

Владимир Милисављевић

## БОРБА ЗА ПРИЗНАЊЕ У ХЕГЕЛОВИМ ЖЕНСКИМ СПИСИМА

*У овом раду испитију се сисџајус и еволуција мошнва борбе за љризнање у Хеѓеловим нацрџиима сисџема („Systementwürfe“) из женског љериода, који су љрећходили њеѓовој Феноменологији духа. У Хеѓеловој разради овог љојма изражава се њеѓово љосџејено ослобађање од њеѓове раније филозофске и љолиџичке кониеџије. Та кониеџија часџо се оџисује као једна варијантиа „меџафизике сусџиание“, у којој је онџолошки љриоритет државе или народа као орѓанског јединсџива усџосџављен на рачун индивидуе и њене слободе. Наџроџив, љринџиџ борбе за љризнање из женских нацрџиа сисџема је неоѓраничено насџојање саме индивидуалне самосвесџи да дође до свог љоџџуног осџварења, љџ. уџраво њена соџсџивена слобода. Борба за љризнање и дијалекџика која из ње љроизлази дозвољавају нам да и саму државу схваџимо као љроизвод делатносџи индивидуа које је чине.*

Кључне речи: Борба. – Признање. – Субјекџивносџи. – Сусџианица. – Свесџи.

Упркос многобројним и убедљивим оспоравањима, још преовлађује тумачење према којем је Хегел мислилац који је право појединца жртвовао држави. Таквом тумачењу заиста говоре у прилог многа места из Хегеловог опуса. Познато је да се Хегел супротставља свим концепцијама државе које у појединцу виде њену сврху. Према често навођеној Хегеловој формулацији, држава није ништа мање до „божанска идеја онаква каква је присутна на земљи“, а индивидуа има „објективност, истину и обичајност само као њен члан“.<sup>1</sup> Тако се може рећи да је за Хегела држава једина самостална политичка моћ, у којој индивидуи може припадати једино значење потчињеног „момента“.

Из таквог тумачења произлазило би већ *a priori* да се у савременом спору између „либерализма“, који је одувек настојао да ограничи утицај државе правима појединца, и „комунитарија-

---

<sup>1</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Hegel, *Werke*, Frankfurt am Main 1986, том 12), стр. 57; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Werke*, том 7), стр. 399.

низма“, који се заснива на схватању да је сâм идентитет појединца конституисан његовом припадношћу конкретној заједници, Хегел може наћи само на страни ове друге оријентације. И заиста – док је, на пример, Роулзова теорија правде, на коју се позивају либерално усмерени теоретичари, представљала неку врсту обнове кантизма у етици и филозофији политике, често се сматра да су комунитаристи прешли један део пута који од Канта води према Хегелу; у ствари, у оквиру ове оријентације савремене политичке теорије филозофске претпоставке либерализма доводе се у питање на начин који донекле одговара Хегеловој критици „атомизма“ Кантове теорије морала и политике.

Ипак, ова аналогија не може се протегнути далеко. Држава је, свакако, само један међу различитим типовима „заједница“ на чијем значају инсистирају комунитаристи, и њен значај се не може апсолутизовати. Због тога код комунитариста изостаје позивање на Хегелову теорију државе. С друге стране, мора се приметити да је управо у оквиру супротстављеног, „либералног“ усмерења у политичкој теорији један од основних мотива Хегелове филозофије духа доживео своју значајну обнову. Упоредо са преовладавањем политичког либерализма, овде је дошло до промене која је у литератури означена као премештање тежишта с проблематике управљања друштвеним добрима и елиминације социјалне неједнакости на проблематику поштовања права и достојанства личности, односно као преусмеравање интересовања с питања прерасподеле добара, карактеристичног за период владајуће социјалдемократије, на комплекс питања која стоје у вези управо с категоријом „признања“.<sup>2</sup> Овај појам признања пре свега је, међутим, везан управо за Хегелову филозофију.

Објављивање познате књиге Френсиса Фукујаме *Крај историје и последњи човек* почетком деведесетих година прошлог века, само је површински и идеолошки симптом поменуте реоријентације.<sup>3</sup> У овој књизи, пад социјализма у Совјетском Савезу и у Источној Европи – у државама које су, по ауторовом мишљењу, показивале акутне недостатке у погледу признања својих сопствених грађана – схваћен је управо као резултат борбе тих грађана за признање. Фукујама се при том позива управо на Хегелов појам признања и на његово виђење борбе за признање. Он, додуше, не преиспитује и систематске претпоставке овог Хегеловог појма, већ се ослања на утицајну антрополошку интерпретацију Хегелове филозофије коју је предложио Александар Кожев.<sup>4</sup>

2 Ова карактеризација потиче од Ненси Фрејзер. Упор. А. Honneth, „Reconnaissance et justice“, у: *Le passant ordinaire* N° 38, јануар-фебруар 2002.

3 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992; Ф. Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, прев. Бранимир Глигорић и Слободан Дивјак, Подгорица 1997.

4 А. Којеве, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.

