaj put kao *drugobitak* ili »kao razlikovani moment«.¹¹⁸ Čini se da sada samosvijest ima dva objekta: sebe samu i neposredni objekt izvan sebe kao osjetilni svijet, kao pojavu ili razliku. »Svijest kao samosvijest ima odsada neki udvostručeni predmet, jedan, neposredan, predmet osjetilne izvjesnosti i opažanja, koji je međutim za nju označen s *karakterom negativnoga*, i drugi, naime *samu sebe*, koji je istinita bit i isprva postoji samo tek u suprotnosti s prvim. Samosvijest se u tome prikazuje kao kretanje, u kojem se ta suprotnost ukida, i u kojem za nju postaje njena jednakost sa samom sobom.«¹¹⁹ Ova dihotomija fundamentalna je za strukturu samosvijesti, jer na taj način samosvijest najprije postupa¹²⁰ – na način *žudnje* (*Begierde*).¹²¹ Žudnja je neposredno negiranje drugosti, ne-*Ja*, i tim je negiranjem samosvijest izvjesna sebi. Ono drugo, objekt koji se pojavljuje kao nezavisan negiran je na način uništavanja,¹²² kao objekt i zadovoljstvo žudnje. Na taj je način samosvijest izvršila svoju afirmaciju, ali je to zadovoljstvo¹²³ samo privremeno. Samosvijest određena kao kretanje i ne može biti u stanju mirovanja. Stoga to zadovoljstvo ne može potrajati, jer je kretanje samosvijesti duboko određeno njezinim povratkom sebi. Uništenjem drugosti, drugobitka, samosvijest je samu sebe lišila neophodne posrednosti tog povratka. Taj je nedostatak tjera da ponovno nađe nekakav objekt, drugo od sebe, koji bi mogao biti taj posrednik. Na taj način, jer je prethodno samu sebe porazila, samosvijest iznova »proizvodi« objekte i samu žudnju. No, u ovom iskustvu žudeća samosvijest uviđa da je bit žudnje nešto

¹¹⁷ Isto.

¹¹⁸ Isto, str. 115.

¹¹⁹ Isto, str. 113.

¹²⁰ Hegel u *Fenomenologiji duha* samosvijest određuje kao »žudnju uopće«. Neki su autori upozorili na površno čitanje i shvaćanje Hegelovog izjednačavanja samosvijesti i žudnje. Usp. o tome više Scott Jenkins, »Hegel's Concept of Desire«, *Journal of the History of Philosophy* 47 (1/2009), str. 103-130; Robert B. Pippin, *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, New Jersey 2011. Mi ćemo navedeno određenje u radu shvaćati kao primaran nastup samosvijesti.

¹²¹ Za ispravno shvaćanje Hegelovog pojma žudnje korisno je uzeti u obzir komentar Judith Butler, u kojemu kaže da »njemačka riječ za žudnju, *Begierde*, radije predlaže životinjski apetit nego antropocentrično značenje« sadržano u francuskom i engleskom izrazu (*le desir; desire*). Judith P. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987, str. 33. Na to navodi ispravo čitanje paragrafa o žudnji u *Enciklopediji*, u kojima Hegel kaže: »Stoga je samosvijest sebi *po sebi* u predmetu koji je u tom pogledu primjeren nagonu.« G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 427., str. 361.

¹²² »Žudnja je tako u svom zadovoljavanju uopće *uništavalačka* kao što je po svom sadržaju *sebična*, a kako se zadovoljenje dogodilo samo u pojedinačnome, koje je, međutim, prolazno, to se u zadovoljenju opet stvara žudnja.« Isto, § 428.

¹²³ Na drugom će mjestu Hegel reći da u zadovoljstvu »postizhe ona [samosvijest] svoju svrhu, no upravo u tome iskušava, šta je istina te svrhe. Ona shvaća sebe kao *tu pojedinačnu za sebe postojeću* bit, ali sâmo ozbiljenje te svrhe jest njezino ukidanje, jer samosvijest ne postaje sebi predmetom kao *to pojedinačno*, nego naprotiv kao *jedinstvo* same sebe i druge samosvijesti, a time kao ukinuto pojedinačno ili kao ono *opće*«, i: »Uživano zadovoljstvo ima zacijelo to pozitivno značenje, da je samo *sebi* postalo kao predmetna samosvijest, ali isto tako i negativno, da je *samo sebe* ukinulo.« G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 234.

