

HEGELOVA KONCEPCIJA OTUĐENJA

MISLAV KUKOČ
Filozofski fakultet u Zadru

UDK: 301.15:172
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 1986-02-15

Premda svoju koncepciju otuđenja Hegel postupno razvija i varira na različite načine u tijeku svojega filozofijskog razvoja, on ju je definitivno do kraja razradio u svojoj *Fenomenologiji duha*, postavivši otuđenje kao njezin središnji problem.

No, problem otuđenja je centralni i temeljni moment i okosnica čitavoga Hegelova filozofijskog sustava, kako njegove *onto-logike*, tako i onog njegova dijela, što je razglaban u *Fenomenologiji*, a kojega možemo, naravno samo uvjetno, nazvati *filozofijskom antropologijom*. Stoga ovaj tekst, najvećim svojim dijelom, predstavlja analizu Hegelove *Fenomenologije duha* dijalektikom opredmećenja — otuđenja.

Svoju koncepciju otuđenja Hegel postupno razvija i varira na različite načine u tijeku svojega filozofijskog razvoja.

U najranijem *bernskom razdoblju* u svojim prvim tekstovima (*Theologische Jugendschriften*) Hegel razvija trijadičku konstrukciju povijesti: »zlatno doba« prvotne slobode i samodjelatnosti čovječanstva slijedi civilizacijska epoha kao historijski gubitak slobode pod vladom *pozitivnosti*, da bi se, na kraju povijesti, ponovno osvojila izgubljena sloboda. U ovoj dobro poznatoj shemi povijesnog hoda čovječanstva još iz hebrejsko-kršćanske tradicije, kao i iz Rousseauove koncepcije prirodnog stanja i društvenog ugovora, mladi Hegel pod imenom *pozitivnosti* daje prve konture svoje kasnije koncepcije otuđenja.¹

Nastavljajući analizu istoga problema u *Jenskim predavanjima* (*Jenenser Vorlesungen*), Hegel zaključuje da se upravo procesom otuđenja i izgradnjom otuđenih društvenih institucija razvija čovjekova ličnost i svijet kao čovjekov proizvod.² Na istome mjestu Hegel započinje analizu rada kao procesa izvanštenja (*Entäusserung*), kojim se čovjek opredmećuje, ali i otuđuje.³ Upravo tim

¹ Usp. o tome: G. Lukács, *Mladi Hegel*, Kultura, Beograd 1959, str. 100, 101, 348. Prema Marcuseu, »*Theologische Jugendschriften* pružaju najraznovrsniju formulaciju pojma 'otuđenja' (Entfremdung), koji je kasnije igrao odlučujuću ulogu u daljnjem razvitku hegelovske filozofije.« (H. Marcuse, *Um i revolucija, Hegel i razvoj teorije društva*, V. Masleša, Sarajevo 1966, str. 46, 47.)

² Usp. o tome: G. Lukács, *Op. cit.* str. 346, 350, 351.

³ Usp. o tome: J. Israel, *Alienation: From Marx to Modern Sociology*, New Jersey: Humanities Press — Sussex: Harvester Press, 1979, pp. 26, 27.

dvostrukim karakterom otuđenja — kojega Hegel već tada uočava, a koji će postati okosnica cjelokupne njegove teorije otuđenja — on prodire u srž strukture građanskoga društva u kojemu svijet ekonomije neumoljivo ravna čovjekom, svijet što je, međutim, proizvod čovjeka, kojim se, konačno, i on sam potvrđuje u svijetu kao stvaralačko biće.⁴

Hegel je problem otuđenja do kraja razradio u svojoj *Fenomenologiji duha*, postavivši ga kao njezin središnji problem.⁵

No, problem je otuđenja centralni i temeljni moment i okosnica čitavoga Hegelova filozofijskog sustava, kako njegove ontologije, tako i onoga njegova dijela, što je razglaban u *Fenomenologiji*, a kojega možemo, naravno samo uvjetno, nazvati *filozofijском antropologijom*.⁶

Svojom dijalektičkom koncepcijom razvoja svijeta procesom sučeljavanja suprotnosti, ili drugim riječima, procesom otuđenja i razotuđenja kao ukidanja otuđene predmetnosti, Hegel je implicirao odbacivanje statičke koncepcije svijeta dotadašnje metafizike koja sav bitak promatra u aspektu nepromjenljivosti, fiksirajući ga u njegovu identitetu sa samim sobom. Hegel, naprotiv, bitak shvaća u postojanju kojega je moment negacije ili otuđenja odlučujući *spiritus agens*.⁷

Otuđenje čovjeka kroz povijesni razvoj prati Hegel u svojoj *Fenomenologiji* sa stajališta već dostignuta apsoluta — retrospektivno kao već prevladane momente razvitka duha u predenom putu njegova iskustva. Povijesno iskustvo čovjeka, međutim, nije jednodimenzionalno; postoje tri različite razine koje je duh, u tijeku svojega samoozbiljenja, morao svladati, tako da se u svakoj pojedinoj fazi reproducira, dakako uvijek na višem stupnju, cjelokupna povijest čovječanstva.⁸ Prema kasnijoj Hegelovoj klasifikaciji iz *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, Lukács te razine razvoja duha iz *Fenomenologije* naziva *subjektivnim*, *objektivnim* i *apsolutnim* duhom.⁹

⁴ U predavanjima iz 1805/6. g. Hegel navodi izrijeком taj proces »otuđenja«: »a) U radu pretvaram sebe neposredno u stvar, u formu koja je biće, b) Isto tako otuđujem od sebe, pretvaram to moje postojanje u meni tuđe postojanje i održavam se u tome.« (Hegel, *Realphilosophie*, II., S. 217. Cit. prema: Lukács, *Op. cit.*, str. 386.

