

HEGELIO DVASIOS FENOMENOLOGIJOS GENEZĖ IR REIKŠMĖ

Maurizio Pagano

Rytų Pjemonto universiteto „A. Avogadro“ (Vercelli)

Humanitarinių mokslų fakultetas

via G. Ferraris 116, Vercelli

El. paštas: maurizio.pagano@lett.unipmn.it

Straipsnyje gilinamasi į Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio mąstymo raidą pradedant ankstyvaisiais jo tekstais. Teigiama, kad Hegelio apmąstymai apie moderniosios visuomenės ir kultūros susiskaidymus ir įtampas paskatino jį kelti klausimą apie galimą jungimąsi ir ieškoti principo, galinčio šį jungimąsi pagrįsti. Taip gimsta Absoliuto teorija, taip pat šiuo pagrindu vėliau plėtojamas ir Dvasios fenomenologijos projektas. Šiame kūrinyje Hegelis kalba apie kelią, kurį, pereidama visus patirties laipsnius, privalo nueiti absoliutaus žinojimo siekianti sąmonė. Paskutinėje straipsnio dalyje susitelkiama prie dvasios sąvokos vėlyvajame Hegelio mąstyme ir jos reikšmės šiuolaikinei filosofijai.

Pagrindiniai žodžiai: skaidymasis, jungimasis, absoliutas, sąmonė, istorija, dvasia, Hegelis.

1. Skaidymasis (*Entzweiung*) ir jungimasis (*Versöhnung*) Hegelio jaunystės raštuose

Dvasios fenomenologija neabejotinai yra viena svarbiausių moderniosios filosofijos knygų. Tai revoliucinis veikalas, iš esmės atnaujinantis patirties sampratą ir patį filosofijos suvokimo ir praktikavimo būdą. Kita vertus, tai ir ganėtinai sudėtingas, nelengvai perskaitomas veikalas, daugelio net laikomas pačiu sunkiausiu per visą Vakarų minties istoriją (taip, pavyzdžiui, jį vieną kartą apibūdino italų filosofas Massimo Cacciari). Ilgus metus pradirbęs mokykloje, dėstęs universitete, o vėliau ir dėstytojų rengimo kursuose, aš įsitikinu, kad geriausias būdas, aiškinantis, kaip suprasti šią knygą, – tai apžvelgti paties Hegelio formavimosi etapus, kad pamatytume, kaip žingsnis po žingsnio jo raštuose ryškėjo problemos ir atsakymai, kurie vėliau šiame veikale įgis pačią brandžiausią išraišką.

Pirmiausia, Hegelis formuojasi aplinkoje, giliai persmelktoje Apšvietos idėjų, tik

reikia nepamiršti, kad Vokietijoje Apšvieta veikia kur kas menkliau išsivysčiusios visuomeninės ir politinės santvarkos sąlygomis, lyginant su Anglija ir Prancūzija. Visuomenės struktūra Vokietijoje buvo griežtai hierarchinio pobūdžio, o bažnyčioms teko svarbus vaidmuo įteisinant valdžios institutus. Vokiškoji Apšvieta dėl to negalėjo pasižymėti tokia revoliucine drąsa kaip prancūziškoji, bet užtat atidžiau nagrinėjo religijos dimensiją, nestokodama, beje, ir kritiškumo momentų.

Dar paauglys, lankydamas gimnaziją Štutgarto mieste, kuriame buvo gimęs 1770 m., Hegelis rodo, kad Apšvietos idealai jam nesvetimi. Vis dėlto jau gana greitai jis ima savęs klausiti, kaip šio sąjūdžio laimėjimai galėtų būti panaudoti liaudžiai, paprastam žmogui, kurio ši „šviesa“ dar nepasvietė. Jau vien iš to matyti, kad Hegelio atveju teoriniai, kultūriniai ir praktiniai, su konkrečiomis žmonių gyvenimo sąlygomis susiję interesai labai glaudžiai vieni su kitais jungiasi. Į tą atsižvelgus, kur kas aiškiau

darosi, kodėl per visus jo lavinimosi metus dėmesys politikai ir domėjimasis religijos dimensija išnyra kartu ir yra glaudžiai susipynę.

Dėmesys politikos sferai ypač išryškėja studijų Tiubingeno *Stift* laikotarpiu (1788–1793): prancūzų revoliucijos sukeltas entuziazmas – tai vienas iš dalykų, labiausiai suartinusių Hegelį su jo moksladraugiais Johannu Christianu Friedrichu Hölderlinu ir Friedrichu Wilhelmu Josephu Schellingu. Praeis keleri metai, ir tas entuziazmas – pirmiausia dėl jakobinų vykdyto teroro – atvės. Kad ir kaip ten būtų, Hegelis vis dėlto iškart suvokia, kad jo šalis nėra pribrendusi politinei revoliucijai, tiek radikaliai, kiek Prancūzijoje, tad galvoja veikiau apie kompleksinę transformaciją, kuri apimtų visus tautos gyvenimo ir kultūros dėmenis. Dėmesys religijai taip pat siejasi su kompleksinės ir sykiu konkrečios transformacijos reikme. *Liaudies religijos* metmenyse, raštuose tiubingeniškojo laikotarpio pabaigoje ir pirmaisiais gyvenimo Berne metais, tiriama, kaip galėtų tapti įmanoma religija, visur gerbianti Immanuelio Kanto teigtą proto autonomiškumą ir tuo pat metu nežeminanti žmogaus jausmų dimensijos, jo širdies ir jo fantazijos. Darna, kurią jis bando nustatyti tarp proto ir išgyvenimų, iškyla kaip priešara „pozityviajai“ formai, kurią religija įgyja tada, kai yra grindžiama autoritetu ar apskritai bet koku įstatymu, siekiančiu primesti save iš išorės ir slopinančiu natūralius žmogaus vidujybės pasireiškimus.

Kaip ypač energingai yra pabrėžęs Otto Pöggeleris, nuo pat jaunystės laikotarpio Hegelis buvo vedamas akstino plėtoti laisvės filosofiją. Dėl to jis visada lygiai tiek pat atidžiai stengėsi, viena vertus, nurodyti

laisvės įtvirtinimo etapus, ir, kita vertus, atskleisti jos paneigimo momentus. Todėl ši priešprieša tarp laisvės ir nelaisvės jam nėra abstrakti alternatyva, kur filosofas turi pasirinkimo galimybę, kaip Johanno Gottliebo Fichte's atveju, bet priklauso istorijai, laisvės iškovojo ir praradimo istorijai, kuri labai konkrečiai regima kaip pati Vakarų pasaulio istorija (Pöggeler 1973: 329–390)¹. Savo ruožtu ir Dieteris Henrichas yra parodęs, kad Hegelis visą laiką – tiek jaunystės, tiek brandos metų raštuose – buvo vedamas paskatos išvelgti, kaip žmogaus laisvės idealai gali būti realizuojami arba kaip jiems gali būti kliudoma visuomeninio gyvenimo kontekste ir santykyje su institucijomis (Henrich 1967: 55). Abiejų šių mokslininkų, kurie priskiriami prie autoritetingiausių filosofo interpretuotojų, pastabos rodo, kad tendencingi perskaitymai, kuriais bandyta pristatyti Hegelį vien tik kaip būtinybės filosofą, yra pagrįsti netinkamomis prielaidomis.

Berno laikotarpiu (1793–1796) Hegelio ieškojimus orientuojantys teoriniai instrumentai – tai visų pirma kantiškoji moralinio proto teorija ir idealioji klasikinės Graikijos samprata, kurią jis plėtoja atsižvelgdamas pirmiausia į Hölderlino ir Johanno Christopho Friedricho Schillerio įnašus. Graikų *polis* šiuo laikotarpiu įkūnija jam pasaulio idealą, kur žmogus gyvena darnoje su gamta ir dievais, kur individas laimingai integruojasi į valstybės bendruomenę, o pačiame žmoguje laisvė ir vaizduotė

¹ Žr. ypač p. 380–382. Taip pat čia galima paminėti reikšmingą to paties autoriaus veikalą *Hegelio Dvasios fenomenologijos idėja* (orig. leidimas Pöggeler 1973), vertimas į italų kalbą A. De Cieri, įžanga V. Verra (Pöggeler 1986).

yra sutaisytos. *Jėzaus gyvenime* Kristaus asmenybė perskaitoma apskritai iš kantiškosios perspektyvos, o vėliau parašytuose fragmentuose apie *Krikščioniškosios religijos pozityvumą*² tyrinėjimai praplečiami, kad apimtų visą krikščionybės istoriją. Problema slepia klausimas, kaip buvo įmanoma pereiti nuo grynosios moralinės Jėzaus religijos prie „pozityviosios“ modernių laikų krikščionybės, grįstos išoriniu autoritetu, kuris žemina protą ir neigia laisvę. Atsakymo ieškoma imantis istorinio tyrimo: antikos respublikoms išgyvenant saulėlydį ir įsigalint Romos imperijai buvo prarasta individo ir valstybės harmonija, buvusi tik *polis* privilegija. Žmogus jau yra netekęs savo laisvės ir tokioje susvetimėjusioje būtyje ieško išorinės kompensacijos tokioje pat susvetimėjusioje religijoje: iš čia ir Hegelio programa sugrąžinti žemei „turtus, išbarstytus danguje“.

