

Vloga absolutnega vedenja v filozofiji kot sistemu izkustva

Če se Heglov filozofski podvig v svojih nešteti podrobnostih in neskončnih napotevanjih morda kaže kot vsaj izmuzljiv, pa je njegov deklarirani filozofski angažma povsem jasen in enoznačen, saj nam že v predgovoru svoje programske knjige, *Fenomenologije duha*, najavlja:

209

»Sodelovati pri tem, da bi se filozofija približala obliki vede – cilju, da bi odložila svoje ime *ljubezni do vedenja* in postala *dejansko vedenje* – to je tisto, kar sem si zadal.« (FD; #6)

Filozofijo je torej treba dvigniti na stališče vede oz. znanosti same (Wissenschaft) in v ta namen je Hegel spisal svojo *Fenomenologijo*, ki naj zavest, ki še živi in misli znotraj vsakovrstnih zmot in predsodkov, le-teh očisti do točke *absolutnega vedenja*, znotraj katerega bo sama v podobi *subjekta* zmožna doseči védenjsko obliko. Ta pot je obsežna, zapletena in bila je neštetokrat komentirana, zato se je bomo tu lotili s povsem formalnega vidika, ki naj nam njeno splošno vodilo razjasni povsem določno in enoznačno: namen je torej določiti vlogo in formalni status *absolutnega vedenja* v filozofiji kot sistemu resničnega *vedenja*, ki mu bomo v pričujoči razpravi kot njegovo *bistveno* potezo pripisali predikat *izkustvenosti*.

Najprej bomo določili splošni historično-pojmovni kontekst, znotraj katerega Hegel razvija svoje postavke, in pokazali, kako se vanj vpisuje *Fenomenologija duha*. S tem bomo določili smisel vpeljave »naravne zavesti« kot razločevane od pozicije »nas« in skozi tako podani smisel formalne strukture oz. metode *Fenomenologije* prikazali, kakšna določitev *absolutnega vedenja* sledi iz zastavka, ki ga Hegel začrta v njenem Uvodu, s tem pa določili filozofsko-vedeni tip *vedenja* v nasprotju z drugimi tipi *vednosti*, ki jih bomo uvrstili v rubriko »spoznanja«.

Po določitvi smisla *absolutnega vedenja* v *Fenomenologiji* pa bomo orisali strukturne težave, ki glede na njen zastavek onemogočajo znanstveni status vedenja *znotraj* le-te, in jih prikazali kot pojmovne razloge, zaradi katerih se je Hegel kasneje *Fenomenologiji*, kot »znanstvenemu uvodu v znanost« in s tem kot prvemu delu *sistema vedenja*, odpovedal.

Na osnovi rezultatov celotne analize bomo na koncu pokazali, da *absolutno vedenje* kot točka, s katero se vzpostavi *vedenje* v obliki svobodnega sistema resnice same, svoj znanstveni status lahko prejme šele znotraj konkretne izpeljave sistema samega, in prikazali, kako je s tem dokazana načelna nemožnost dostopa-do-vednosti notranje speta z dejanskostjo in resničnostjo *vedenja* samega.

210

1. Problemsko-zgodovinski okvir

Popolna resnica je, da sta misel in stvarnost tako totalno sprepleteni, da ene brez druge preprosto sploh ni:

če namreč predpostavimo, da je nekje *poleg* (našega) mišljenja še neka domnevna stvarnost, ki da misli uhaja, smo prav *z mislijo samo* vselej-že tam – in če stvarnost *spet* postavimo zunaj tega, smo kajpada na istem, itd.;

če, nasprotno, predpostavimo misel, ki naj bi bila tako *zablojena*, da je sama povsem *nestvarna*, pa je treba pripomniti, da je v njej pač spet sploh *edina stvarnost* – namreč blodečega samega, itd.

Resnica pa je epistemološko dejanska kot vedenje, ki je kot ta totalna sprepletenost po svojem bistvu vselej popolno, totalno oz. univerzalno:

če nekaj vem, je pač *res* tako, je *popolnoma* tako; če pa *ni povsem* tako, kot vem, potem – *ne vem*.

Ta preprosti razmislek, kot enostavna resnica sveta, tako tvori tudi vsebino temeljne filozofske dogme – enotnosti misli in stvarnosti. Ta je bila prvič eksplicitno zatrjena v znameniti Parmenidovi *identiteti* mišljenja in biti, potem pa preko Platonove teorije idej kot resnice-stvarnosti in zlasti Aristotelove določitve logičnosti kot temeljne strukture gibanja-stvarnosti povzeta v sholastičnem sloganu o *adekvaciji* intelekta in stvari, nazadnje pa s Heideggrovo interpretacijo Parmenida določena kot njuna *so-pripadnost*.

Če smo torej naznačili, da se vprašanje možnosti vedenja *nujno* razvršča glede na pojem adekvacije misli in stvarnosti, bomo filozofsko prizadevanje po določitvi pogojev le-te najprej razdelili na dve poglavitni obdobji, ki ju razločuje Descartesovo ime, in v nadaljevanju večino pozornosti namenili novoveškim poskusom njene natančnejše konceptualizacije.

Nekoliko na hitro: poglavitna (negativna) karakteristika predkartezijanske filozofije je bila ta, da je znotraj dvojnosti misli in stvarnosti večino pozornosti namenila (miselni) določitvi stvarnosti in njene strukture, same *stvarne* strukture misli (intelekta) pa ni natančneje razmejila in problematizirala. No, z Descartesovo inavguracijo *cogita* pa subjekt, določen kot *stvarni* »nosilec«
vedenja – zadnje s tem seveda tudi samo dobi obeležje svoje šele-subjektivnosti – postane (in ostane) nezaobidljivi konstituens pogojev resnice. S tem pa koncept adekvacije pridobi naslednje obeležje, ki ostane temelj vseh poglavitnih novoveških prizadevanj po določitvi možnosti resničnega spoznanja: na eni strani je subjekt kot nosilec mišljenja in vedenja določen kot *res cogitans*, misleča *stvar*, ki ji je kot moment stvarnosti-za-mišljenje nasproti postavljena *res extensa*, predmetna, od subjekta neodvisna razsežna *stvarnost*. Momenta adekvacije sta torej z Descartesovim posegom določena kot subjektivno mišljenje na eni strani in kot objektivna, razsežna stvarnost kot realnost-za-mišljenje na drugi. Kar tema momentoma, da bi lahko funkcionirala kot komponenti resnice, določene kot njuna adekvacija, še manjka, je kajpada prav mesto njune *adekvacije same*, znotraj katere sta obe sploh določeni kot adekvatni (identični, so-pripadni): to mesto, glede na obe določeno kot tisto *tretje*, v novoveški koncepciji ne zasede nihče drug kot bog, ki v določilu *substance* omenjenima ekstremoma sploh šele zagotavlja njuno *substancialno* resničnost.¹

¹ Opisana trojna struktura (misel – bog – stvarnost) je v podobni konstelaciji navzoča tudi pri drugih velikih glavah novega veka – od Berkeleyja, preko Malebrancheovega okazionalizma, kjer

Tako sta pri Spinozi mišljenje (red misli) in stvarnost (red stvari) določena le kot *atributa* boga, ki le-tega znotraj svojega horizonta v popolnosti izražata; ker sta s tem oba zvedena le na atributa, je red misli kajpak *isti* kot red stvari, a hkrati sta v točki svoje identitete, torej svoje resnice, – v bogu – oba določena kot »ukinjena«, saj znotraj substancialnega boga kot absolutne *afirmacije* ni prostora za kakršno koli negacijo; vsaka *vsebinska določenost* pa je, glede na slavno Spinozovo geslo, ki določenost enači z negacijo, seveda prav *negacija*, in tako znotraj točke, ki naj zagotavlja srečno in popolno ujetje misli in stvarnosti, umanjkata prav komponenti tega ujemanja.

Problem, ki se tu naznačuje, je torej naslednji: ker je resnica kot bistveno *totalna*, popolna, znotraj svoje absolutnosti določena kot povsem *brezvsebinska*, je edino polje vsebinske *določenosti* lahko le polje zgolj delne adevkacije, znotraj katere pa je torej sleherna resničnost tudi sama le delna in nepopolna. Tovrstno pojmovanje je s svoje strani lansiral Hume, ki je znotraj empirističnega zastavka proizvedel konsekvenco, da univerzalije (tj. resnica v svoji bistveni opredelitvi univerzalnosti, totalnosti), kolikor na noben način ne morejo biti dane znotraj izkustva, pač ne morejo imeti statusa znanstvene dejanskosti; s tem pa je polje možnosti vsebinskega spoznanja, ki je torej po definiciji neuniverzalno, omejeno le na partikularne ugotovitve o določenih empiričnih dejstvih in njihovih povsem zunanjih povezavah, s tem pa je sleherno *vsebinsko* spoznanje iz sfere teorije stvarnosti pregnano na raven, ki jo lahko povsem upravičeno uvrstimo v rubriko njene *kronike*.

212

S svojim radikalnim skepticizmom glede spoznatnosti univerzalij pa je Hume iz slovitega »dogmatskega dremeža« predramil še bolj slovitega Kanta, ki si je z uvidom v dogmatsko naravo tedanjega stanja spekulativne filozofije zadal, da »enkrat za vselej« določi pogoje in meje možnosti resničnega spoznanja: v ta namen je najprej najavil znameniti »*kopernikanski obrat*«. Ta obrat je teorijo adevkacije, ki je prej zahtevala priličenje intelekta stvarnosti, prebral še z druge strani, s tem pa je postalo jasno, da mora tudi stvarnost sama, kolikor naj sploh bo stvarnost-*za-zavest*, vselej že ustrezati notranji strukturi intelekta, saj je še le

je bog določen kot točka sinhronosti misli in stvarnosti, ki sta spet določeni kot neposredno medsebojno povsem neodvisni (npr. kavzalno), pa vse do Leibniza, čigar vrhovna monada predstavlja točko prestabilirane harmonije sicer medsebojno povsem neodvisnih monad (ki »nimajo oken«)... – a ker nas tu bolj kot zgodovinski oris zanima *pojmovni razvoj ontološko-epistemološke* problematike resnice in možnosti njenega spoznanja/vedenja, bomo izpostavili le »najčistejše« primere njene zgodovinske konceptualizacije.

na tej osnovi sploh izpolnjen minimalni pogoj njunega srečanja. Kot temelj strukture zavesti je Kant določil zmožnost *povezave* vobče, saj je ta lahko le produkt spontanosti zavesti, v nasprotju z njeno receptivno zmožnostjo, in šele *apriorna* zmožnost povezave je ta, ki na sebi neorganizirano čutno raznoličje sploh vzpostavi v plan (s)miselnega *izkustva*. Spontanost apriornega povezovanja pa se glede na tri momente zavesti prav tako razločuje na tri načine povezave, katerih skupni imenovalec je transcendentalni jaz, zavest kot enotnost (svoje) sveta nasploh: znotraj čutnosti kot materiala za izkustvo je povezava navzoča kot *prostorska* hkratnost so-obstoja čutnih danosti in kot *časovni* pogoj njihove sukcesivnosti; kot razum je udejanjena kot končna kategorično-logična korelacija misli oz. predstav; znotraj uma kot zmožnosti mišljenja nepogojenega pa je vzpostavljena kot enotnost/totaliteta vseh potencialnih danosti znotraj en(otn)ega izkustva kot pogoja možnosti enotnega spoznanja. Spoznanje je torej tudi pri Kantu možno le znotraj horizonta izkustva, kjer je čutnost, ki je kot samostojna povsem neorganizirana in s tem »slepa« (tj. ne razumsko strukturirana), urejena s povezovalno funkcijo razuma – kategorijami. Te pa so brez sebi zunanjega materiala, ki ga dobavlja prav čutnost, povsem »prazne«. In čeprav je vsebinska resnica dejanska le znotraj sprepletenosti čutnosti in razuma, ki skupaj tvorita izkustveno-pojavni svet, pa razum, ki že po svoji naravi teži k totalnosti in ki je s to naperjenostjo določen kot *um*, vselej že tudi *transcendira* polje izkustva, ki je znotraj določila svoje časnosti vselej določeno kot *zgolj-končno*. V svoji raz-ločenosti od sfere izkustva, ki edina zadošča pogojem vsebinske resnice, um tako tvori področje nestvarnega, transcendentalnega videza, ki kljub svoji brez-bitnosti kot totalitizirajoči princip v funkciji ideala šele *omogoča* univerzalnost mišljenja, znotraj katere izkustvena vednost sploh stopa na pot svoje *resničnosti*. S tem pa resničnost, kot po definiciji netotalna, za vselej ostaja le *relativna* in *končna*. Če je torej misel, kot raz-ločena od stvarnosti, znotraj svoje totalnosti določena kot *ne-stvarna* (brez-bitna), pa je ekstrem misli – samo »ekstrem«, saj kasneje pravi, da je ločen od misli?!/ zunanje stvarnosti v svoji nasebni *resnici*, kot *stvarna* podlaga čutnega materiala, kot raz-ločen od misli, tudi *nemisljiv* in s tem določen kot totaliteta *nespoznatne stvar(nost)i-na-sebi*: kakršno koli resničnostno vedenje kot *popolna* ustreznost misli in stvarnosti je torej znotraj tega zastavka določeno kot povsem *nemožno*.

To konsekvenco je do jasnosti izpeljal Jacobi. Na osnovi te radikalne raz-ločitve misli in stvarnosti je dokazoval, da mišljenje, če naj sploh zapusti svojo *zgolj* nase omejeno in s tem tudi povsem ne-stvarno, *zgolj* formalno-tavtološko nuj-

nost, v svoji pretenziji po kakršni koli *stvarni* vsebini nujno predpostavlja *vero*, ki v svoji *neposredni* in ne-razumsko utemeljeni *čutnostno-slutenjski* naslonitvi na zunajrazumsko *danost* razumu sploh šele dobavlja minimum njegove vsebinskosti. Ker je torej vsaka stvarna vsebina mišljenja možna le na podlagi *slepe*, neposredne *vere* v stvarnost, raz-ločeno od razuma, je sleherna pretenzija po znotraj sebe utemeljenem vedenju v njegovi adekvaciji s stvarnostjo za vselej obsojena kot jalova.