⁵ Usp. o tome: G. Lukács, *Op. cit.*, str. 531, 581. i dalje.

⁶ Usp. o tome: A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* (Kako čitati Hegela, V. Masleša, Sarajevo 1964, str. 63.)

⁷ Usp. A. Cornu, *Die Idee der Entfremdung bei Hegel, Feuerbach und Karl Marx*, in: *Entfremdung*, hrsg. v. H. — H. Schrey, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 43.

⁸ Usp. G. Lukács, *Op. cit.*, str. 513, 514.; E. Bloch, *Subjekt — objekt*, str. 64, 65.

⁹ G. Lukács, *Op. cit.*, str. 515.

Prateći samorazvoj duha najprije na *subjektivnom* planu, kao intelektualni razvoj čovjeka, njegovo duhovno zrenje, Hegel polazi od određenja individualne svijesti čovjeka kao »neposredne opstojnosti duha«. Osim znanja, svijest posjeduje i »moment predmetnosti«, što znači da se duh kao svijest opredmećuje, odnosno, razvija i izlaže svoje momente koji nastupaju kao »likovi svijesti«. Međutim, u iskustvu još uvijek »naivne« senzualističke svijesti, predmet se nadâje, ne kao njezin moment, već kao izvanjski, od nje različiti empirijski fakticitet, objektivna priroda, dakle, nešto svijesti suprotstavljeno, tuđe, jer »svijest ne zna i ne shvaća ništa, osim što je u njezinu iskustvu«. Iskustvo svijesti Hegel shvaća kao otuđenje duha, kretanje kojim duh prelazi u svoj drugobitak, postaje, dakle, predmetom, kojega »iz te otuđenosti vraća sebi«, i na taj način prisvaja kao vlastito iskustvo svijesti.¹⁰

Procesom opredmećenja i otuđenja, dakle, svijest širi svoje vidike, pa od *osjetilne izvjesnosti*, kao pukog mnijenja pojedinačnih stvari naiyne, senzualističke svijesti, preko *opažanja*, kojim svijest zahvaća predmet »kakav je o sebi ili kao nešto općenito«,¹¹ dolazi do *razuma* koji razlikuje *fenomene* pojavnoga svijeta od *noumena* metafizičke onostranosti, gdje razumska svijest smješta svoj otuđeni predmet, budući da joj se on nadâje kao objekt potpuno neovisan od subjekta.

No, kada razum pojmi nedosjetilni svijet kao drugotnost osjetilnoga, dolazi do svijesti spoznaja o predmetnom karakteru objekta, kojega ona sada spoznaje kao vlastitu, sebi otuđenu drugotnost; ili, drugim riječima, kada u svojem razvoju svijest shvati da je njezin predmet — ne od nje neovisan objektivni svijet — već ona sama u svojoj drugotnosti, da je supstancija kao »ono drugo« identična sa subjektom, ona postaje *samosvijest*, kao »znanje o samoj sebi«, odnosno čovjek svjestan samoga sebe.¹²

Daljnji dijalektički razvoj duha kao *samosvijesti* također se odvija kroz opreku otuđenja i prisvajanja otuđene drugotnosti, u tome smislu što *samosvijest* doživljuje svoj »podvostručeni predmet«, s jedne strane, kao sebe samu, a s druge strane, kao sebi otuđenu drugotnost koju, da bi se potvrdila u izvjesnosti same sebe, mora prisvojiti. Postavši svjesna vlastite *žudnje* za prisvajanjem otuđenog predmeta, *samosvijest* uviđa da je njezin predmet također samostalan — živa *samosvijest*. Ispoljivši se tako kao jedinstvo različitih zasebnih *samosvijesti*, duh se, po prvi puta, manifestira kao povijesno nastajuće čovječanstvo, što predstavlja »obratnicu, na kojoj duh iz šarenog sjaja osjetilne ovostranosti i iz

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Kultura, Zagreb 1955, str. 22, 23.

¹¹ *Ibid.*, str. 73.

¹² *Ibid.*, str. 94, 95. 99.

prazne noći nadosjetilne onostranosti stupa u duhovni dan sadašnjosti.¹³

»Duhovni dan sadašnjosti«, u kojemu se izgrađuje ljudska civilizacija i kultura, započinje društvenim sustavom robovlasništva, što se javlja kao rezultat borbe za priznanje međusobno suprotstavljenih samosvijesti, u kojoj je pobjednička samosvijest *gospodara* riskirala život, kao nebitnu dimenziju *bitka*, da bi afirmirala svoj *zasebitak* (*Fürsichsein*) — kao jedino bitnu samostalnost vlastite samosvijesti. Iz te »borbe na život i smrt« — što, na drugoj strani, kod Hobbesa, kao *bellum omnium contra omnes*, označuje prelaz iz prirodnog stanja u civilizirano društvo, ili, kod Marka, početak klasne borbe kao pokretačke snage povijesti — kao poražena izašla je nesamostalna ropska samosvijest, koja je vrijednost svojega života, odnosno *bitka* za drugo, pretpostavila borbi za vlastitu samostalnost, i na taj način, priznala supremaciju protivne samosvijesti kao svojega gospodara.¹⁴

Gospodarova samosvijest je priznata od ropske svijesti koja je, međutim, nesamostalna, pa joj to priznanje malo vrijedi, jer samosvijest zadobija izvjesnost same sebe tek pošto je priznata od druge samostalne samosvijesti. Tragičan položaj gospodara, kao nerazrješiva aporija afirmacije samostalnosti njegove samosvijesti, čini ga, sa stajališta daljnjeg razvoja svjetskog duha, njegovim potpuno nebitnim i beznačajnim momentom.¹⁵