Frankfurtiškuoju laikotarpiu (1797–1800) įvyksta ryškus Hegelio požiūrio pokytis. Iki tol jis laikėsi kantiškosios etikos linijos, taikydamas ją visuomeninei dimensijai, politiniams ir religiniams jos sandams. Čia jis susidūrė su skaidymosi patirtimi, kurią apmąstant iškilo jungimosi poreikis, kurio Kanto filosofija nebuvo patenkinusi. Lemiamas postūmis žengti toliau atėjo iš pokalbių su Hölderlinu ir kitais draugais, kurie kartu su juo diskutavo apie Kanto palikimą ir patį naujausią Fichte's siūlymą. Hölderlino požiūriu, fichtiškasis Aš lieka įsipainiojęs subjekto ir objekto opozicijoje,

kuria buvo pažymėta jau ir kantiškoji perspektyva: tad jis negali, nors ir pretenduotų, būti pirmuoju principu, grindžiančiu patirties suvienijimą. Reikia pripažinti, kad šiose ištakose esama pirminės dimensijos, kuri eina anksčiau bet kokio skaidymosi ir kurią jis vadina Būtimi. Ši pirminė dimensija, kuri yra tikrasis pagrindas, negali būti pasiekta per filosofinę refleksiją, nes ši neišvengiamai juda subjekto ir objekto opozicijos rėmuose, tačiau gali atsiskleisti per intuciją kaip Grožis ir būti išgyventa Meilės patirtyje.

Apmąstydamas šią tezę, Hegelis įsitikina, kad kantiškoji ir fichtiškoji subjekto perspektyva, nors laisvę ir teigdama, tinkamo jos pagrindimo nepasiūlo. Tada jis vėl imasi Hölderlino tezės, savaip ją performuluodamas: pagrindas jam – ne ta nepasiekiamą dimensija, plytinti iki mūsų, kaip mano Hölderlinas, o principas, kuris surenka patirties santykių visumą ir juos suvienija jų neišskirdamas. Tai yra, kaip matyti, darnos principas, ir būtent jis leidžia Hegeliui radikaliai atnaujinti savo tyrimo metmenis. Nesunku suvokti, kiek svarbus yra šitas posūkis: nustatęs šią naują perspektyvą Hegelis atrado principą, kuris leidžia mąstyti patirties suvienijimą, taigi ir prasmę, ir kuris, be to, pasiūlo galimybę pasiekti skaidymųsi, aptinkamų tiek pasaulyje, tiek mintyje, jungimąsi. Galiausiai jis leidžia nauju būdu išsaugoti didįjį laisvės principą: šioji turi būti mąstoma jau ne kantiškaisiais terminais kaip protaujančio subjekto autonomija, o kaip dalyvavimas vienijančiame pirmojo principo veikime, kuriame slypi jos ištakos.

Naujoji ryškėjanti orientacija išnyra, tik dar nelabai išplėtotu pavidalu, pagrindiniame frankfurtiškojo laikotarpio veikale, kurį Hegelis paliko nepublikuotą kaip ir visus

² Pavadinimą davė ne Hegelis, o pirmasis leidėjas, Hermannas Nohlas, kuris juos išleido 1907 m., įtraukęs į anksčiau neskelbtų raštų rinkinį bendru pavadinimu *Teologiniai jaunystės raštai* (Hegel 1907); žr. N. Vaccaro ir E. Mirri itališką vertimą Hegel 1972.

kitus jaunystės laikotarpio užrašus ir kuris buvo išleistas 1907 m. pavadinimu *Krikščionybės dvasia*³. Čia Hegelis, ankstesniais metais Jėzaus figūrą interpretavęs remdamasis kantiškąja perspektyva ir griežtai sukritikavęs vėlesnę krikščioniškosios religijos raidą, iš pagrindų atnaujina savąjį religinės patirties perskaitymą. Ko jis ieško – tai tokio konkretaus dėsniu, kuris nebūtų priešingas gyvybinei žmogaus patirčiai. Šį dėsni jis randa įkūnytą Jėzaus elgesyje, kuris radikaliai priešpriešinamas judaizmo dvasiai, religijai, kurioje teigiama pati griežčiausia skirtis tarp žmogaus ir jo Dievo, liekančio mąstomu, konkrečiai patirčiai tolimu idealu. O Jėzus savo gyvenimu ir pamokslavimu įgyvendina tą Hegelio ieškomą dėsniu ir konkretumo darną Kalboje, kurią Hegelis pasitelkia tai jungimosi formai įvardyti, Meilė yra aukščiausoji forma, kurioje įgyvendinamas suvienijimas, Gyvenimas – begalinis principas, kuriame individas atranda jungimąsi, o Dvasia nurodo patį individo patirties principą arba dimensiją, kurioje įvyksta šio jungimosi pagava.

Jėzaus elgsenos naujumas pasireiškia ypač kaltės atleidimu nusidėjėliui. Kaltasis savo nuodėme stojo prieš kitus, prieš pasaulį, kuriame jam skirta vieta, jis sutraukė gyvybinį saitą arba sukėlė jam grėsmę, nors to saito dalis yra ir pats. Nusidėjėlis sužeidė gyvenimą, kuris vis dėlto yra ir jo paties gyvenimas, taip sužeisdamas ir save patį. Būtent šią jo poelgio prasmę padeda jam suprasti Jėzus, užuot pasmerkęs nusidėjėlį griežtu dėsniu ir jo kaltės supriešinimu.

Šitaip nusidėjėlis pats savarankiškai ima išgyventi poreikį susitaikyti su gyvenimu, kurį sužeidė, ir ima trokšti vėl būti integruotas į visumą, kurios dalis buvo; o ši visuma, į kurią jis sugrįžta, pasirodo net turtingesnė, nes, nuėjęs tokį kelią, nusidėjėlis įtvirtino ir savo individualybę bei jos poreikius, dabar įtraukiamus į platesnį horizontą.

Šioje ištraukoje, kuria tarsi paskelbiama vėlesnė ir turiningesnė refleksija apie dvasią, išnyra ir pirmieji dialektikos apmatai. Tad jau nuo pat pradžių *dialektika* Hegeliui reiškia ne tiek schemišką judesį, sudarytą iš tezės, antitezės ir sintezės, kiek stiprią *jungimosi* instanciją, kurioje atsižvelgiama į *skaidymąsi*, ir pastarasis iki galo įsisąmoninamas. Negatyvumo tema, kuri atsidurs pirmame plane Martino Heideggerio apmąstymuose apie Hegelį ir kuri taip pat tampa esminė Giorgio Agambeno perskaityme (Agamben 1982), Hegelio refleksijoje yra išaknyta pirmiausia šioje konkrečioje skaidymosi patirtyje, toje kančioje, kurią išgyvename dėl to, kad mūsų poreikiai ir mūsų prašymai susiduria su kliūtimi ir negali realizuotis. Negatyvumo tema, tad, jo požiūriu, yra įsikūrusi teorinės ir etinės refleksijos sankirtoje. Būna pridurti, kad šis dialektinis principas, valdantis gyvenimo eigą ir Hegelio dabar vadinamas Likimu, ir yra tas universalusis dėsnis, kuriam turi būti skirtingu būdu pavaldūs tiek Jėzus, tiek vėlesnė krikščionybės raida. Jėzus susiduria su skaudžia tų laikų hebrajų išgyvenama skaidymosi ir paverties situacija. Dėl to įgyvendinti tikru jungimosi grįstos religijos jam nepavyksta, ir jis žengia į savo tragišką lemtį. Istorinė krikščionybė savo ruožtu pasiekia tiek, kad realizuoja meilės žinią nedidelėse grupėse, tačiau jai nepavyksta pakeisti pačios visuomenės ir pasiūlyti šiai tikrojo jungimosi.

³ Leidėjas buvo Dilthey'aus mokinys Hermannas Nohlas, davęs rinkiniui bendrą pavadinimą: *Hegels theologische Jugendschriften* (Hegel 1907). Žr. itališką vertimą, atliktą Vaccaro ir Mirri (Hegel 1972).