– Za sprejetje te argumentacije kot *verodostojne*, prav *skozi* njo samo, pa je ključen naslednji razmislek: Kaj namreč sledi iz postavke, da ima Jacobi prav, ali, še natančneje, kaj ta argumentacija kot pravilna, *in celo tudi že kot napačna*, predpostavlja? – Seveda prav to, da zadeva *realnost* situacije, ki jo preizprašuje: in le *glede na njo* se sploh lahko vzpostavi kot pravilna (oz. napačna). To seveda nujno implicira naslednji sklep: razumu in njegovemu diskurzu se ni treba šele odpraviti *ven* iz sebe v stvarnost, da bi lahko dobil vsebino – le-to namreč vselej *že kot tak* zadeva, vsako njegovo izrekanje *kot tako* vselej *že predpostavlja* sebe kot rekanje *o* nečem: natanko *o neki stvarnosti*, ki s tem torej razumu ne more biti le preprosto *zunanja*, temveč mu je na nekak radikalen način tudi *imanentna*. –

214

S tem razmislekom je Fichte dokazoval, da mora vsako mišljenje pred *sleherno* argumentacijo, kolikor tej sploh pripisuje *kakršno koli* relevantnost, nujno *že* predpostavljati neko *izvorno enotnost zavesti in njene predmetnosti*, saj v nasprotnem primeru mišljenje kot tako *nikoli* ne more doseči (svoje) stvarnosti. Izvor te enotnosti je Fichte delegiral v izvorno svobodno *postavljajočo dejavo* zavesti oz. jaza samega, ki *skozi* le-to *postavlja* stvarnost kot identično sebi in je tako kot *miselno* bistvo totalitete stvarnosti vzpostavljen v svoji *samozavedni* resnici.

Schelling pa je na drugi strani zatrjeval, da je ta izvorna identiteta dejanska le kot *absolut* sam, saj naj bi bil jaz vselej določen le v odnosu do nekega objekta, ne-jaza, in tako ne more vztrajati kot resnica *izvorne* identitete mišljenja in stvarnosti sploh.

Kljub medsebojnim razlikam pa sta tezo o izvorni enotnosti zavesti in predmetnosti oba postavila v formo *intelektualnega zora*, ki je kot tak vpeljan prav zato, ker vsaka argumentacija, ki pretendira po svoji *resničnostni* veljavi – *torej tudi sam poskus dokaza izvorne identitete same* – vselej *že predpostavlja* enot-

nost zavesti in predmetnosti, ki tvori osnovno komponento *vednosti* – in prav zaradi te svojske preddiskurzivnosti mora izvorna enotnost samozavedanja (Fichte) oz. izvorna identiteta subjekta in objekta (Schelling) privzeti neko ne-(oziroma pred-) diskurzivno formo, ki pa jo zagotavlja ravno *zor*. Ker pa je forma zora prav kot ne-/preddiskurzivna hkrati nujno tudi forma čiste *partikularnosti*, je s tem utemeljitev slehernega vedenja odvisna od povsem nključnega dejstva, namreč od tega, ali kdo ta *zor* znotraj sebe *uvidi* ali pa ga pač ne. S tem pa vedenje samo, kot bistveno *univerzalno*, prav skozi utemeljitveno gesto svoje možnosti to univerzalnost tudi že izgubi.

Situacija možnosti vedenja je v pravkar očrtanem razvoju torej takšna: če je Kant skozi linijo dualizma misli in stvarnosti kot nečesa dokončnega vzpostavil nekakšen »moten razloček med nekakšnim absolutnim resničnim in nekakšnim siceršnjim resničnim« (FD; 77), ki ga je Jacobi prevedel v postavko o načelni nemožnosti resničnostnega vedenja samega, pa je v Fichtejevi in Schellingovi zastavitvi vedenje možno sicer vzpostavljeno, a le za ceno svoje radikalno partikularne utemeljitve, ki kot taka onemogoča prav njegovo bistveno potezo – *zmožnost biti last slehernega mislečega bitja*, skratka, *njegovo univerzalnost*.

215

Prav na tem epistemološkem prelomu pa je umeščen Hegel. Njegova temeljna stava je torej to, da je vedenje vsekakor možno. Še več, prav *skozi* prikaz njegove možnosti, kar je glavna naloga *Fenomenologije*, nam obljublja podati tudi temeljni princip njegove *dejanskosti*. Razvit prikaz le-te pa bo prav filozofija v napovedani obliki *sistema resničnostnega vedenja samega*. Ker je torej Hegel sam postavljen v dobo, katere glavna postavka je pravkar nakazana *popolna* nemožnost (občega) vedenja samega, bo torej pot dokazovanja možnosti in dejanskosti vedenja vodila prav *skozi* razrešitev te zagate *njegove dobe* same – kot taka pa bo nase vzela naslednje zahteve:

– *popolno* identiteto mišljenja in stvarnosti, ki kot taka sicer res tvori samo *definicijo* resničnostnega vedenja, bo morala v nasprotju s Fichtejem in Schellingom *dokazati* na diskurzivno-miselni način, saj bo le tako lahko zagotovila *univerzalnost* te osnove vsega vedenja;

– kolikor pa bo nase vzela napor njene *diskurzivne* izpeljave, se bo morala sama vpeti prav v polje dualizma zavesti in stvarnosti – le zavest sama, ne pa intelektualni *zor* njene identitete s totaliteto stvarnosti, je namreč univerzalna – in *skozi* ta dualizem dokazati, da *sam ne more vztrajati kot dokončen* – v tem

primeru bi namreč veljal Jacobijev argument –, temveč da lahko (in kako lahko) sam znotrajdualistični diskurz zavesti omenejeno identiteto proizvede *kot svojo resnico*, ki bo šele *kot dokazana* lahko tvorila resnično univerzalni temelj vedanja nasploh.

2. »Fenomenologija duha«

Torej: namen *Fenomenologije* je *dokaz* in *vzpostavitev* resničnega vedenja, pot do tega pa pelje preko naslednjega dojema:

»Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti s predočitvijo sistema samega, je vsa stvar v tem, da resničnega ne pojmuje in izrazimo kot *substanco*, temveč ravno tolikanj kot *subjekt*.« (FD;18)

Ni treba imeti prehude domišljije, da bi bilo jasno, kako se ta program vpisuje v naš kontekst:

216 – *resničnost* samo smo v določilu *substance* z (Descartesovim in) Spinozovim zastavkom opredelili kot polje *adekvacije* misli in stvarnosti, ki je kot njuna *neposredna enotnost* prav *absolutna brezvsebinska totaliteta*;

– s pomočjo (Humovega in) Kantovega prikaza pa smo kot mesto enotnosti oz. *adekvacije* ekstremov določili polje *izkustva*, ki kot sfero njunega *posredovanja* predstavlja totaliteto (relativne) *vsebinske* (a *ne-stvarne*) *resničnosti*.

Hegel pa zahteva, da to mesto *substancialne* adekvacije kot *edino* mesto resnice same, kakor koli je že določena v teh očitno povsem *nasprotnih si* zastavitvah, mislimo *tudi* v določilu *subjekta* – to določilo pa naj bi bilo podano le skozi *celoten* potek *Fenomenologije* same.

Obravnavana problematika, tradirana v Heglov čas, je v jeziku *Fenomenologije* naslednja: vednost, ki naj stvarnosti *ustreza*, je, kolikor je locirana v ekstrem misli, v zavest, določena kot *spoznanje*; zavest torej *spoznava* sebi *zunanj* stvarnost, ki tako vztraja kot *merilo*, kateremu naj *ustreza* spoznanje kot resnično. In prav *spoznavanje* v svojem dualizmu, *skozi* katerega naj se v svoji identitetni resnici prikaže vedenje, bo v *Fenomenologiji* glavni predmet preiskave, ki jo Hegel opredeli kot »*obnašanje vede do prikazujočega se vedenja* in kot *preiskavo* ter *preverjanje realnosti spoznavanja*.« (FD; 83)

Tu pa ta preiskava takoj trči na dva problema, ki ju bomo prikazali kot razlog vpeljave »naravne zavesti« v *Fenomenologijo*:

– kakor koli naj se že trudimo resničnost ali neresničnost dualizma misli in biti prikazati *kot poslednje in nezvedljivo dejstvo* (ki torej tako kot osnovna struktura spoznavanja tvori tudi temelj Jacobijevega prikaza njegove dokončne *ne-možnosti*), pa je glede na temeljno postavko *časa* tudi ta preiskava soočena s tem problemom: Le kako naj pred znanostjo samo »umerimo« (ne-)resnico spoznavanja, ko pa ravno še *nimamo* znanstveno upravičenega merila, ki bi kot tako šele sploh omogočalo določitev ustreznosti, *resničnosti* spozna(va)nja?

»Ta predočitev, ki si jo predstavljamo kot *obnašanje vede do prikazujočega se vedenja* in kot *preiskavo* ter *preverjanje realnosti spoznavanja*, se ne more dogajati brez nekakšne predpostavke, ki je kot *merilo* vzeta za osnovo. Preverjanje namreč sestoji v podkladanju kakega privzetega merila in v tem, ali je tisto, kar preverjamo, z njim enako ali neenako; odločitev, ali je pravilno ali nepravilno, in merilo sploh, prav tako pa tudi veda, če bi bila merilo, sta tu privzeta kot *bistvo* ali kot *nasebje*. Ampak tu, kjer veda šele nastopa, se ni niti ona sama niti kar že bodi upravičilo kot bistvo ali kot nasebje, brez česa takega pa ne more biti nobenega preverjanja.« (FD; 83);

217

Ker pa (ne-)resničnost spoznavanja določamo *miselno*, se pojavi drugi problem: kolikor bo sleherno določilo spoznavanja, ki ga preiskujemo, dano le *za nas* kot *preiskujoče*, bo iz našega mišljenja o spoznavanju pač izpadel prav moment *nasebne stvarnosti* tega spoznavanja, ki tvori *edini* interes preiskave:

»Če zdaj preiskujemo resnico vedenja, se zdi, da preiskujemo, kaj je vedenje *na sebi*. Toda v tej preiskavi je to *naš* predmet, je *za nas*, in njegovo *nasebje*, do katerega bi prišli, bi bilo tako, nasprotno, njegova bit *za nas*; kar bi zatrjevali kot njegovo bistvo, še ne bi bila njegova resnica, temveč le naše vedenje o njem. Bistvo ali merilo bi se znašlo v nas in tisto, kar naj bi bilo z njim primerjano in o čemer naj bi se s to primerjavo odločalo, ga ne bi moglo pripoznati.« (FD; 85) /

Edini način, s katerim lahko zaobidemo navedena problema, zgoščena ob predpostavki dualizma zavesti in nasebne stvarnosti, ki naj bi fundirala kot *merilo resničnosti* spoznanja, je lahko le vpeljava obravnavanega predmeta (tj. spoznavanja) kot elementa, ki *hkrati* ustreza naslednjima zahtevama:

– ker sami ravno *nimamo* merila, ob katerem bi lahko u-*merili* resničnost spoznavanja, mora slednje svoje merilo vsebovati že v *samem sebi*;

– ker sleherni *naš* poseg v obravnavani predmet vselej vsebuje možnost aficiranja le-tega z našimi lastnimi predpostavkami in perspektivčnostjo, se mora sleherno merjenje realnosti spoznavanja dogajati le kot njegovo lastno samomerjenje; šele s tem bo izpolnjen tudi pogoj objektivnosti/znanstvenosti obravnave, ki *nas* vzpostavlja le v funkciji zgolj »ogledujočih« (FD; 87) predmet preiskave.

Predmet, ki ustreza naštetim zahtevam, pa je prav slovita *naravna zavest* in z vpeljavo le-te kot vzornega reprezentanta (samo-)preiskovanega dualizma, ki bo kot tak vztrajal skozi *celotno* preiskavo, se Hegel omenjenim problemom elegantno izogne:

»Toda narava predmeta, ki ga preiskujemo, nam prihrani to ločitev [tj. ločitev za-nas-stva predmeta in njegovega nasebja, ki navidezno onemogoča preiskavo; op. J. P.] ali ta videz ločitve in predpostavke. Zavest daje svoje merilo na njej sami in preiskava bo s tem primerjava njega predmeta s samim seboj, zakaj razločevanje, ki smo ga pravkar napravili, se znajde v njej. V njej je eno za *neko* drugo, oziroma sploh ima na sebi določenost momenta vedenja, hkrati pa ji to drugo ni le zanjo, temveč je tudi zunaj tega odnosa ali *na sebi*: moment resnice. V tem, kar torej zavest znotraj sebe razglašča za *nasebje* ali *resnično*, imamo merilo, ki ga postavlja sama, da bi ob njem merila svoje vedenje. Če *vedenje* imenujemo *dojem*, bistvo ali *resnično* pa sostvo ali *predmet*, je preverjanje v tem, da pogledamo, ali *dojem* ustreza predmetu. Če pa *bistvo* ali *nasebje predmeta* imenujemo *dojem* in, nasprotno, s *predmetom* razumemo njega kot *predmet*, namreč kot je bit za *neko drugo*, je preverjanje v tem, da pogledamo, ali predmet ustreza svojemu dojemu. Vidimo pač, da je oboje isto: bistveno pa je, da to obdržimo v vsem preiskovanju, da se ta dva momenta, *dojem* in predmet, *bit-za-neko-drugo* in *samonasebstvo*, znajdeti v samem vedenju, ki ga raziskujemo, in da nam zato ni treba prinašati s seboj meril in pri preiskavi aplicirati naših domislic in misli. S tem, da jih opustimo, dosežemo, da motrimo stvar, kot je na sebi in za sebe samo.

Toda dodatek nam ne postane odveč le po tej plati, da sta *dojem* in predmet, merilo in tisto, kar naj se preverja, navzoča v sami zavesti, temveč sta nam prihranjena tudi trud, da bi oba primerjali, in trud pravega preverjanja, tako da

nam, v tem ko zavest preverja samo sebe, ostane po tej plati le čisto ogledovanje [reine Zusehen]. Zakaj zavest je po eni plati zavest predmeta, po drugi plati pa zavest same sebe, zavest tega, kar je resnično, in zavest svojega vedenja o tem. Ker pa je oboje zanjo, je ona sama njuna primerjava, *zanjo* postane, ali njeno vedenje o predmetu temu ustreza ali ne.« (FD; 86–87)

Glede na našete kriterije lahko torej povzamemo, da bomo pogoje uspešnosti in znanstvenosti naše preiskave izpolnili natančno s tem, da našega predmeta ne bomo obravnavali *glede na* predpostavljeni dualizem, temveč tako, da bomo *spoznavanje*, torej *naravno zavest samo*, prav *kot* omenjeni *samo-preverjajoči se dualizem sam²*, zgolj opazovali.

Če smo torej možnost vedenja umestili v linijo resnice kot adevkacije dualizma misli in stvarnosti in če smo nakazali, da je vedenje kot resničnostno možno le, če omenjeni dualizem kot tak ravno *ni* dokončno in nezvedljivo dejstvo, je torej ves Heglov zastavek dokaza možnosti *vedenja* v tem, kako je misel in stvarnost, *kljub* Jacobiju, možno *misliti* (torej tudi navkljub Fichteju in Schellingu, ki sta to zmožnost delegirala na *zrenje*) *skupaj* oz. *v enem*.