S druge strane, rob je, kao poražena nesamostalna samosvijest, upućen na predmetnost stvari izvan sebe, koje obrađuje za gospodara, da bi ih ovaj, u vlastitom užitku pukom konzumacijom, neposredno negirao. No, rad u službi gospodara omogućuje robu da ukine svoju privrženost prirodnoj opstojnosti. Budući da taj rad nije, poput žudnje, razaranja, već *preoblikovanje* predmeta, njime se rob — radnik osamostaljuje od prirode, stvarajući od nje predmetni, a to znači *povijesni* svijet. Ujedno, ropska svijest u oblikovanju stvari kao *proizvodnoj djelatnosti* nalazi vlastiti zasebitak, te se afirmira kao *zbiljski djelatna samosvijest*, kroz čiji će daljnji povijesni razvitak svjetski duh kročiti k vlastitom samoozbiljenju.¹⁶

Dakle, čovjekovo stupanje na pozornicu povijesti posredovano je, za Hegela, ljudskim *radom* kojim se čovjek izvanjščuje u predmetni svijet što postaje time istinskim ljudskim svijetom. Rad, kao čovjekova praktička proizvodna djelatnost, odnosno onaj temeljni

¹³ *Ibid.*, str. 104.

¹⁴ *Ibid.*, str. 105—109.

¹⁵ *Ibid.*, str. 110.

¹⁶ »Istina je samostalne svijesti prema tome ropska svijest (...) No, radom ona dolazi sama k sebi (...) Rad je, štoviše, sprečavana žudnja, zadržano iščekivanje, ili on *obrazuje*. Negativni odnos prema predmetu *postaje* formom toga predmeta i nečim trajnim; jer predmet ima samostalnost *upravo* za onoga koji radi.« (*Ibid.*, str. 110, 111.)

stvaralački čin *opredmećenja, izvanjštenja i otuđenja*, ispoljuje se tako kao središnji pojam Hegelove *Fenomenologije*, kao jedino sredstvo i način povijesnoga samoozbiljenja svjetskog duha. I kroz cijeli daljnji napredujući razvoj duha, putem niza njegovih različitih momenata, uvijek će čin djelatnog opredmećenja-otuđenja biti odlučujući za sudbinu progresa duha, dok će svi oni ambiciozni pokušaji *nedjelatne* svijesti, što se nadaju u *zakonu srca, krijeposti, intelektualnome govoru, lijepoj duši, moralitetu*... biti prokazani kao promašaji.¹⁷

Daljnji povijesni razvoj duha Hegel prati kao dijalektiku ropske nesamostalne samosvijesti koja se, u nakani da postigne samostalnost i priznanje, povijesno razvija u tri stupnja: *stoicizam, skepticizam i nesretnu svijest*.

U *stoicizmu* i *skepticizmu* svijest se povlači u sebe, pokušavajući u apstraktnoj sferi čiste misli negirati sebi otuđenu drugotnost, što međutim, ne rezultira njezinim oslobađanjem, već rascijepom *nesretne svijesti* kršćanskog srednjovjekovlja. Nesretna svijest se podvostručuje na empirijsku zemaljsku svijest i njoj otuđenu vječnu i nepromjenljivu svijest, što joj se, u vizuri transcendentnoga Boga, nadaje kao njezina bit.¹⁸

Na taj način, ropska svijest je dobila novoga gospodara — transcendentnoga Boga kojemu posvećuju svoju i dalje zbivajuću djelatnost, što je doživljuje kao žrtvu i samoodricanje, ali kojom postiže zbiljsko zadovoljenje sebe kao samosvijesti, premda njegove zbiljnosti, budući da ga pripisuje onostranosti, nije svjesna. No, u tijeku svoga razvoja, zahvaljujući upravo svojoj neshvaćenoj djelatnosti, dakle *otuđenom* radu *par excellence*, nesretna svijest postaje svjesna onostranosti kao vlastite sebi otuđene drugotnosti,¹⁹ pa se razotuđuje, prisvajajući je. Time ona postaje *um* — »izvjesnost svijesti da je ona sav realitet.«²⁰ No, to razotuđenje *umske* samosvijesti je samo prividno, budući da *um* doživljuje realitet, ne kao vlastiti svijet kojega djelatno stvara, već kao nešto općenito, kao čistu apstrakciju realiteta, što se umu nadaje kroz mnoštvo kategorija.²¹

Stajalište *uma* je, općenito gledano, stajalište osamljene individue koja živi u iluziji da se može u svijetu ozbiljiti apstraktnom teorijskom djelatnošću. Njegov paradigmatički oblik je, na teorij-

¹⁷ *Ibid.*, str. 203—215, 324—339, 353.

¹⁸ *Ibid.*, str. 113—123.

¹⁹ *Nesretna svijest* upravo »s pomoću pozitivnog momenta vršenja neshvaćenog posla, uzima sebi uistinu i potpuno svijest o unutrašnjoj i vanjskoj slobodi, o zabiljnosti kao svojoj zasebici, ona ima izvjesnost da se uistinu otuđila od svoga »ja« i da je svoju neposrednu samosvijest napravila stvarju, predmetnim bitkom.« (*Ibid.*, str. 128.)

²⁰ *Ibid.*, str. 134.