Paskutiniais gyvenimo Frankfurte metais parašytame veikalė, kurio tik dalis mus pasiekė ir kuris žinomas pavadinimu *Sistemas fragmentas* (1800), Hegelis grįžta prie šių temų, apmąstydamas jas bendriau ir teoriškai labiau išplėtojęs. Pirmojo principo samprata čia labiau pagilinta ir diferencijuota: jis dabar įvardijamas kaip begalybė arba kaip „begalinis gyvenimas“. Šio vienybės principo atžvilgiu daugybiškumas negali būti išorėje už jo, nes jis pats tada taptų baigtinis. Taigi begalinis gyvenimas įima į save baigtinio gyvenimo daugybiškumą su visomis šio priešingybėmis, todėl yra apibrėžiamas kaip „vienybės ir nevienybės vienybė“. Taip jis prisistato kaip dinaminė struktūra: Hegelis brandina tokią Absoliuto koncepciją, kuri jau gerokai skiriasi nuo Spinozos substancijos. Žmogus gyvena baigtinės egzistencijos plotmėje, o religija yra būtent pakilimo į begalinį gyvenimą patirtis. Filosofija tiek pasiekti neišgali: ji juda baigtinumo horizonte, ir jos užduotis – analizuoti šiojo manifestacijas ir opozicijas. Hegeliui šiuo tarpsniu mintis dar yra neat-siejamai susijusi su baigtinumo dimensija ir negalinti mąstyti visumos – pastaroji bet kuriuo atveju negali būti mąstoma, ji gali būti sučiumpama tik patirtimi, tai yra religine patirtimi kaip dvasios manifestacija.

2. Absolutas ir subjektas Jenos tyrimuose

1801 m. pradžioje Hegelis vyksta į Jeną, kur pradeda akademinę karjerą kaip filosofijos dėstytojas. Čia jis vėl susitinka su Schellingu, jau pripažintu ir labai populiariu profesoriumi, ir dirba glaudžiai su juo bendradarbiaudamas iki 1803 m., kai Schellingas persikelia į Viurcburgą.

Jenos tema lieka ta pati kaip paskutiniaisiais metais Frankfurte: to laikotarpio susiskaidymų (*Entzweiungen*) tyrimas ir jungimosi paieška. Naujovė ta, kad užduotį imtis šių probleminių klausimų Hegelis dabar jau tiesiogiai patiki filosofijai.

Laikas, kuriuo gyvename, – tai ūmaus skaidymosi epocha, nes žmogus pats sau tapo susvetimėjęs ir neteko gyvo ryšio su tuo, kas jame intymiausia ir esmingiausia. Garsus politinių Hegelio raštų fragmentas, parašytas veikiausiai tarp 1799 ir 1800 m. ir pirmą kartą išspausdintas 1913 m. Lassono pavadinimu *Laisvė ir likimas*, atsispiria būtent nuo „vis aštrėjančio prieštaravimo“ tarp šiuolaikinės, jau nepakeliamos situacijos ribotumo ir troškimo, kad įvyktų pokytis, kurį tam tikru būdu jau skelbia dabarties įtampas, tačiau kuris dar negali įvykti ir lieka iš esmės „nežinomas“. Nuo to pradėjus, tekste toliau analizuojamas skirtumas, slypintis tarp didžiosios dalies žmonių, išaknytų konkrečioje tikrovėje ir jos slegiamų, bet nežinančių, kaip orientuotis, ir intelektualų, kurie suvokia situaciją, tačiau yra atitrūkę nuo konkretaus gyvenimo ir norėtų jį sugrįžti: tik sudėjus abi situacijas į vieną ir abiem komponentams sudarius sąjungą, bus galima ruošti pokytį, kurio visi laukia.

Šiam patirties skaidymuisi atliepia ir skaidymosi kultūra, kuri gali tik sustiprinti realųjį skaidymąsi: jei intelekto mintis suvokia kaip atskirtus baigtinumą ir begalybę, iš pastarosios, taigi iš Dievo, ji padaro kažką atskirą ir priešingą žmogui; jei šis pats intelektas supriešina dvasią ir materiją, sielą ir kūną, žmogaus esmiškumą ir jo konkrečią manifestaciją, tai jis tada tampa realia kliūtimi, kliudančia susigrąžinti pilnatviškesnį gyvenimą. Šitaip dabarties laikas trokšta

jungimosi, išgyvena jo poreikį, tačiau jo pasiekti nesugeba ir netgi atitolsta nuo jo. Filosofijai Hegelis patiki užduotį išgryninti intelekto kultūrą, sugriauti jos mąstymo baigtinumą, tą plėtojimąsi opozicijomis: tada ji galės atverti kelią minčiam, gebančiam pasiekti jungimosi pagavą. Šioje perspektyvoje filosofija, būtent kaip darbas teorijos lygmeniu, pasiūlo lemiamą indėlį ir praktiniam epochos problemų sprendimui. Be to, jai patikima ir užduotis, kuri 1800 m. *Sistemas fragmente* dar buvo pavesta religijai: jeigu mintis išsiugdo savyje gebėjimą įveikti susiskaidymus (*Entzweiungen*), mąstyti pirminiame vienybės sąryšyje tai, kas yra padalyta, tada ji gali ir turi išreikšti jungimąsi. Šis pažintas jungimasis, kuriame įgyvendinama baigtinio ir begalinio, subjekto ir objekto vienybė, yra tai, ką Hegelis dabar pavadina Absoliutu.

Naujasis Hegelio pasiektas požiūris puikiai paaiškina, kodėl jis priartėja prie Schellingo ir bendradarbiauja su juo pirmaisiais gyvenimo Jenoje metais: būtent tapatybės filosofijoje išdėstyta Absoliuto koncepcija pateikia tinkamiausią to jungimosi principo, leidžiančio įveikti šiuolaikinės kultūros susiskaidymus (*Entzweiungen*), filosofinį teorizavimą. Pirmaisiais raštais, kuriais kreipiasi į visuomenę, Hegelis imasi ginti šią perspektyvą ir griežtai sukritikuoja jai priešiškas koncepcijas – ypač tas žymu 1801 m. parašytame esė apie *Fichte's ir Schellingo filosofinių sistemų skirtumą* ir straipsnyje *Tikėjimas ir žinojimas*, kuris pasirodė 1802 m. žurnale *Kritisches Journal der Philosophie*, kurį abu draugai leido bendradarbiaudami. Šių raštų taikiklyje atsideria ne tik Fichte, bet ir Kantas su Carlu Gustavu Jakobu Jacobi čia pristatomi kaip atstovaujantys minčiam, kuri, nors ir suvokdama nūdienos pasaulyje

tyvrančią nedarną ir kančią, vis dėlto neišgali pasiūlyti šių problemų sprendimo.

Iš tiesų dėl jau minėtos skaidymosi situacijos nėra ko stebėtis, kad filosofinė mintis jau seniai į dienotvarkę įrašė tikrosios vienybės atradimo klausimą: labiau pasigilinus, šis poreikis aptinkamas jau Kanto filosofijoje, tačiau vėliau, ypač Fichte, toliau plėtodamas Kanto išvalgą, visai teisingai teigė subjekto ir objekto tapatumo principą, tik rimta jo riba yra ta, kad šią vienovę jis mąstė vien iš subjekto požiūrio taško. Todėl net ir Fichte neperžengė subjektyviojo idealizmo ribų ir nuslydo atgalios į opozicijomis apibrėžtą mąstymą, į „refleksijos filosofiją“. Straipsnyje apie *Tikėjimą ir žinojimą* Hegelis iš pagrindų kritikuoja „refleksijos filosofijas“, kurioms atstovauja Kantas, Jacobi ir Fichte, įrašydamas jas į religijos ir moderniosios minties naujausių poslinkių foną. Naujųjų laikų religija, tai yra protestantizmas, panoro įtvirtinti subjektyvumą visu jo grynumu, tačiau taip darydama sukūrė radikalią subjektyvumo ir empirinės tikrovės opoziciją. Šioje opozicijoje liko įkalintas ir Apšvietos protas, kuris manė, kad yra įveikęs tikėjimą. Tiek religija, tiek naujųjų laikų mintis gyvena šios baigtinės opozicijos rėmuose ir yra priversta Absoliutą laikyti tolimesniu ir nepažiniam anapusybe, tai ir liudija šios trys analizuojamos filosofijos. Lemtinga naujųjų laikų patirtis Hegeliui yra ši „begalinė kančia“ dėl Dievo nebuvimo, kurią galima išreikšti jausmu, kad „pats Dievas mirė“. Tikroji filosofija turi pripažinti šią patirtį visu jos radikalumu, kaip absoliučios idėjos momentą. Ji turi suvokti „absoliučią Pasiją arba didįjį spekuliatyvųjį penktadienį, kadaise buvusį istorinį, vėl įtraukdama jį su visa jo tiesa ir Dievo nebuvimo jame atšiaurumu“: tik iš šio atšiaurumo aukščiausioji totalybė

gali vėl prisikelti „visu savo rimtumu <...> ir pačia skaidriausia savo vaizdinio laisvė“ (Hegel 1968: 413)⁴.