Фукујама представља хегеловску „борбу за признање“ као основу која омогућује да се надмаше недостаци марксистичког „економизма“.<sup>5</sup> Али то је само једна, и мање занимљива страна његове аргументације. Наиме, Фукујама такође сматра да хегеловски мотив борбе за признање представља неопходни коректив либералне и утилитаристичке политичке филозофије. Он при том полази од тезе да се ова филозофија заснива на погрешној концепцији о човеку као бићу које своје практичне изборе врши опредељујући се искључиво на основу хладног прорачуна о могућим преимућствима и губицима, и које има за свој једини циљ унапређење сопствених интереса. Према Фукујама, таква концепција пропушта да увиди важност „срчане“ или „тимотичке“ (према појму *thymos* из Платонове *Државе*) стране човека. Ова се, међутим, манифестује пре свега у човековој спремности да под одређеним околностима жртвује и свој живот у борби за један неутилитарни циљ. Управо о томе била би реч у хегеловској борби на живот и смрт ради признања.<sup>6</sup> Зато Фукујама сматра да Хегелово схватање човека пружа суштинске предности у односу на традиционални либерални модел. Он и изричито тврди да је Хегел понудио адекватније схватање политике и узвишеније виђење либералне демократије него Лок или Хјум.<sup>7</sup>

Расправе о Фукујаминој књизи већ су одавно утихнуле. Она свакако није значајна због својих унутрашњих квалитета или због одговора који су у њој формулисани, већ због питања на која нас и даље наводи.<sup>8</sup> Либерална критика Хегела, чији су аргументи од Хајмоме књиге о Хегелу па све до Попера остали исти, видела је у њему само апологету тоталитаризма.<sup>9</sup> Како је онда могуће да се подухват

5 Аналогни приговор понекад се окреће и против Хегела. Тако А. Хонет, иако је по образовању близак марксистичкој теорији друштва, замера Хегелу то што је у *Феноменологији духа* запоставио логику признања у прилог категоријама рада и образовања (А. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt 1994, стр. 104).

6 Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, стр. 166. и след.

7 *Исио*, стр. 164–165, 216.

8 По својој филозофској вредности, свакако, пре би заслуживале да буду поменути студије Ј. Хабермаса („Arbeit und Interaktion“, у: *истио*, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt a. M. 1968), L. Siepa (*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München 1979), A. Wildta (*Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982), као и наведена Хонетова књига о борби за признање.

9 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim/New York (1857), посебно поглавље 15, стр. 357–391. С друге стране, постоји мноштво аутора који Хегела схватају и као либералног политичког мислиоца (V. Cousin; J. Hyppolite; S. Avineri; J. Ritter; E. Weil; K. H. Ilting; M. Riedel; за даље упуте на литературу упор. J.-C. Pinson, *Hegel. Le droit et le libéralisme*, Paris 1989, стр. 5–12). Уз ставове који су наведени на почетку овог текста, у којима се изражава обоготворење државе у Хегеловој политичкој филозофији, може се ставити ово место из *Филозофије права*, у којем се може препознати Хегелово настојање да се изврши синтеза између становишта појединца и државе: „Принцип модерних држава има ту нечувену снагу и дубину да пушта да се принцип субјективности доврши у *самосиљални екстим* личне посебности, а да га истовремено *враћа у суйсијаницијално јединство*, и да тако у самом том екстрему одржи ово јединство“ (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, стр. 407).

попут Фукујаминог, који себе разуме управо као радикализацију либералистичке позиције у политичкој филозофији, и који би се, штавише, могао окарактерисати и као „есхатологија“ либерализма, врши кроз масивно преузимање Хегелових појмова, и то уз ослањање на једног тумача Хегелове филозофије чији је однос према либерализму такође био у најмању руку амбивалентан?

Овај текст, који се ограничава на разматрање значења које је борби за признање припало у Хегеловим јенским нацртима система, и који оставља сасвим по страни разраду појма признања из *Феноменологије духа*, не претендује на то да пружи неки коначан одговор на ово питање. У њему се, ипак, настоји да се амбиваленција савременог либерализма у односу према Хегелу сагледа и објасни полазећи од генезе Хегеловог сопственог мишљења. Хегелова разрада мотива борбе за признање овде је схваћена као покушај да се ограничености либералистичког становишта превазиђу, али не његовом корекцијом извана, већ радикализацијом његових сопствених претпоставки: извођењем крајњих консеквенци из појма слободне субјективности, који је Хегел желео да стави у основ једне политичке теорије коју је он сâм постојано сматрао „либералном“.

## 1.

Хегел се до краја живота одушевљавао француском револуцијом и принципом слободе који је њоме историјски успостављен као важећи.<sup>10</sup> Већ за почетак Хегелове оријентације у филозофији било је одлучујуће управо искуство о овом великом догађају. Као младић, Хегел је желео да француску револуцију пренесе и у Немачку.<sup>11</sup> Таква оријентација била је доведена у питање општим разочарањем у развој догађаја у Француској после успостављања револуционарне власти, посебно егзекуцију Луја XVI и период јакобинске диктатуре који је уследио. Као и за многе међу његовим савременицима у Немачкој, од којих су неки и активно учествовали у револуционарним збивањима, и за Хегела се може рећи да је заправо био ближи жиронди.<sup>12</sup> Револуционарна збивања, међутим, дала су печат начину на који ће Хегел сагледати централни проблем модерне политике. Он препознаје главну тешкоћу модерног доба као однос подвајања између индивидуе и државе. У модерним

10 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, стр. 529. Упор. J. Ritter, *Hegel i francuska revolucija*, прев. Анђелко Хабазин, Сарајево 1989, стр. 14. и даље; J. Habermas, „Hegels Kritik der Französischen Revolution“, у: *ucyuu, Theorie und Praxis*, Luchterhand 1963, стр. 89.

11 Хегелово писмо Шелингу од 16.4.1795, у: *Briefe von und an Hegel* (прир. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, стр. 23. и след. Упор. Ritter, *ucyuu*, стр. 16.

12 В. студије из књиге J. D'Hondta *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris 1968.

природноправним концепцијама, индивидуа и држава поготово су схваћени као чланови који стоје у антагонистичком односу. Ново доба карактерише се подвајањем између државе и сфере појединачности, које ни револуција није успела да разреши. Хегелово опредељење за антички републикански политички идеал, о којем сведоче његови први списи, било је одређено таквим углом посматрања. Слично Шилеру, Хегел супротставља јединство грађанина и полиса, које је постојало у антици, оној раздвојености грађанског живота и његовог морала од јавне сфере политичке егзистенције, раздвојености која је карактеристична за модерну епоху.