drugo od nje same te da je o tome ovisna. Kad god je žudnja uspjela, kada je zadovoljstvo postignuto, događa se proturječje: uništavajući drugo, samosvijest uništava i sebe. Međutim, samosvijest ne može odustati od svoje potrebe za drugim. Drugo joj omogućava povratak u sebe, ali to drugo više ne može biti negirano na način uništavanja. Ta negacija sada mora biti drukčija:

»Zbog samostalnosti predmeta može samosvijest stoga dospjeti do zadovoljenja samo time, što sâm predmet na sebi izvršava negaciju; a on mora da izvrši tu negaciju samoga sebe, jer on je *po sebi* ono negativno, te mora da za drugo bude ono, što on jest. Budući da je on sâm po sebi negacija i u tome je ujedno samostalan, on je svijest. Na životu, koji je predmet žudnje, *negacija* je ili na *nečemu drugome*, naime na žudnji, ili kao određenost spram nekog drugog ravnodušnog lika ili kao njegova *neorganska opća priroda*. Ova pak opća samostalna priroda, na kojoj je negacija kao apsolutna, jest rod kao takav ili kao *samosvijest*. *Samosvijest postiže svoje zadovoljenje samo u nekoj drugoj samosvijesti.*«¹²⁴

Dakle, taj objekt, to drugo može biti samo druga samosvijest. U tom je koraku samosvijest pronašla objekt koji nije ona sama i koji u negaciji neće biti uništen te može poslužiti kao posrednik u vraćanju samosvijesti samoj sebi. Iz svega rečenog proizlazi Hegelova čuvena teza da je »*samosvijest za neku samosvijest*«,¹²⁵ odnosno da postoji za neku drugu samosvijest. U ovom odnosu samosvijest više ne može postupati na način žudnje, iako žudnja nikada ne može biti uklonjena iz života samosvijesti. Prethodna je analiza samo pokazala kako je sebe-znanje samosvijesti pomoću žudnje i shvaćanja njezine nedostatnosti obogaćeno i prošireno. Način na koji samosvijest nastupa pri susretu s drugom samosvijesti jest priznavanje. Moment samosvijesti određen kao žudnja stoga nam je važan jer ne samo da objašnjava, već i opravdava novi oblik odnosa, priznanje. Taj novi oblik omogućava da »za nas već postoji pojam *duha*.«¹²⁶

5. 2. Prvi oblik priznanja: gospodstvo i ropstvo

¹²⁴ Isto, str. 120.

¹²⁵ Isto.

¹²⁶ Isto, str. 121. »Ono što za svijest dalje nastaje, jeste iskustvo o tome što je duh, ta apsolutna supstancija, koja u potpunoj slobodi i samostalnosti svoje suprotnosti, naime, različitih za sebe postojećih samosvijesti, jest njihovo jedinstvo: *Ja* koje je *Mi* i *Mi* koje je *Ja*. Svijest tek u samosvijesti, kao pojmu duha, ima svoju točku obrata, na kojoj ona iz šarena sjaja osjetilne ovostranosti i iz prazne noći nadosjetilne onostranosti ukoračuje u duhovni dan sadašnjosti.« Isto.

Nakon što je objekt nasuprot samosvijesti uzet u obzir ne samo kao puka negacija žudnje već kao drugo pomoću kojega se samosvijest vraća sebi, analiza pojma priznavanja može započeti. Priznavanje se kod Hegela najprije pojavljuje u borbi¹²⁷ između dviju samosvijesti u jednom od najpoznatijih dijelova njegove *Fenomenologije duha – Gospodstvu i ropstvu*.¹²⁸ Prema Hegelu, samosvijest jest samo ukoliko je »kao nešto priznato«,¹²⁹ za što joj je potrebno drugo *Ja*, točnije druga samosvijest. Hegelov pojam priznavanja započinje najprije kao proces koji obuhvaća udvostručenje samosvijesti u neposrednom susretu u kojemu se događa iskustvo gubitka. U susretu obje samosvijesti imaju ulogu posrednika:

»To kretanje samosvijesti u odnosu spram neke druge samosvijesti bilo je pak na taj način predstavljeno kao *čin jedne* samosvijesti; taj čin jedne ima pak sâm dvostruko značenje, da je isto tako *njezin čin* kao i *čin druge*; jer druga je isto tako samostalna, u sebi dovršena, i ništa nije u njoj, što ne bi bilo pomoću nje same. Ona pred sobom nema predmet tako, kakav je on ponajprije samo za žudnju, nego za sebe postojeći, samostalni predmet, nad kojim ona zato ne može za sebe ništa, ako on sâm na sebi ne čini ono, što ona čini na njemu. Kretanje je dakle baš dvostruko kretanje objiju samosvijesti. Svaka vidi kako *druga* čini isto, što čini i ona; svaka sama čini ono, što zahtijeva od druge, i ono što čini, čini zato i *samo* utoliko, ukoliko druga čini to isto; jednostrano činjenje bilo bi beskorisno, jer što treba da se dogodi, može se ozbiljiti samo pomoću objiju. Djelovanje je dakle dvosmisleno ne samo utoliko, ukoliko je ono djelovanje isto tako *prema sebi* kao i *spram druge*, nego i utoliko, što je nerazdvojno isto tako *djelovanje jedne* kao i *druge*.«¹³⁰

Svakoj je samosvijesti izvjesna njezina vlastitost, ali mora tražiti potvrdu za nju, jer je jedino tada ta sebe-izvjesnost istinita i postoji u svijetu. No, samosvijest još uvijek postupa, iako je moment žudnje već nadišla, na način negacije i stoga svaka samosvijest zahtijeva ukidanje druge, odnosno njezinu smrt.¹³¹ U ovoj borbi obje se samosvijesti suočavaju s mogućnosti smrti. Međutim, smisao borbe ipak nije ubojstvo jedne ili druge samosvijesti, jer onda niti

¹²⁷ O odnosu gospodara i roba i priznanju koje obilježava taj odnos napisane su brojne studije, a kojima se u ovom radu nećemo detaljnije moći baviti. Nas ovdje, naime, zanima prvotni oblik priznanja samo kao jedna stepenica do pravog oblika, o čemu će biti riječ u sljedećim poglavljima. Za detaljnije analize gospodstva i ropstva vidi Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press 1995.; Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992.; Paul Ricoeur, *The Course of Recognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2005.; Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1998.; Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, SUNY Press, Albany 1992.

¹²⁸ Pojam priznanja u navedenom poglavlju još nije onaj oblik priznanja koji je od velike važnosti za ovaj rad, iako neki autori, primjerice Alexandre Kojève, priznanje izjednačavaju s odnosom gospodara i roba uopće. Usp. o tome više Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 121.

¹³⁰ Isto, str. 122.

¹³¹ Isto, str. 124. Usp. također G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 432., str. 362.

sloboda niti priznanje ne bi bili mogući. Ono što je u borbi traženo nije, dakle, smrt već priznanje. U toj borbi jedna od samosvijesti odlučuje zadržati svoj život i podčinjava se drugoj – odriče se samostalnosti i zahtjeva za priznavanjem. Tako jedna samosvijest postaje robom, a druga gospodarom te potonja zadržava svoju samostalnost. No, s obzirom na to da je ta borba obostrano djelovanje, ono što je učinjeno jednoj, ujedno je učinjeno i drugoj samosvijesti. Prividna pobjeda gospodara ispostavlja se kao poraz, kada ovaj uviđa da sada više nije u odnosu sa samostalnom samosvijesti već s ropskom, koja mu ne može dati priznanje potrebno za povratak sebi. Gospodar tako ne može biti siguran u svoju slobodu i samostalnost, jer je ovo priznavanje postalo jednostrano. Ropska svijest preokreće stvar raskidajući sa žudnjom i neposrednim zadovoljstvom. Radeći za gospodara, ona započinje proces preobražavanja i oslobađanja te dolazi do vlastite samostalnosti ukidajući strah od smrti. Rob tako prelazi na *opću samosvijest*¹³² i sada tek može biti govora o ljudskoj zajednici i drugom, pravom obliku priznanja.