Taigi pagal čia brėžiamą perspektyvą šiuolaikinė epocha išgyvena radikalią skaidymosi patirtį, kuri ją persmelkia visą ir nulemia visus jos pasireiškimus įvairiose visuomeninės ir politinės konfigūracijos, taip pat religinės ir filosofinės kultūros plotmėse. Įvairios skaidymosi formos gali susidėlioti, kaip šiais pirmaisiais Jenos metais mano Hegelis, į didžiąją visuotinę subjekto ir objekto opoziciją: formos, kuriose pirmenybė teikiama objektui, kaip yra religijų atveju, galiausiai nuvertina subjekto vaidmenį ir teises, o tos, kurios elgiasi priešingai, objektyvios realybės instancijas paverčia į ūką mintyje ir kartais net subjekto jautrumo ir jausmuose, kaip yra prieš tai minėtose filosofijose ir įvairiose literatūroje užgimstančio romantizmo apraiškose. Šioje situacijoje filosofijos užduotis turi būti tapatybės, kuri aprėpia ir gali sujungti visas skaidymosi formas, rekonstrukcija; omenyje turima artikuliuota tapatybė, padaranti erdvės ir subjekto, ir objekto instancijoms, tačiau aprėpianti jas turtingesnėje vienybėje. Dėl to filosofija privalės prakeliauti visomis objektyvios ir subjektyvios tikrovės apraiškomis, parodydama jų vaidmenį ir jų ribas, ir taip sukurti adekvačią absoliučios vienybės, kuri viską aprėpia, sampratą. Jau vien iš to gerai matyti, kad filosofija – dėl to, kad ji nori byloti apie absoliutų principą ir jo santykį su patirties visuma – turės įgyti sistematinį pobūdį.

Nesunku suprasti, kad, remdamasis šiuo pamatu, Hegelis, nors ir toliau išlaikydamas

dar nuo jaunystės raštų jam būdingą gyvą domėjimąsi skaidymosi formomis, jaučia ypatingą artumą tapatybės filosofijai, kurią tuo laikotarpiu plėtoja Schellingas. Nuo to pradėjęs, gyvenimo Jenoje metais jis nužymi kai kuriuos sistemos apmatius, kurių tik dalis yra išlikusi, tačiau apskritai jie vis dėlto mums suteikia žinių apie jau savarankišką Hegelio minties raidą ir priežastis, dėl kurių galiausiai subręsta šedevras, žymintis šio laikotarpio pabaigą ir sykiu galutinį išsiskyrimą su Schellingu, tai yra *Dvasios fenomenologija*.

Apskritai, matyti, kad šiuose Hegelio apmatuose ryškėja įvadinė dalis, kur vaidmuo skiriamas logikai ir metafizikai, ir sisteminė dalis, apimanti gamtos ir etiškumo filosofiją, vėliau pavadinta dvasios filosofija. Iš pradžių sisteminė dalis plėtojama vadovaujantis Schellingo minčiai gana artima inspiracija, parodant, kad gamta ir žmogaus pasaulis yra dvi lygiagrečios Absoliuto manifestacijos, tačiau vėliau Hegelis subrandina kitokią mintį, kuri atves ją prie visiško pradinės idėjos pakeitimo: tai tezė, kad dvasia yra viršesnė už gamtą. Ši linija galutinai užbaigiama paskutiniuose sistemos apmatuose, parašytuose 1805–1806 m.: dvasios sampratai čia jau skiriamas pagrindinis vaidmuo, ir ji grindžiama formaliąja savivokos struktūra, laikoma visuotinio ir singularumo vienybe. Šiame taške sistemos pradinė struktūra, nuo kurios Hegelis buvo pradėjęs, jau yra radikaliai susiskaidžiusi: Absoliutas jau nėra nediferencijuotos darnos principas, kuris sutaiko ir suvienija lygiagrečiai objektą ir subjektą, gamtą ir žmogaus pasaulį, dabar jis pats yra determinuotas kaip save suvokianti dvasia. Abiejuose tekstuose, kuriuose esama dvasios filosofijos, tai yra pirmajame ir trečiajame šių apmatų, Hegelis

⁴ Vertimas į italų kalbą R. Bodei (Hegel 1971: 252 ir toliau).

pasitelkia dėkingumo, kuriam tenka esminis vaidmuo aiškinant visuomenės genezę, sampratą. Tokiu būdu šiuose Jenos laikotarpio tekstuose intersubjektyvumo dimensija yra esminis dvasios raidos komponentas, ir būtent šie puslapiai inspiravo neseną diskusiją dėkingumo tema, kurią pradėjo Ludwigas Siepas ir Axelis Honnethas, o paskui pratęsė Paulis Ricœuras savo paskutiniame veikalė *Parcours de la reconnaissance*.

Kaip matyti, lemiamas akstinas, stumiantis Hegelį žengti šiuo keliu, yra būtinybė pagrįsti specifinį dvasinės tikrovės pobūdį: būtent ši priežastis jį skatina atsisakyti tapatybės sistemos ir galutinai nutraukti saitus su Schellingu. Bręstanti naujoji perspektyva yra lydima atsinaujinusio dėmesio Fichte's subjekto filosofijai, kuri tokiu būdu vėl įkurdinama greta Schellingo tarp didžiųjų Hegelio orientyrų. Įsitvirtinantis naujasis sisteminis požiūris liepia keisti ir logikos vaidmenį: šioji atsisako anksčiau jai skirto įvadinio vaidmens ir įtraukiama tiesiai į sistemą kaip jos branduolio dalis. Iš tiesų, jei Absoliutas yra save suvokianti dvasia, tai minčių analizės vieta jau ne prieangyje, ir ji nėra vien tik paprastas išorinis įvadas, o sudaro neatsiejamą Absoliuto dėstymo dalį, parodo racionalią šiojo struktūrą.

Įvado į sistemą klausimo dėl to visiškai nėra atsisakoma, jis turi būti iš pagrindų permąstomas. Privilegiuotas orientyras jau nėra refleksijos požiūrio taškas, kuris yra jau intelektualinė, filosofinė perspektyva, o kasdienė sąmonė. Ši nauja Absoliuto koncepcija, prie kurios buvo prieita, nėra laimėjimas, skirtas tik nedaugeliui išrinktųjų, bet kreipiasi į visus ir, turėdama ką pasakyti apie eilinio žmogaus patiriamus patirties lūžius, siūlo teorinę sąlygą, kaip tuos lūžius įveikti. Todėl naujajame įvade

turi iki galo būti priimtose išėities sąlygos, nuo kurių pradendant pakylama į Absoliutą: viena vertus, šis įvadas turi nusileisti iki kasdienės sąmonės požiūrio, kad pakylėtų jį į spekuliatyvų lygmenį; kita vertus, jame turi būti įvertintos istorinės sąlygos, kurių apimtyje subrandinamas Absoliuto teigimas. Veikalas, kuriuo ši užduotis bus įvykdyta ir prie kurio Hegelis dirba nuo 1805 m., dienos šviesą išvys po dvejų metų, pavadinimu *Dvasios fenomenologija*.

3. Absoliutas, sąmonė ir istorija *Dvasios fenomenologijoje*

Pradinį supratimą apie veikalo idėją galime po truputį susidaryti, jei dėmesį pirmiausia atkreipiame į įtampos lauką, kuris formuojasi tarp dviejų pagrindinių Hegelio iki tol įgytų momentų: viena vertus, filosofija yra ir gali būti tik spekuliatyvus Absoliuto pažinimas, bet, kita vertus, šį Absoliuto teigimą ji turi susieti su kasdienės sąmonės žinojimu. Pastarasis aspektas atitinka Kanto ir Fichte's nuveiktą darbą, o pirmasis buvo Schellingo iškovojimas. Kiek labiau pasigilinę į tai, kas buvo subrandinta, turėsime tarti: Absoliutas jima į save ir neigiamybę, nors, žinoma, ir ne tuo būdu, kuriuo ją išgyvena sąmonė, imama baigtinėse jos opozicijose. Vis dėlto Absoliutas nėra likutinė vienybė, išnyranti tada, kai priešybės panaikina viena kitą, jis visada yra jungimasis to, kas yra susiskaidę, vienybė to, kas yra priešinga: susiskaidymas, pasireiškiantis žmogaus gyvenime, priešybė, pasireiškianti sąmonėje, žodžiu, neigimo elementas, kuris konstatuojamas patirtyje ir sąmonėje, nėra anuliuojamas, bet yra perimamas ir perkainojamas Absoliute, kuris savo ruožtu yra gyvas būtent šiuo opozicijos ir susitaikymo judesiu.

Šioje naujoje perspektyvoje, kurią subrandina Hegelis, susisieja bent du veiksniai: viena vertus, čia pasireiškia jo jaunystės tyrinėjimų palikimas, kai, pradėjęs nuo kantiškosios etikos ir laisvės sampratos, jis ilgam apsistojo prie skaidymosi formų, prie kančios, kurią jos išprovokuoja, ir prie jungimosi būtinybės, kuri jose pasirodo. Tai, kaip minėta, yra pagrindinė priežastis, lėmusi jo išsiskyrimą su Schellingu, kuris iki tapatybės sistemos suformulavimo atkeliavo pradėjęs daugiau nuo estetinių ir gamtos filosofijos interesų, tad, be abejo, neįjutė Hegeliui būdingos aistros ir domėjimosi istoriniais ir politiniais procesais, tai yra konkrečiu laisvės įgyvendinimu. Kita vertus, Hegelio mintyje subręsta totalybės principas, kuris *Dvasios fenomenologijos* „Pratarmėje“ bus perteiktas garsiąja formule „tiesa yra visuma“ (§ 20): Absoliutas nelieka nuošalyje nuo jokio esmingo vyksmo istorijoje ir patirtyje; jei būtų kitaip, jis paliktų anapus savęs dar kažką ir todėl pats pasirodytų esąs baigtinis. Todėl ir Absoliuto ryšys su istorija domina ne vien filosofą, norintį sužinoti, kada ir kodėl iškilo Absoliuto filosofija, bet tai yra kažkas, kas siejasi su pačiu Absoliutu jo esmėje: jis, Absoliutas, yra įtrauktas į jį teigiančios žmogaus minties istorines sąlygas.