²¹ *Ibid.*, str. 135.

skom planu, Fichteov subjektivni idealizam, kojemu nedostaje povijesna dimenzija shvaćanja dijalektičkog razvoja duha u vremenu, a na društveno-povijesnom planu, osamljeni čovjek građanskog društva, odnosno »duhovnog životinjskog carstva« u kojemu se zbiva vrhunac otuđenja čovjeka u radu, kao oposebljenoj djelatnosti međusobno suprotstavljenih sebičnih individua.²² No, ta sebična djelatnost oposebljenih individua ujedno je i nesavjesno njihovo sudjelovanje u općem društvenom poslu, pa se nadaje kao opća društvena djelatnost i kao takva je neposredno u funkciji ozbiljenja svjetskog duha.²³ U tome se kontekstu individualnost čovjeka realizira srazmjerno razvoju podjele rada kao i sve većem dolaženju do izražaja društvenosti rada. No, istodobno se tim radom, koji ima opći karakter društvene proizvodnje, individualna subjektivnost otuđuje od sebe i prelazi u društvenu općenitost objektivnog svijeta stvari.²⁴ Na taj način, međusobnim preplitanjem otuđenih radova sebičnih individua građanskog svijeta, rađa se djelatnost cjeline kao »pokretnog prožimanja općenitoga i individualiteta«, što se na konkretnom društvenom planu manifestira u postvarenoj robnoj proizvodnji u kapitalizmu. Hegel, međutim, ovo otuđenje vidi kao progres: u tim proizvodnim odnosima otuđenih individua »duhovnog životinjskog carstva« razriješuju se proturječja između djelatnosti čovjeka i njegova odnosa spram drugih ljudi, te spram predmeta njegove djelatnosti, tako što se »momenti individualiteta (...) sabiru u jednostavan opći individualitet« koji se nadaje kao društvena objektivnost, proizvod društvenog rada, odnosno stvar kao, »od individualiteta prožeta supstancija (...) subjekat, u kojemu individualitet isto tako jeste kao ona sama ili kao ova, kao što jeste kao svi individuumi, i ono općenito, što je samo kao ovo djelovanje svih i svakoga bitak«.²⁵

²² *Ibid.*, str. 222—225. Usp. o tome i: G. Lukács, *Mladi Hegel*, str. 524—528. i E. Bloch, *Subjekt — objekt*, str. 68, 80—82.

²³ *Fenomenologija duha*, str. 195, 196, 214, 215. Isti moment dijalektike pojedinačnog i općeg rada opisuje Hegel u *Filozofiji povijesti*, kao odnos *strasti i ideje*, odnosno kao *lukavstvo uma*; naime, svjetski duh koristi djelatnost individua u svrhu vlastitog samoozbiljenja, djelatnost, za koju »prevarene« individue vjeruju da jedino i isključivo služi zadovoljavanju njihovih sebičnih strasti. (Usp. G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Uvod, Kultura, Zagreb 1951, str. 36—43.)

²⁴ *Fenomenologija duha*, str. 224, 225. »Bitni moment ove dijalektike je — kako Lukács komentira ovaj dio *Fenomenologije* — postepeno, sve jače ukidanje neposrednosti subjektivne djelatnosti i sa njom i kroz nju neposrednosti individualne svesti: njeno »otuđenje« i dolaženje do svesti o »otuđenoj« stvarnosti (...) Ovo »otuđenje« se zbiva podavanjem ljudske djelatnosti samoj stvari, otelovljenjem i otuđenjem rada u stvari, pri čemu ova nije jednostavni (radom preobraženi) predmet spoljašnje objektivne stvarnosti, već, u istom mah, čvorna tačka društvenih interesa, tačka ukrštanja individualnih težnji, preobraćenja subjektivnog u objektivno.« (*Mladi Hegel*, str. 526.)

²⁵ *Fenomenologija duha*, str. 229.

Dakle, u proizvodnoj djelatnosti individua, što se u uvjetima kapitalističkog društveno-proizvodnog procesa ispoljuje kao opći društveni rad, umska samosvijest subjektivnog duha nalazi se u jedinstvu s realitetom kojega je svjesna kao vlastitoga svijeta, ili drugim riječima, ona završava razvoj svojega subjektiviteta, odnosno *um* se izgrađuje kao (objektivni) *duh* »pošto je izvjesnost, da je on sav realitet, uzdignuta do istine i da je samoga tog realiteta svijestan kao svoga svijeta, a svijeta da je svijestan kao samoga sebe.«²⁶

Nastankom duha iz umske samosvijesti završen je razvoj »subjektivnog duha« koji postaje »objektivni duh«, dakle, samosvijest kao duh što povijesni svijet spoznaje kao vlastito djelo. Stoga duh, s ovoga svojega novog stajališta, ponovno prelazi svekoliki povijesni razvoj. No, to je sada razvoj zbiljske povijesti, za razliku od dosadašnjeg, iz obzora subjektivnog duha pređenoga puta povijesti što se individualnoj samosvijesti nadávala kao »niz različitih ljudskih sudbina«.²⁷

Povijesni razvoj »objektivnog duha«, to jest razvoj zbiljske povijesti čovječanstva, Hegel razlaže, po svojoj karakterističnoj tročlanoj shemi, na njezine najbitnije momente: 1. Antički svijet *čudorednoga duha*, 2. Građanski novovjekni svijet obrazovanja kao svijet *sebi otuđenog duha* i 3. *Moralitet*, kao završetak u sebi podvojenog građanskog svijeta, što (Napoleonovom) revolucijom treba da se ozbilji kao jedinstveni svijet na razini *apsolutnog duha*.

Osnovna značajka antičkog *carstva čudorednosti* je supstancijalnost svijesti građanina polisa, koji je zbiljski samo kao »opća volja« polisa, a ne i kao pojedinačni individualitet. Dakle, jezikom hegelijanske dijalektike otuđenja rečeno, samosvijest (kao »objektivni duh«) prvotno opstoji kao jedinstveni neotuđeni duh, ali upravo zbog toga i kao nerazvijeni subjektivitet. Stoga se ona dalje razvija, otuđujući se od svoje supstancijalnosti (polisa), činom koji »poremećuje mirnu organizaciju i kretanje čudorednog svijeta«,^{27a} što u *pravnom stanju* Rimskog carstva dovodi do njegova raspada, *eo ipso* i do otuđenja samosvijesti od realiteta, u kojem ona sada, kao u sebi otuđenom svijetu međutim realizira samu sebe kao individualnost.^{27b}

Daljnji razvoj »objektivnog duha« u povijesti korespondira s njegovim daljnjim otuđivanjem, pa se on razvija u nizu svojih

²⁶ *Ibid.*, str. 239.