5. 3. Priznanje kao oblik prijateljstva

Iako smo u radu već analizirali pojam žudnje iz *Fenomenologije duha*, potrebno ju je ponovno dovesti u vezu s priznavanjem. Naime, zahtjev samosvijesti za priznavanjem javlja se tek nakon što uvidi nedostatke i nemogućnosti žudnje. Žudnja se tiče samo pojedinačnosti i zadovoljenja vlastitih potreba i želja i uvijek negacijom kao uništenjem. Stoga je možemo smatrati i vrstom nasilja, jer to privremeno zadovoljstvo postiže ništenjem objekta nasuprot samosvijesti i uvijek ostaje u neposrednosti. Žudnja ne zahtijeva drugo kao samostalno – samosvijest žudnjom postupa jednako prema bilo kojoj drugotnosti. Hegelova teorija priznanja započinje udvostručenjem samosvijesti, ali se pritom ne misli na puki original i njegovu kopiju. Riječ je o susretu dviju samostalnih samosvijesti. Budući da su obje samostalne, mogu se suprotstaviti ništećem djelovanju žudnje druge samosvijesti.¹³³ U tom se susretu žudnja sudara s nesavladivom opozicijom i tada raskida sa svojom neposrednošću, a samosvijest se otvara za

¹³² »*Opća* je *samosvijest* afirmativno znanje samoga sebe u drugom sopstvu, od kojih svako kao slobodna pojedinačnost ima *apsolutnu samostalnost*, ali se s pomoću negacije svoje neposrednosti ili žudnje ne razlikuje od drugoga, općenito i objektivno je pa ima realnu općenitost kao uzajamnost onako kako sebe zna kao priznato u slobodnome drugome, znajući to ukoliko priznaje ono drugo i ukoliko ga zna kao slobodno.« i dalje: »Taj opći odraz samosvijesti, pojam koji sebe u svom objektivitetu zna kao sa sobom identični subjektivitet i zato kao općenitoga, jest forma svijesti *supstancije* svake bitne duhovnosti, porodice, domovine, države kao i svih kreposti, ljubavi, prijateljstva, hrabrosti, časti, slave. No, to *pojavljivanje* supstancijalnoga može se čvrsto držati i rastavljeno od supstancijalnoga i za sebe u besadržajnoj časti, ispraznoj slavi itd.«, Isto, § 436., str. 364.

¹³³ Usp. o tome više Robert R. Williams, »Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship«, u: Michael Seymour (ur.), *The Plural States of Recognition*, Palgrave Macmillan, 2010., str. 27.

proces posredovanja. Žudnja stvara nove sukobe zbog svoje jednostranosti koja nužno vodi u ništenje ili podčinjavanje drugoga. Za Hegela je to slijepa ulica, jer samosvijest čini sebi isto što čini drugome. Međutim, Hegelova analiza priznanja obuhvaća i drugu mogućnost. U toj mogućnosti ne radi se o negaciji i uklanjanju drugoga, jer bi to značilo ponovni vlastiti poraz samosvijesti. U susretu dvije samosvijesti priznanje je primaran cilj, a ne negacija. Riječ je, naime, o potvrđivanju i oslobađanju drugoga i sebe u drugome: proces priznanja obostrano je djelovanje. Samosvijesti »priznaju sebe priznavajući se uzajamno.«¹³⁴ Priznanje je »udvostručenje samosvijesti u njezinu jedinstvu.«¹³⁵ Proces uzajamnog priznanja ujedno je i proces odbacivanja prisile i dominacije te pretpostavlja slobodu. Williams navodi četiri momenta tog procesa: autonomiju, jedinstvo, sebe-nadilaženje i puštanje.¹³⁶ Svaki od tih momenata predstavlja nadilaženje žudnje od neposrednog traženja pojedinačnosti do posredovane i priznate samosvijesti. Moment autonomije može se sagledati kao raskid s prirodnim kauzalitetom.¹³⁷ Za Hegela je slobodu moguće postići samo u zajednici, u jedinstvu s drugima. Stoga drugi moment ovog procesa, moment jedinstva, treba promatrati ne kao sjedinjenje već odnos s drugim i zajednicom, u kojemu jedni druge prestaju ograničavati.¹³⁸ Jedinstvo i solidarnost s drugima uvjet su slobode. Iz ovog momenta proizlazi sljedeći, a to je sebe-nadilaženje. Zajedništvo s drugima uspijeva smanjiti snagu žudnje koja je usmjerena samo na pojedinačnost i vlastitost. U zadnjem momentu procesa priznavanja drugoga se pušta da bude ono što jest. Drugoga se priznaje i prihvaća kao svrhu u sebi i taj moment je konačno i potpuno ukidanje bilo kakvog pristupa drugome na način prisile ili dominacije. Kao što se postajanjem samosvijesti ulazi u »carstvo duha«, tako se i u procesu priznavanja ulazi u »carstvo običajnosti«, u kojemu se duh postavlja kao Ja koje je Mi, kao slobodna zajednica u kojoj pojedinci nisu svedeni na puku homogenost već su obuhvaćeni i potvrđeni u svim svojim razlikama.