Хегелови политички списи који су настали током првог периода његовог боравка у Јени (1801–1803) представљају покушај да се антагонизам између државе и појединца разреши у корист државе као обичајног тоталитета који у себи апсорбује индивидуалност. То поготово важи за чланак *О врстама научне обраде природног права* из *Критичког журнала*, као и за необјављени рукопис коме је Розенкранц дао наслов *Систем обичајности*.

Такав покушај решења може се довести у везу са основним карактером филозофске концепције коју је Хегел заступао у то доба. На прагу XVIII века он је, заједно са Шелингом, развио један филозофски концепт који би се могао окарактерисати као метафизика јединствене и свеобухватне супстанце.<sup>13</sup> Апсолут – бесконачна афирмација која представља принцип читаве стварности – појављује се у сфери обичајности као дух народа, односно као свеобухватна држава. Појединац је негација овако схваћеног тоталитета, као што у спинозистичкој метафизици, према Хегеловој интерпретацији, свако одређење представља производ делимичне негације супстанце.

Овај филозофски концепт Хегел није развио непосредно критиком репрезентативних заступника либералних политичких теорија, већ разрачунавањем са Кантовим и Фихтеовим трансценденталним идеализмом – са савременом „филозофијом субјективности“ или „филозофијом рефлексије“. Према Хегелу, основној оријентацији овог идеализма на самосвесну субјективност као принцип читаве филозофије одговара настојање да се за принцип природноправних конструкција узме становиште индивидуе. Хегел критикује све индивидуалистичке конструкције које државу легитимишу полазећи од било како схваћене потребе појединца,<sup>14</sup> *иа макар* оне биле и „идеалистичке“ и засноване на принципу етике чисте воље, попут Кантове или Фихтеове. Због тога он у основи трансценденталнофилозофске теорије морала види „еудемонизам“.<sup>15</sup> Тим из-

13 В. зборник *Hegel in Jena* (прир. D. Henrich/K. Düsing), Bonn 1980.

14 Упор. М. Riedel, „Hegels Kritik des Naturrechts“, *Hegel-Studien* 4 (1967), стр. 184. и даље.

15 „Glauben und Wissen“, у: *Jenaer Schriften 1801–1807* (Hegel, *Werke*, том 2), стр. 294.

разом пре би се могла окарактерисати, на пример, Локова концепција државе; његова примена на Канта или Фихтеа противречи њиховој сопственој критици блаженства као принципа филозофије морала и политике. Ипак, према Хегелу, либералним и трансценденталнофилозофским позицијама заједничко је то што се оне опиру апсорбовању индивидуе у позитивну обичајност; све оне „фиксирају“ моменат негативности који је конститутиван за појединачност и тако не доспевају до апсолута као „праве афирмације“.

Насупрот индивидуалистичким природноправним теоријама, Хегел настоји да државу сагледа као сферу апсолутне обичајности, која је „савим на делу у самој унутрашњости појединаца и која представља њихову суштину“.<sup>16</sup> У том смислу он настоји да обнови античко виђење политике. Преузимајући тезу из Аристотелове *Полиџике*, према којој је „полис по природи ранији од индивидуе“, Хегел, под називом природне обичајности, развија један модел „природног права“ који стоји у дијаметралној супротности у односу на модерну природноправну традицију, која је усмерена на права појединца и њихову заштиту од уплива државе. Очигледно је да се ту ради о „природном“ праву у смислу Аристотеловог схватања природе: Хегел овде усваја појам природе који има телеолошки карактер.<sup>17</sup> У овакав концепт он интегрише грчко схватање о надређености политике у односу на сферу индивидуалне моралности.<sup>18</sup> При том Хегел брани апсолутно право које држава има у односу на појединца једним „спинозистичким“ аргументом, према којем афирмација има логичко-онтолошки приоритет у односу на негацију. Отуда произлази да држава има апсолутно право да „негира негацију“ у којој се биће коначног појединца заправо и састоји, и да тиме поново успостави бесконачност супстанције у њеном афирмативном виду.

Таква концепција могла би се са извесним правом окарактерисати управо као „тоталитарна“, пошто ниједна страна индивидуалног живота или приватне егзистенције није заштићена у односу на државу или обичајносни тоталитет. Хегел чак говори о благотворном дејству ратова: они уносе неопходан немир и деструкцију у сферу грађанског друштва, и демонстрирају ограниченост његовог основног начела – личног интереса – и његове основне вредности – сигурног и удобног живота уз изобилје материјалних добара.

Држава коју Хегел описује има сталешко устројство.<sup>19</sup> При том „земљораднички“ и „обртнички“ сталез – сељаштво и грађан-

<sup>16</sup> „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“, у: *Jenaer Schriften 1801–1807*, стр. 488.

<sup>17</sup> Упор. Riedel, *истио*, стр. 181.

<sup>18</sup> Hegel, *истио*, стр. 505.

<sup>19</sup> Још је Розенцвајг истакао разлике које постоје између сталешког устројства државе коју Хегел описује и њеног платонског модела. Према његовом

ство – према Хегелу, имају пуку релативну и ограничену егзистенцију која је усмерена на оно партикуларно. Прави државотворни карактер припада, међутим, ратничком сталежу, чија је основна особина храброст, тј. спремност да се за државу жртвује живот,<sup>20</sup> чиме се „укидање појединачности“ довршава. У том смислу може се рећи да се већ у спису о природном праву налази један од конститутивних момената будуће „борбе на живот и смрт ради признања“: то је ризик од насилне смрти, који ратнички сталеж преузима на себе. Ипак, за појам признања овде и даље нема места. Како ће се показати, разлог је то што Хегел још није разрадио појам индивидуалности који је претпоставка борбе за признање у правом смислу те речи. У чланку о природном праву, права истина индивидуалности показује се у њеном непосредном и, тако рећи, „природном“ преласку у оно опште: у смрти појединца ради циљева државе.