219

Preiskava, ki ji sledi Fenomenologija, bo torej s tem takšna:

– kot samo-preverjanje realnosti spoznavanja se bo *v posebnem* dogajala kot ugotavljanje ustreznosti (adekvatnosti) le-tega nasebni stvarnosti, ki *znotraj sfere zavesti* vztraja kot njegovo predmetno merilo:

»... ravno v tem, da [zavest] sploh ve za kak predmet, [je] že navzoč razloček, da *ji* je nekaj *nasebje*, drug moment pa vedenje ali bit predmeta *za* zavest. Na tem razločevanju, ki je tu, temelji preverjanje.« (FD; 87)

– na podlagi tega preverjanja pa se bo preiskava hkrati odvijala kot preverjanje pogojev upravičenosti takšnega merila (in s tem seveda prav omenjenega dua-

² Tu je torej naznačen tudi odgovor na vprašanje po določitvi narave »naravnosti« *naravne zavesti*, njene vsebine in formalne opredelitve: ta določitev bo glede na povedano lahko zadovoljiva le, če bomo naravno zavest kot glavnega akterja *Fenomenologije* določili z ozirom na strukturne postavke, zavoljo katerih je vpeljana, katerim mora kot prav z njimi določena ustrezati in ob katerih je, samo znotraj njihovega konteksta, sploh relevantna; s tem je seveda jasno, da bi, če bi namreč poskusili ubrati pot njene empirično-historične določitve, s tem *povsem* zgrešili Heglovo namero, ki nas tu *edino* zanima.

lizma samega) v *splošnem*, saj »preverjanje ni le preverjanje vedenja, temveč tudi njegovega merila.« (FD; 87)

Hegel torej na podlagi orisanega zastavka doseže, da lahko v *Fenomenologiji* s stališča neke naravni zavesti zunanje pozicije, ki mu kot taka omogoča, da v obravnavo ne vnaša *lastnih* predpostavk, zgolj opazuje, ali dualizem sam *na sebi* sploh vzdrži, ali se torej kot tak *na samem sebi* lahko izkaže za upravičenega. S tem pa je zastavek celotnega prikaza naslednji:

– če naj se ta dualizem vzpostavi kot upravičen, se mora znotraj prikaza, ki mu sledi *Fenomenologija*, kot konsistenten izkazati v *vsaj enem* primeru svoje konkretne aplikacije, torej znotraj *vsaj ene* konkretne podobe naravne zavesti, ki je prav njegov privilegirani reprezentant; če se bo kot tak upravičil, bomo morali kot veljavne pripoznati tudi konsekvence, ki jih je izpostavil Jacobi;

– če pa *dokažemo* možnost resničnega vedenja, se bo moral ta dualizem *kot poslednja danost v totaliteti svojih aplikacij* izkazati za nevzdržnega, šele *skozi* ta prikaz pa se bo – *znotraj* linije adekvacije, le da z njeno rekonceptualizacijo – vedenje kot bistveno univerzalno izkazalo za možno, kar bo hkrati tudi prva stopnja na poti prikaza njegove dejanskosti.³

220

Ker nam Hegel že v Uvodu v *Fenomenologijo* napove, da omenjena dispozicija, v kateri kot reprezentant substancialnega pojmovanja resničnega nastopa naravna zavest, ne more vztrajati kot poslednja in nezvedljiva resnica, tudi mi tega, za zdaj sicer res le anticipiranega, uvida ne bomo prihranili za konec prikaza, temveč bomo naravnost rekli, da omenjena konstelacija skozi svoje samo-preverjanje *ne bo* vzdržala:

»Izkazalo se bo, da je naravna zavest le dojem vedenja, oziroma da ni realno vedenje. S tem ko pa se sama neposredno kakopak ima za realno vedenje, ima ta pot zanjo le negativen pomen in ji tisto, kar je realizacija dojema, celo velja za izgubo same sebe, zakaj na tej poti zgubi svojo resnico. Zato je mogoče v tem videti pot *dvoma* ali pravzaprav pot zdvo mljenja [Verzweiflung], na njej se namreč ne zgodi tisto, kar se po navadi razume z dvo mljenjem – omajanje te ali one domnevne resnice, kateremu sledi ustrezno ponovno izginotje dvoma

³ Pogoja te »vsaj-enosti« in »totalnosti« sta seveda vpeljana prav zato, ker gre pač za vedenje kot bistveno *univerzalno*: kot tako pa je seveda možno le kot *obče* veljavno. Tudi že »samo ena« izjema, znotraj katere kot tako *ni* možno, ga seveda že partikularizira.

in vrnitev k oni resnici, tako da se stvar na koncu jemlje tako kot poprej. Pač pa je to zavestni uvid v neresnico prikazujočega se vedenja, kateremu je naj-realnejše tisto, kar je v resnici le nerealizirani dojem. Ta izpolnjujoči se skepticizem [sich vollbringende Skeptizismus], (...) se usmerja na ves obseg prikazujoče se zavesti (...).« (FD; 80)

V zvezi s konkretnim prikazom vsakokratne neresnice naravne zavesti lahko seveda napotimo le na samo branje *Fenomenologije*; ker je tu naše osnovno vodilo le formalni očrt tega prikaza, se bomo v nadaljevanju osredotočili le na njegove abstraktne poteze, ki jih Hegel eksplicira v Uvodu. V skladu s tem moramo izpostaviti dva ključna elementa, s pomočjo katerih bomo celoten smoter *Fenomenologije* predstavili v njegovi najminimalnejši dispoziciji:

– A – najprej bomo prikazali princip temeljnega izkustva, ki substancialno pojmovanje resnice v njegovem imanentnem dualizmu *zavesti sami* predstavi kot *nezadostno*;

– B – za tem pa bomo z vpeljavo pozicije »nas«, opazovalcev samo-preverjajočega-se dualizma, in z določitvijo njenega strukturnega mesta in vloge eksplicirali Heglov poskus prikaza neresnice tega dualizma kot nezvedljivega skozi *totaliteto* njegovih možnih aplikacij.

221

(A) Princip izkustva naravne zavesti

Skozi predpostavljeni dualizem naravne zavesti torej *spoznavanje* nujno implicira *trojno* strukturo: če imamo na eni strani pol zavesti, določene kot *spoznavajoče*, na drugi strani pa pol stvarnosti v določilu tega, *kar naj bo spoznano*, je torej samo *spoznavanje* kot polje njune *sredine* sfera *posredovanja*, ki je znotraj te *vmesnosti izkustva* določena kot *edino* polje adekvatno-resničnostne *vsebinskosti* nasploh. Ker pa je spoznavanje (tu je ključnega pomena prav *nedovršnost* spoznavanja kot posredovanja), za katero torej velja splošna označba substancialnosti iz vodilnega gesla *Fenomenologije*, prek te zastavitve določeno le kot *pot do spoznanja* (*dovršnost*), ki da ga po spoznavanju neposredno *imamo*, to implicira tudi neposredno nasebno vsebinskost *predmeta* spoznanja, ki v svoji nasebni resnici domnevno vztraja ne glede na zavest.⁴

⁴ »Hkrati velja pripomniti, da substancialnost prav toliko vključuje obče ali *neposrednost vedenja* kot tisto, ki je *bit* ali neposrednost za vedenje.« (FD; 18)

Z izpostavitvijo prej prikazane zgodovine *ontološke* koncepcije resnice *glede na trojno strukturo*

In ker ta *kot taka* po definiciji vztraja le, *dokler* se tudi predmet ohranja kot neka njej *zunanja* vsebinskost, je dispozitiv situacije obravnavanega dualizma misli in stvarnosti (tj. naravne zavesti same), s tem ko nameravamo prikazati *neresničnost* le-tega *kot poslednje diskurzivne danosti*, takšen: dokler bo predmet v svoji *nasebni* vsebinskosti za zavest vztrajal kot *zunanji* substrat določil njenega spoznavanja tega predmeta, bo tudi samo izkušanje/spoznavanje z zgolj-približevanjem predmetovi *popolni* določenosti ostajalo *končno* in *nepopolno*, kot tako pa v *neskončnost* vpeto v svoj *partikularni* dualistični horizont in s tem nasebni resnici kot bistveno *totalni* »na vekov veke« *neprimerno*. – A kako nam je lahko to tako *kristalno* jasno, če pa izkustveno spoznavanje kot vselej *končno* ravno *nikoli* še *ni* pri stvari sami, *od koder* bi se kot tako *edino* lahko z gotovostjo izrekalo o svoji *radikalni* neprimernosti nasebni resničnosti?

Odgovor najdemo pri Kantu, ki je pokazal, da *um*, kot *vselej že* zadevajoč (bistveno *sinhrono*) totalnost samo, diskurzivno-čas(ov)ni *razum*, ki je vselej omejen na *neposredno* (zunanjo) *danost* in šele prav *skozi umno* samo-preseganje sploh vzpostavljen v svoji diahroni kontinuiranosti, sploh omogoča in usmerja (tj. regulira): prav *prek* tega *umnega* transcendiranja linearno-časovne diskurzivnosti spoznavanja je lahko Kant stvar-na-sebi določil kot v *principu* nespoznatno – in ta *principelna gotovost* je *kot taka* možna le na podlagi tega, da je um na nekako vselej *že pri stvari sami*, saj šele prav *od tod* sploh lahko izreka svojo *gotovost kot tako*. Tu je seveda impliciran enoznačni sklep, da je

222

spoznavanja lahko sedaj v to trojno shemo umestimo tudi *epistemološke* nasledke obravnavanih pojmovanj:

– Predkartezijanska metafizika spada na stran zavesti, ki naj na podlagi čistih misli, torej le znotraj svoje laste sfere, določi vso vsebino resnice; tovrstno prizadevanje torej ne more doseči resnice kot adekvacije, saj iz zavesti s tem izpade prav moment *stvarnosti*.

– Drugi ekstrem, pri katerem je vsa *vsebina* resničnega prestavljena na pol *predmetnosti*, predstavlja Jacobijeva koncepcija, kjer gre za zagato, ki je glede na prejšnjo očitno inverzna: za adekvacijo umanjka prav logično-diskurzivni *intelekt*.

– *Identiteta* obeh polov, adekvacija sama, pa se kaže kot dvojna: *po eni strani* je bila s Humom in Kantom določena kot *posredujoče* polje *izkustvenega spoznavanja*, ki pa je kot tako načeloma *relativno* in partikularno, s tem pa resnici, kot nujno totalni oz. univerzalni, neprimerno. (Razlika med Kantom in Humom je torej v *tem kontekstu* minimalna: če je s Humovim empirističnim zastavkom spoznavanje določeno kot pasivno beleženje (tj. kronika) posamičnih dejstev in kot njihovo relativno homogeniziranje, pa je s Kantovim transcendentalizmom hkrati določeno tudi kot aktivno, saj je *struktura* izkustva, ki le-tega *kot* spoznatnega šele vzpostavlja, dejanska le na podlagi subjektove *spontanosti*, *skozi* katero je ta znotraj tega polja določen kot njegov *dejavni*, strukturirajoči princip; pri Humu je tako izvorno (tj. pred spoznavanjem) *nedoločeni* pol sama zavest, ki vsebinskost prejema iz izkustva, pri Kantu pa je situacija ravno obratna. To dvojnost je

sama totalnost, *prav skozi to, da je um že vselej pri njej*, kot taka očitno dana znotraj nekega izkustva – sicer ne-empiričnega, a vseeno *izkustva*⁵ –, ki ga lahko s tem označimo prav kot temeljno *izkustvo uma samega*. – Prav *to* izkustvo, *kot bistveno totalno*, pa *kot tako* tvori tudi temeljno obeležje izkustva naravne zavesti v *Fenomenologiji*.

Če smo torej s Kantovo transcendentalno zastavitvijo apriornost določili kot *formalno* strukturo, ki totaliteto izkustva *vnajprej (a-priori)* določa v njegovi formi, in če je Kant vsebino kot izvirajočo iz čutnosti določil kot tej formi radikalno *zunanjo*, saj naj bi bila brez nje kategorialnost povsem prazna, pa moramo to ugotovitev sedaj dopolniti takole: če je polje izkustva v svoji apriornosti v *zadnji instanci* – torej *prav znotraj izkustva kot totalnega!* – postavljeno kot *povsem formalno*, je jasno, da je vsak predmet, ki je dan *znotraj* te sfere, *tudi sam* (v zadnji instanci) *zvedljiv na čisto formo*; kot razločen od te diferenciacije apriorno-formalne strukture tako lahko vztraja le v določilu čiste *brezdoločilnosti* in *brezvsebinkosti* in prav kot tak ustreza temu, kar je Kant v razločitvi od (subjektivno-formalnih) pogojev izkustva določil kot nespoznatno stvar-na-sebi in kar je postavil *onstran* formalne sfere izkustva. Če je torej stvarnost v razločitvi od formalnosti razuma določena kot *povsem brezvsebinska*, *pa je v razločitvi od stvarnosti povsem enako določen tudi sam razum*, saj je kot moč povezave/razdruževanja nasploh možen le, dokler obstaja vsaj minimum razločevanosti, *skozi* katero sam kot ta moč sploh šele je *dejanski*. Ker pa ob odsotnosti sleherne zavesti *zunanje* stvarnosti, ki je kot taka pogoj za diferenciacijo, tudi razum v svoji distinktivnosti ni možen, je s tem tudi kategorialnost razuma v razločitvi od stvarnosti lahko opredeljena le kot čista *brez-*

sicer najeksplicitneje formuliral Fichte, ki je znotraj dualizma jaza in ne-jaza kot pola predmetnosti določanje jaza po ne-jazu opredelil kot spoznavanje, določanje ne-jaza po jazu pa kot delovanje.) – *Po drugi strani* pa smo kot zagovornike te identitete v obliki njene (*substancialne neposrednosti* – ki je prav kot taka tudi povsem *brezvsebinska* in s tem, ker zunaj sebe ne dopušča ničesar, torej niti mesta, na katero bi se lahko umestila zavest, ki bi le-to sploh lahko pojmovala, hkrati tudi *nespoznatna* – omenili Spinozo, Fichteja in Schellinga, ki so le-to koncipirali kot boga, kot absolutni jaz in kot absolutno identiteto samo.

⁵ Izkustvo torej znotraj pričujoče obravnave v svojem minimalnem obeležju naznačuje prav omejneno nerazdružljivost misli in stvarnosti (zavesti in predmeta itd.), ki smo jo določili za temeljni pogoj resnice v njeni opredelitvi *adekvacije*:

»Princip *izkustva* vsebuje neskončno pomembno določilo, da mora biti za sprejetje in razpoznanje resničnosti [Annehmen und Fuerwahrhalten] neke *vsebine* človek sam *pri njej* [dabei], natančneje, da sam takšno vsebino pridobi v enotnosti z *zagotovostjo samega sebe* in kot z njo poenoteno.« (SW8; 7, op., str. 50)

vsebinska brez-določnost: to pa je seveda natanko isto⁶ tistemu, kar smo v njeni različiti od kategorialnosti določili kot stvarnost samo.

