

„DUH“ I „SLOVO“ MORALNOG ZAKONA

Tekst i komentar u hermeneutici nemačkog idealizma (II)¹

Apstrakt: Prvi deo ovog rada, objavljen u prethodnom broju časopisa, bio je posvećen razmatranju religijskog porekla dvojnosti „duha“ i „slova“, a zatim i pitanju njenog značenja u kontekstu filozofije ranog nemačkog idealizma. Ovaj, drugi i zaključni deo rada usredsređuje se na etičke implikacije tog pitanja, pošto je suprotstavljavanje „duha“ Kantovog sistema njegovom „slovu“, uz česta pozivanja na novo-zavetno ispunjenje mojsijevskog zakona ljubavlju i verom, predstavljalo jednu od osnovnih strategija kritičara Kantove teorije morala. Krajnja konsekvenca ovog pravca kritike Kanta leži u ukidanju autoriteta transcendentne moralne norme. Ovaj korak, kojim se istovremeno poništava autoritet teksta kao takvog, a time i stav komentara kao literarnog žanra, može se uočiti već u Hegelovim mladalačkim teološkim spisima, u kojima se zastupa ukidanje transcendencije moralnog zakona njegovim inkorporiranjem u slobodnu subjektivnost koja egzistira u zajednici verujućih hrišćana.

Cljučne reči: duh, hrišćanstvo, judaizam, moral, slovo, tumačenje, zakon.

Jedan „sloj“ rasprave o odnosu između duha i slova u istoriji ranog nemačkog idealizma stoji u bližoj vezi s Kantovom etikom i njenim odnosom prema hrišćanstvu, što dopušta da se predmet rasprave o „duhu“ i „slovu“ poveže sa motivima iz Pavlovih poslanica pomenitim na početku ovog rada. Da bi se ulog ove rasprave mogao razumeti, potrebno je, međutim, imati u vidu osnovne karakteristike kantovske teorije morala.

¹ Ovaj članak je raden u okviru naučno-istraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 149031). Prvi deo teksta je objavljen u prethodnom broju časopisa (*Filozofija i društvo* 3/2009: 143–175).

Kantova etika se zasniva na principu autonomije volje, i pripisuje presudnu važnost unutrašnjoj nastrojenosti moralnog subjekta. Kant vidi u autonomiji princip prave moralnosti, koji omogućava da se ona razlikuje od puke legalnosti kao „spoljašnje“ saglasnosti radnji sa moralnom normom. U tom, najširem smislu može se reći da se i Kantova filozofija morala zasniva na stavu o prioritetu „duha“ moralne norme ili zakona u odnosu na njihovo „slovo“. I pored toga, Kantova etička pozicija ostaje obeležena jednom dubinskom dvo-smislenošću. Kantovska „unutrašnja moralna nastrojenost“ ne definiše se, poput etike koja je izložena u Isusovoj Besedi na gori, upućivanjem na osećanje ili „srce“ moralnog subjekta, već samo pozivanjem na njegov um. Prema Kantu, moralni karakter „dobre volje“ proističe jedino odatle što se ona upravlja prema načelima koja važe za svako umno biće. Tako nam Kantov moralni zakon ili „kategorički imperativ“ ne propisuje nikakvu posebnu radnju, već naprosto zahteva od nas da procenjujemo principe prema kojima se opredeljujemo prema kriterijumu njihove podesnosti da posluže kao principi jednog opšteg zakonodavstva.² Da bi se, međutim, moralnost mogla zasnovati na samome umu, iz motivacije „dobre volje“ mora se isključiti sve što dolazi iz područja afektivnosti moralnog subjekta. Pošto osećanja, čulnost ili „srce“ zavise od pojedinca i od njegovog slučajnog karaktera, oni se ne mogu shvatiti kao univerzalno važeći principi. Zbog toga je, prema Kantu, jedini moralno prihvatljiv motiv dobre volje čisto „poštovanje“ moralnog zakona. U tom svom uverenju Kant je išao tako daleko da je tvrdio da sadejstvo čulnosti i uma u motivaciji moralnog subjekta kompromituje moralnu vrednost njegovih činova. To, na primer, znači da je pomoć bližnjima koja proizlazi jedino iz čistog poštovanja moralnog zakona i svesti o dužnosti čoveka kao umnog bića moralno vrednija od one u koju se meša osećanje simpatije prema drugim ljudima.³

Šiler je bio među prvima koji su reagovali na ovu konsekvencu kantovske koncepcije morala. Ona je, očigledno, neprihvatljiva i za običnu moralnu svest. Šiler to podvlači u jednom od svojih epigrama („Gewissensskrupel“), u kojem se podsmeva kantovcu koji

² Up. Kant 1974: 51.

