

# Pretenzija *Fenomenologije duha*\*

Heglova *Fenomenologija duha* (1807) je eno najbolj nejasnih in hkrati najbolj vplivnih filozofskih del. Drugače je z *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, z delom, ki ga poznavalci imenujejo *Differenzschrift*, in je poznano le v strokovnih krogih. Hegel ga je objavil leta 1801, ko je imel 31 let in je začel svojo univerzitetno kariero. Spis so razumeli kot njegovo zavze-manje za mlajšega prijatelja Schellinga, tako tudi Fichte. Toda že v tem spisu je Hegel nakazal svoje razlikovanje od Schellinga. V jenskem obdobju<sup>2</sup> je šel razvoj obeh mislecev vedno bolj narazen. Tako je ob opredelitvi svoje filozofije v predgovoru k *Fenomenologiji* Hegel ostro kritiziral Schellingovo šolo. Čeprav je Hegel v pismu Schellingu tega izvzel iz kritike, so knjigo razumeli kot njegovo dokončno razmejitve od Schellinga.

Toda Hegel je v *Fenomenologiji* ostal zvest ciljem svojih predhodnikov: s Fichtejem se je strinjal, da mora filozofsko spoznanje začeti z dojetjem načel oziroma s strukturo subjektivitete. Istočasno kot Schelling je poskušal preseči dualizem duha in narave. V resnici ne obstaja nič "neduhovnega": materija, razsežnost, čutnost so implicitne in nereflektirane forme duha. Pri tem ne gre za običajni "idealizem", ki je zoperstavljen "realizmu". Objekti (stvari, dogodki, stanja stvari) niso odvisni od človeške zavesti – tudi ne v Kantovem in Fichtejevem "transcendentalnem" smislu, po katerem kategorije in sheme, skozi katere človek dojema svet, izvirajo iz nujnih in nezavednih funkcij človeškega duha. Po Heglu človeški duh le participira na obči "logiki", ki je določujoča za naravo in kulturo; to logiko lahko človeški duh s svojim mišlje-

njem "reflektira", jo s svojim delovanjem odkriva in vzpostavlja (na družbenem področju). Proces, v katerem red dejanskosti vedno bolj in z vedno večjo diferenciranostjo prihaja v ljudeh do zavesti, je njihova kulturna zgodovina. Hegel seveda ne uporablja modernega pojma "kulture", temveč govori o zgodovini duha ali religije, o zgodovini vseprežemajočega načina človeške razlage sveta. V to so vključene – in glede na določena obdobja različno zdiferencirane – zgodovine prava, države, gospodarstva, umetnosti, znanosti, itd.

Hegel je torej moral svetovno in kulturno zgodovino v svoj sistem vključiti povsem drugače od svojih predhodnikov. To se je najprej na vseobsegajoč /umfassend/ način zgodilo v *Fenomenologiji*, to je bil eden od glavnih razlogov njenega širokega vpliva na "izobraženo javnost". Še danes, kot kažeta primera Jürgena Harbemasa in Francisa Fukuyame, *Fenomenologija* daje pobude za razlago sodobnosti, njenega zgodovinskega izvora in možnega razvoja v prihodnosti.

Hegel je poskušal duhu svojega časa, ki je prišel do izraza v velikih prelomih Napoleonove in Goethejeve dobe, pomagati, da bi prišel do "zavesti" o samem sebi. V ta namen je izdelal sistem kategorij, ki bi razložil razvoj morale, kot tudi umetnosti, državnih ustav, prav tako naravoslovnih znanosti. Toda Hegel ni zgolj filozof kulture, ki bi tolmačil znamenja svojega časa. Predvsem hoče zadostiti najstrožjim zahtevam spoznavne kritike, kot sta jih formulirala Kant in njegova šola. Prav tako hoče prepričati najbolj temeljite filozofske skeptike, ko jih spodbija z njihovo lastno metodo. *Fenomenologija*

hoče biti radikalni (“dovršujoči se”) skepticizem, ki vodi preko samoodprave skepticizma v svoje nasprotje. To nasprotje imenuje Hegel absolutna vednost, absolutna tako po stopnji gotovosti kot tudi vsebini; gre za pretenzijo, ki je vzbudila toliko fascinacije kot zavračanja, celo posmehovanja.