Zavest torej znotraj opredeljevanja oz. določanja predmeta samega skozi vsakokratno izkustvo kot *totalno* izkusi to, da je *vs*a nasebno pozitivna vsebina predmeta *dejanska* le kot njeno *lastno* določanje tega predmeta (tj. kot njegovo za-njo-stvo) in da je tako predmet, v katerega je pred-postavljala vsebino, v svoji *nasebnosti* povsem prazen, brez-določen oz. brezvsebinski: ker pa je kot izkustvu zunanji pol misli enako (ne-)določena tudi sama in s tem (vsebinsko) od njega naravnost neločljiva, se *ta* konkretna podoba zavesti kot *neka* forma dualizma *nasploh* (ki je torej sploh *možna* le na podlagi te distinktivnosti) – z njo pa tudi zavest sama! – znotraj te čiste *brez*-distinktivnosti razpusti, izkaže (izkusi!) se kot nekonsistentna in kot *neresnična*,⁷ saj s tem sama dobesedno *hkrati* »izgubi glavo in tla pod nogami«. Ker torej z izgubo svoje (ločene) konsistence ne more več biti opredeljena kot ta, *ki* izkuša, je *skozi* to izkustvo *kot svojo lastno negacijo, kot to* »golo negativno gibanje« (FD; 81), dejanska le še kot *gibanje te negacije same*, kot njeno enostavno *dogajanje*.

224 Ker pa je naravna zavest v *Fenomenologiji* opredeljena *le* kot vsakokratni reprezentant preiskovanega *dualizma nasploh* in ker je *kot taka* določena prav kot *totalni* kompendij form dualizma, kot popolna zb(i)rka različnih načinov odnosa do predmetnosti⁸ (ki *kot taki* tvorijo tudi temeljno formo scientistične, moralistične, teološke in še marsikatero druge sfere), bo tudi samo omajanje pred-postavljene resnice *znotraj neke parcialne sfere* vzela kot le nekaj parcialnega. Zato se bo omajano resnico svoje vsakokratne naravnosti, znotraj neke *druge* forme dualizma kot takega, pač odpravila iskat v *neki drug predmet*.

⁶ Saj poznamo slovito Leibnizovo načelo: Če nimamo (vsebinskih) *določil*, ki vzpostavljajo *razlikovanje*, potem gre za *eno in isto* stvar!

⁷ Skozi izkustvo *propada* neke (vsake – a o tem kasneje!) podobe zavesti v njeni naperjenosti na resnico kot predmetno pa je seveda tudi jasno, kaj Hegel meni s tem, da se temeljno izkustvo naravne zavesti znotraj *Fenomenologije* dogaja kot *skeptično izkustvo*, kot »izpolnjujoči se skepticizem« (FD; 80). – *Totalnost izkustva* zavesti lahko od tod koncipiramo tudi na ta (negativni) način: če bi namreč zavest sama izkusila le omejeno število primerov neresnice kake njene posamezne upodobe, bi bila nevzdržnost vsakokratne pozicije prav *zanjo samo* nujno neprepričljiva; tako bi si namreč lahko znotraj določene konstelacije vselej obetala najti kak primer, ki *ne bi* zapadel skeptičnemu izkustvu, s tem pa bi seveda sama potencialno *večno* ostala znotraj *istega* predstavnega načina; totalnost vsakokratnega izkustva je torej za samo izkustvo radikalne nevzdržnosti določene pozicije kajpada *nujna*.

⁸ Prav te, ne pa njihova abstraktna forma, ki smo jo tu izpostavili, so namreč predmet *Fenomenologije*.

Situacija po sesutju *posamične* podobe zavesti je s tem potencialno naslednja: če bo *na mesto* izpraznjene posamične predmetnosti postavljena *nova* oblika le-te, ki je po svojem bistvu nasploh le »nekaj drugega« (FD; 89) kot prejšnja, bo zavest »norosti« tega čistega dogajanja-izkušanja negativnosti odrešena in bo tako spet dejanska kot neka *nova podoba zavesti*, s tem pa tudi kot *nova oblika dualizma kot takega*; če pa predmeta *ne bo* dobila, bo sama pač večno obsojena na norost tega gibanja negativnosti same. No, prav zaradi njihove povsem abstraktne »nekaj-drugosti« pa si podobe v splošnem sledijo povsem kaotično, brez vsakega določnejšega reda, kar pa seveda zaradi nemožnosti natančnejše sistematizacije ravno onemogoča temeljni zastavek preiskave realnosti obravnavanega dualizma, namreč negacijo *kompletnosti-totalnosti* teh podob. S tem se zastavi naslednje vprašanje:

Kdaj in kako bo mogoče zatrditi, da bodo predstavniki načini zavesti, ki si bodo sledili v *Fenomenologiji*, vsi, kdaj in kako bo torej ovržena *totaliteta* njenih predstavnih načinov?

(ad B.) *Princip izpeljave kopletnosti podob naravne zavesti*

Kot odgovor na predstavljeno zagato Hegel vpelje elegantno rešitev, splošno poznano kot načelo *določene negacije*, ki bo kot taka osnovni metodološki princip navezave upodob zavesti v njihovi *kompletnosti*:

»*Kompletnost* oblik nerealne zavesti se bo podala iz same nujnosti napredovanja in sovisnosti. Da bi to storili dojemljivo, je vobče mogoče vnaprej pripomniti, da predočitev neresničnostne zavesti v njeni neresnici ni kako golo *negativno* gibanje. Naravna zavest nanjo sploh tako enostransko gleda in vedenje, ki dela to enostranskost za svoje bistvo, je ena od podob nedovršene zavesti, ki sama spada v potek poti in bo v njem nastopila. Ta je namreč skepticizem, ki vidi v rezultatu vedno le *čisti nič* in abstrahira od tega, da je ta nič zagotovo nič *tistega*, iz *česar rezultira*. Nič pa je samo, vzet kot nič *tistega*, iz česar izhaja, dejansko resničnostni rezultat, s tem je sam *določeni* nič in ima *vsebinsko*. Skepticizem, ki se konča z abstrakcijo niča ali praznosti, od te ne more iti naprej, temveč mora čakati, če in kaj novega utegne nastopiti, da bi to spet vrgel v isto prazno brezno. S tem pa, ko rezultat, nasprotno, pojmuje, kakršen v resnici je, kot *določeno* negacijo, neposredno nastane nova oblika in v negaciji je narejen prehod, s katerim se napredovanje samo od sebe podaja skozi kompletni niz podob.« (FD; 81)

Čeprav je torej zavest sama *skozi* totalnost svojega skeptičnega izkustva dejanska le še kot to čisto *dogajanje-izkušanja negacije* svojega sveta in z njim same sebe, pa je prav *kot taka* kljub vsemu porodila neki rezultat, in ta, kot njena *resnica*, se glede na pogoje adekvacije kaže kot *dvojen*:

– na eni strani je ob *sovpadenju* ekstremov dualizma (tj. zavesti in predmeta) kot njuna *totalna adekvacija* določen prav kot tista čista *neposredna nerazlikovanost* obeh, ki smo jo s Spinozo (in skozi Fichtejev in Schellingov intelektualni zor) določili kot povsem *brezdoločilno* oz. *brezvsebinsko nerazlikovanost neposrednosti substance* same;

– po drugi strani pa je določen prav kot tista *sredina*, ki smo jo s Humom in Kantom locirali v samo *izkustvo*, kjer je le-ta določena prav kot *posredujoča* adekvacija ekstremov dualizma in kot edino polje (relativne) *resničnosti*, a se zdaj skozi določitev izkustva naravne zavesti kot *totalnega* – *četudi je le-to prav polje relativnosti, relacije nasploh* – tudi sama kaže kot *totalna adekvacija* sama.

226 Ta *dvojnost*, za katero smo že prej pokazali, da jo je kot nasledek substancialnega pojmovanja adekvacije, *kljub* njeni očitni *protislovnosti*,⁹ za realizacijo Heglovega programa treba misliti v določilu *subjekta*, pa seveda ni le neka abstraktna so-postavljenost dveh domnevno neodvisnih aspektov: *neposredna enotnost* sama, torej *prvi aspekt*, je kot taka namreč tvorila prav predpostavljeno opredelitev predmeta zavesti samega in *skozi* njegovo *izkustvo* se je ta sama v *svoji resnici* izkazala prav za *totaliteto posredovanja*, za *drugi aspekt sam*; sama ta *posredovanost izkustva* pa je kot totalna kot svoj *rezultat* proizvedla prav *nediferenciranost obeh polov*, njuno *neposredno enotnost* – *prvi aspekt*, katerega (si) hkrati kot svoj *pogoj* tudi pred-postavlja, saj je bila *kot dvojnost* na podlagi le-tega sploh možna – itd. Ker torej *vsak* izmed obeh aspektov *predpostavlja drugega*, hkrati pa v njem tudi *rezultira*, *ga proizvede kot svojo lastno resnico*, ker sta torej oba sploh *dejanska* le ena *na podlagi drugega in drug skozi drugega*, je jasno, da ju je zato, *kljub njuni protislovnosti* vselej nujno misliti *skupaj in hkrati*, kot le *delna rezultata enega-in-istega procesa*, *ene-in-iste resnice*.

⁹ Prav to je namreč tudi Heglova lastna opredelitev temeljnega protislovja zavesti znotraj *Fenomenologije*, kot jo oriše v svoji *Enciklopediji filozofskih znanosti*:

»Zavest je torej, kot odnos vobče, *protislovje* samostojnosti obeh strani in njune identitete, v kateri sta obe odpravljene [aufgehoben].«(SW10; 414; 258)

Ta resnica v svoji *dvojnosti* pa seveda ne more biti dana za zavest samo, saj ta lahko pojmuje le to, kar *ji* je dano kot *predmetni* ekstrem-za-spoznanje, ne pa same *sredine* oz. aдекватacije, katere ekstrem *je* ravno sama kot *spoznavajoča* in je le na podlagi te strukture kot taka sploh možna. – Prav zato je ta resnica lahko dana le za neko instanco, ki se dualizmu zavesti izmika in ki šele *kot taka* lahko pojmuje to, kar zavest *skozi izkušanje za svojim hrptom proizvaja* kot resnico svoje vsakokratne podobe oz. dualistične konstelacije – to pa je prav pozicija, ki jo kot zgolj ogledovalci dogajanja dualizma zavesti zasedamo »mi«.

Če torej zavest vsebino neposrednega predmeta, ki ji je dejanska le kot njegovo *za-njo*-stvo, ne pa kot nasebna določitev predmeta samega, izkuša le kot *totalno negacijo vsakokratnega* predmetnostnega načina, pa je torej *naša* pozicija drugačna: ker torej *mi*, ker opazujemo dualizem – tj. zavest samo – kot njegovo čisto dogajanje izkušanja – tj. kot za-zavestno opredeljevanje, ki *vso določenost* prejme ravno skozi negiranje vsakokratne *nasebne vsebine* –, ne pa *glede na* neko predpostavljeno zunanost, tega ravno zato ne opazujemo zgolj *kot* negacije (ki je vselej le negacija *glede na predpostavljeno pozitivnost* in je torej *kot taka* opredeljena ravno s stališča zavesti), ampak prav kot *nasebno* opredelitev *dogajajočega se dualizma oz. izkustva zavesti samega*. Ravno s tem, ko je le-to za nas *negirano* prav v svojem določilu *negacije nasploh*, je ta kot *negirana negacija* prav tista *določena negacija* kot naš predmet, ki pa se kot *za-njo*-stvo predmeta v *določilu nasebne opredelitve dualizma samega, kot njeno lastno dogajanje* opredeljevanja, proizvaja za *hrptom zavesti*. Ker pa smo pokazali, da sta ta dva *aspekta*, ki se zdaj kažeta kot *neposredna brez-vsebinskost pozitivnega predmeta v njegovi identiteti z zavestjo* in kot *posredovana vsebinskost (za-zavestnost) negativnosti izkustva, ki je možna le kot odnos (relacija!)-do(-zunanje)-neposrednosti*, le dva *aspekta ene-in-iste resnice*, je jasno, da gre v obeh primerih za *isto* stvar, le da v njenih različnih aspektih: prvič v obliki njene *neposredne mirujoče enotnosti*, drugič pa v obliki le-te kot *enostavnega negativnega dogajanja*. – In prav ta resnica, ki se je kot *za-zavest-nost predmeta v formi njenega negativnega izkustva* kot nasebno določilo dualizma samega proizvedla za hrptom zavesti, bo po sesutju kakega predmeta zavesti v *obliki svoje mirujoče enotnosti oz. neposrednosti* stopila na izpraznjeno mesto negirane predmetnosti zavesti nasploh, *kot predmetni korelat nove podobe zavesti*.

»[Z izkustvom kot negativiteto, tj. z razpustitvijo kakega predmeta zavesti] se novi predmet kaže kot nastal z *obrnitvijo zavesti* same. To motrenje stvari je

naš dodatek, s katerim se niz izkušenj zavesti povzdigne v védenjski tek, ki ni za zavest, ki jo motrimo. Je pa to dejansko tista okoliščina, o kateri je bila beseda že prej, ko smo si ogledali razmerje te predočitve do skepticizma, da namreč vsakokratni rezultat, ki se podaja pri neresničnostnem vedenju, ne sme odteči v prazen nič, temveč mora biti nujno pojmovan kot nič *tistega*, *česar rezultat* je, rezultat, ki vsebuje tisto, kar ima v njem resničnega poprejšnje vedenje. To se tu prikazuje tako: ker se tisto, kar se je najpoprej prikazalo kot predmet, zavesti zniža v vedenje o njem in ker *nasebje* postane *bit-za-zavest nasebja*, je to novi predmet, s katerim tu šele nastopi nova podoba zavesti, kateri je bistvo nekaj drugega kot poprejšnji. Ta okoliščina je tista, ki vodi vse sosledje podob v njihovi nujnosti. Le ta nujnost sama ali *nastanek* novega predmeta, ki se ponuja zavesti, ne da bi vedela, kaj se ji godi, je tisto, kar se hkrati godi za nas za njenim hrbtom. S tem pride v njeno gibanje moment *nasebstva ali biti-za-nas*, ki se za zavest, ki je sama v izkušanju, ne predočuje, temveč je vsebina tistega, kar nam nastaja, *zanjo*; mi dojemamo le formalno plat tega ali njegovo čisto nastajanje, *zanjo* je to nastalo le kot predmet, *za nas* hkrati kot gibanje in nastajanje.« (FD; 89)

228 Predmet, ki bo za zavest nastopal kot neki *drug* oz. kot *nov*, naključni predmet kot reprezentant predmetnosti nasploh, torej za *nas* ni le neki drug predmet, ampak prav *nasebna* resnica samega predhodnega predmeta zavesti. Kjer bo torej zavest videla zgolj naključno menjavo različnih predmetov, bomo *mi* videli prav nujni samo-razvoj *istega* predmeta – tj. dualizma zavesti samega –: in prav ta samorazvoj dualizma zavesti bo torej tudi osnovni metodološki princip, s katerim si Hegel obeta izpeljati *totaliteto* predmetnostnih načinov v njihovi znanstveno-sistematični nujnosti.