Hegeliui yra aišku, kad Absoliuto minties teigimas susijęs su apibrėžtomis istorinėmis sąlygomis, kad jis brendo naujųjų laikų susiskaidymuose (*Entzweiungen*), apie kuriuos jis kalbėjo *Tikėjime ir žinojime*, ir tvirtėjo tais iškovojimais, kuriuos vienas po kito pasiekė Kantas, Fichte ir Schellingas. Tik dabar, dėl Dievo mirties, to milžiniško lūžio, įvykusio naujaisiais laikais, ir dėl filosofijos, kuri brendo mąstydamą apie šį lūžį, tapo įmanomas absoliutaus žinojimo teigimas.

Vis dėlto filosofas, įkopęs į šią viršūnę, žino, kad visada yra ir vėl bus tokia sąmonė, kuri žinojimo nuotykį turi pradėti nuo pradžių, tačiau kol kas yra įsipainiojusi į įprastinio pažinimo opozicijas ir todėl lieka papėdėje kalno, kurio viršūnę žmonija labiausiai pasistūmėjusiais savo avanpostais jau yra pasiekusi. Todėl filosofas pats nusileidžia nuo to kalno, kad palydėtų į viršų kopiančią sąmonę. *Fenomenologija* – tai šis vedlys, lydintis sąmonę jos kelyje nuo įprastinio pažinimo į absoliutų žinojimą. Galiausiai pasirodys, kad šis kelias nėra svetimas Absoliutui, nes šis turi savyje sąmonės žinojimą, jis suvokia save patį per tą žinojimą, kurią sąmonė yra apie jį įgijusi. Absoliutas ir refleksija šioje perspektyvoje nėra atskirti, pati refleksija yra esminis Absoliuto gyvenimo judesys. Tačiau taip Absoliuto samprata, kurią Hegelis buvo perėmęs iš Schellingo, jau pasirodo radikaliai transformuota.

„Pratarmėje“, parašytoje baigus darbą ir suvokiamoje kaip manifestas, kuris turi įvesti į visą sistematinį veiklą, Hegelis pristato šias temas kaip svarbiausias savo minties tezes: lemiamas punktas yra tai, kad Absoliutas būtų suvokiamas „ne kaip *substancija*, bet – ne mažiau ryžtingai – kaip subjektas“ (§ 17). Tai reiškia, kad jis – ne statiškas principas, o gyvoji substancija, išeinanti iš savęs, tampanti kita nuo savęs ir per šį savęs paneigimą sugrįžtanti į save; todėl ir žinojimas gali būti tikras tik tada, jei sistematinį šio Absoliuto judesio išdėstymą pateikia jo visumoje. Kiek toliau jis priduria, kad iki šiol išdėstytas mintis galima apibendrinti teiginiu, jog Absoliutas yra *dvasia*: ši sąvoka, perimta iš krikščioniškosios religijos vaizdinio, implikuoja tai, kad *dvasia* – tai tas subjektas, kuris per alienaciją nuo savęs vėl sugrįžta į save patį ir tik taip,

atrasdamas save buvime kitu, pasiekia visišką savęs suvokimą (§ 25) (Hegel 1980: 18–22)⁵. Taigi dvasia yra ta visiška tiesa, kuri pasiekama kaip tapsmo rezultatas; bet būtent dėl to, kad ši tiesa absoliuti, mes tuo momentu pripažįstame, jog ji buvo jau nuo pat pradžių, kaip viso šio judesio ištakos. Tai ir yra tas būdas, kuriuo dvasia dalyvauja *Fenomenologijoje*: jis yra galutinis kelionės taškas, krantas, kurį sąmonė pasiekia savo kelio pabaigoje, tačiau tuo pat metu tai ir spyruoklė, duodanti pradžią judesiui ir jau nuo pat pradžių esanti sąmonės kelyje. Čia esminis momentas visai hėgeliškosios minties sistematinei architektūrai. To neužčiuopė Schellingas, apkaltinęs Hegelį, kad šis Absoliutą suvokia tik kaip rezultatą. Agambeno komentaruose ši tema tam tikra dalimi jau yra, tik dar truputį lyg rūke, nes pirmiausia primygtinai pabrėžiama, kad Absoliutas yra rezultatas. O Heideggeris *Holzwege* esė apie „Hegelio patirties sampratą“, kuri skirta papunkčiui atliekamam „Įvado“ komentarui, gerai tą išryškino. Judėjimo ratu pobūdis, kuris bus lemiamas ypač *Enciklopedijos* dėstymui, grįstas būtent šiuo dalyku: filosofijos kelyje, be abejo, kažkas įgyjama, nes absoliučios tiesos suvokimas taip išsiskleidžia ir pasiekia brandumą (taigi, Absoliutas čia rezultatas), bet lygiai taip pat teisinga tai, kad, jeigu nėra tiesos pradžioje, jeigu nuo pat pradžių esame nuo jos atskirti, tai ir paskui negalėsime jos pasiekti per pastangą, veikiančią iš išorės.

Jei tą pačią tematiką nagrinėsime kiek techniškiau, tai veikalo problema iškils taip, kaip Hegelis ją formuluoja „Įvade“. Nuo ko turi prasidėti filosofija? Kantas ir Schellingas

(bent jau imant tuo aspektu, kaip juos perskaito Hegelis) pateikė du priešingus ir vienas kitą papildančius atsakymus į šį klausimą. Kantas tos netikrumo būsenos ir sumaišties, kurioje buvo atsidūrusi metafizika, akivaizdoje teigė, kad, prieš toliau siekiant tikrojo tiesos pažinimo, reikia iširti pačią žmogaus pretenziją pasiekti žinojimą. Tačiau, taip darydamas, jis, pats to nepastebėjęs, atskyrė pažinimą nuo tiesos ir jau negali jų vėl sujungti. Schellingas, norėdamas ištaisyti šį skaidymąsi, sumanė filosofinį pažinimą pradėti tiesiogiai nuo Absoliuto. Taip darydamas jis vis dėlto pražiūrėjo filosofijos santykį su kasdiene sąmone ir padarė neįmanomą bet kokią kritinį filosofijos reiškiamų pretenzijų į absoliutumą tyrinėjimą. Tad jei filosofija nori toliau egzistuoti, ji turi tuo pat metu išlaikyti tiek Kanto iškeltą kritinės instancijos aukštumą, tiek Schellingo pareikštą spekuliatyvaus pažinimo pretenziją: taip tampa aišku, kad reikia ieškoti kitokio kelio, kuriame būtų išvengta Kanto ir Schellingo sprendimų veidrodinių trūkumų.

Tačiau jei norime kalbėti kasdienei sąmonei (ir tik tada kalbame visiems), tai pradžioje turime įsitaisyti jos žinojimo lygmenyje. Taip elgdamiesi atsiduriame *Erscheinung*, tai yra to, kas „pasirodo“, dimensijoje. Šiame lygmenyje ir mokslas yra pasirodantis žinojimas: jis negali reikalauti sau specialaus statuso būtent dėl to, kad sąmonė neturi jokio pagrindo jam jo pripažinti. Vienintelis dalykas, ką galime, – laikytis sąmonės požiūrio taško ir lydėti ją jos kelyje.

Bendras bruožas, kurį aptinkame visose sąmonės elgsenos formose, yra tas, kad ji nustato santykį su objektu, kurį ji laiko kažkuo svetimu, kažkuo kitu jos pačios atžvilgiu; jos patirtis yra nurodyme į šį objektą,

⁵ Itališkas vertimas Hegel 2008: 13–19 (tekste cituojamo sakinio vertimas pakeistas).

kuriuo ji pamatuoja savo pačios žinojimą. Šio nagrinėjimo metu pati sąmonė pastebi, kad jos žinojimas nėra pakankamas, ir tada ji palieka tą savo patirties laiptelį, eidama prie naujos patirties, kurioje užmezga santykį su nauju objektu. Taigi visas sąmonės kelias yra pažymėtas daugybės nesėkmių: kiekvienas naujas laiptelis yra ankstesniojo paneigimas. Sąmonė suvokia šį nuotyki kaip absoliučių paneigimų virtinę: visas jos dėmesys nukreiptas į naują objektą, kuris jai yra kažkas visiškai skirtinga nuo to, ką ji tyrinėjo anksčiau. O mes, filosofai, lydintys sąmonę šiame kelyje, matome, kad naujas objektas išnyra iš ką tik pasibaigusio etapo, iš patirties, kurią susidarėme iš ankstesnio objekto: antrasis objektas yra pirmojo *determinuotas neigimas*. Filosofo, kurį Hegelis nurodo sakydamas „mums“, vaidmuo – ne bandymai kaip nors keisti sąmonės kelią ar nurodinėti jai kryptį, bet būtent šitas „grynas stebėjimas“, kuris jį įgalina pripažinti šių įvairių etapų sąsają, taigi ir judesio būtinybę.