²⁷ »No, ti se oblici razlikuju od predašnjih po tome, što su oni *realni duhovi*, prave zazbiljnosti i mjesto likova samosvijesti, *likovi svijeta*.« (*Ibid.*, str. 241.) Usp. i G. Lukács, *Mladi Hegel*, str. 514.

^{27a} *Fenomenologija duha*, str. 252.

^{27b} »Zazbiljnost sopstva, koja ne opstoji u čudorednome svijetu, dobivena je njenim vraćanjem u osobu; što je u onome bilo ujedinjeno, nastupa sada razvijeno, ali *sebi otuđeno*.« (*Ibid.*, str. 264.)

sebi otuđenih formi. Tako se *kršćanski svijet* razvija kao dvostruki na ovostranost i onostranost rastavljeni svijet, pri čemu se zbiljski ovozemaljski svijet nadaje otuđenim od onostranoga svijeta duha, imaginarnog svijeta što ga čovjek sebi izgrađuje u vjeri i umu. Premda je kršćanskoj samosvijesti zbiljski prirodni i društveni svijet tuđ, ona ga svojim djelom stvara, otuđujući se od sebe. No, ovo je otuđenje samosvijesti nužno, jer samo na taj način, *radom* i *obrazovanjem*, ona postaje zbiljska.

Naime, proces čovjekova obrazovanja istovetan je s njegovom proizvodnjom-opredmećenjem, što znači s postajanjem zbiljskog svijeta koji se, međutim, kao izvanjski realitet, čovjek nadaje neposredno otuđenim. No, shvaćajući svijet kao supstanciju, čovjek, putem svojega obrazovanja, ide za tim da njime zavlada, a to uspijeva otuđenjem od svoje osobnosti.²⁸ Čovjek ovlađuje svijetom vlastitom djelatnošću koja je, kao društvena djelatnost ljudskoga roda, istovetna otuđenju subjekta. No, vlastitim otuđenjem subjekt proizvodi predmetno bogatstvo vlastitoga svijeta, a time teorijski i praktički spoznaje sebe kao identičnoga sa supstancijom.

U svojem razvoju — što se odvija na način otuđenja — duh se razlaže na raznolike, međusobno suprotstavljene momente: *dobro* i *zlo*, *plemenitu* i *podlu svijest*; međutim, u tijeku svojega obrazovanja — na vrhuncu otuđenja — u intelektualnome liku »*jezika rastrganosti*«, što predstavlja »pravi egzistentni duh ovog cijelog svijeta obrazovanja«, otuđeni subjekt postaje svjestan svojega otuđenja, kao i dijalektičke relativnosti svih momenata na koje se razlaže.²⁹ Premda je intelektualac, odnosno »rastrgana svijest« svjesna svojih dijalektičkih proturječja, ona ih ne može promiješiti zato što nije zbiljski djelatna: stvarni se svijet ne može razmijeniti pukim govorom, već samo (revolucionarnom) praksom.

U daljnjemu razvoju u svijetu obrazovanosti, otuđeni se duh podvostručuje na *vjeru* i umski »*čisti uvid*«, čija se opreka razriješuje borbom njihovih likova: *praznovjerja* i *prosvjete*, u kojoj se, pobjedom prosvjetiteljstva, afirmira princip korisnosti, kao njegova prava istina, a iz nje *apsolutna sloboda* kao novi lik

²⁸ »Subjekt mora da se sve više otuđuje dok ulazi u sve bogatije društvene veze, dok svojim radom, svojim individualnim, svojim sebičnim »delanjem i činjenjem« učini sebe identičnim subjekt - objektom ovih društvenih prilika i postepeno (...) u toku objektivnog razvoja bogatstva društvenih odredbi, (...) na vrhuncu svoga otuđenja sebe saznaje kao taj identični subjekt - objekt društvene prakse.« (Lukács, *Mladi Hegel*, str. 535.)

²⁹ »Što se u ovome svijetu saznaje, jeste to, da ni zbiljske suštine moći i bogatstva, niti njihovi određeni pojmovi, dobro i rđavo, ili svijest o dobro-me i rđavome, ono plemenito i podlo, nemaju istine; nego se naprotiv svi ovi momenti preobražavaju jedan u drugome i svaki je suprotnost samoga sebe (...) svi ovi momenti međusobno vrše neku opću pravdu, svaki se sebi isto tako sam po sebi otuđuje, kao što ulazi u svoju suprotnost pa je na taj način preobražava.« (*Fenomenologija duha*, str. 283.)

svijesti, koji predstavlja buđenje slobodnog subjektiviteta. Na povijesnome planu ove apstraktne odredbe odgovaraju postrevolucionarnom razdoblju Francuske u kojoj apsolutnu slobodu ograničuje Napoleonova država, no ona je ipak, kao rezultat revolucije, djelo oslobođenih individua. Na taj način, svijest participira u *općoj volji* kao nedostignutom savršenstvu, uzoru kojem svijet smjera, ali s kojim identitet nikada ne može postići. No, ovim se »objektivni duh« otuđuje u svoj novi lik *moralnog duha* »koji u toj nezazbiljnosti važi kao ono istinito«.³⁰)

Iz svojega povijesnog razvoja, od čudorednog svijeta Afrike, preko svijeta kulture i vjere, do najviše apstrakcije — *opće volje*, djelatni duh dolazi do izjednačavanja istine i znanja. Znanje samosvijesti je sama supstancija koja, kao sav bitak i sva zbilja na krajnjem doseg u »objektivnog duha«, opstoji isključivo kao znanje.³¹