Vendar ta sistematizacija totalitete podob naravne zavesti vsaj znotraj *Fenomenologije* nikakor ni povsem enoznačna: izkustvo ovrženja *vseh* obravnavanih form dualizma zavesti ima očitno za zavest samo lahko le *negativni* pomen, ki ga lahko formuliramo takole: *niti eden izmed konkretnih prikazov dualizma zavesti v svoji imanentni (izkustveni) eksplikaciji ne vzdrži kot poslednje in nezvedljivo dejstvo*, saj vsi (obravnavani) tipi dualizma *kot svojo resnico* proizvedejo prav omenjeno *enotnost*, ki jih kot taka sploh omogoča (seveda velja tudi obratno: enotnost sama se kot taka nujno kaže le skozi *dualizem*). Da pa bi bila ta totalizacija *kot taka* izvršena, bi morali znotraj *Fenomenologije* vse *forme* obravnavanega dualizma prikazati prav *kot vse*; ker pa imamo tu predvsem opraviti le z različnimi *podobami* zavesti, katerim so omenjene forme le ne-

manifestna *podlaga*, je znotraj tovrstnega zastavka ta naloga videti naravnost nerešljiva: da je to tudi dejanski pojmovni razlog Heglove opustitve *Fenomenologije* kot *znanstvenega* uvoda v filozofijo kot vedovno-znanstveni sistem vedenja, bomo pokazali v naslednjem poglavju. Za zdaj pa zagotovilo glede totalnosti form obravnavanega dualizma znotraj *Fenomenologije* vzemimo v zakup in si pogledjmo, kaj iz teh pogojev, kot izpolnjenih, sledi za določitev absolutnega vedenja kot vstopne točke v sistem filozofskega vedenja.

3. Absolutno vedenje – formalna določitev

Če torej rezultat predstavljenega zastavka *Fenomenologije*, s katerim si Hegel obeta doseči absolutno vedenje samo, obravnavamo kot dovršen, so opredelitve tega vedenja take: ker se je dualizem zavesti v *totaliteti svojih aplikacij* zvedel na dva aspekta ene-in-iste resnice kot adekvacije, znotraj katere se torej zaradi *hkratnosti* teh aspektov izvršuje prav vselejšnje (večno, neskončno) *sovpadanje* za-zavestnosti in na-sebja (tj. naravne zavesti in nas), zavesti in predmeta, *misli in stvarnosti sploh*, je prav to *sovpadanje* kot *totalna adekvacija* tista, ki kot identiteta spoznavanja in tega, kar je spoznavano, v temelju obeležuje prav *vedenje* samo; in prav to, v svoji najminimalnejši opredelitvi, ki je kot čisto *enostavno dogajanje* prav *univerzalni glagolnik bivanja vobče*, njegova osnovna ontološka *resnica*, njegovo enostavno *je-stvo*, je natančno tisto, kar Hegel glede na zastavek *Fenomenologije* označuje za *absolutno vedenje*, kot »resnico vseh načinov zavesti« (L1; str. 40) in njenega dualizma, kot »odprta vrata« v čisto znanstveno vedenje samo.

229

»Absolutno vedenje je *resnica* vseh načinov zavesti, ker se – kot je pokazal tek zavesti – šele v absolutnem vedenju popolnoma razpusti ločevanje *predmeta* od *gotovosti samega sebe*, resnica pa postane enaka tej gotovosti in ta gotovost resnici.

Čista znanost [Wissenschaft] potemtakem predpostavlja osvoboditev od tega nasprotja zavesti. Čista znanost vsebuje *misel*, kolikor je ta prav tako tudi stvar sama na sebi ali stvar samo na sebi, kolikor je ta prav tako tudi čista misel. Kot *znanost* je resnica čisto samozavedanje v svojem samorazvoju in ima strukturo sebstva, *tisto, kar je na sebi in za sebe, je vedeni pojem, pojem kot tak pa je tisto, kar je na sebi in za sebe.*« (L1; str. 40)

S tem pa moramo seveda tudi natančneje eksplicirati strukturo in pogoj možnosti tega *dogajanja-vedenja* in njegovega pojmovnega zajetja, tj. dojetja le-tega *kot* dogajanja, s tem pa tudi natančneje opredelili epistemološko-ontološki status pozicije, ki jo v *Fenomenologiji* zasedamo »mi«, opazovalci dogajanja-izkustva zavesti, torej status in strukturo mesta, s katerega je znotraj Heglovega zastavka edino mogoče uzreti resnico v formi njene najlastnejše opredelitve neskončnega dogajanja-vedenja v razliki z njeno substancialno opredelitvijo, ki si v epistemološkem oziru lahko lasti le status končnega in s tem resnici neadekvatnega *spoznanja*.

3.A) *Substanca in subjekt*

Torej: če smo protislovje, ki »poganja« omenjeno dogajanje, prej le opisali, bomo sedaj eksplicirali pogoje njegove možnosti.

Najprej si še enkrat pogledjmo, kako je sploh možno samo dogajanje izkušanja, ki v temelju obeležuje samo strukturo vedenja: ker je zavesti znotraj njene osnovne situacije dan le predmet, *ne pa tudi ona sama kot ta, za katero ta predmet je*, je za to, da se znotraj te konstelacije sploh lahko vzpostavi zavest *o* predmetu kot od le-tega razločena, nujno, da je sama zavest obeležena z nekim presežkom glede na *svoj* predmet (ali pa je predmet obeležen z nekim mankom glede na zavest – oboje je seveda *isto*), saj se le tako lahko vzpostavi kot od (svojega) predmeta *razločena*: če bi bila namreč zavest in predmet *povsem* soizmerna, bi namreč imeli le adekvacijo, v katero bi bila zavest *povsem* potopljena, s tem pa ta adekvacija ne bi mogla biti hkrati dana *za* zavest – v tem primeru bi torej imeli opraviti z nekakšno »nesubjektivirano«¹⁰ oz. *nikogaršnjo* adekvacijo. Šele kot od svojega predmeta razločena je torej zavest lahko vzpostavljena kot ta, ki je lahko *spet* adekvatna, tj. »stopljena« z *novim* predmetom (ki pa seveda tudi nima neke od zavesti neodvisne eksistence – njegova pojmovna eksistenca je namreč dejanska le *znotraj* te »stopljenosti«: njegova domnevna samostojnost pred to »stopitvijo« je vselej le vnazajšnji konstrukt), od katerega pa je na podlagi omenjenega presežka glede nanj *spet* vzpostavljena kot zavest *o* njem, itd., s čimer je omogočena *načelna neskončnost* kontinuitete oz. sukcesivnosti izkustva, ki se torej v svoji osnovni opredelitvi dogaja na podlagi *iste* krožne¹¹ strukture presežka zavesti *glede na* predmet. Da bi torej

¹⁰ Narekovaje tu uporabljamo zato, ker sam pojem subjektivacije in subjekta za zdaj sploh še ni natančneje tematiziran.

¹¹ Prav to stalno *vračanje* zavesti skozi izkustvo (predmeta) na mesto sebe kot radikalnega presežka

utemeljili samo možnost osnovne celice tega dogajanja-izkustva, smo morali vpeljati element, ki bo v nadaljnji eksplikaciji razkril osnovno pomanjkljivost substancialnega pojmovanja resnice: kot je dovolj razvidno, je ta element prav zgoraj vpeljani *presežek zavesti glede na (njen) predmet*,¹² za katerega smo rekli, da predmetnost kot tako sploh šele omogoča.

A najprej se vrnimo korak nazaj in pogledjmo, kako je ta presežek navzoč v substancialnem pojmovanju resnice oz. adekvacije. Ker ima znotraj tega pojmovanja (substancialno) resničnost le polje, v katerem sta si zavest (mišljenje) in predmet (stvarnost) *soizmerna* (ta soizmernost pa je delegirana v boga, ki glede na oba ekstrema predstavlja tisto *tretje*), je jasno, da ta presežek *kot tak* nima svoje (substancialne) resnice. Ker pa je ta, takoj ko je vzpostavljena sama zavest, torej *prav kot ona sama*, vselej že navzoč, je v zahtevi po soizmernosti, ki substancialnost sploh opredeljuje, vselej postuliran tudi neki delež predmetnosti, ki *naj* ta presežek v zadnji instanci (torej v neki limitni funkciji tega, kar Hegel imenuje »slaba neskončnost«) »zapolni«: če smo torej zgoraj rekli, da presežku zavesti kot takemu ustreza tudi neki radikalni *manko* na strani predmetnosti, je prav ta manko znotraj substancialnega pojmovanja vselej že »kamufliiran« znotraj nekega *najstva*, ki *naj* ga v limitni funkciji zapolni; do tedaj, torej pravzaprav v neskončnost, pa je zavest opredeljena kot *končna*, v svoji opoziciji do nje pa je končna seveda tudi sama predmetnost – in dualizem kot tak je s tem seveda *večen*. Ker pa smo pri obravnavi *Fenomenologije* pokazali, da ta dualizem, impliciran v substancialnem pojmovanju resnice, ravno *ni* dokončno dejstvo, si pogledjmo, na kakšen način je rekonceptualiziran in dopolnjen v Heglovmem mišljenju.

231

glede na sleherno predmetnost, od koder je zgornji postopek načelno večno ponovljiv, je razlog, zakaj je po Heglu izkustvo, v zadnji instanci pa tudi sama filozofija kot to resničnostno dogajanje izkustvenega vedenja, vselej obeleženo z nekim fundamentalnim kroženjem-v-sebi:

»[Izkustvo] je vase se povračajoči krog, ki predpostavlja svoj začetek in ga samo na koncu doseže.«(FD; 853)

Na podlagi tega, da smo samo dogajanje vedenja kot resničnostnega opredelili s predikatom izkustvenosti (ki je nemara prav predikat *par excellence*), pa seveda isto obeležje krožnosti velja tudi za samo filozofijo kot celovit sistem dogajanja tega resničnostnega vedenja:

»Filozofija tvori krog: njeno prvo, neposredno, ker nasploh pač mora začeti, je nedokazano, saj ni nikakršen rezultat. Toda to, s čimer filozofija začne, je neposredno relativno, saj se mora na drugem koncu prikazati kot rezultat. Ona je neko sosledje [Folge], ki ne visi v zraku, ni neko neposredno začenjajoče, temveč kroži v sami sebi [ist sich rundend].« (SW7; 2, Dod., str. 39)

¹² Že od tod je jasno, da ta »presežek« ni nič drugega kot to, kar je – v negovem transcendentiranju polja končnosti – Kant opredelil kot *um*.

Omenili smo, da je izkustvo naravne zavesti, če naj bo prepričljivo zanjo samo, vselej postavljeno v svoji *totalnosti* in da ta totaliteta ne more biti navzoča na *linearni* ravni, saj je to prav omenjena raven limitne funkcije, ki opredeljuje slabo neskončnost. Ker pa je ta totalnost znotraj izkustva zavesti tej prav *izkustveno dostopna*, je nujen sklep, da si zavest v izkustvu predmetnosti, postavljenem kot totalnem, nekako *predhaja*, da ima torej kljub načelni nemožnosti sukcesivnega dostopa do totalnosti neko evidenco le-te, ki ji je dostopna prav *skozi* omenjeno izkustvo. Prav iz dejstva, da je totaliteta izkustva zavesti na neki način očitno *lahko* predmetna, pa je nujno izvesti naslednje sklepe: rekli smo, da v substancialnem pojmovanju presežek zavesti, kot všteti v substancialno adekvacijo, »pokriva« ravnost v tisti »itd.«, znotraj katerega *naj bi* v limitni funkciji v odnosu do totalnosti pridobil pokritje v deležu sebi adekvatne predmetnosti; ker pa se skozi izkustvo zavesti *kot totalno* razkrije, da tisti »itd.«, ki naj bi predmetnost adekvatno primerjal zavesti, konstitutivno umanjka (in šele s tem sploh omogoči izkustveni zajem totalitete *kot take*), je jasno, da že samo *substancialno* pojmovanje resnice, ki kot substancialno-resnično priznava le polje *soizmerne* adekvacije zavesti in predmeta, vselej po nujnosti implicira še neki delež na strani zavesti, ki ravno *nima kritja znotraj polja soizmerne adekvacije*, a ravno *kot tak* sploh šele omogoča njeno pojmovno zajetje. In ta delež, prej omenjeni presežek zavesti glede na sleherno predmetnost, ki le-to kot predmetnost-za-zavest sploh šele vzpostavlja, je kot *brezsubstancialna transcendenca nad sleherno substancialno totaliteto* tisto, kar Hegel imenuje *subjekt* – šele od tod je lahko jasno, kaj zahteva Hegel, ko pravi, da »resničnega ne smemo pojmovati *le* kot substance, temveč ravno tako *tudi* [eben so sehr] kot subjekt«. Prav subjekt kot konstitutivni brezsubstancialni eksces nad totaliteto substancialnosti je torej element, ki zgolj substancialno pojmovanje stvarnosti naredi za znotraj sebe *pomankljivo* in ki je kot tak njegovo *imanentno* dopolnilo, ki prav v tej svoji zunajsubstancialni poziciji sploh omogoča sleherno adekvacijo v prej ekspliciranem pomenu *dogajanja* in njegovega zajetja *kot takega*. Sedaj pa si lahko to dogajanje adekvacije, prej abstraktno predstavljeno skozi protislovje enotnosti in razlike, ki ga implicira dualizem zavesti, tudi pogloblje ogledamo in natančno določimo njegove momente:

Zavest je sprva postavljena v odnos do predmeta kot nečesa *neposrednega*, v kar pred-postavlja resničnost, kateri naj njeno spoznanje ustreza; to je prvi moment, v katerem so *vsa* določila pred-postavljena le v neposrednost predmeta samega, saj so lahko *kot* v zavesti navzoča šele preko procesa spoznavanja. Tako je v predmetnost postavljena tudi določenost zavesti *kot take*, ki

torej v tem momentu *prvotne, neposredne enotnosti zavesti in predmeta*, sploh še ni določena *kot* od te predmetnosti razlikovana, s tem pa torej tudi ni vzpostavljena *kot* zavest – navzoča je torej le neposrednost sama.