Dabar jau tampa aišku, kodėl Hegelio sprendimas pateikia netikrą alternatyvą, kuri siūlėsi iš priešingų Kanto ir Schellingo perspektyvų: *Fenomenologija*, viena vertus, prasideda nuo kasdienės sąmonės lygmens, suteikia erdvės visai jos patirčiai ir seka ją visuose jos nuotykių įvykiuose; kita vertus, pripažindama visų skirtingų šio vyksmo etapų sąryšį, ji tampa moksliniu viso to pristatymu. Pirmuoju aspektu ji atsiliepia į Kanto reikalavimą, o antruoju – patenkina Schellingo reikmę. Taigi šiame veikale pateikiamas, kaip nurodė Hegelis jam pradžioje duotas pavadinimas, „sąmonės patirties mokslas“.

Esminis papildymas, kylantis iš šio požiūrio, – tai sąmonės patirties užbaigtumas:

sykį pradėjusi „savo kelionę, gamtiškoji sąmonė, skatinama tikrojo žinojimo siekio“ („Įvadas“, § 5), jau negali sustoti. Iš tiesų pati sąmonė pripažįsta determinuotą, taigi ribotą, kiekvienos jos įgyjamos patirties pobūdį ir todėl tuo pat metu kreipiasi į tai, kas yra anapus tos ribos. Kitais žodžiais, sąmonės patirtyje jau nuo pradžių slypi ir nuo pirmo žingsnio „skubina veikti“ dvasia, kuri stumia sąmonę anapus jos ribotos patirties. Šioje perspektyvoje šis veikalas yra ne tik sąmonės patirties mokslas, bet tuo pat metu ir „dvasios fenomenologija“, kaip skelbia galutinis knygos pavadinimas. Turinio požiūriu patirtis reiškia laipsnišką svetimumo, kuriuo objektas pasižymi kelionės pradžioje, pergalėjimą: judėjimui tęsiantis vis toliau, sąmonė aptinka save objekte, pripažįsta esanti savo pasaulyje – šitaip galiausiai to svetimo elemento nelieka, ir sąmonė pagaliau pasiekia absoliutaus žinojimo sferos krantus.

Nėra tokia paprasta užduotis keliais žodžiais pristatyti *Fenomenologijoje* aprašytą bendrąją sąmonės kelio schemą. Pats Hegelis pervadino savo veikalą, kuris pradžioje vadinosi „Sąmonės patirties mokslas“, tada, kai knyga jau buvo atspausdinta. Be to, darbo pabaigoje jis iš dalies pakeitė ir rodyklę, įvairius skyrius sudėdamas truputį kita tvarka. Ir galiausiai įvade į priešpaskutinį skyrių, kuris buvo skirtas religijai, pateikė naują bendrosios kelio prasmės perspektyvą. Turėdamas omenyje ypač pastarąją perspektyvą, tarčiau taip: pamatinis elementas, įgalinantis suprasti visumos artikuliaciją, yra opozicija tarp pirmojo skyriaus, tai yra sąmonės, ir antrojo, tai yra savimonės. *Sąmonė* nustato santykį su išoriniu objektu, kad galiausiai jį pasisavintų, o *savimonė* pirmiausia užmezga santykį su savimi, o tada šitą pradinį sąvęs tikrumą išbando. Trečiasis

etapas yra *protas*, kuris reprezentuoja abiejų sintezę, judesio į objektą ir grįžimo į save vienybę. Šita sintezė, kaip, beje, ir ankstesnieji etapai, yra vis dėlto tam tikra dalimi abstrakti, dar nenuleista į visišką istorinio pasaulio konkretumą. Šis perėjimas įvyksta su *dvasia*: jo turinys yra iš principo tas pats, kaip proto, tačiau reprezentuoja to turinio įsikūnijimą tikroje realybėje, konkrečiame istoriniame pasaulyje ir jo vyksme. Po skyriaus apie dvasią yra skyrius apie religiją ir galiausiai baigiamoji dalis apie absoliutų žinojimą: prie tų etapų grįšime kiek vėliau.

Sąmonės kelias prasideda *juntamojo tikrumo* figūra: tai ta įprastinė kasdienės sąmonės laikysena, kuri tiesioginiu būdu fiksuoja tiesiogiai duotą juntamąjį objektą (ši obuolį, kurį aš matau ir liečiu). Savo šitokiu konkrečiu turiniu juntamasis tikrumas atrodo pats tikriausias ir turtingiausias, bet jį siekiančios patikrinti patirties metu atsiskleidžia kaip labiausiai atsietas ir skurdžiausias: norėdama išreikšti šio neįtarpinto tikrumo turinį, sąmonė neišvengiamai turi griebtis universalių terminų, tai, beje, liudija, kalbėjimo būdas. Šitaip sąmonės žinojimas pasirodo persmelktas vidinės universaliosios dimensijos, tas pat galioja ir objektui; tačiau šitaip užgimsta nauja figūra, *percepcija*. Šiuo antruoju žingsniu, taip pat ir tolesniu, skirtu *intelektui*, sąmonė aptinka, kad objektas yra persmelktas to paties minties determinacijų audinio, kuris sudaro ją pačią; trumpai tariant, sąmonė atsiduria objekte ir šitaip tampa savimone.

Savimone – tai tikrumas savimi pačia, kuri išbando šitą savo tikrumą, kad pasiektų tiesą. Todėl joje slypi ne vien tik teorinė dimensija, kaip sąmonėje, bet ir praktinis matmuo, dėl to linkstama panaikinti objekto nepriklausomybę. Šis, antrasis,

aspektas yra troškimas, kuris būtent ir siekia užvaldyti objektą. Iš pradžių jis kreipiasi į gamtiškus objektus, tačiau neatranda juose visiško pasitenkinimo, nes šiuo atveju poreikis cikliškai atgimsta. Pasitenkinimas gali ateiti tik iš objekto, kuris savo ruožtu atlieka neigimo judesį, kurio imasi savimone, o tai įmanoma tik tada, jei ir objektas savo ruožtu yra savimone. Taip čia ryškėja garsioji kovos už pripažinimą tema; ši tema vis dėlto neišsemiama šiame skyriuje, kaip daug kam atrodo ir kaip duoda suprasti ir Agambenas. Ji užbaigiama tik skyriaus apie dvasią pabaigoje. Šiame skyriuje plėtojasi kova už gyvenimą ir už mirtį, kurioje prieinama prie tarno ir pono santykio (*Herr* tai ponas, o ne šeimininkas, kaip teigia Agambenas: Hegelis turi omenyje ne apibrėžtą vergovės santykį, o bendresnį ir neapibrėžtą ponystės santykį). Ieškomas pripažinimas vis dėlto nėra įgyvendinamas šiame vaizdinyje iš tikrųjų, nes ponas paneigia tik tarną, o ne save patį, o ir tarnas atitinkamai įgyvendina neigimą tik savo paties, o ne pono atžvilgiu. Pereinant nuo tarno darbo, kurio funkcija yra suformuoti gamtiškąjį elementą, išpaudžiant jame žmogaus antspaūdą, prie *stoikų* minties ir prie *skeptiциzmo* įgyvendinto neigimo, ateinama prie *nelaimingosios sąmonės*, kuri įveda perėjimą prie proto. Tada *protas*, pasiekęs savo patirties viršūnę, pripažįsta, kad pasaulis, kuriame jis yra atsidūręs, yra ne jam svetimas ir priešingas objektyvumas, o įvairių subjektų veikimo rezultatas, tarpasmeninis jų iniciatyvų padarinys, kitaip tariant, tai „patsai Daiktas (*die Sache selbst*), darymas, kuris yra „visų ir kiekvieno“, – tai esmė, sudaranti visų esmių esmę, *dvasinė esmė*“ (Hegel 1980: 227)⁶.

⁶ Itališkas vertimas Hegel 2008: 278.