“Absolutno vedenje” mora seveda nastopiti kot konkurenca religiozne pretenzije po gotovosti. Obravnavanje “religiozne zavesti”, “vere”, “religije” zavzema v *Fenomenologiji* veliko prostora in na koncu hoče Hegel resnično vsebino celotne zgodovine religije prevesti v filozofske pojme. Heglova “odprava” /”Aufhebung”/ religije v filozofijo, ki jo je v svojih poznih berlinskih predavanjih in spisih širokopotezno in sistematično izpeljal, je sprožila žolčne polemike in razcep njegove šole. Heglu je pri tem šlo, kot kaže *Fenomenologija*, za spravo religije, znanosti in filozofije – proti banalnemu nerazumevanju religije v površnem razsvetljenstvu. *Fenomenologija* poskuša tudi dokazati, da novoveško znanstveno in filozofsko spoznanje potrjuje religiozno prepričanje, da se je v svetu razodela absolutna (Božja) modrost.

Hegel je tako nastopil proti religioznim in teološkim “defenzivnim pozicijam” svojega časa, ki so med vedenjem in vero vpeljale strogo ločitev, ter so imele Božje za nespoznatno, oziroma v najboljšem primeru za dostopno preko moralne nastrojenosti ali religioznega občutka – te pozicije so zastopali Kant v svoji kritični filozofiji ter Jacobi in Schleiermacher v teologiji vere in religioznega občutka. Kant sicer ni povsem zavrnil religioznega prepričanja o svetu, ki ga je Bog smotrno uredil, in o prisotnosti Božje previdnosti v zgodovini. Toda temu prepričanju je odrekel karakter znanstvenega spoznanja. “Strogo znanstveno” je bilo za Kanta le “mehanično” spoznanje narave in analiza nujnih predpostavk tega spoznanja v človeškem umu.

A s takim načinom pojasnjevanja po Kantovi *Kritiki teološke razsodne moči* (Drugi del *Kritike razsodne moči*) ne moremo povsem razumeti niti naravnih proizvodov. Prav tako ne moremo s tem načinom pojasnjevanja vnesti v naše spoznanje narave – vključno s posebnimi zakoni fizike in biologije – sistematične povezanosti. Človeški um pa mora iskati tako sistematično enotnost v silogistično povezanem celostnem sistemu, ki je zgrajen na načelih in sklepih. Zato je podmena smotrne narave, katere povezanost temelji na modrosti neskončnega razuma, poskusno nujna, čeprav tudi nedokazljiva. Ker tudi pri pojasnjevanju našega moralnega občutka dolžnosti pride mo do – prav tako hipotetične – podmene o vsevednem, vsemogočnem in nadvse dobrem bitju, smo dolžni iskati sledove umnega načrta tudi v zgodovini.

Kant torej daje religioznemu prepričanju o modrosti stvarjenja in “previdnosti” umni smisel, ne priznava pa mu karakterja znanstvenosti v smislu empirične ali “logične” dokazljivosti. Hegel pa hoče religioznemu prepričanju v filozofiji vrniti znanstvenost – a, kot se bo pokazalo, vendarle za ceno radikalne demitologizacije (kot to imenujemo od Rudolfa Bultmanna naprej) religioznih vsebin. Moderna znanost o naravi in napredek uma v moderni, “sekularizirani” državi kažeta, če ju hočemo pravilno razumeti, na smotrno urejenost narave in zgodovine.