Skozi postopek raz-ločitve zavesti od predmeta se torej sploh šele vzpostavi zavest *kot* zavest *o* predmetu; ta moment, ki ga sedaj lahko s polno veljavo imenujemo moment subjektivacije¹³ izkustva in njegovega *dogajanja*, je torej prav moment *razlike* zavesti in predmeta, ki kot tak ustreza dualističnemu pojmovanju; ta moment pa prvemu seveda ni *časovno* naknaden, saj se namreč moment neposredne enotnosti zavesti in predmeta šele skozi njega vzpostavi v aspektu enotnosti *razlikovanega*: ker je torej prvi moment le moment enostavne neposrednosti, je torej šele skozi drugi moment vzpostavljena njegova *resnica*, da je namreč ta neposrednost prav neposredna enotnost *zavesti in predmeta*. Iz tega torej sledi, da šele skozi drugi moment prvi sploh šele pridobi svojo veljavo in resnico, da je torej prvi moment *kot tak* sploh šele vzpostavljen skozi drugi moment (in mu s tem seveda tudi ne more *časovno* predhajati, saj od drugega ravno *ni* razločen kot nekaj zase veljavnega). Z analizo izkustva naravne zavesti v *Fenomenologiji* smo pokazali, da se ta drugi moment kot *negativno* izkustvo zavesti vselej dogaja kot negacija predpostavke zavesti, da je vsebina spoznanja *o* predmetu kot pozitivna že na sebi vsebovana v predmetu samem. Tako se izkustvo *glede na predpostavljeno pozitivno vsebinskost predmeta* dogaja prav kot negacija *te* predpostavke. Skozi izkustvo oz. negacijo, postavljeno kot totalno, pa se je izkazalo, da je vsa domnevna vsebina nasebnega predmeta dejanska le *kot* negacija le-tega, saj je element, ki preko izkustva kot negiranja domnevne vsebine vztraja kot tisti »onstran« predmetnosti, le povsem abstraktna, brezvsebinska in hkrati tudi brezsubstancialna »zunanost« glede na polje izkustva/adekvacije in njeno negativno vsebinskost, le-to pa smo, v identiteti s stvarnostjo samo, prav kot brezsubstanco, določili za subjekt sam.

S tem, ko izgine iluzija o domnevni predmetno-pozitivni vsebinskosti, *glede na katero* je samo izkustvo določeno kot negacija, pa je seveda tudi samo izkustvo *kot* negacija negirano prav v svojem določilu negacije, sama negacija kot totalna in s tem kot negirana negacija pa je naposled določena kot *znotraj sebe posredovana pozitivnost*, ki s tem predstavlja totaliteto v njenem aspektu dogajanja – tretji moment, ki je kot *vrnitev* v prvega hkrati tudi njegova *resnica* –; *kot* pozitivna pa je seveda določena prav zato, ker glede nanjo kot totaliteto ni več nobene zunanosti, glede na katero bi lahko bila določena kot njena negacija. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da s tem, ko ta pozitivnost, ki

predstavlja resnico negirane negacije kot resnice negacije kot totalne, ta pa je prav resnica prvotne neposredne pozitivnosti, tvori prav moment, v katerem vsi predhodni momenti sploh šele dobijo svojo polno resnico, s tem pa seveda tem tudi ni zunanja oz. naknadna: predstavlja namreč prav točko, znotraj katere domnevno predhodni momenti sploh dobijo svojo konsistenco, in prav kot taka utemeljuje njihovo pojmovno *hkratnost*, v kateri so drugi momenti torej določeni le *kot* momenti, ne pa kot kake medsebojno zunanje in neodvisne entitete.

Opisano dogajanje seveda ni nič drugega kot osnovni dialektični utrip, ta pa je v določilu tega hkratnostnega (tj. ne-časovnega ali večnega) dogajanja možen le na osnovi funkcije, ki smo jo delegirali v subjekt. Če smo torej mesto subjekta v analizi pogojev izkustva opredelili kot zunanost glede na sleherni substancialnost, pa smo ga kot takega opredelili tudi kot brezsubstancialnega: kot tak, tj. kot sleherni predmetnosti neadekvaten, pa je seveda v tej svoji zunanosti *kot on sam* tudi povsem *neresničen*. Prav zato ga ravno *ne smemo* misliti kot samostojne, substanci zunanje entitete: ker je namreč prav kot brezsubstanci pogojev samega pojmovanja substancialnosti v sami svoji možnosti določen le *glede na* predmetnost, *kot njen konstitutivni presežek*, je kot tak tudi dejanski le skozi svoj *odnos* (ali bolje: *kot odnos*) do predmetnosti in le *kot njeno* transcendiranje. Kot tak je torej dejanski le skozi vpustitev v predmetnost, le v in *skozi* izkustvo, ki šele skozi aspekt svoje totalnosti in njene imanentne transcendence proizvede subjekt kot svoj lastni presežek in omogočujoči pogoj:

234

»[Subjekt] je čista *enostavna negativnost*, prav s tem pa razdvojitve enostavnega, oziroma protipostavljajoče podvajanje, ki je spet negacija te neprizadete različnosti in njenega nasprotja: le ta *ponovno se vzpostavljajoča* enakost ali refleksija v drugobiti v samo sebe – ne kaka *prvotna* enotnost kot taka ali *neposredna* kot taka – je resnično. Je postajanje samega sebe, krog, ki predpostavlja svoj konec kot smoter in ima tega za začetek in je le z izpeljavo in svojim koncem dejanski.« (FD; 19)

Čeprav je torej subjektovo mesto domnevno prav zunanost-glede-na-substanco, pa je sam resničen (ali bolje: je prav resnica sama) le kot substanca, kot

¹³ Prej smo to subjektivacijo postavljali v navednice; ker pa smo z izpeljavo pogojev dogajanja izkustva presežek zavesti, ki zavest kot zavest o predmetu sploh omogoča, razpoznali za brezsubstancialni *subjekt*, lahko sedaj tudi omenjeno subjektivacijo razpoznamo v njenem polnem, pojmovno razjasnenem smislu.

njeno imanentno dogajanje, ki ga je kot domnevno dogajanje-zgolj-negativnosti-izkustva na videz (tj. s stališča zavesti) pustil *za seboj*. Čim torej subjekt poskušamo misliti kot nekaj neodvisnega od predmetnosti ali kot tej predhodnega, se *nujno* kaže kot substancializiran.¹⁴ Prav skozi ta aspekt lahko Heglovo misel razločimo od koncepcij njegovih neposrednih predhodnikov.

Če smo rekli, da je v substancialni perspektivi subjektu kot imanentnemu presežku zavesti kot njegov ustreznik na strani predmetnosti predpisan tisti »itd.«, znotraj katerega si razum skozi neskončnost najstva obeta ta presežek zapolniti, lahko rečemo, da Hegel očita Kantu, ki je prav v ta »itd.« postavil stvar-na-sebi kot samostojen predmetni ekstrem, to, da je temu presežku-subjekta glede na sleherno predstavljivo/fenomenalno stvarnost pripisal samostojnost in neodvisnost od zavesti – in s tem omogočil konsekvence, ki jih je izpostavil Jacobi –, ob tem pa spregledal, da je domnevna stvar-na-sebi v svoji onstranskosti zgolj čisti produkt presežne moči subjekta glede na sleherno predmetno stvarnost in kot tak ravno skrajni eksponent dogajanja-subjekta samega. Po drugi strani pa sta tudi Fichte in Schelling, ki sta, prizadevajoč se izogniti Jacobijevemu očitku, kot dejstvo izvirne identitete zavesti in predmetnosti postavila izvorni akt intelektualnega zora, prav tako zapadla v substancializacijo te enotnosti-subjekta: izvorno identiteto kot preddiskurzivno (in ravno zato kot le *zrenjsko*) sta namreč vsakemu diskurzu zgolj pred-postavila; kot taka pa je ta enotnost seveda prav *kot domnevno neodvisna* od diskurza in polja izkustva spet lahko dojeta le kot *substancialna*, poleg tega pa je kot preddiskurzivna ravno povsem partikularna in s tem nedokazljiva. Heglov očitek poleg substancializacije izvirne identitete torej zadeva prav to, da je absolutno vedenje kot dejanskost te identitete konsistentno in obče veljavno, hkrati pa tudi na edino ustrezno lahko dojeta le *skozi* diskurz, tj. *skozi* izkustvo radikalne transcendence subjekta glede na totaliteto predmetnosti. Šele tako se namreč lahko izognemo substancializaciji te izvirne identitete in le s tem izkustvom svojega radikalnega presežka glede na totaliteto predmetnosti, v katerem se um kot ta presežek dotika le sebe samega,¹⁵ je konsistentno izrečena temeljna

¹⁴ Zato lahko rečemo, da je subjekt *kot dejanski le glede na predmetnost* subjekt (sub-iectum) prav po svojem pojmu – nikoli ga namreč ne moremo misliti v njegovi samostojnosti.

¹⁵ S to formulacijo je filozofsko vedenje samo (*noesis tes noeseos*) opredelil že Aristotel:

»Um pa misli samega sebe na osnovi udeležbe [metalepsis] na predmetu mišljenja; um namreč postane mišljen s tem, da ga objame [thyanein: se ga dotika] in da ga misli, tako da sta um in predmet mišljenja eno in isto.« (Aristotel, Metafizika, XII, 7, 1072b; ZRC, Ljubljana 1999, str. 311–312.)

novoveška trditev, da je samozavedanje resnica zavesti, da je um resnica razuma.

Kakšna je torej teorija resnice kot adekvacije, ki nam jo ponuja Hegel, teorija adekvacije, ki presega in dopolnjuje svojo substancialno različico?

Pri substancialnem pojmovanju imamo torej opraviti s trojno strukturo: na eni strani imamo zavest (misel), na drugi strani pa predmet (stvarnost), ki si kot relativno samostojna medsebojno *povsem* ustrezata; ker pa hkrati ena stran drugo tudi predpostavlja (brez nje namreč nima svoje resnice), je kot njuna *sredina*, tj. prav kot polje njune adekvacije, kot tisto *tretje* glede na obe, postavljen bog, ki kot sama substanca s to svojo pozicijo sploh utemeljuje substancialnost teh ekstremov. S Heglom pa smo predstavili model, v katerem je kot tisto tretje postavljen subjekt kot imanentni presežek zavesti nad predmetnostjo: subjekt pa, kot rečeno, ravno *nima* svoje substancialnosti, saj je kot tak ravno ime za brezsubstancialni *razmik*, ki prav *kot ta razmik* razločevana elementa tudi povezuje oz. združuje; s tem pa sam ni več zgolj neko *tretje*: ker smo ga glede na samo polje adekvacije določili kot neko brezsubstanco *drugo*, ki pa prav kot tako sploh vzpostavlja drugost oz. razmik med zavestjo in predmetom, je glede na to, da smo ga v formi njegove neposrednosti določili kot tisto *edino*, ki je *kot* razmik zavesti in predmetnosti zgolj dejstvo njune razlikovanosti-v-njuni-enotnosti, ga lahko s števniskima predikatoma sedaj označimo kot zgolj-eno, ki pa je samo na sebi le dejstvo svoje sebi-drugosti. Drugost sama ni nekaj zase obstoječega: prav kot taka namreč seveda nujno implicira prostor sredine oz. identitete kot *tisto tretje*; ker pa je subjekt prav tisto *sebi nesubstancialno drugo*, ki kot tako vzpostavlja imanentno dvojnost zavesti, je vštetje tretjega (in s tem tudi drugega kot substancialnega) nepotrebno, saj le-to naravnost implicira prav substancialnost subjekta. V Heglovem pojmovanju torej nimamo več opraviti s tradicionalno trojno strukturo novoveške filozofije, ampak le še z *dvojnostjo subjekta samega*, ki pa je torej prav kot zgolj-en v enostavnem samo-razmiku oz. dvojnosti s samim seboj. Subjekt torej ni neko izvorno dejstvo, ki bi k predmetnosti prihajalo na zunanji način: sam je namreč prav dejstvo nesamostojnosti neposredne predmetnosti same, je indeks njene inherentne nezadostnosti in kot tak njen imanentni presežek, enostavno dejstvo svoje radikalne *neadekvatnosti* le-tej, ali bolje – ker je sama predmetnost kot taka prav dejstvo opredmetenja mesta subjektovega lastnega samo-razmika – *je zgolj dejstvo svoje radikalne neadekvatnosti samemu sebi*. – Kje je torej tu prostor za adekvacijo?

Heglov odgovor je spet kar se da eleganten: presežek zavesti glede na predmetnost (in s tem njena radikalna neadekvatnost le-tej) je torej opredeljen skozi presežek, neadekvatnost subjekta samemu sebi. Kot to neustreznost sebi na podlagi svojega imanentnega protislovja enosti-edinosti in hkrati sebi-drugosti se torej tudi samo dogajanje subjekta, ki ga »poganja« prav omenjeno protislovje, *vrši* prav kot dogajanje neadekvatnosti subjekta sebi-kot-predmetnosti; prav skozi to neustreznost pa si ta imanentna dvojnost tudi sopripada, saj je kot samo-razlikovanje dejanska tudi kot samo-razmerje in kot samo-pri-merjanje, s tem pa si v svoji sebi-neustreznosti, neadekvatnosti, prav *kot taka* tudi že *ustreza*: adekvacija, ki jo Hegel določi kot samo-dogajanje resnice same, je torej v tem pogledu prav ustrezanje-subjekta-sebi *skozi* svojo sebi-neustreznost, ki prav kot taka vzpostavlja dogajanje resnice. In tu smo spet priče temu, da je um dejansko resnica razuma: na istem mestu, kjer razum v svoji naspotropostavljenosti predmetu vidi le svoje neustreznosti le-temu, se um v tem neustreznosti prepozna kot samodogajanje sebi-ustrezanja-*skozi*-sebi-ne-ustreznost kot neskončnega, absolutnega samodogajanja istosti, resnice, oz. vedenja samega.

V skladu s temi opredelitvami pa moramo sedaj tudi поблиže določiti sam omogočajoči »vzvod« tega hkratnostnega dialektičnega dogajanja, ki ga bomo naposled spoznali za najnotranjšo naravo absolutnega vedenja v njegovem temeljnem določilu dogajanja-subjekta, v njegovem najosnovnejšem življenjskem pulzu.

237

Odgovor smo v njegovih glavnih potezah naznačili že z doslejšnjo izpeljavo: glede na to, da smo enotnost in razlikovanost subjekta samega označili kot njegova *momenta*, je lahko seveda že vnaprej jasno, da vzgib njune premene ne more biti nič »mehaničnega«, torej nič, kar bi lahko opisali s časovnimi določili vzroka in učinka. Ker smo ju določili kot momenta *iste* totalitete, ki torej po definiciji ne dopušča nikakršne sebi eksterne drugobiti, ta vzvod tudi ne more biti nič tej *zunanjega* ali nasploh *drugega*: nujno premeno momentov tega dogajanja-vedenja lahko torej razložimo le kot dogajanju vedenja oz. dogajanju subjekta *imantno*, torej le kot njegovo lastno samopremeno. In če smo rekli, da vsak izmed omenjenih momentov šele preko navezave na druge sploh dobi svojo resnico in konsistenco, da je torej vsak šele v drugem to, kar *je* sam, imamo vse potrebne opredelitve, da omenjeni vzvod njihove premene tudi enoznačno določimo: le-ta je namreč prav *svoboda* sama, katere osnovna in minimalna opredelitev je v Heglovi terminologiji prav »biti v drugem pri sebi

samem«, kar je doseženo prav s transcendiranjem totalitete predmetnosti-končnosti, znotraj katerega se subjekt, kot prost predmetnosti in s tem končnosti prav skozi to radikalno nesoizmernost predmetni stvarnosti, vobče vzpostavi prav kot identičen sebi samemu, kot samozaveden in s tem neskončen. Formulo absolutnega vedenja kot neskončnega utripa samodogajanja vedenja oz. subjekta samega lahko sedaj dopolnimo s tem resnično temeljnim določilom: to neskončno imanentno samodogajanje subjekta/vedenja v njegovi enostavni dvo-zložnosti je prav *enostavno dogajanje svobodnosti same*.¹⁶

Ker pa smo s tem samo svobodnost subjekta v njegovem enostavnem dogajanju spoznali za osnovno opredelitev vedenja samega, lahko rečemo – kolikor te opredelitve veljajo prav za sleherno resničnostno vedenje vobče –, da tudi celotni obseg resničnega sistema vedenja ni nič drugega kot natančna imanentna eksplikacija tega enostavnega principa, razvita le na osnovi imanentnega dialektičnega samodogajanja vedenja/subjekta samega.