Kaip patikslinama skyriaus apie *dvasią* įvade, šis kulminaciją pasiekiantis rezultatas kol kas yra formalus pobūdžio. Jis iš esmės yra tokia pat abstrakcija, kokia buvo visos anksčiau pasirodžiusios sąmonės, savimonės ir proto figūros, tačiau kai ši dvasinė esmė tampa visiškai sąmoninga, dvasia realizuojasi: taip pirmą kartą sąmonės kelias čia pasiekia tikrosios ir istorinės realybės lygmenį, kuriame jau nelieka Savasties ir jos pasaulio opozicijos. Ir šioje pasaulyje pagaliau įsikūnijusios dvasios plotmėje sąmonė turi nueiti naują kelią. Paskutinėje jos figūroje – sąmonių atleidimo figūroje – pripažinimo tema įgyja savo galutinį užbaigtumą. Pagrindinis šio paskutinio etapo veikėjas yra tikra savimi dvasia, kuri sugebėjo sutaikyti visuotinę pareigą su savo konkrečia tikrove. Ši figūra susidvešina dviejose priešingose sąmonėse: pirmoji, kaip gražioji siela, traukiasi nuo pasaulio ir lieka visuotinio gėrio plotmėje, o antroji nori įgyvendinti gėrį, tad imasi veiksmo ir stoja į akistatą su konkrečia tikrove ir jos neišvengiamais trūkumais. Iš to kyla susidūrimas, lydymas abipusių kaltinimų išdavus tą dėsni, kurį abi norėjo įkūnyti: kai abi sąmonės pagaliau išpažįsta viena kitai savo kaltę ir suteikia viena kitai atleidimą, tada jungimasis įgyvendinamas visu mastu. Šiuose mainuose pirmosios universalusis matmuo susilydo su antrosios singuliariuoju matmeniu, kiekviena jų susijungusi su tiesa jau ne tiesiogiai, bet tarpininkaujant kitai: šiame aukščiausiam jungimesi, teigia Hegelis, absoliučioji dvasia įžengia į egzistenciją.

Skyriaus apie *religiją* įvade Hegelis, peržvelgdamas visą nueitą kelią, suskirsto jį į du atskirus, bet koreliuojančius procesus. Pirmasis, apimantis pirmas keturias sekcijas (sąmonę, savimonę, protą ir dvasią), „yra

dvasia jos pasaulietiškoje egzistencijoje“ (Hegel 1980: 365)⁷ ir atitinka dvasios sąmonę, o antrasis įgyvendinamas religijoje ir sudaro dvasios savimonę. Kiekvienas šių procesų įgyvendina jungimosi judesį, kuris vis dėlto dar nėra iki galo užbaigtas. Baigiamasis skyrius apie *absoliutų žinojimą* žymi abiejų šių procesų suvienijimą. Tą akimirką, kai suvokiama, kad abiem maršrutais – pasaulietiškos tikrovės ir religinės patirties – yra įgyvendinamas tas pats jungimosi kelias, kartu įžengiama į absoliutaus žinojimo sferą, ir veikalas pasiekia savo pabaigą. Šiame taške sąmonė jau įveikė objekto svetimumą, pakilo į lygmenį, kuriame suvokiama, kad gilioji būties struktūra yra minties determinacijų visuma, ir todėl būties ir minties tapatumas gali būti teigiamas, tuo nepanaikinant kontingentiškumo dimensijos, susijusios su idėjos susvetimėjimu gamtoje, buvimo. Todėl šiuo lygmeniu jau nėra skirtumo tarp sąmonės žinojimo ir jos tiesos, bet kurią akimirką žinojimas yra visiškai adekvatus tiesai. Sąmonės žinojimas pakilo iki Absoliuto, ir tai atsiskleidžia sąmonės žinojime.

Šitas žinojimo pobūdis vadinamas „absoliučiu“, nes jis išlaisvintas, *ab-solutus*, nuo sąmonės sąlygotumų, kurie susidarydavo būtent dėl to, kad jos žinojimas priklausė nuo objekto, kuris buvo laikomas svetimu. Tai nereiškia, kad Hegelis reiškia pretenziją, kuri tiek kartų jam buvo priskirta, neva tuo jis pasiekė totalų žinojimą, užbaigtą žinojimą apie viską, kas iki šiol įvyko, kartu atmetantį naujų elementų galimybę ateityje. Žinoma, jo nuomone, dvasios istorija, prasidėjusi nuo graikų minties laimėjimų, pereinant krikščionybės atėjimą

⁷ Itališkas vertimas Hegel 2008: 448.

o paskui išgyvenus Dievo mirtį modernybės epochoje ir jo prisikėlimą naujosios filosofijos dvasioje, įgavo kažką esminio, ką galbūt anksčiau buvo galima pranašauti, bet suprasti tapo įmanoma tik dabar: su Dievo mirties patirtimi dvasia išgyveno giliausią skaidymąsi, ir, apskritai, dvasia pažįsta save tik per savo lūžius, per patirtį pamesti save tame, kas nuo jos skiriasi, ir vėl save atrasti. Šia prasme dvasia, kuri su Dievo mirtimi prarado visus savo atskaitos taškus, visus senosios metafizikos tikrumus, per naująją filosofiją, kuri susiformavo pradėdant Kantu ir vėliau po revoliucijų, sugebėjo giliau suvokti savo prigimtį: ji žino esanti sąmoningas subjektas, kaip dar Descartes'as buvo išvelgęs, ir taip pat žino, kad tai Absoliuto prigimtis. Konkretus žmogus žino, kad išlieka skirtumas tarp singuliarios jo patirties ir Absoliuto dimensijos, tačiau taip pat žino, kad gali būti suvienytas su Absoliutu, gali pakilti, kad įgytų jungimąsi su juo dvasios dimensijoje.

4. Hegelio dvasios filosofija ir jos palikimas

Dvasios sąvokai Hegelio filosofijoje tenka svarbiausias vaidmuo: jos tyrimas yra lemiamas užduotis, kurią jis skiria mąstymui. Tikslas, kurį jis sau išsikelia šiuo tyrimu, – pasiūlyti adekvatų žmogaus patirties ir jo prasmės horizonto pažinimą. Hegelis puikiai suvokia tokios užduoties sunkumą. Tas sunkumas kyla pirmiausia iš ypatingo patirties sudėtingumo ir daugiasluoksniškumo, taip pat iš to, kad tai ne statiška, o dinaminė ir procesinė tikrovė. Vis dėlto jis įsitikinęs, kad šita tiek sudėtinga ir dinamiška tikrovė yra išraizgyta racionalių inervacijų audinio, loginių sąsajų tinklo,

kurio prasmę galima suvokti adekvačiai tas sąsajas rekonstravus. Filosofija būtent ir turi atrasti racionalumą realybėje ir, jeigu ši tikslą ji pasiekia, tai gali atvesti šią sudėtingą patirtį į vieningą viziją. Dvasia yra būtent ta sąvoka, kuri išreiškia šią patirtį ir sykiu ją suvokiančios minties vienybę. Akivaizdu, kad ši vienovė, kuri pasiekiamą, jeigu žygis pavyksta, negali savo pobūdžiu būti statiškas ir nekintantis Vienis, ji turi būti artikuluota ir dinamiška esybė, konkretus vienetas, kaip sako Hegelis.

Vadovaujantis šia nuostata, Hegeliui iš tiesų pavyksta pratęsti ir interpretuoti pagal savo perspektyvą daugelį temų, kurias filosofinė ir religinė Vakarų mintis buvo išplėtojusi apie dvasios sąvoką. Vėl atrandame dvasios, kuri kaip sąvoka geba nurodyti tiek žmogaus, tiek dieviškąją tikrovę, reikšmių pliuralizmą, temą, kurią ilgai gvildeno viduramžių mąstytojai. Pratęsiama kritika materialaus ir nematerialaus dualizmo, kuris aptinkamas vokiečių mintyje nuo Friedricho Christopho Oetingerio iki Kanto ir Fichte's, taip pat dvasios sąsaja su istorija ir – iki tam tikrų ribų – dvasios epochų tema, kuri yra Joachimo Floriečio palikimas. Be to, Hegelis pagilina santykį tarp dvasios ir gamtos, reformuluoja dvasios laisvės temą, parodo krikščioniškų Trejybės ir išikūnijimo dogmų svarbą mūsų temos pagilinimui, nužymi dvasios kaip *nous* ir proto filosofinės sąvokos ir dvasios kaip dovanos ir dieviškojo apreiškimo biblinės sąvokos konvergenciją. Be to, jis pratęsia ir permąsto neobjektyvuojamą biblinę žmogaus ir Dievo dimensijų, laisvės ir malonės sampyną. Prie visų šių ir dar kitų motyvų filosofas priduria objektyvios dvasios temą, kuri yra jo originalus indėlis ir bus labai svarbi vėlesnėje filosofijoje.