Tako se je, u liku moralnog duha, kao u samoga sebe izvjesna duha, završio objektivni duh kao dovršetak povijesti u znanju samoga sebe. Međutim, moralni lik duha, koliko god savršen — nije zbiljski: »njemu nedostaje (djelatna) snaga otuđivanja«.³² Zbilja koja mu vazda smjera, nikada ga ne može dostići, pa se dualizam između zbiljskog bitka i postulirane moralne savršenosti perpetuirna u »lošoj beskonačnosti«.³³ Ta moralna postuliranost rastvara se najprije u djelovanju *savjesti*, a potom definitivno u »izmirenju« zbiljskoga *djelovanja i znanja* što se zbiva na razini višega lika duha — *religije*.³⁴ Ujedno, to izmirenje djelovanja i znanja tek omogućuje nastupanje *apsolutnog duha* — »apsolutnog znanja samoga sebe«.³⁵

Time završeni »objektivni duh« prelazi u apsolutni duh koji, sa stajališta vlastitog znanja samoga sebe, pruža pogled unazad na čitavu povijest. Ali više nije riječ o zbiljskoj povijesti što je već prikazana u razvoju objektivnog duha, već se radi o naporu apsolutnog duha da, u stupnjevima svojega samorazvoja: *umjetnost*, *religiji* i *filozofiji*, adekvatno *pojmi zbilju kao samoga sebe*, odnosno da pounutri, prisvoji sebi otuđeni drugorbitak. Stoga se povijest

³⁰ *Ibid.*, str. 322.

³¹ »Svijest je apsolutno slobodna u tome, što zna svoju slobodu, i upravo to znanje o svojoj slobodi jeste njezina supstancija i svrha i jedini sadržaj.« (*Ibid.*, str. 283.)

³² *Ibid.*, str. 353.

³³ *Ibid.*, str. 324—339, posebno str. 327. Usp. o tome i M. Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980, str. 51—100.

³⁴ *Fenomenologija duha*, str. 341, 360, 361. Dok »moralizam kao takav, nalazi u *Fenomenologiji duha* svoje razjašnjenje ili »oprostenje« u višem liku — u *religiji*, (...) u *Filozofiji prava* prelazi *moralnost*, koja je ukinula i prevladala *apstraktno pravo*, u *čudorednost* (Sittlichkeit)«. (M. Kangrga, *Op. cit.*, str. 111—112.)

³⁵ *Fenomenologija duha*, str. 361.

i po treći puta prelazi, ovoga puta kao povijest *religije* što predstavlja formu kojom svjetski duh sam sebe predočuje kao *Boga*. Sadržaj je religijskoga predočavanja dakle, apsolutni duh kao Bog — no, time duh još nije postigao znanje samoga sebe, budući da religija stoji nasuprot kretanja samosvijesti i treba da bude ukinuta kao *posljednji otuđeni oblik* (»forma predmetnosti«) apsolutnog duha.

Što je, dakle u *religiji* bilo sadržaj ili oblik predočavanja nečega drugoga, to isto je u *filozofiji* vlastito djelovanje sopstva kao mislećeg subjekta, pa se filozofija objavljuje kao »znanje djelovanja sopstva u sebi kao sve bitnosti i sve opstojnosti«, ili, drugim riječima, kao *znanost*.³⁶ Prelaženje duha iz svojega posljednjeg oblika otuđenja, oblika religijske predodžbe, u *filozofiju* = *znanost* = *apsolutno znanje samoga sebe* predstavlja preobrazbu duha iz forme *bitka o sebi (Ansichsein)* u formu *zasebitka (Fürsichsein)*, preobrazbu *supstancije* u *subjekt* koji je istovetan pojmu — polazištu svekolike *povijesne kalvarije samootuđenja i samoozbiljenja* svjetskog duha koji sada, na kraju povijesti, nastupa kao *realizirani pojam*. To *razotuđenje* apsolutnog duha kao *ukidanje svake predmetnosti*, odnosno ukidanje njemu otuđenog drugobitka, manifestira se kao *shvaćena povijest*, a *pounutrenje (Er-Innerung)* kao *sjećanje (Erinnerung na povijest*, to jest u duhu, kao apsolutnom znanju samoga sebe, spoznatu i ukinutu *prošlost*.³⁷

Iz svega ovoga slijedi, da kratko rezimiramo, da je za Hegela otuđenje čovjeka istovetno njegovom opredmećenju, radu odnosno proizvodnji predmetnoga svijeta, koji i ne može drugačije da se zbude, osim na način otuđenja.

Cijeli se Hegelov filozofijski sustav može razumjeti sa stajališta rada, utoliko što je rad, za Hegela, jedini bitni modus čovjekova povijesnog izgrađivanja, jednako kao i osnovno sredstvo samoozbiljenja svjetskog duha. Stoga se u tijeku cjelokupnog povijesnog razvoja duha, djelatni moment rada nadaje odlučujućim za njegov historijski progres. I sam čovjek, kako na individualnom, tako i na socijalnom planu, ozbiljuje se i očovječuje isključivo radom, svojim djelom koje se, u tome smislu, ispostavlja kao istinski čovjekov bitak.³⁸

³⁶ *Ibid.*, str. 425.

³⁷ *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973. S. 590, 591. Usp. i *Fenomenologija duha*, str. 430, 431, do sada navođeni prijevod, uz kojega, posebno na ovome mjestu zbog terminološke nepreciznosti, nužno valja konzultirati izvornik (izraz *Entäusserung* se prevodi kao *otuđenje* i *otuđivanje*, ne razlikujući se od *Entfremdung*, a *Er-Innerung* i *Erinnerung* se prevode istovetno kao *sjećanje*).