3.B) *Spoznanje in vedenje*

238

S pomočjo te abstraktne naznačitve minimalne forme vedenja v njegovem svobodnem dogajanju subjekta pa lahko sedaj tudi zarišemo napovedano razliko med le-tem kot edino resničnim – torej med *umnim* vedenjem kot dogajanjem resnice same – in pa med siceršnjo, »zdravo«-razumsko vednostjo, ki jo bomo torej uvrstili v rubriko spozna(va)nja.

Situacija spoznavanja je torej že glede na inherentno strukturo samega pojma spoznavanja¹⁷ opredeljena skozi trojno strukturo spoznavajočega (zavesti), spozna(va)nega (predmeta) in njune sredine, ki se vrši kot spoznavanje. Glede na ta razmik, ki je znotraj opredelitve spoznavanja postavljen kot dokončen, je jasno, da je tudi samo spoznavanje v svoji najosnovnejši opredelitvi obeleženo z neko *končnostjo* in že kot tako neprimerno (neadekvatno) resnici sami, ki smo jo opredelili v določilu njenega *neskončnega* dogajanja vedenja:

¹⁶ S tem ko je subjekt opredeljen kot sama svobodnost dogajanja, ne pa kot svobodnost *nad* dogajanjem – kjer torej sam sploh ni misljiv – je seveda jasno tudi to, da so vse bajke o Heglovem subjektu kot o razpolagajočem novoveškem subjektu, kot o Velikem manipulatorju nasploh – pač bajke. Sam je torej dejanski le *v-svetu* in *kot njegovo* dogajanje: vsak njegov domnevni »zunaj« je le brezsubstančni nič, je le rekonstrukcija pogoja njegove vselejšnje *v-svetnosti*.

¹⁷ Podrobno analizo pojma (oz. Ideje – kot pojma v formi identitete subjektivnosti in objektivnosti) spoznavanja (das Erkennen) je Hegel skozi ta *razmik* spoznavajočega od spozna(va)nega podal v svoji Logiki pojma oz. subjektivnosti *kot take*, in sicer v analizi Ideje v njenem momentu, ki smo ga zgoraj izpostavili kot moment *razlike*, Ideje v svoji *za-sebnosti* – cf. SW5; str. 262–327.

»S tem ko v tem spoznavanju [Erkennen] pojem objekt postavlja kot *svoj*, si daje ideja sprva le neko vsebino, katere osnova [Grundlage] je *dana* in na kateri je bila odpravljena le forma zunanosti. To spoznavanje v svojem izpeljanem smotru toliko še ohranja [behält] svojo *končnost*, le-tega v sebi hkrati še *ni* doseglo in v *svoji resničnosti* še *ni* dospelo k *resnici*. Ker, kolikor ima v tem rezultatu vsebina še določilo nečesa *danega*, toliko predpostavljeno *nasebje* nasproti pojmu še ni odpravljeno; s tem pa znotraj tega ni navzoča [erhalten] niti enotnost pojma in realnosti, *resnica*.« (SW5; 276)

Glede na to temeljno nasprotipostavljenost spoznavajočega in spozna(va)nega lahko sedaj izpeljemo naslednje sklepe: ker spoznavanje vselej že predpostavlja svojo raz-ločenost od svojega objekta, mu seveda takoj lahko pripišemo opredelitve, ki jih je v kontekstu te situacije izpostavil Jacobi: od resnice kot take je torej le-to vselej že odrezano; v svoji pretenziji po neki meri realnosti, ki jo spoznavanje dosega, pa je le-to vselej odvisno od svoje naslonitve na sebi *zunanjo* čutno-empirično *danost*, ki se kot taka vpisuje prav na mesto tistega »itd.« slabe neskončnosti, ki smo ga opredelili kot opredmeteni (fetišizirani) korelat presežka subjekta glede na predmetnost vobče. Kolikor se torej spoznavanje po definiciji ne zaveda deleža subjekta (*v formi* subjekta) znotraj svoje predmetnosti, se ji s tem tudi sama forma (ki je, kot bomo še videli, prav subjekt sam v svojem dogajanju-sebe-razlikovanja) in z njo sama *vsebina* te predmetnosti (ki pa je prav (dogajajoča-se-) forma v obliki svoje mirujoče ali naposredne enotnosti¹⁸) prikazuje kot povsem *naključna*; v svojem priličevanju *nasprotistoječi* stvarnosti je torej spoznavanje v temelju omejeno le na nekakšno *kroniko* le-te, njegovo temeljno formo kot formo resničnosti-*za-zavest* pa lahko s tem formuliramo s stavkom »Vem, *da X*« (ta namreč že znotraj svoje forme vsebuje razlikovanost, ki opredeljuje spozna(va)nje), *vsebina* in *resnica* tega spozna(va)nja pa je kot taka vselej le relativna, končna in *zgolj-začasna*.¹⁹

Vedenje kot dogajajoča se *identiteta* misli in stvarnosti pa torej razločka, ki opredeljuje spoznavanje, *kot takega* ne vsebuje, saj smo ga določili kot svobodno samodogajanje enotnosti-v-svoji-samorazlikovanosti subjekta oz. vedenja samega – s tem pa ga seveda tudi ne moremo več umestiti v substancialno formo spoznanja – »vem, *da X*« –, temveč ga lahko opredelimo le kot ima-

¹⁸ »... vsaka sicer določena vsebina ima svojo resnico samo v formi.« (SW5; str. 329)

¹⁹ »Najsi resnico na kakršen koli način pomirimo z omejenostjo in končnostjo – to je plat njene negacije, njene neresničnosti in nedejanskosti, prav njenega konca, ne pa afirmacije, kar kot resnica je.« (L1; str. 27)

nentno samo-eksplicacijo tega X-a samega.²⁰ Sem pa spada še nadaljnje določilo, ki bo dokončno razjasnilo tudi status »nas« znotraj *Fenomenologije*: opredeliti moramo namreč sam status subjekta, ki to dogajanje vedenja sploh omogoča zajeti *kot tako* – in to je seveda tudi prav funkcija »nas« v *Fenomenologiji*. Jasno je, da tu ne gre za nič drugega kot za samo tematizacijo subjekta kot presežka-nad-totaliteto, na podlagi katerega je totaliteta adekvacije sploh lahko predmetno dojeta kot *subjektivirano izkustvo*. Rekli smo, da je forma predmeta/izkustva prav substancialnost sama in da je prav točka subjekta ta, ki to izkustvo lahko dojame *kot tako* – od tod pa se sedaj odpirata dve varianti tematizacije izkustva: kolikor je postopek, ki utemeljuje krog izkustva, postavljen kot *končen*, torej vselej *na eni strani* stoji subjekt, ki je prav v tej formi končnosti-*stanja* kot tak ravno *substancialna* zavest sama; na drugi strani pa prav tako kot nasprotipostavljen, in ravno s tem končen, stoji tudi (substancialen) predmet: in prav to je situacija, ki smo jo umestili v (substancialno) formo *spozna(va)nja*. Kolikor pa je *isti* postopek vzpostavljen *kot neskončen*, tj. v svoji *totalnosti*, je situacija drugačna, saj se prav na ta način tudi ekstremi nikoli ne vzpostavita kot substancializirana – in le tako je kot točka subjektivacije te totalitete-izkustva, v nasprotju s končno zavestjo, vzpostavljen prav subjekt, ki v tej funkciji zajemanja-svojega-izkustva-*kot-totalnega* ni nič drugega kot čisti, *brezsubstanci*ni pogled: in šele skozi ta aspekt je v svojem neskončnem dogajanju vzpostavljeno resnično, *spekulativno*²¹ vedenje kot enostavno svobodno dogajanje resnice same. In ker smo to dogajanje subjekta v njegovi dejanskosti prikazali kot razvezano na svoje momente, katerih immanentna *navezava* to dogajanje sploh vzpostavlja, lahko sedaj zaključimo, da pravo, filozofsko vedenje kot dogajanje resnice same ni nič drugega kot totalni, spekulativni *sistem* (-momentov) svobodnega dogajanja samo-izkustva²² subjekta samega.

240

²⁰ Hegel že v svojem zgodnjem spisu z naslovom »Verovanje in vedenje« samo *absolutno vedenje* opredeli kot »vedenje vedenja« samega (noesis tes noeseos!), s čimer je jasno, da je vedenje prav *modus* vedenja v določitvi njegovega *dogajanja*:

»In irgendeinem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahieren, und nur das reine Wissen, das reine Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; /.../« (»Glauben und Wissen«, SW1; str. 397; podč. J. P.)

S tem je tudi jasno, da formule absolutnega vedenja ne moremo spraviti v formalizacijo tipa »Vem, da vem«, kot je tudi že bilo predlagano: tako kot se npr. igra igra in je, če se igra, da se igra, to že neka druga igra, tako se tudi vedenje lahko le *ve*.

²¹ Spekulacija, ki smo jo tu navezali na točko čistega *brezsubstanci*čnega gledanja, že etimološko kaže prav na svojo povezavo s pogledom, zrenjem: [lat. *speculari*: gledati, opazovati].

²² S tem je jasno, da spekulacija kot eminentni princip vedenja vselej že po svojem pojmu implicira izkustvo:

4. Mesto absolutnega vedenja v vedovnem sistemu

Absolutno vedenje smo torej opredelili kot dogajajočo se adekvacijo misli in stvarnosti – resnice same –, kot čisto enostavno dogajanje-svobodnosti-subjekta kot prav te imanentne dvojnosti, ki v svojem samorazvitju vzpostavlja sistem totalitete spekulativnega vedenja. Ta samo-razvoj vedenja pa seveda kot tak ne sme predpostavljati nobene sebi zunanje opredelitve, na podlagi katere bi ga lahko kot takega določali – kar seveda pomeni, da se v njegovem opredeljevanju ne smemo posluževati niti obćih logičnih zakonov kot principa njegove izpeljave: še več, ti so namreč znanstveno upravičeni in s tem veljavni zgolj na podlagi imanentnega razvoja tega vedenja samega, ki je v obliki svoje razvite enostavne *neposrednosti* kot »logos, um tega, kar je« (L1; str. 28) prav logika sama kot temeljna ontološka struktura totalitete stvarnosti, kot (njena) enostavna resnica v formi neposrednega vedenja kot dogajajoče se identitete misli in stvarnosti:

»Logiko je torej treba dojeti kot sistem čistega uma, kot kraljestvo čiste misli. *To kraljestvo je resnica, kakršna je brez tančice sama na sebi in za sebe.* Zaradi tega bi lahko rekli, da je ta vsebina *prikaz Boga, kakršen je v svojem večnem bistvu pred stvarjenjem narave in končnega duha.* [S čimer je z duhom kot končnim tu mišljena prav zavest sama v svoji opoziciji glede na predmetnost. (Op. J. P.)]« (L1; 40-41)

241

Logika kot vedenje v momentu svoje *na-sebnosti* ali *neposrednosti* se v svojem samo-razvoju glede na imanentni utrip momentov tega hkratnostnega dogajanja spet cepi v moment svoje neposrednosti (bit), ki skozi samo-razvitje kot svojo resnico, ki smo jo opredelili kot presežek nad sleherno neposrednostjo, proizvede subjekt v njegovem lastnem samo-razcepu in notranjem *razlikovanju*

»... nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; – nič ni v mišljenju, kar ni bilo v čutu, v izkustvu. Šlo bi za golo nerazumevanje, če spekulativna filozofija ne bi hotela priznati tega načela. Toda sama bi zadržala tudi obratno: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, – ...« (SW5; 8, op., str. 52);

še več, rečemo lahko celo, da le-ta *ni nič drugega* kot prav *samo-izkustvo subjekta* v njegovi dogajajoči se totalnosti – in prav zato smo že v naslovu tudi system spekulativnega vedenja sam opredelili s predikatom izkustvenosti. Spekulacija v tem oziru torej ni nič drugega kot *Heglova varianta intelektualnega zora*: razlika pa je seveda v tem, da za razliko od le-tega sama ni postavljena kot neko *pozitivno* (in s tem substancialno) *pred-sistemsko* dejstvo, temveč je prav ime za osnovni princip – arhe – samo-eksplikacije sistema-vedenja v in *skozi* totaliteto njegovega *dogajanja*.

kot *negaciji* izvorne neposrednosti (bistvo). S tem je moment neposrednosti resnice v nazaj vzpostavljen kot neposredna enotnost v-sebi-vselej-že-razlikovanega; skozi radikalizacijo negacije neposrednosti, ki se vrši v sferi bistva, pa se torej ta *kot totalna* – zunaj nje namreč ne preostane nič, glede na kar bi lahko sama vztrajala *kot* negacija – samo-negira v tem svojem določilu: in s tem je tretji logični moment zopet vzpostavljen v svoji neposrednosti, ki pa kot taka posredovanja nima več zunaj sebe (bistvo) niti ga ne vsebuje zgolj na neekspliciran način (bit), temveč je kot sfera subjekta *kot* subjekta v svoji imanentni dvojnosti prav moment neposrednosti tega lastnega samo-posredovanja subjekta samega (pojem). Subjekt v formi pojma se prav kot to dogajanje-samo-razlikovanje-subjekta-v-sebi v svoji polni eksplikaciji naposled tudi za-sebe določi kot totaliteta forme, kar je kot identiteta misli in realnosti, kot temeljna ontološko-logična struktura-forma stvarnosti na-sebi vselej že *bil*: ta *forma* v svoji enostavni resnici-dogajanja pa sama ni nič drugega kot osnovni dialektični utrip, *metoda* (SW5; 329 isl.) kot dogajajoča se resnica sama; in *kot* ta resnica pa je dejanska zgolj kot vsa, temu samo-dojetju resnice domnevno predhodna eksplikacija – celotna logika sama –, ki torej sama ni nič drugega kot samo-eksplikacija pojma kot totalitete forme v njenem najlastnejšem samo-dogajanju resnice.