Projektas, kurį Hegelis siekia įgyvendinti, yra iš tiesų bandymas sukaupti visą dvasios sudėtingumą ir atvesti jį į vienybę ir spekuliatyviosios tikrovės skaidrumą. Jo minties šia tema formavimuisi lemiamą svarbą turėjo trys susitikimai: iš Kanto jis perėmė laisvės temą, iš Hölderlino – pirmojo principo kaip darnos ir vienijimosi šaltinio temą, iš Aristotelio – sielos kaip teleologinės veiklos, kuri realizuojasi per save pačią, sampratą. Absoliuto teorija buvo sukurta Jenoje, akistatoje su Schellingu: draugo filosofija pradžioje jam pasiūlė teorinę priemonę, leidžiančią mąstyti vienybės principą jo absoliutumo aspektu, tačiau vėliau tapo neigiamu atskaitos tašku dėl negebėjimo tinkamai sutaikyti principo absoliutumą su patirties prieštarūgumais ir susiskaidymais (*Entzweungen*). Visas šis kelias buvo pirmą kartą vainikuotas genialiaame *Fenomenologijos* išdėstyme, kur užduotis įvesti sąmonę į Absoliuto žinojimą tapo keliu per prieštarūgumus. Šiame kelyje palaiptams atsiskleidžia veiksmingas dvasios buvimas sąmonėje ir galiausiai išskyla Absoliuto samprata – pasaulietinė ir sykiu giliai krikščioniška, nes sujungianti ir sutaikanti visus patirties įtrūkius.

Brandžioje *Enciklopedijos* koncepcijoje dvasia yra visų pirma absoliutus negatyvumas, gebėjimas abstrahuotis nuo visko ir sykiu viskame dalyvauti, būti prie savęs kito būtyje. Tai leidžia Hegeliui teigti, kad dvasios esmė yra laisvė, esanti tuo pat metu užduotis, kurią kiekviena dvasia turi realizuoti, ir taip visą dvasios filosofijos išdėstymą galima suvokti kaip „jos išsivadavimo istoriją“. Kitas aspektas, neišpajinijamas susijęs su abstrahavimo motyvu, dvasiai yra pasirodymas, jos apsišreiškimas: abu kartu šie motyvai mums pasiūlo hėgelišką dva-

sios ritmo interpretaciją – ritmo, kuris be paliovos cirkuliuoja tarp vidujybės dimensijos, interiorizavimo judesio ir išoriškumo sferos, eksteriorizavimo linijos. Objektivos dvasios teorijoje Hegelis pratęsia Fichte's pasiūlytą intersubjektyvumo temą ir ją išplečia tiek, kad paverčia socialinio ir politinio pasaulio interpretavimo principu, vadovaudamasis nuostata, kuria iš esmės pataiso individualistinę šiuolaikinę politinę minties orientaciją ir parodo visuomeninės sutarties teorijų ribas.

Giliausias ir problemiškausias absoliučios dvasios doktrinos branduolys slypi religijos ir jos santykio su filosofija interpretacijoje. Hegelis teigia religijos tiesą ir laiko savo filosofijos nuopelnu tai, kad minties plotmėje vėl įgijo svarumo pagrindinės krikščioniškosios inkarnacijos ir Trejybės temos. Tuo pat metu religinėje sąmonėje jis diagnozuoja esminę ribą – savo turinius jį pateikia kaip prielaidas, kaip duomenis ir patiki filosofijai vaidmenį minties, kuri išaiškina prielaidas ir reformuluoja jas į sąvokas visiškai perregimas mintis. Negirdėta užduotis sukaupti visą patirties sudėtingumą ir atvesti jį iki sąvokinio skaidrumo ir vienybės – tai tikslas, kuriam Hegelis paskyrė visą savo tyrimą. Ištikimai sekdamas būtent šios įtampos linija, filosofiniams dvasios tyrinėjimams jis suteikė išraišką, kurios gelmė ir turiningumas su niekuo nesulyginami. Jo prieitą rezultatą – įsitikinimą, kad įmanoma sukaupti visą dvasios sudėtingumą ir jį paversti teorijos skaidrumu, – yra ganėtinai nelengva priimti mūsų laikų minčiai, kuri praėjo radikaliausią blogio patirtį ir todėl jai sunkiai sekasi tikrovės plėtotėje aptikti racionalų planą.

Lemiamas elementas, apibrėžiantis Hege-lio poziciją, yra tas, kad jis šiuolaikinėje re-

ligijos situacijoje labai aiškiai išvelgė mazgą, kurio išvengti nebuvo įmanoma. Gijas, iš kurių šis mazgas supintas, sudaro, viena vertus, subjekto autonomija, esanti modernybės iškovojimas, o kita vertus – absoliuti religinės tradicijos siūlomo turinio vertė. Hegelis manėsi išspręšiantis šį klausimą, jei abu elementus išlaikys visa jų apimtimi ir taip juos sujungs į vieną. Jei man būtų leista pratęsti šią metaforą, pasakyčiau, kad tikrasis sprendimas jam galėjo būti tik modernybės mazgo užveržimas. Dešinė ir kairė manė, kad tai neįmanoma, kad mazgą galima išsaugoti tik minčiai stojus į absoliutų požiūrio tašką, todėl jų sprendimas buvo mazgą perkirsti, šitaip pašalinant jo sudėtingumą.

Dabarties situacijoje, kaip ir Hegelio mokinių laikais, bandymas išlaikyti absoliutų mokytojo sprendimą atrodo lygiai tiek pat sunkus, jei ne dar sunkesnis. Vis dėlto man atrodo, kad, jei neįmanoma to mazgo išlaikyti užveržto tiek, kiek Hegeliui, tai dar labiau netinkama būtų imtis sau užduoties jį perkirsti, nes taip būtų neišvengiamai redukuotas visas Hegelio mums atvertų problemų tankis. Iš savo pusės tarčiau, kad, jei neįmanoma nei išlaikyti šio mazgo užveržto tiek, kiek Hegeliui, nei jo perkirsti – kaip pasiūlytų jo mokiniai, – tai vis dėlto galima, taip

sakant, jį atpalaiduoti: nors jau ir negalime tikėtis, kad abi problemos plokštumas pamatysime jų absoliutaus jungimosi požiūriu, turime vis dėlto abi jas išlaikyti jų vietose. Turime išlaikyti autonomiškos, formalios, universalios minties motyvus, lygiai kaip ir begalinio, konkretaus turinio, paliečiančio mus mūsų individualioje plotmėje, motyvus. Jei išlaikyti hėgeliškosios vienybės instancijos mes negalime, tai galime bent jau išsaugoti nutrūkusias linijas, einančias to susijungimo kryptimi, ir kaskart iš naujo jomis keliauti. Aptikdami tam tikrą sąskambį su tuo, ką Agambenas teigė, gretindamas heidegeriškąją ontologinio skirtumo, taigi skaidymosi ir būties bei esinių santykio temą, su hėgeliškąją negatyvumo mintimi, galbūt galėsime minties statusu laikyti judėjimą ir įtampą tarp loginio visuotinio momento ir konkretaus hermeneutinio momento. Beje, kalbant bendresniais terminais, kurių vėlgi mus išmokė Hegelis, filosofija yra toks tyrimas, kuris sugeba stabtelėti prie dalies tuo pat metu palikdamas atvirą klausimą apie visumos prasmę.

Iš italų kalbos vertė Dainius Būrė

Versta iš rankraščio: Maurizio Pagano, „Genesi e significato della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel“

Literatūra

Agamben, G. 1982. *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi.

Hegel, G. W. F. 1907. *Hegels theologische Jugendschriften*. Ed. H. Nohl. Tübingen: Mohr.

Hegel, G. W. F. 1968. „Glauben und Wissen“, in *Gesammelte Werke*, vol. IV. Ed. H. Buchner ir O. Pöggeler. Hamburg: Meiner.

Hegel, G. W. F. 1971. „Fede e sapere“, in *Primi scritti critici*. Trad. R. Bodei. Milano: Mursia.

Hegel, G. W. F. 1972. *Scritti teologici giovanili*. Trad. it. di N. Vaccaro, ed. E. Mirri. Napoli: Guida.

Hegel, G. W. F. 1980. *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX. Ed. W. Bonsiepen, R. Heede. Hamburg: Meiner.

Hegel, G. W. F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Trad. G. Garelli. Torino: Einaudi.

Henrich, D. 1967. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Pöggeler, O. 1973 (1966). *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Ed. H. F. Fulda i D. Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 329–390.

Pöggeler, O. 1973. *Hegels Idee einer Phä-*

nomenologie des Geistes. Freiburg / München: Verlag Karl Albert.

Pöggeler, O. 1986. *Hegel: L'idea di una fenomenologia dello spirito*. Trad. ital. a cura di A. De Cieri, presentazione di V. Verra. Napoli: Guida.

GENESIS AND SIGNIFICANCE OF HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

Maurizio Pagano

Summary

In this paper, I first of all present the evolution of the young Hegel's thought. The reflection on the divisions and tensions of modern society and culture motivates him to raise the question about a possible reconciliation, and to research a principle that is able to ground this reconciliation itself. That's how the theory of the Absolute is born, and on this basis Hegel later develops the project of his *Phenomenology of Spirit*. The main topic of this work is the path through which common conscience elevates itself to the absolute knowledge by going through the different steps of experience. In the last part of the paper, I describe more generally the meaning of the notion of "spirit" in Hegel's later thought and the legacy it left.

Keywords: division, reconciliation, the Absolute, consciousness, history, spirit, Hegel.