Исто важи и за *Систем обичајности*, према којем се чланак о природном праву односи као увод према систематској разради.<sup>21</sup> Он је написан само неколико месеци касније, и концепција политике коју Хегел у њему излаже у основи је идентична с ранијом. Овде је и даље одлучујући појам природе који одговара ономе који је Хегел развио својом критиком модерног природног права. У првом делу списка Хегел даље разрађује и диференцира сферу „природне обичајности“. Он то чини у оквиру излагања које полази од стадијума „појединца“, али обухвата категорије или „потенције“ (тај израз Хегел је преузео из Шелингове филозофије) које се више не могу схватити као облици одношења усамљеног субјекта који је усмерен на себе самога, већ као природне или елементарне форме интерсубјективног односа. Такве су форме „рада“, „језика“ и „породице“, заједно са системима односа који произлазе из њих.<sup>22</sup> У овим „потенцијама“ већ су остварени различити типови признања или „признатости“. Између првог дела списка који се бави природном обичајношћу и оног који представља излагање државнополитичког феномена у ужем смислу те речи Хегел, међутим, развија као средњи члан једну потенцију „негативности“ (под насловом „Оно негативно, или слобода, или злочин“), чије се главно обележје састоји у томе што се у њој истиче моменат индивидуалности, која се осамостаљује у односу на раније „природне“ потенције којима је индивидуалност обухваћена.<sup>23</sup> За овај део система

---

тумачењу, Хегелова сталешки рашчлањена држава пре одговара – бар по своме „садржају“, ако већ не и према „форми“ и „смислу“ – Пруској из времена Фридриха Великог (F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1962, стр. 135).

<sup>20</sup> Ову особину Хегел, додуше, донекле признаје и сељаштву под вођством ратничког сталежа (Хегел, *Исцјо*, стр. 490).

<sup>21</sup> Упор. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, стр. 155.

<sup>22</sup> „System der Sittlichkeit“, у: Hegel, *Schriften und Entwürfe 1799–1808 (Gesammelte Werke*, том 5, Хамбург 1998), стр. 281. и даље.

<sup>23</sup> *Исцјо*, стр. 309, 315–323.

обичајности карактеристична је управо „борба за част“, која укида облике претходно оствареног или „природног“ признања.

Према томе, *Систем обичајности* познаје како „борбу“ – која се у оквиру потенције негативности појављује као „борба за част“ – тако и појам „признања“. Ипак, ни у њему се не појављује „борба за признање“ у смислу који је карактеристичан за Хегелову каснију концепцију. Наиме, до „борбе за част“ о којој је у овом спису реч долази тек након што је и зато што је повређен однос признања који већ одраније постоји у сфери природне обичајности, чији модел и даље представља грчки полис. Паралеле за такав концепт могу се, међутим, пронаћи и у модерним политичким теоријама. Ни у Монтескјеовом *Духу закона*, као ни у Хегеловом *Систему обичајности*, стање рата свих против свих, борба и агресивност нису схваћени, како је то био случај у Хобзовој политичкој филозофији, као обележја првобитног или „природног“ стања, већ као производ самог грађанског друштва. У сваком случају, када је реч о Хегелу, „борба“ и даље није усмерена на признање као на позитивно постигнуће које би било њен резултат, већ и даље има функцију негације појединца која се врши са циљем његовог преузимања у апсолутну обичајност или државу; и она, као и „храброст“ ратничког сталежа из списка о природном праву, представља један од видова „деструкције појединачности“,<sup>24</sup> односно њеног надмашивања становиштем обичајносног тоталитета. Како Хегел изричито и каже: „Појединачност индивидуума није оно прво, већ је то живост обичајне природе, божанственост, а појединачни индивидуум је према њеној суштини и сувише сиромашан да би њену природу схватио у читавој њеној стварности“.<sup>25</sup> Према томе, схватање државе као инстанце која је у потпуности независна од појединца и уздигнута изнад њега и у *Систему обичајности* остаје на снази.

## 2.

Почев од лета 1803 – тај термин се подударно са Шелинговим одласком из Јене – у Хегеловој укупној филозофској концепцији могу се утврдити промене. Те промене могле би се сажето изразити познатим захтевом из *Феноменологије духа*, који говори о неопходности да се оно истинито схвати „не (само) као супстанца већ исто тако као субјект“.<sup>26</sup> Овај познати Хегелов став описује и резултате његовог сопственог развоја у последњим годинама које је провео у Јени, које су биле обележене све изразитијим дистанцирањем у односу на Шелингов концепт филозофије идентитета и раније становиште „метафизике супстанце“ уопште.

<sup>24</sup> „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“, стр. 478.

<sup>25</sup> „System der Sittlichkeit“, стр. 334.

<sup>26</sup> *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, *Werke*, том 3), стр. 23.



Досег ових промена на равни теорије државе и права показује се ако се схватање „борбе за част“ из *Система обичајности* упореди с појмом борбе за признање из нацрта за *Систем сјекуларивне филозофије*, који је настао око годину дана касније (1803–1804). У овом последњем спису, по први пут је реч о борби за признање у правом смислу: ова борба има признање за свој циљ.<sup>27</sup> Њена функција сада бар у формалном погледу одговара функцији коју у Хобзовој политичкој теорији има „рат свих против свих“. Наиме, сада се више не ради о томе да борба напросто негира односе признатости који су постојали на ранијим развојним ступњевима обичајности: борба тек треба да доведе до признања.