242

Skozi ta dojem, da subjekt v formi Ideje – ki je prav ta identiteta neposrednosti in posredovanja pojma v *formi pojma* – predstavlja resnico sebi sprva domnevno *tuje* stvarnosti (ki se je v Logiki prikazovala kot bit, kot bistvo in kot (nasebni) pojem), zdaj pa je sam kot Ideja, ki vso drugo-bit ve kot sebe samo, določen kot totaliteta narave kot vedenja, ki je glede na stopnjo svoje zgoljnasebnosti (logika) kot v svoji drugobiti identično zgolj samemu sebi,²³ *kot tako* zdaj tudi predmetno – *za-sebe* – postavljeno. Narava kot vedenje v določilu za-sebja torej kot taka predstavlja moment negacije zgolj na-sebno/neposrednega vedenja logike. Skozi radikalizacijo negiranja te neposrednosti sleherne drugobiti, ki se vrši skozi pred-stavo smrti²⁴ kot totalne razpustitve sleherne neposredne izven-sebnosti za-vedenje, ki bi kot taka imanentni presežek subjekta glede na sleherno neposrednost-za-subjekt lahko »utopila« v samo-zadostni substancialnosti narave, pa je vedenje skozi samo-dojem tega presežka

²³ Ta opredelitev namreč znotraj sistema samega tvori prav osnovno opredelitev narave:

»Narava se je podala v formi svoje »biti-zunaj-sebe« [Andersichseyns]« (SW9; 247, str. 49)

²⁴ Zadnji razdelek momenta Narave v *Enciklopediji*, kot prehoda le-te v moment duha, namreč nosi prav naslov »Smrt individuuma iz sebe samega« [Der Tod des Individuums aus sich selbst] (SW9; str. 717)

kot bistva *sebe samega* v svoji radikalni *negativnosti* naposled določeno kot *duh*, kot vedenje, ki v svoji za-sebnosti tvori tudi na-sebno opredelitev stvarnosti same, kot *vedenje*, postavljeno v svoji na-in-za-sebni *resnici*.²⁵

Vrh tega sebe-vedenja kot samo-dojem duha, njegov *gnothi seauton* kot realiziran, pa predstavlja prav sama filozofija, katere *spoznavanje* skozi svoj zgodovinski razvoj zaokroža prav dojem absolutnega vedenja, s katerim se dojeta filozofija kot »krog vseh krogov« (SW8; #15, str. 61) v *vedenju* kot identičnem s totaliteto realnosti same vrača v svoje izhodišče. Na tem mestu pa moramo opraviti še z naslednjim pomislekom, ki glede na točko umestitve v sistem zadeva sam status absolutnega vedenja, te *alfe in omege* filozofije kot »dejan-skega vedenja« v njegovi identiteti z realnostjo.

Glede na to, da smo z obravnavo *Fenomenologije* eksplicirali dojem absolutnega vedenja kot točke, s katero se vedovni sistem kot tak sploh šele lahko začne,²⁶ smo omenili, da lahko glede na ta sistem *Fenomenologija* funkcionira le kot njegov *negativno skepticiistični uvod*, ki naj še *pred* začetkom sistema vedenja opravi z neupravičeno predpostavko izvornega dualizma zavesti, ki tej prav kot tak naravnost onemogoča dostop do vedenja. Naloga *Fenomenologije* v tem oziru je bila torej prav vzpostavitev izkustva, znotraj katerega naj naravna zavest *sama* uvidi – *izkusi!* –, da ta dualizem v *totaliteti svojih konkretnih form* ravno *ne more* vztrajati kot poslednje in nezvedljivo dejstvo, s čimer je bil ravno *prek izkušene negacije totalitete teh form* kot *resnica dualizma naravne zavesti* vzpostavljen subjekt kot točka absolutnega vedenja, katere *imanentna* izpeljava je ravno sistem vedenja kot tak. Ker pa je morala biti za zadovoljivo in neizpodbitno izpeljavo absolutnega vedenja kot smotra *Fenomenologije* znotraj le-te *za zavest samo* skeptično-izkustveno negirana oz. ovržena prav *totaliteta form* tega dualizma, smo sedaj postavljeni pred naslednji problem: 1. ker je bil temeljni metodološki princip izpeljave *totalitete* podob zavesti (kot konkretnih materializacij form tega dualizma) kot princip *določene negacije dele-*

²⁵ »Subjektiviteta pa je v formi življenja pojem, je na sebi absolutna *v-sebnost* [Insichseyn] dejanskosti in konkretna občost; skozi prikazano odpravljenje *neposrednosti* svoje realnosti se je sešla s samo seboj. Poslednja *zunaj-sebnost* [Aussersichseyn] narave je odpravljena; in v njej zgolj nasebstvujoči pojem je s tem postal *za-sebe*. – Narava je s tem prešla v svojo resnico, v subjektiviteto pojma, katerega *objektiviteta* sama je odpravljena neposrednost posamičnosti, *konkretna občost*; s tem, da je postavljen pojem, ki ima kot sebi ustrezajočo realnost za svoj obstoj [prav] pojem [sam], – je duh.« (SW9; § 376, str. 719)

²⁶ In se v njem – glede na konstitutivno krožnost same (izkustvene) filozofije – tudi konča: prav to njeno paradoksalno *mesto* bo tudi jedro pričujočega pomisleka.

giran v »nas«, je jasno, da ovržba *totalitete* tega dualizma prav *kot taka* ravno *nima veljave za zavest samo*²⁷ – s tem pa ji seveda ne more predstavljati zadostnega razloga, da bi sebe kot ta dualizem dokončno opustila. Tako si lahko zavest vselej obeta najti kak primer le-tega, ki bi kot dokončen vztrajal tudi po svojem skeptičnem pretresu in kot tak predstavljal tudi temelj za veljavo Jacobijevega očitka. 2. Tudi če vztrajamo pri tem, da je smoter *Fenomenologije* izpolnjen že, če je razviden le za »nas«, opazovalce dogajanja-izkustva zavesti, trčimo na težave, ki so s samo *Fenomenologijo* nepremostljive: najprej na to, da znotraj naše lastne pozicije, ki smo jo določili kot točko subjekta-spekulacije, po sesutju dualizma zavesti, predpostavljenega kot totalnega, naravnost *sovpademo* (tj. smo v identiteti) s samim dogajanjem-zavesti-v-formi-subjekta, in na to, kar je še pomembneje, da – četudi v funkciji subjekta vzpostavljamo možnost metodološkega principa, na podlagi katerega je v *Fenomenologiji* domnevno razvita totaliteta form dualizma zavesti – naše *mesto-forme niti za »nas« ni tematizirano v določilu samorazvoja forme kot take* – ta se kajpada določi šele znotraj logike same²⁸ –, s tem pa iz celote *Fenomenologije* izpade prav sam dokaz o formah dualizma *kot vseh*, ki smo ga določili za nujni pogoj konsistentne izpolnjenosti njenega smotra: tako je *Fenomenologija* v svojem poslanstvu znanstvene dedukcije absolutnega vedenja kot točke vstopa v vedovni sistem očitno *neuspešna* in *nezadostna*, saj je kljub sistematizaciji, ki je v njej na delu, netransparenten prav sam totalitizirajoči princip le-te – s tem pa je prav samo sosledje podob dualizma zavesti, ki je z metodo *Fenomenologije* domnevno urejeno, sistematizirano in totalizirano, lahko določeno le kot povsem naključno, nepopolno in neznanstveno, absolutno vedenje pa kot – nedokazano oz. nevzpostavljeno.

244

Teh težav se je Hegel, ko je pripravljaval drugo izdajo *Enciklopedije* (leta 1827) kot dejanski sistem vedenja sam, očitno več kot jasno zavedal, saj prav v uvodnih razjasnitvah k sistemu, očitno aludirajoč na *Fenomenologijo*, zapiše:

»*Skepticizem*, kot skozi vse forme spoznavanja izpeljana negativna znanost, bi tvoril uvod, s katerim bi bila prikazana ničnost takšnih predpostavk [zavesti].

²⁷ Kar pa je ravno deklarirani smoter *Fenomenologije!* – prav *zavesti sami* naj bi se namreč skozi *njeno lastno izkustvo* ta dualizem izkazal za neresničnega, s čimer bi zavest prav skozi lastno samorazpustitev v identiteti nasebja in zasebja *sovpadla* s pozicijo »nas« kot čiste forme-subjekta.

²⁸ V opombi k prvem Predgovoru *Logike* Hegel, ko obravnava metodološki princip izpeljave sosledja podob v *Fenomenologiji*, povsem eksplicitno zapiše:

»Izpeljava v pravem pomenu je spoznanje metode in ima svoje mesto v sami logiki.« (L1; str.16, op.)

Toda sam bi bil ne le nerazveseljiva, temveč tudi odvečna pot, saj je tisto dialektično [das Dialektische selbst], kot je bilo pripomnjeno, bistven moment afirmativne znanosti. Poleg tega pa bi moral sam te končne forme najti tudi le empirično in neznanstveno in jih privzeti kot dane.« (SW8; #78, op. Str. 184)

Problem je torej ta: *pred* samim sistemom vedenja in *izven* njega je vsak poskus doseganja vedenja zaradi svoje imanentne neznanstvenosti že vnaprej obsojen kot *nezadosten*. Kot znanstven je možen le na podlagi samo-razvoja sistema samega, kot tak pa je očitno *nepotreben*, saj v tem primeru v sistemu ravno že smo – in s tem se zdi točka absolutnega vedenja kot mesta vstopa v sistem, z njo pa tudi vedenje samo, za zavest, ki je *izven njega*, za vselej nedostopna.

A prav kolikor predpostavljamo to radikalno zunanost neznanstvene zavesti glede na sistem, tudi že predpostavljamo več, kot bi glede na pričujočo izpeljavo smeli: kolikor smo namreč sam sistem vedenja opredelili v določilu njegove identitete kot *totaliteto* realnosti, je jasno, da je sleherna predpostavka kakega »zunaj« glede na ta sistem, ki bi ga dozdevno zasedala neznanstvena zavest, povsem neupravičena in *nerrealna*: ker sistem kot totalen *vse* možne načine predmetnosti in z njimi tudi vse forme dualizma – skratka: končnosti same –, ki kot taki tvorijo le partikularne, posebne *zgolj-momente* njegove neskončne v-sebi-krožnosti, kot svoje posebne krožne-sfere vselej že vključuje, je tudi sama neznanstvena zavest kot fiksirana znotraj neke posebne konstelacije predmetnosti, in prav *skozi* le-to, v sistem vselej že *vključena*, le da kot *zgolj-končna* in s tem nesvobodna – torej prav s tem, da se še ni povzpela (ali bolje: *spustila*) do določila subjekta – sama prav *zaprta* v nekakšen posebni krog, ki se ji znotraj njene končnosti prikazuje kot nepresegljiv dualizem. Tega pa lahko sama, prav s preseganjem svoje končnosti – kot z *aktom svobode* – v realizaciji sebi imanentne neskončnosti, ki se vzpostavi prav skozi totalnost njenega samo-izkustva, transcendira in se s tem v svoji najnotranjši resnici-subjekta priliči svobodnemu dogajanju sistema samega. Ravno kar navedeni citat iz *Enciklopedije* se namreč nadaljuje takole:

»Zahteva po takšnem izpolnjenem [vollbrachte] skepticizmu je enaka zahtevi, da naj znanosti predhaja dvomljenje o vsem, tj. popolno nepredpostavljanje glede česar koli. Pravzaprav pa je v odločitvi, da se misli čisto, [ta zahteva] izpolnjena skozi svobodo, ki abstrahira od vsega in tako zajame svojo čisto abstrakcijo, enostavnost mišljenja.« (ibid.)

Kje je torej, glede na povedano, *mesto* absolutnega vedenja kot vstopne točke v vedovni sistem in kakšna je znotraj tega njegova dejanska vloga?

Že prej smo omenili, da absolutno vedenje prav kot nesubstancialna »točka«-subjekta kot identitete misli in stvarnosti nikakor ne more vztrajati kot kako sistemu samemu *predhodno* pozitivno dejstvo – ravno s tem je le-to namreč po nujnosti substancializirano – temveč da v temeljnem določilu sebe kot svobodnega samo-dogajanja tvori prav totaliteto sistema samega. S tem pa absolutno vedenje tudi ne more zasedati zgolj kakega določenega *mesta* v njem: kot princip in dejanskost celote je namreč v njem prav *vseprisotno* in vsaka *znotrajsistemska* realnost ni torej nič drugega kot posebni *moment* njegove neskončno-se-dogajajoče-dejanskosti-svobode. Samo-prepoznanje sistemu domnevno *zunanje* zavesti kot le-temu vselej že imanentne je torej izvršeno prav skozi svobodno *transcendiranje* sleherne – eksplicitne ali implicitne – končne substancialnosti kot predpostavke zavesti, navzoče v njeni domnevni »vednosti« tipa »Vem, da X«, s čimer zavest v določilu subjekta kot dogajanja-svobodnosti tudi sama stopi na pot neskončne, božanske resnice.²⁹

246

²⁹ To transcendiranje pa se seveda ne dogaja kar tako, »na suho«: kot smo poudarjali skozi celoten tekst, je subjekt kot resnica te svobodnosti dejanski le *skozi* in *kot* transcendiranje določene forme dualizma, znotraj katere je ta spočetka navzoč le kot *končna zavest*, nasprotistoječa neki prav tako *končni predmetnosti*, ki je prav preko te svoje končnosti vpeta v *čas* – prav kot končni sta namreč obe *za-časni*. Že pri najavi naloge *Fenomenologije* smo omenili, da je moral Hegel opraviti prav s temeljnimi postavkami časa, če naj bi dosegel vedenje kot svobodnost samo.

S tem lahko opravimo še z enim antiheglovskim pomislekom, ki pravi, da je Hegel, glede na striktno imanentnost svojega sistema, prav s svojimi najslavnejšimi teksti – s predgovori in uvodi, nena zadnje pa s *Fenomenologijo* samo, ki ji v njeni originalni verziji v sistemu nikakor ne moremo enoznačno določiti mesta – krši lastno pravilo tega imanentizma samega. Glede na povedano je namreč jasno, da prav *preko* vsaj minimalnega uvoda, *skozi katerega* lahko dosežemo vedenje samo, to vedenje *kot dejansko*, kot *nad-časno resnico vselejšnje časnosti same*, sploh vzpostavlja, ga vpisuje v *vsakokratni svet* – čas – sam.

Torej: šele *skozi* končnost, *skozi vselejšnji čas sam*, se je sploh možno povzpeti (spustiti?) do *večne, neskončne resnice same*.

LITERATURA

G. W. F. Hegel:

- *Fenomenologija duha* (FD); Ljubljana, Analecta, 1998
- *Znanost logike 1* (L1); Ljubljana, Analecta, 2001
- *Phaenomenologie des Geistes*; Felix Meiner, Hamburg 1952
- *Sämtliche Werke* (SW), Jubiläumausgabe in 20 Bänden, H. Glockner; Stuttgart:
- SW 1; Auffaesse aus dem kritischen Journal der Philosophie; 1958
- SW 5; Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil.; 1949
- SW 7; Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1952
- SW 8, 9, 10; System der Philosophie (Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, 1830);
- SW 8; 1. Teil, Die Logik, 1955
- SW 9; 2. Teil, Die Naturphilosophie, 1958
- SW 10; 3. Teil, Die Philosophie des Geistes, 1958