5. 4. Ljubav, obitelj i brak

Obitelj je prvi stupanj običajnosti i za Hegela ona ima »kao neposredni supstancijalitet duha, svoje jedinstvo, koje sebe *osjeća, ljubav*, kao svoje određenje, tako da opstoji *uvjerenje* da se ima samosvijest svog individualiteta u *tom jedinstvu* kao u bitnosti koja po sebi i za sebe

¹³⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 123.

¹³⁵ Isto.

¹³⁶ R. R. Williams, »Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship«, str. 29.

¹³⁷ Isto. Prema Williamsu, iako vrlo slično, ovo se određenje autonomije razlikuje od Kantovog po tome što, za Hegela, autonomija može biti ostvarena samo u zajednici.

¹³⁸ Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 430., str. 362.

bitkuje, da bi se u njemu bilo ne kao osoba za sebe, nego kao *član*.«¹³⁹ Ljubav je, dakle, jedinstvo u kojemu ja znam sebe u drugome.¹⁴⁰ Međutim, Hegel tvrdi da u državi ljubavi više nema jer je ona *osjećanje (Empfindung)*, »budući da smo svjesni jedinstva kao zakona, budući da sadržaj mora biti uman i ja ga moram znati.«¹⁴¹ Iznijet ćemo još neka Hegelova određenja ljubavi iz *Osnovnih crta filozofije prava*:

»Prvi moment u ljubavi je da ja neću da budem samostalna osoba za mene i da, kad bih to bio, osjećao bih sebe manjkavim i nepotpunim. Drugi moment je da ja sebe dobijam u drugoj osobi, da u njoj važim, šta ona opet postiže u meni. Ljubav je stoga najčudovišnja protivurječnost koju razum ne može riješiti jer ne postoji ništa tvrđe od ovog punktualiteta samosvijesti koji biva negiran a kojeg ja ipak trebam imati kao afirmativnog. Ljubav je ujedno stvaranje i rastvaranje protivurječnosti: kao razrješenje ona je običajno jedinstvo.«¹⁴²

Ljubav, kako ju Hegel shvaća u *Filozofiji prava*, nasuprot određenja ljubavi u svojoj ranijoj filozofiji, predstavlja samo osjećanje te je stoga nejasno na koji način pojedinac, a zatim i zajednica, mogu prevazići proturječja koja se s njom stvaraju.¹⁴³ Kad je riječ o odnosu pojedinaca u braku, Hegel i na ovom mjestu govori o ljubavi:

»Brak sadržava, kao neposredno običajnosni odnos, pravo, moment prirodnog života, i to kao supstancijalni odnos – život u njegovu totalitetu, naime kao zbiljnost roda i njegov proces A u samosvijesti se, drugo, samo unutarnje ili po sebi bitkujuće, i upravo time u svojoj egzistenciji samo spoljašnje jedinstvo prirodnih spolova preobraća u duhovno, u samosvjesnu ljubav.«¹⁴⁴

Međutim, ova su određenja problematična, jer ljubav ne može biti institucionalizirana, kao što smo vidjeli u slučaju s državom. Kada postaje institucijom, ljubav ujedno prestaje i biti ljubavlju.¹⁴⁵ Iz toga i proizlaze spomenuta proturječja u Hegelovim pokušajima

¹³⁹ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 158., str. 287. Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 518. i dalje. str. 417.

¹⁴⁰ Općenitim pojmom ljubavi kod Hegela bavili smo se u drugom poglavlju, a za ovu analizu nam je dovoljno znati da su njezine najbitnije značajke jedinstvo ili ujedinjavanje, uzajamnost te karakter i osjećajnog i intelektualnog.

¹⁴¹ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 158., str. 288.

¹⁴² Isto.

¹⁴³ »Pravo na ljubav ne [može] se učiniti važećim – jer prirodno osjećanje kao vlastito raspoloženje; – u državi što treba da bude izvršeno zahtijeva se također u obliku strogog prava – bez i protiv raspoloženja – tj. jer opća svrha, opća određenja također apstrakcija od posebnosti – hladno, tj. bez čuvstva, čudi – ne svi bez čudi, raspoloženja.« Isto, § 159., str. 289.

¹⁴⁴ Isto, § 161., str. 290.