Ова промена може се објаснити укупним преокретом у Хегеловој филозофској концепцији, која се одразила и на структуру његовог система. У *Систему сјекуларивне филозофије* Хегел заправо више не познаје, као што је то био случај у његовим ранијим списима, категорију „природне“ обичајности. „Филозофију природе“ у општем смислу те речи Хегел излаже у првом делу система, који претходи „филозофији духа“. При том је природа схваћена, као и у Хегеловом систему у његовом дефинитивном облику, полазећи од појма духа: као његова антиципација, односно као његово „биће-изван-себе-самога“. То је разлог због којег за категорију „природне“ обичајности овде више нема места. Теорија обичајности потпада под општи оквир филозофије духа, која претпоставља управо негацију „природног“ појма природе. Нови положај појма природе у склопу Хегеловог система суштински је значајан за разумевање смисла који припада стављању живота на коцку у борби за признање: излагање смртној опасности у борби за признање претпоставља способност да се апстрахује од сваког природног одређења, и према томе има смисао негације сфере природног постојања уопште. Одговарајуће виђење природе Хегел је, међутим, до сада приписивао управо „негативном“ становишту трансценденталне филозофије или идеализма. И заиста, истовремено ... с удаљавањем од шелинговске филозофије природе и „метафизике супстанце“ – о којем постоје многобројна сведочанства – код Хегела је дошло до нове рецепције трансценденталног идеализма у целини. Ова рецепција имала је за последицу и приближавање природноправним импликацијама „филозофије субјективности“, коју је Хегел раније критиковао.

Појам признања који Хегел сада развија може се делимично објаснити овом рецепцијом. Теорија признања немачког идеализма најпре је разрађена у Фихтеовом спису о природном праву (1796). У том спису Фихте полази од проблема разјашњења устројства

<sup>27</sup> *Jenaer Systementwürfe I* (Hegel, *Gesammelte Werke*, том 6, Хамбург 1975), стр. 307–326.

самосвести. Такво разјашњење суочава нас с једном апоријом: да би се самосвест објаснила, она се већ мора претпоставити као постојећа; јединство субјекта и објекта о којем самосвест пружа осведочење мора се том осведочењу ставити у основ.<sup>28</sup> Према Фихтеу, тешкоћа која произлази из таквог стања ствари може се разрешити само на један начин: тако што ће „субјект“ и „објект“ у самосвести, које Фихте интерпретира као „самоодређење“ субјекта, односно као његову „одређеност“, мислити у једној јединој мисли. Фихте, међутим, сматра да се то може постићи једино ако се проблем постави на раван узајамног односа између умних бића, у којем је „објективна“ одређеност једне самосвести (која долази од другога) схваћена као подстицај на њено сопствено самоодређење или слободну делатност, подстицај који јој долази од друге самосвести; због ове упућености на другу самосвест човек је, према Фихтеу, по својој суштини „биће рода“.<sup>29</sup> Из таквог одређења Фихте, међутим, изводи даље консеквенце.<sup>30</sup> Подстицај на слободну делатност који упућује једном умном бићу друго умно биће, претпоставља ограничење самовоље тог другог бића. Али, остварење могућности слободног делања првог умног бића исто тако претпоставља ограничење његове сопствене самовоље; у том смислу може се рећи да сопствена слобода зависи од признања слободе другоме. Тако је већ код Фихтеа признање суштински узајамно признање. Већ и „индивидуалност“ је према Фихтеу појам који има смисао узајамности (*Wechselbegriff*) и он се „може мислити само у односу на друго биће“.<sup>31</sup>

Међутим, за облик концепције о признању који развија Фихте, карактеристичан је појам самоограничења. Хегел је тај појам још раније критиковао као противречан и неподесан за схватање апсолутне слободе.<sup>32</sup> Поступак којим се долази до узајамног признања Хегел зато конципира у обрнутој перспективи; он радикализује захтев за признањем у „борбу на живот и смрт“, чији принцип није ограничење *себе самога*, већ *негаишја другога* без икаквих ограничења.<sup>33</sup> Ипак, и у Хегеловом извођењу борба за признање резултира из „изворне позиције“ која је у извесном смислу аналогна оној из Фихтеовог списка о природном праву: из ситуације у којој је слобода једне воље суочена са слободом друге воље, и у којој обе иступају са захтевом да буду признате као „тоталитет“.

28 J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Хамбург 1960, стр. 31. и даље.

29 *Истио*, стр. 39.

30 *Истио*, стр. 40. и даље.

31 *Истио*, стр. 47.

32 В. „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, у: Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1807*, стр. 66. и след.

33 За ово тумачење односа између Фихтеове и Хегелове концепције признања, упор. и L. Siep, „Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel“, у: W. R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1974*, Köln 1975, стр. 390. и след.

Промене у Хегеловој концепцији показују се и у односу између појединца и државе. Као и у чланку о природном праву, и у *Систему сјекуларивне филозофије* реч је, додуше, о „укидању“ индивидуалне свести или појединачности, и о превазилажењу становишта појединца у држави, односно апсолутној обичајности народа.<sup>34</sup> На први поглед безначајна, али суштинска разлика између *Система сјекуларивне филозофије* и Хегелових ранијих списа састоји се у томе што се у *Систему* индивидуална свест укида без међуступња борбе за нешто што је надређено појединцу и што га „обухвата“ (било да је реч о „народу“ или о „држави“). У крајњој инстанци то значи: акт стављања живота на коцку у борби за признање не представља само афирмацију апсолутне слободе субјекта већ до њега исто тако долази из разлога или мотива који су иманентни индивидуалном субјекту и његовој слободи. Према томе, овде је реч о борби за признање индивидуалне самосвести „као такве“. Та борба, додуше, није уперена и против државе, већ једино против слободе других појединаца, који иступају с идентичним захтевом. Она се, међутим, збива према логици која је иманентна становишту индивидуалне свести. Штавише, може се рећи да онај исти учинак који је у Хегеловој ранијој концепцији произлазио из спољашње негације државе у односу на појединца, Хегел сада постиже радикализацијом момента саме индивидуалне слободе.