³⁸ »Pravi je bitak čovječji naprotiv njegovo djelo; u njemu je njegov individualitet zbiljski, (...) U izvršenom činu uništena je ta rdava beskonačnost. Čin je jednostavna određenost, općenitost, nešto što treba obuhvatiti

Rad je, dakle, kao bit i bitak čovjeka, jedini način njegova ispoljavanja i potvrđivanja u svijetu; štoviše, rad je i *tvorbena snaga povijesti*, utoliko što predstavlja fundamentalni modus samoozbiljenja svjetskog duha. Međutim, Hegel uzima rad onakvim kakvoga ga zatječe u povijesti, a to je otuđeni rad što ga čovjek, pod prisilom klasno-eksploatorskih odnosa, nevoljko obavlja u tijeku čitave dosadašnje povijesti; rad koji je žigosan kao mukotrpna i čovjekovoj istinskoj biti neodgovarajuća djelatnost još u najranijim zapisima civilizacije. Primjerice, u Bibliji se rad javlja kao posljedica Božjega prokletstva čovjeka, a ni etimologijsko podrijetlo riječi *rad*, u mnogim indoeuropskim jezicima, nije daleko od toga određenja.³⁹

Takvo određenje rada, kao društveno-ekonomske i egzistencijalne činjenice, što karakterizira historijski razvoj čovjeka, osnovno je polazište *nacionalne ekonomije* koja shvaća čovjeka isključivo kao »radnu životinju«, kao medij realizacije rada u određene tržišne vrijednosti. Hegel, koji »stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije«,⁴⁰ *eo ipso* na stajalištu građanskog društva, naprosto ne može, s pozicije dostignutog razvoja društva i njemu korespondirajuće razine mišljenja, iznaći drugačiji mogući način čovjekova opredmećenja, nego što je rad. Iz toga slijedi, kao nužna konzekvenca njegove pozicije, poistovećivanje opredmećenja s otuđenjem.

No, Hegel ne bi bio tako značajan teoretik, kada bi se njegova misao iscrpljivala u deskripciji opstojećega, bez mogućnosti prekoračivanja horizonta činjenične datosti. Stoga je u njegovu djelu

u apstrakciji; on je umorstvo, krađa, ili dobročinstvo, hrabro djelo i t. d., pa se o njemu može reći što je on. On je to, a njegov je bitak ne samo znak, nego je sama stvar. On je ovo, a individualni čovjek je ono što je njegov čin.« (*Fenomenologija duha*, str. 179.). Usp. o tome i H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1967, S 20—41.

³⁹ Jahvina proklamacija čovjekova otuđenja: »Zemlja neka je zbog tebe prokleta / s trudom ćeš se od nje hraniti / svega vijeka svog / (...) U znoju lica svoga / kruh svoj ćeš jesti« (*Biblija, Knjiga postanka* 3 /17, 19/ Stvarnost, Zagreb 1968, str. 2, 3.) ukazuje na rad kao prvi rezultat otuđenja čovjeka od Boga. Ta u Bibliji inaugurirana sveza otuđenja i rada, ne samo što je većinom snažno prisutna i u kasnijim koncepcijama otuđenja, već se naslućuje i iz etimologije riječi *rad*: »Riječ 'rad' (njemački Arbeit, opća germanska riječ (...) gotski arbaillos, staroengleski aerfordje, staroislandski erfide — vjerojatno tvorba spram glagola koji je iščezao na germanskom jezičnom području) ima značenje: (...) osirotjeti, biti siroče unajmljeno za teško tjelesno činjenje, (...) dolazi od indoevr. o r b h o - s, 'osirotjeo, siromah', slavenskog robota, radota, rad i rob itd., te ima prizvuk 'nedostojnog, trudnog, mučnog činjenja'«. (V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Edicija časopisa *Kulturni radnik*, Zagreb 1974, str. 122b.)

⁴⁰ K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine (Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće)*, Karl Marx — Friedrich Engels, Dela, Treći tom, Institut za međunarodni radnički pokret — Prosveta, Beograd 1972. (MED 3.) str. 265.

implicite nazočno, kao, kako Marx kaže, »skrivena i mistificirajuća kritika«, jedno drugačije viđenje historijskog svijeta, kao istinskom čovjeku, u negativnom smislu riječi, otuđene zbilje. Pa premda je za Hegela »bitak čovječiji njegovo djelo«, ipak je to djelo, nastalo u uvjetima otuđenja, samo prolazni bitak historijski egzistirajućeg čovjeka, a ne i njegov krajnji usud. Jer, otuđenje kao impostacija djela, na kraju se povijesti prevladava, duh se razotuđuje ukidanjem (pounutrenjem) djela kao predmetnosti, uspostavljajući tako bitak kao *pojam* — znanje u apsolutnoj istovetnosti sa samim sobom. Prema tome, bitak kroz povijest nastajućeg čovjeka je njegovo djelo što se historijski manifestira u vidu otuđenja, no, istinski, do kraja izgrađeni čovjek kao svoj bitak ima *duh*; *rad* je bitak *otuđenog* čovjeka, a *duh* istinskog *razotuđenog* čovjeka. Tim unutarnjim proturječjem svojega sustava Hegel »implicitno vrši kritiku otuđenja«, i u tome smislu svojim dijagnosticiranjem problema, pripravlja Marxovu eksplicitnu kritiku otuđenja i njegovo strogo odvajanje od opredmećenja.⁴¹

Marxova kritika otuđenja sadrži, kao svoje polazište, kritiku Hegelove koncepcije otuđenja. Hegelu Marx zamjera dvoje:

1) poistovećivanje opredmećenja i otuđenja u jedinstvenome procesu rada kao čovjekove biti;

2) apstraktni karakter razotuđenja u sferi duha.