¹⁴⁵ Usp. o tome više M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 427.: »Uopće je taj 'dobro osigurani' građanski brak današnjice kao ideal (...) jedna isto tako dobro osigurana *praznina* ljudskoga i kržljavljenje istinske vitalnosti

institucionaliziranja ljubavi. S jedne se strane ljubav pokazuje kao moment subjektivnosti i potvrđivanja prava na istu, individualne slobode itd., a s druge strane pokušava se ograničiti je na oblik institucije braka, u kojemu se javljaju novi ciljevi i potrebe, pri čemu ljubav gubi svoje primarno određenje: potvrda jednog bića u drugom o otvorenom procesu.¹⁴⁶

života. Taj je brak antipod ljubavi kao spontane životnosti i utopične ne-određenosti kao ne-osiguranosti. Stoga i sama ljubav u braku jest i događa se (ako se događa?) kao nešto protivu-bračno, 'vanbračno što protivurječi vlastitom objektivno-društveno-državnom, dakle pravnom okviru, ukida ga, lomi, krši, izbjegava, prekoračuje.'«¹⁴⁶ Usp. o tome više G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 161., str. 290-291. »Brak je bitno običajni odnos. Ranije je, posebno u najvećem broju prirodnih prava, brak posmatran samo sa fizičke strane, prema onome šta je po prirodi. Tako je on posmatran samo kao odnos spolova a svaki put prema ostalim određenjima braka ostaje zatvoren. Ali isto tako je sirovo brak poimati kao puki građanski ugovor, predstava koja se javlja još kod Kanta, gdje se, dakle, podnosi uzajamna samovolja nad individuama a brak postaje unižen do forme jedne uzajamne ugovorne upotrebe. Treća predstava koju isto tako treba odbaciti je ona koja brak stavlja samo u ljubav, jer ljubav, koja je osjećanje, u svakom pogledu dopušta slučajnost, oblik koji ono običajno ne smije imati. Brak se stoga treba bliže odrediti tako da je on pravna običajna ljubav, čime iz njega iščezava ono prolazno, ćudljivo i puko subjektivno.«

6. Zaključak

Ljubav i prijateljstvo u Hegelovom su sistemu filozofije, kao znanja sveukupnog znanja uopće, te u njegovim ranim spisima prikazani na različite načine. U ranijoj Hegelovoj misli ljubav je predstavljala sintezu intelektualnog i osjećajnog, beskonačnog i konačnog, života uopće. Ljubav je u ranog Hegela također razumijevana u opoziciji spram puke racionalne refleksivnosti. Nju obilježava neutralnost i izravan kontakt sa stvarnim svijetom. Pukim bavljenjem činjenicama razum povećava rascjep između konačnog i beskonačnog, koji se može nadići jedino u ljubavi. U ljubavi se pojedinci ujedanjuju sa svim svojim razlikama, ali koje su zadržane u tom odnosu, a ne naprosto ukinute. Ona je osnova za nastanak svih drugih osjećaja, vrlina i odnosa u kojima se čovjek nalazi. Na pitanje je li moguće osnovati takvu zajednicu koja bi se temeljila isključivo na ovakvim odnosima, točnije ljubavi, Hegel daje primjer Isusa Krista u koji je za njega udjelovljenje takve ljubavi i koji zajednicu ljudi oko sebe utemeljuje na principu uzajamne ujedanjujuće ljubavi. No, takva zajednica sastoji se od manjeg broja ljudi i ona ne može obuhvaćati cijeli narod.