Ток који води до признања Хегел излаже у спекулативној конструкцији која оперише терминима идеалистичке „историје“ свести или самосвести; у таквом поступку може се препознати још једно приближавање трансценденталној филозофији.<sup>35</sup> Хегел схвата већ појединачну свест као такву, као „појам духа“ који је негација сваког бића или предметног односа. То значи да појединачна свест види суштину сваког предмета у његовом односу према себи самој, који искључује однос тога предмета према другој свести. Међутим, сама појединачна свест тек треба да се осведочи о томе да је управо она сама суштина свога предмета. Да би то могло да се догоди, нужно је да претходно дође до повреде таквог односа свести према њеном предмету, као и до борбе за признање, коју та повреда изазива.<sup>36</sup> Овде се, према томе, не ради о повреди неког „права“, што би претпостављало да признање постоји већ од раније, већ о повреди устројства саме свести као „бића за себе“, тј. као потпуне или „искључујуће“ самосталности. *Систем сјекуларивне филозофије* по томе се разликује од ранијих списа, у којима борбу за признање покреће повреда признања које постоји у подручју природне обичајности; на место овог последњег појма сада долази устројство свести или самосвести као такве.

<sup>34</sup> *Jenaer Systementwürfe I*, стр. 312. и даље.

<sup>35</sup> Упор. *исјо*, стр. 307 и даље.

<sup>36</sup> *Исјо*, стр. 309.

Према Хегелу, у борби за признање сучељене су две свести од којих свака тежи да буде призната као искључиви „тоталитет појединачности“. Сваку повреду свога односа према ствари та свест схвата као своју потпуну негацију, на коју одговара изазовом борбе на смрт.<sup>37</sup> Али она се овим изазовом исто тако осведочава да се и сама излаже ризику укидања свог сопственог живота, који представља њен услов. С друге стране, ако се борба оконча смртним исходом противника, признање такође изостаје. Према Хегелу, одатле произлази следећи парадокс: да би била призната као у себи противречан појам „појединачног тоталитета“, свест управо треба да буде укинута као таква. Међутим, *уколико* је свест укинута као појединачни тоталитет, она *није ништа друго* до сама општа свест:<sup>38</sup> апсолутна свест или дух једног народа, који је „етер који је у себи прогутао (*verschlungen*) све појединачне свести; *ајсолујна, ѿпросја, јегина* супстанца“.<sup>39</sup>

Било би погрешно схватити овај опис као потпуну афирмацију општости на рачун појединачне свести. Како Хегел каже, општи дух „мора исто тако да буде *делатна* супстанца“,<sup>40</sup> и због тога је суштински упућен на остварење од стране појединачне свести. Хегел заправо дефинише општу свест једног народа или државе, без даљих садржинских одређења, управо *као* акт апсолутне негације *који сама ѿјегиначна свест врши на себи*. У том смислу, он тврди да је дух једног народа или држава дело оних који му припадају: „они“ су ти који га „производе“, и поред тога што га „славе као нешто што постоји за себе“; али „делатност којом га они производе је укидање себе самога; и то укидање себе самога, на које они смерају, јесте општи дух који бивствује за себе“.<sup>41</sup> Индивидуална свест заправо ствара дух народа актом негације коју врши на себи самој; независно од овог акта, „супстанција“ народног духа нема никаквог значења. Тако у борби за признање негација индивидуалистичког момента, карактеристичног за модерно природно право, произлази из његовог сопственог потенцирања.

Ови закључци могу се документовати на тексту Хегелове касније *Реалне филозофије* (1805–1806). Она се не довршава, као *Систем стјекулајивне филозофије*, једном концепцијом државе или обичајног тоталитета, већ теоријом апсолутног знања, уметности и религије, што је приближава каснијој енциклопедијској филозофији апсолутног духа. Један од трагова континуитета с ранијим списима састоји се ипак у томе што се односни садржаји и даље излажу под заједничким насловом „устав“ (*Konstitution*), који

37 *Истѿо*, стр. 310. и след.

38 *Истѿо*, стр. 311. и след.

39 *Истѿо*, стр. 315.

40 *Истѿо*.

41 *Истѿо*, стр. 316.

би – у систематици *Енциклопедије филозофских наука* – и даље припадао управо сфери „објективног духа“.

У *Јенској реалној филозофији* о борби за признање говори се у два наврата: први пут у подручју „субјективног духа“, други пут у подручју „збиљскога духа“, који заузима средишњи положај између „субјективног“ духа и државе; овај део система обухвата излагање форми грађанског друштва и његове приватноправне регулације, и тако већ стоји унутар медијума „признатости“.<sup>42</sup> На првом месту, „борба за признање“ одвија се између појединаца, као што је то био случај и у *Систему стечулачких филозофије*. Друго место значајно је по томе што представља једини случај у којем Хегел борбу за признање схвата као конфликт између „појединачног“ и „општег“;<sup>43</sup> ту је реч о борби појединачне воље против закона, коју Хегел и терминолошки одређује као „злочин“. Овде је, међутим, пре свега од значаја први облик борбе, којим се признање први пут остварује.