Toda povsod je razširjeno nerazumevanje teh znanosti kot tudi “naivno” dojetje religioznih resnic – v znanostih in njihovem razsvetljenem samorazumevanju, v filozofiji, literaturi in teologiji. To nerazumevanje temelji na dualizmu: med čutno zaznavno materijo in za razum dostopnimi zakoni, med zrenjem in pojmom, med subjektom in objektom, med človeških in Božji duhom, itd. Vseobsegajoča in popolna kritika vseh teh dualizmov je vsebina *Fenomenologije duha*. Po Heglu se lahko iz moderne znanosti nau-

čimo, da svet ni iz čutnih stvari in duhovnih zakonov, temveč je proces, v čigar dogodkih in strukturah se kaže nek razumljiv red, ki se ga lahko razlaga s pojmi in logičnimi sklepi. Podobno velja za razvoj kultur v zgodovini, še posebej pravnega reda, a tudi za razvoj umetnosti in religije.

A v naravi in v zgodovini ni vse umno ali smotno. Obstajajo fenomeni in področja, kjer so komaj vidna znamenja reda – recimo vrste živih bitij ali pa nekatere veje človeške kulture in njihove partikularne tradicije. Ta mejna področja pa ne ovirajo celotnega reda, temveč ta celo kaže svojo neomadeževanost od “prekompliciranih” primerkov kot tudi od historičnih nazadovanj in stranskih poti.

Če ta red ljudje deloma spoznavajo – pri čemer gre za naravo – deloma pa ga porajajo (kultura), potem je potrebno razumeti človeško mišljenje in delovanje kot ozaveščenje in izvrševanje /*Vollstreckung*/ univerzalnega uma. Razodevanje in samoudejanjenje nekega reda je za Hegla bistvo “duha”. Če ga imenujemo božji ali človeški, je konec koncev le vprašanje perspektive: če ga gledamo od spodaj navzgor, od individuuma določene kulture in dobe proti celotnemu redu, ki se razkriva preko epoh in ljudstev, potem ga zagotovo vidimo iz človeške perspektive. Če pa gledamo od zgoraj, od celotnega reda narave in zgodovine, ki je v napredovanju kultur in znanosti od posameznih ljudi spoznan, oziroma “razodet”, potem smo zavzeli neskončno, v religiji bi rekli “Božjo” perspektivo.

Ves čas moramo imeti pred očmi to pretenzijo Heglove filozofije, ki je bila v *Fenomenologiji* prvič povzdignjena v sistematično obliko, le tako bomo lahko razumeli idejo in vpliv te knjige. V današnji kulturi se zdi pretenzija po “absolutnem vedenju” in po popolnem dojetju religije in zgodovine kot nesprejemljiva arogantnost. V filozofiji je praktično nihče več ne zastopa. Sodobno zanimanje za *Fenomenologijo* je večinoma usmerjeno

na bolj “skromne” aspekte. Vsekakor pa poskus sinteze znanstvenega in religioznega spoznavanja sveta zaznamuje filozofijože od začetkov krščanstva. Tomaž Akvinski, Leibniz in Hegel so morda najpomembnejši ustvarjalci takih sintez.

Če to enotnost imenujemo “metafizika”, potem je razumljivo, da Heglovo filozofijo razumemo kot konec metafizike. Od druge polovice 19. stoletja so namreč najbistvenejše predpostavke take sinteze postale vprašljive; empirične naravoslovne znanosti so se oddaljile od predstave o jasni, v logično celoto povezani naravi. Raziskovanje kaosa in moderne zamisli o nastanku vesolja so vedno več prostora dajali naključju. To velja tudi pri zgodovini Zemlje in pri evoluciji žive narave. Padce meteoritov ali pa premike kontinentalnih plošč prav tako težko razlagamo z umnim načrtom ali smotrom kot to velja za spontane mutacije, oziroma za “napake prepisov” pri odčitavanju genetičnih informacij.