U kontekstu Hegelovog sistema ljubav i prijateljstvo razmatrali smo s obzirom na objektivni duh u suprotnosti s Kantovim praktičkim umom i etikom dužnosti. Kantovi praktički zakoni utemeljeni u čistom umu odvojeni su od iskustva, odnosno njegov pojam moralnosti prethodi svim društvenim odnosima. Pojam dužnosti prazan je, u smislu da ga mi znamo apriorno, bez poveznice sa stvarnim svijetom. Ljubav i prijateljstvo u Kantovoj su etici, stoga, također razumljeni u okvirima dužnosti. Za Hegela je temelj svake etike sadržan u zajednici ljudi i u odnošenju s drugima. Prijateljstvo, ljubav i sloboda nisu tek ideje već su konkretni odnosi koji su momenti stvaranja ljudske zajednice i povijesti. Čovjek je i intelektualno i osjećajno biće te stoga Kantovi pojmovi slobode i dužnosti, prema tome, na neki način dehumaniziraju čovjeka jer ga se ne smatra kompletnim. Ljubav i prijateljstvo u Hegelovom objektivnom duhu najprije treba razumijevati u prelasku iz svijeta samosvijesti u svijet duha, odnosno običajnosti. Međutim, ljubav o kojoj je ovdje riječ nešto se razlikuje od one iz Hegelovih *Ranih teoloških spisa*. Za Hegela ljubav sada dobiva svojstvo etičkog i time se odmiče od čvrste veze s religijom i svog egzistencijalnog karaktera. U opoziciji spram priznanja u odnosu gospodara i roba, koji završava smrću ili negiranjem jednog od članova odnosa, Hegel priznanje vidi kao uzajamni čin u kojemu se ujedanjuju dvije osobe i na jednak se način odnose jedna prema drugoj. Obje su slobodne te stoga u mogućnosti izgrađivati uzajaman odnos. U kontekstu običajnosti ljubav se pojavljuje u obitelji i instituciji braka. Međutim, iako među članovima obitelji ona zadržava svoje osnovne značajke (ujedinjenja, znanja sebe u

drugomu, zadržavanja razlika), u braku se, a i s obzirom na vlasništvo, pojam ljubavi pokazuje kao manjkav, odnosno tek kao osjećaj. No, to treba promatrati iz drugog stajališta: ljubav u braku ne može nikada biti ono što je ona za Hegela značila, primjerice, u ranim spisima ili u odnosu na priznanje, jer se ljubav ne da institucionalizirati, kao što je to slučaj s brakom. Ljubav je za Hegela, dakle, najprije slobodni čin između dvoje slobodnih ljudi koji drugim odnosima daje temelj radije nego osjećaj kojim se ne može upravljati upravo zbog toga što je osjećaj ili, pak, način odnošenja kojemu se nalažu pravila i zapovijeda izvana.

7. Literatura i izvori

Bernstein, J. M., »Love and Law: Hegel's Critique of Morality«, *Social Research* 70 (2/2003), str. 393-432.

Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.

Deligiorgi, Katerina, »Religion, Love, and Law: Hegel's Early Metaphysics of Morals«, u: Stephen Houlgate, Michael Baur (ur.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Publishing 2011.

Disley, Liz, *Hegel, Love and Forgiveness*, Pickering & Chatto, London 2015.

Erzsébet, Rózsa, »From Love to Recognition: Hegel's Conception of Intersubjectivity in a Developmental-Historical Perspective«, u: Christian Krijnen (ur.), *Recognition. German Idealism as an Ongoing Challenge*, Brill, Leiden – Boston 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Predavanja o filozofiji religije I - II*, Naklada Breza, Zagreb 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Znanost logike*, Demetra, Zagreb 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Rauch, Leo, *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805/06) with Commentary*, Wayne State University Press, Detroit 1983.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1965.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Early Theological Writings. On Christianity*, University of Chicago Press, Chicago 1948.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press 1995.

Jenkins, Scott, »Hegel's Concept of Desire«, *Journal of the History of Philosophy* 47 (1/2009), str. 103-130.

Jodl, Fridrih, *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963.

Kangrga, Milan, »Hegelov filozofski sistem«, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb 2000.

Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.

Kant, Immanuel, *Utemeljenje metafizike čudoređa*, Kruzak, Zagreb 2016.

Kant, Immanuel, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb 1999.

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Kant, Immanuel, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990.

Kojève, Alexandre, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.

Ormiston, Alice, *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, State University of New York Press, Albany 2004.

Pippin, Robert B., *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, New Jersey 2011.

Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

Ricoeur, Paul, *The Course of Recognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2005.

Senc, Stjepan, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Naprijed, Zagreb 1991.

Siep, Ludwig, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, New York 2014.

Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie*, K. Alber Verlag, Freiburg 1979.

Williams, Robert R., »Love, Recognition, Spirit: Hegel's Philosophy of Religion«, u: Stephen Houlgate, Michael Baur (ur.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Publishing 2011.

Williams, Robert R., »Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship«, u: Michel Seymour (ur.), *The Plural States of Recognition*, Palgrave Macmillan, 2010.

Williams, Robert R., *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1998.

Williams, Robert R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, SUNY Press, Albany 1992.

Internetski izvori

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/pleroma>. Datum posjeta stranici: 19. srpnja 2018.