Јенска реална филозофија познаје категорију узајамног „признања“ између индивидуа до којег долази у „љубави“. Међутим, Хегел сада и изричито каже да овај појам још увек није и „обичајни“ појам у строгом смислу речи; он представља само „елемент“ и „слутњу“ обичајности.<sup>44</sup> Пошто индивидуе у односу љубави не иступају и као супротстављене слободне воље,<sup>45</sup> признање о којем је овде реч само је имплицитно. До правог признања долази тек кроз „борбу на живот и смрт“ која произлази из једног „природног стања“ – које, међутим, није и првобитно, јер његову претпоставку чини укидање односа љубави који постоји у породици. Дакле, о признању у правом смислу речи ради се тек на прелазу у грађанско друштво, које Хегел и овде посматра као резултат дезинтеграције „породице“.<sup>46</sup>

Као и у *Систему стечулачких филозофије*, и овде борба има признање за свој циљ. Концепција признања која је изложена у *Јенској реалној филозофији* разликује се од претходне по томе што је и изричито утемељена у категоријама „субјективног духа“. Такве су категорије „интелигенције“ и „воље“.<sup>47</sup> У Хегеловом

42 G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969, стр. 210. и даље; 221. и даље (наслов поглавља „Субјективни дух“ дао је приређивач Хофмајстер).

43 Према томе, такво схватање борбе, у којој је захтев за признањем упућен „општости“ или „држави“, код Хегела представља изузетак – упркос томе што се тај хегеловски мотив, поготово када је реч о политичком говору, веома често схвата управо у том смислу.

44 *Истѐо*, стр. 202.

45 Упор. *истѐо*, стр. 209.

46 *Истѐо*, стр. 205; управо због тога што се „природно стање“ (*Naturzustand*) појављује тек као резултат негације првобитне „признатости“ у љубави, Хегел истиче своје резерве према овом изразу.

47 *Истѐо*, стр. 179. и даље, 194. и даље.

посезању за овим појмовима, а посебно за појмом чисте воље, још једанпут се показује утицај Кантове и Фихтеове филозофије. Хегел, као и Кант, схвата чисту вољу као апстракцију од свега природног; стављање сопственог живота на коцку представља крајњу консеквенцу таквог схватања воље. За разлику од Канта или Фихтеа, код Хегела се, међутим, чиста воља и интелигенција сједињују у појму „знајуће воље“, који затим представља полазиште за излагање читаве сфере узајамне признатости или „стварнога духа“. У том контексту Хегел истиче етимолошку сродност између термина „сознање“ (*Erkennen*) и „признање“ (*Anerkennen*).<sup>48</sup>

У борби за признање један фактички однос према ствари, посед, претвара се у својину, а тај појам већ претпоставља признатост. И овде повреда или негација поседа друге индивидуе представља услов који је неопходан да би уопште могло да дође до признања: повреда управо покреће борбу за признање. Сам чин повреде за непосредан предмет има поседовану ствар; међутим, он се суштински односи на самосвест или на „биће за себе“ држаоца ствари (који и даље није и њен власник у правом смислу те речи), и који, како каже Хегел, у предмету управо „зна“ самога себе.<sup>49</sup> Тако повреда поседа заправо погађа сопственика ствари у његовом знајућем самоодношењу. Из повреде која је извршена настаје асиметричан однос између две појединачне воље; појединац који је изворно дошао у посед ствари, имао је у виду само то да из односа према њој искључи све друге осим себе самога, док појединац који врши повреду овог поседа има у виду управо оног првога, и тиме се усмерава против његове појединачне самосвести. Ова асиметрија или неједнакост разрешава се у борби, у којој „оштећени“ најпре истиче захтев за признање свога бића за себе. Он то чини тако што смера на смрт другога; али он тиме истовремено и себе самога излаже ризику од насилне смрти. Стога Хегел каже да његова агресивност има смисао „самоубиства“: у борби за признање, он „гледа“ управо „своју укинуту спољашњу егзистенцију“, или своје укинуто природно биће.<sup>50</sup> Према Хегелу, међутим, у овом искуству смрти, у „укинутости сопственог најинтимнијег бића за себе“, самосвест постиже управо то да види своју другост као себе саму.<sup>51</sup> Зато из тог искуства произлази враћање (*Wiederherstellen*, „реституција“) „оштећене“ самосвести у ону „апстракцију знања“ која је најпре била повређена. Штавише, може се рећи да ово „враћање“ или „реституција“ заправо даје више од онога што је повредом било одузето: чисту апстракцију бића за себе, која у вољи која је „оштећена“ још није била извршена пре повреде. Та апстракција

48 *Исјо*, стр. 212.

49 *Исјо*, стр. 210.

50 *Исјо*, стр. 211.

51 *Исјо*, стр. 212.

са своје стране чини претпоставку узајамног признања, до којег затим долази у сфери „стварнога духа“.

Тако се борба за признање и ризик од смрти који она носи са собом могу схватити као неопходан услов за прелазак из једног фактичког или „природног“ односа у медијум „чисте самосвести“ или духа, који према Хегелу постоји већ у појму воља које се узајамно признају. У ствари, борба за признање и смртна опасност којој се индивидуа у тој борби излаже доводе до крајњих консеквенци апстракцију од сваког природног постојања у „усмерености воље на себе саму, на апстракцију своје појединачности“.<sup>52</sup> Због тога је стављање живота на коцку у борби за признање неопходан моменат и у систематском склопу јенске филозофије духа. То се може утврдити упркос покушајима да се значај овог момента умањи, или да се конфликтност борбе за признање стави у други план зарад „хармоничнијих“ интерсубјективних односа. Хегелов појам борбе за признање такође нема „егзистенцијални“ или „антрополошки“ смисао, који би се могао издвојити из контекста Хегеловог идеализма;<sup>53</sup> он представља крајњи резултат радикализације становишта „чисте воље“, које је Кант формулисао у својој теорији морала. Поред тога, овај аспект Хегелове позиције има и непосредно „егалитарни“ смисао. Становиште чисте воље, које имплицира апстракцију од сваког природног одређења, омогућује појединцу да искуси свој темељни, умни идентитет с вољом другог субјекта: да се уздигне дотле да „хоће вољу другог“ управо „као“ своју сопствену вољу,<sup>54</sup> и да се тиме квалификује као учесник правног промета у грађанском друштву.