Ad. 1. Razloge za Hegelovu »pogrešku« poistovećivanja opredmećenja i otuđenja Marx nalazi u njegovu shvaćanju rada kao apstraktno duhovne djelatnosti kojoj Hegel vidi »samo pozitivnu stranu« ali ne i »negativnu«. ⁴² Nasuprot Hegelu, Marx izvodi fundamentalnu razliku između *opredmećenja* kao kvintesencije čovjekove stvaralačke biti i *otuđenja* kao potpuno negativnoga procesa čija je skrajnja konzekvenca destrukcija čovjekove stvaralačke biti.⁴³ Marxova primjedba o apstraktnosti Hegelova određenja rada temeljena je na apstraktnosti ozbiljenja Hegelova apsolutnog duha na kraju povijesti i gubi iz vida odlučujuće mjesto zbiljskoga konkretnog rada u Hegelovu shvaćanju tijeka povijesnoga samoozbi-

⁴¹ »Stoga je Fenomenologija skrivena, sama sebi još nejasna i mistificirajuća kritika; ali ukoliko ona fiksira *otuđenje* čovjeka — iako se čovjek pojavljuje samo u obliku duha — u njoj su skriveni *svi* elementi kritike i često već *pripravljeni i izrađeni* na način koji daleko nadvisuje Hegelovo stajalište. 'Nesretna svijest', 'poštena svijest', borba 'plemenite i podle svijesti' itd. itd., ti pojedini odsjeci sadržavaju *kritičke* elemente — ali još u otuđenom obliku — čitavih sfera, kao religije, države, građanskog žvota itd.« (*Ibid.*) Usp. o tome i: M. Kangrga, *Op. cit.*, str. 130—131.

⁴² K. Marx, *Ibid.*, str. 265, 266.

⁴³ Usp. o tome: M. Kukoč, »Opredmećenje kao otuđenje i kao praksa«, *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru*, Razdio filozofije, psihologije, sociologije i pedagogije (1) 1984/1985., Sv. 24 (1), Zadar 1985, str. 203, 204.

ljenja svjetskoga duha⁴⁴ Opravdanost te Marxove primjedbe također je dvojbena, utoliko što rad, kako ga Hegel shvaća, nema dvije strogo odijeljene, međusobno suprotstavljene strane, pozitivnu kao opredmećenje i negativnu kao otuđenje. Rad je za Hegela kompleksna djelatnost koja nužno u sebi sadrži, uvjetno rečeno, vrijednosno različite momente. Rad kao opredmećenje i stvaralaštvo (pozitivna strana) nužno se, na drugoj strani, u nekim drugim momentima svojega ispoljavanja, manifestira kao otuđenje, odnosno rascijep integriteta svojega nosioca, na nove, razvijene, ali međusobno otuđene momente (negativna strana).

Ad. 2. Konzekventno takvom shvaćanju rada kao opredmećenja- otuđenja, kojega je temeljna karakteristika kompleksnost, odnosno *dijalektičko jedinstvo* njegove »pozitivne« i »negativne« strane, Hegel razotuđenje može vidjeti jedino u *radikalnome* ukidanju rada kao proizvodnje svake predmetnosti.

Stoga tako shvaćeno razotuđenje — iz cjeline Hegelova mišljenja jedino konzekventno moguće — nužno ima apstraktni karakter.

Marx, opet, iz svojega uvjerenja da je ne samo moguće, nego i nužno razlikovati pozitivnu (opredmećenje) od negativne (otuđenje) strane čovjekove djelatnosti, postavlja zahtjev za zbiljskim ukidanjem otuđenja posredstvom revolucionarne preinake materijalno-socijalnih uvjeta njegove historijske reprodukcije, što treba da omogući punu afirmaciju opredmećenja, tj. pozitivne strane čovjekove djelatnosti.

Premda svoju revolucionarnu viziju mogućnosti zbiljskoga čovjekova razotuđenja Marx temelji na kritici Hegela, ipak u bitnome i tu slijedi njegove ideje. Utopijski i eshatologijski karakter rješenja kraja povijesti, što Hegelu omogućuje zaokruženje i zatvaranje vlastitoga filozofskog sustava, Marx preuzima od njega te, kritizirajući apstraktno-duhovni smisao Hegelova rješenja, nastoji pokazati kako je ono konkretno-zbiljski moguće.

Takvo eshatologijsko rješenje kao uspostava razotuđene egzistencije *duha* ili *čovjeka*, kontradiktorno je, kako Hegelovoj temeljnoj ideji kompleksnosti čovjekove stvaralačke djelatnosti koja — očitujući se kao »*gubitak vlastitosti kao i otkriće vlastitosti*«⁴⁵ — na najbolji način ocrtava bit odisejske avanture čovjekova povijesnog samopotvrđivanja, tako i Marxovom otvorenom povijesnom mišljenju koje, po biti svoje otvorenosti, ne trpi eshatologijski bezkonfliktni kraj (»pretpovijesti« ili »povijesti«, svejedno!)

⁴⁴ Usp. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 111, 172—180. i dalje; G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb, 1951., str. 38—45.

⁴⁵ J. Hyppolite, *Studije o Marxu i Hegelu*, Školska knjiga, Zagreb, 1977., str. 83.

Mislav Kukoč: HEGEL'S CONCEPT OF ALIENATION

Summary

Although Hegel gradually develops and varies in different ways his concept of alienation during his philosophical development, he definitely worked it out in his *Phenomenology of Mind* where alienation is its central problem.

We can say that alienation is the central and basic backbone of the whole philosophical structure in Hegel. It is basic in his *ontologies* as presented in the *Phenomenology of Mind* and it is present in his whole opus which we can, conditionally called *philosophical anthropology*. The article mainly deals with the analysis of Hegel's *Phenomenology of Mind* in a dialectal approach to objectification — alienation.