Nastanek razumljivega, na virih temelječega in nasproti “velikim zasnutkom” kritičnega zgodovinopisja je na področju proučevanja človeške kulture s še močnejšo tendenco vodil k “nesistematičnemu”, kar je mogoče le pripovedovati in česar ni mogoče več dojeti kot načrt Božje previdnosti. Politične in moralne katastrofe 20. stoletja so naposled zelo omajala vero v um in njegov napredek v zgodovini. Ostaja sicer odprto, kako daleč bodo prišli poskusi za dosego enotne teorije v fiziki. Večinoma tudi še vztrajamo pri ideji minimalnega napredka na področju prava (temeljne človekove pravice, demokracija, delitev oblasti). A ideja nekega popolnega, racionalnega, celoto zaobsegajočega reda je danes manj prepričljiva kot kdajkoli prej v evropski zgodovini. Zato se mora danes Heglov sistem predvsem z ozirom na zgodovino zdeti kot hibrid.

V *Fenomenologiji* lahko vsekakor najdemo tudi nasprotne, “protimetafizične” miselne za-

snutke, ki so Hegla pri nekaterih interpretih napravili za začetnika moderne. Nihče ni tako daleč gnal zgodovinske relativizacije /*die Historisierung*/ vseh religiozних, filozofskih in znanstvenih stališč in nihče ni genezo modernega, od vseh tradicionalnih vezi prostega subjekta predstavil tako sistematično kot Hegel v *Fenomenologiji*. Prav tako ni nihče pred *Fenomenologijo* tako poudaril pomena življenja skupnosti za nadaljnji razvoj pojmov možnih objektov in za kriterije resničnega in dobrega. Na te teze se navezujejo antimetafizična branja, ki Hegla postavljajo povsem v bližino pragmatizma ali poznega Wittgensteina.

Tudi kdor je po eni strani skeptičen glede "modernega" branja *Fenomenologije* in po drugi strani ne more sprejeti njenih pretenzij po sistemu, najde v njej pomembne navezave na teme sodobne filozofije. To velja za Heglov program prevladovanja tradicionalnih dualizmov (pojem-predmet, razum-čutnost, forma-materija, itd), za njegovo celostno, "holistično" dojetje teorij in predmetnih področij, oziroma za njegov uvid v soodvisnost zgodovine družbe in zgodovine znanosti. Tudi o odnosu religije in znanosti vsebuje *Fenomenologija* zanimive ("racionalistične") teze.

Pravi dosežek religije, ki je pripomogla k napredku človeške kulture, je za Hegla v miselnih sistemih, ki so jih razvijali v religioznem nauku in v dogmatiki o Božjem bistvu in učinkovanju – ne pa primarno v doprinosu k moralnemu razvoju kot pri Lessingu, Kantu in večini razsvetljencev. Če te miselne vzorce in sheme opazujemo na določeni abstraktni ravni, potem so ti tudi tisti, s katerimi dojemamo naravo in strukture človeškega duha. Hegel je menil, da lahko pokaže, kako napredek teologije ni oviral napredka naravoslovnih znanosti, temveč ga je omogočil. Narave ne bi mogli razumeti kot sistema, ki samega sebe organizira, brez idej o substanci, subjektu, smotrnosti, seberazlikovanju, itd, ki so jih predtem razvili ob spoznavanju Boga.

Nesporno velja tudi obratno: da so Božje dojeli v kategorijah, s katerimi so "uspešno" dosegli spoznanje narave in ljudi. Zreduciranje Boga na končnost in na človeško mero se dogaja, ko se ga razume kot ločenega od sveta in kot "drugo". Tradicionalna religiozna zoperstavljanja na onostranstvo in tostranstvo, končnost in neskončnost so za Hegla nesprejemljiva. Ne le, da spoznavamo naravo, ljudi in Boga z istimi kategorijami, temveč pri tem vedno spoznavamo eno in isto, le da na različnih stopnjah razvoja in kompleksnosti. Ustrezni pojem za to eno in isto je "duh" – in to pomeni, kar krščanska dogmatika pokaže seveda še na bolj nazoren način (stvarjenje, učlovečenje, odrešenje), postati drugo ("sebedrugachenje" /"Sichanderswerden"/) in v tem prepoznati sebe. Spoznavanje zakonov v prostorsko-materialnih sistemih je prav tako ena od stopenj razvoja duha kot njegovega prepoznavanja v drugem, isto velja za spoznanje razvoja umnih etik in državnih ustav v časovnih podobah človeške kulture, katere celotno povezanost imenujemo zgodovino.