Тако се може закључити да је Хегел ограничениости „либералног“ становишта настојао да надмаши не путем ограничења, већ управо радикализацијом принципа „слободне субјективности“ или „негативности“, који према Хегелу стоји у основи идеалистичких и природноправних „конструкција“. За Хегела, превазилажење њиховог становишта – његова „негација“ – од сада па надаље нема само значење његовог укидања или деструкције, већ и његовог очувања, јер се негативност о којој је у појму слободног субјекта реч и у *својој* негацији заправо спаја једино са собом самом. Није случајно то што је Хегел управо у време када је интензивно радио на проблематици признања у својим предавањима такође разрадио и логичко-метафизичку основу појма субјективности као дијалектичке негације која је окренута против себе саме, и која је управо због тога „идентична са собом“.<sup>55</sup> У области филозофије права,

52 *Исјео*, стр. 211.

53 Упор. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, стр. 82.

54 Упор. L. Siep, „Der Kampf um Anerkennung“, *Hegel-Studien* 9 (1974), стр. 187.

55 Рукопис „Logik, Metaphysik, Naturphilosophie“, у: Hegel, *Jenaer Systementwürfe II* (Hegel, *Gesammelte Werke*, том 7, Hamburg 1971).

такав појам одређене или двоструке негације представља принцип дедукције свих облика обичајности који надилазе становиште појединачне воље. Он омогућује да се отклоне недостаци атомистичких концепција „природног права“, а да се при том ипак не одустане од његовог начела слободе. То важи још и за саму државу, коју ће Хегел на крају сагледати управо као остварење принципа индивидуалне слободе и једино тло на којем је ова уопште могућа. При свему томе, ипак се не може рећи да укидање либералне теорије потенцирањем њеног принципа представља само једну од могућих примена логичко-метафизичког појма двоструке негације. Са истим или чак већим правом, могло би се рећи да ова практичко-филозофска „апликација“ представља парадигму према којој је изграђен појам негације негације, којем ће у Хегеловој каснијој филозофији припасти тако далекосежан значај.<sup>56</sup>

У јенским нацртима система, ова трансформација Хегелове филозофске позиције била је тек на својим почецима. То се мора посебно нагласити када је реч о начину на који је у нацртима система сагледан однос између појединца и државе. Ритеров суд да Хегелова концепција државе представља само нужну коректуру његове теорије друштва<sup>57</sup> тешко би се могао одржати да је, уместо с обзиром на *Филозофију њрава*, био изречен с обзиром на списе који су настали непосредно након Хегеловог „обрта“ од метафизике супстанце према теорији апсолутне субјективности. У трећем поглављу јенске *Реалне филозофије* Хегел још једном даје приказ државе која је издигнута изнад појединца и сфере његових субјективних слобода; у том контексту он изриче и једну од својих ретких похвала Макијавелију, и истиче значај који у политичком животу има „послушност“ грађана.<sup>58</sup> И поред тога, не може се сумњати у то да је у својим јенским годинама Хегел превалио значајан део пута од своје теорије апсолутне обичајности и „уништења појединачности“, које је за ту обичајност конститутивно према једној концепцији државе која у потпуности произлази из *иманентне* критике принципа либерализма. То је можда најјасније када је реч о Хегеловом промењеном суду о грчкој политици и политичкој теорији. *Јенска реална филозофија* садржи Хегелову прву критику те политике, која је остала карактеристична и за његову каснију филозофију. „Слободни дух“, који је принцип модерног доба, био је непознат Грцима. Они су живели у „непосредном јединству онога општег и онога посебног“, али „апсолутно самосазнање појединачности“ и њено „апсолутно бивствовање у себи“ код њих још није било присутно. Стога Хегел Платонову идеалну државу и

<sup>56</sup> Упор. посебно излагања о негацији из Увода у *Филозофију њрава* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, стр. 52. и даље).

<sup>57</sup> *Хегел и француска револуција*, стр. 55.

<sup>58</sup> *Jenaer Realphilosophie*, стр. 246.



„Лакедемонску републику“ непосредно поистовећује са „ишчезавањем индивидуалности која зна себе саму“.<sup>59</sup> Инспиративност Хегелове филозофије у дискусијама нашег времена може се објаснити његовим настојањем да се то апсолутно право појединачне субјективности истакне и одржи и када је реч о оним облицима „објективног духа“ *који наизглед представљају његову просију сујројности или границу.*

Vladimir Milisavljević

## THE STRUGGLE FOR RECOGNITION IN HEGEL'S JENA WRITINGS

### *Summary*

This paper examines the status and the evolution of the concept of struggle for recognition in Hegel's Jena system outlines („Systementwürfe“) prior to his *Phenomenology of Spirit*. Hegel's elaboration of this concept reflects his emancipation from his own earlier philosophical and political conception. The latter has often been described in terms of a „metaphysics of substance“, in which the ontological priority of the state or of the people as an organic whole is established at the expense of the individual and its freedom. On the contrary, the principle of the struggle for recognition developed in the system outlines is the unlimited endeavour of the individual consciousness towards its complete realization, i.e. the very freedom of the consciousness. The struggle for recognition and the dialectics it brings into play allow us to interpret the state itself as a product of the activity of the individuals which constitute it.

Key words: *Consciousness. – Recognition. – Struggle. – Subjectivity. – Substance.*

---

<sup>59</sup> *Исѿо*, стр. 251.