Kako je Hegel lahko menil, da lahko tako spekulacijo o eno(tno)sti brani vpricho meril Kantove kritike in njegovih skeptičnih naslednikov? S tem vprašanjem se ukvarja večina modernih interpretov *Fenomenologije*. Zato so spisi in rokopisi iz jenskega časa pred *Fenomenologijo* vse bolj zanimivi za raziskovanje. Kot je pokazal v *Differenzschrift* Hegel v njih ne postopa na način imanentne Kantove kritike. Skupaj s Fichtejem in Schellingom je prepričan, da razvoj filozofije in "omike" (morale, prava, umetnosti) vodi v preseganje Kanta. Iz nekega novega razvojnega stadija se lahko ugleda Kantova filozofija v njenem pomenu in tudi v njeni omejenosti.

Hegel je gotovo sam sodeloval v tem razvoju; v rokopisih iz njegovega teološkega študija v Tübingenu (1788-1793) in iz časa, ko je bil domači učitelj v Bernu (1793-1796) ga vidimo kot privrženca Kantove filozofije, zla-

sti njegove moralne in religiozne filozofije; od nadaljnega razvoja te misli je pričakoval prevrat ("revolucijo") tudi v religioznih in političnih razmerij Nemčije.

Skupaj s svojima prijateljema iz Tübingena, Schellingom in Hölderlinom, je poskušal od leta 1796/1797 Kantovo filozofijo spojit z nasprotnimi filozofskimi tokovi spinozizma in estetskega platonizma. Do tega je prišlo zaradi razočaranja nad uresničitvijo ideala svobode v francoski revoluciji in tudi zaradi srečanja s čustvenostjo in estetskim panteizmom kot načinom mišljenja pri Hemstewrhuisu in Shaftesbury-ju, Herderju in Goetheju.

To prizadevanje je Hegel zasledoval najprej v svojih razmišljanjih o vsebini in zgodovinski vlogi krščanstva. Namesto Kantovih temeljnih pojmov, zakona in delovanja, čutnega in nadčutnega sveta, svobode in narave so postali zanj odločilni pojmi ljubezen, življenje in – v prvih jenskih letih – "duh", ki ga je dojel v njegovem procesu "razdvojitve" in ponovne združitve ločenega.

Z svojim nastopom v akademski filozofiji v Jeni se je Hegel usmeril k sistematični izpeljavi naloge, da se preseže razdvojitve v kulturi časa, pa tudi v moderni misli nasploh.

V svojih prvih natisnjenih spisih in malo kasneje v velikih spisih v *Kritischen Journals der Philosophie*, ki ga je izdajal skupaj s Schellingom, se je v smislu te naloge spoprijel z vodilnimi filozofi časa, s Kantom in Fichtejem, Reinholdom Jacobijem in končno tudi s prijateljem in podpornikom Schellingom.

V predavanjih jenskega obdobja je razvil lastni sistem logike in metafizike, filozofije narave in filozofije duha; več let je naznanjal priobčenje tega sistema. Toda šele potem, ko je končal svojo dejavnost docenta v Jeni – pričemer so nanj vplivale osebne in politične katastrofe (poraba očetove dediščine, Napoleonova osvojitve Prusije) – je leta 1807 v Jeni objavil *Fenomenologijo duha*. Ta ni celotni sistem, temveč le, kot sam pravi, uvod v prvi del, ki pa iz svoje duhovno filozofske perspektive vsebuje vsebino in kategorije drugih delov.

Prevedel Mihael Šorl

- 
- \* Vir: knjiga Ludwig Siep: *Der Weg der Phanomenologie des Geistes*, za založbo Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000. Strani 14-23. Gre za knjigo, ki poskuša na enostaven in preprost način uvajati v nadvse težavno branje *Fenomenologije duha*.
- 1 Torej po letu 1800, ko je Hegel prišel v Jeni.