³ Up. Milisavljević 2004: 147–152.

sumnja u sopstvenu moralnost jer „svojim prijateljima služi rado“, tj. ne suprotstavljajući se pri tom svojim „patološkim“ osećanjima, kao što to kantovska etika navodno zahteva (Schiller 1966: 743).

Poput drugih autora, Šiler je pronalazio afinitete između Kantovog pojma moralnog zakona i mojsijevskog shvatanja zakona. U oba slučaja radi se o zakonu koji je tako veličanstven i uzvišen da je u neku ruku transcendentan u odnosu na konačnog čoveka, i to uprkos tome što se – kada je reč o Kantovoj etici – nalazi samo „u njemu“. Moralni zakon snabdeven je, naime, autoritetom s kojim čovek kao čulno biće ne može da se identifikuje. Zato Šiler aludira na „judajizam“ koji je na skriven način prisutan u kantovskom moralu dužnosti. Na primer, u članku „Ljupkost i dostojanstvo“ on govori o „tvrdoći“ s kojom se kantovski moralni zakon (kategorički imperativ) obraća čoveku kao moralnom subjektu, i postavlja pitanje zbog čega Kant tretira „domaću decu kao slugu“ (Schiller 1966: 407). Ovaj priговор sadrži neskriveno upućivanje na jevanđelja – pre svega, na poslanicu Galatima, u kojoj sveti Pavle podvlači razliku između jevrejske potčinjenosti zakonu – čemu odgovara stav slugu ili roba u odnosu prema njegovom gospodaru – i ljubavi, koja odgovara odnosu između oca i sina (Galatima 4: 21–31; upor. Rimljanima 8: 14–23). U osnovi, Šiler usvaja pavlovsku koncepciju zakona kao sredstva kvarenja, i suprotstavlja je Kantovom shvatanju o primatu zakona. On smatra da zakon kao takav neizbežno izaziva želju da bude prekršen: kao što je govorio sveti Pavle, zakon je dat ljudskom rodu upravo zato što ga sam čovek *ne može* ispuniti; on postoji samo zbog toga da bi se umnožio greh, i da bi se time pokazalo da je spasenje moguće jedino u Hristu (Rimljanima 2, 3). „Ropstvu zakona“ sveti Pavle je suprotstavio „slobodu ljubavi“ i veru, a „slovu koje ubija“, „duh koji oživljuje“; tako i Šiler suprotstavlja Kantovoj teoriji morala svoj pojam ljupkosti i viziju estetskog vaspitanja, u kojoj je čovekova moralnost određena u terminima harmonije između razuma i čulnosti. U spisu *O estetskom vaspitanju čoveka* Šiler polemíše protiv Kanta kada tvrdi da ta harmonija, kojom se ukida nasilje kantovskog zakona nad čovekom, predstavlja samo savršenstvo moralnosti (Schiller 1966: 449–452). Naravno, Šilerova kritika Kanta pretpostavlja shvatanje da je osnovni stav prethrišćanskog judaizma upravo „legalistički“, koje je u poslednjim decenijama dovedeno u pitanje.⁴

⁴ Up. posebno Sanders 1977.

Već tada, tj. nekoliko godina pre spora koji se rasplamsao povodom Fihteove interpretacije „duha“ kritičke filozofije, Kant se upleo u raspravu kao „čuvar slova“ ili čistote zakona; on je istupio protiv Šilerovog „duhovnog“ ili „nadahnutog“ tumačenja. Posebno, on se suprotstavio Šilerovom shvatanju uloge koju čovekova čulnost ili srce igraju kao pokretači moralnosti. Prema Kantu, pozivanje na čulnost, lepotu ili ljupkost ugrožava čistotu zakona i, prema tome, princip autonomije, na kojem se prava etika jedino može zasnovati. Ako bi se analogija između Kantove filozofije i judaizma zaoštrila, gotovo da bi se moglo reći da Kant ovde usvaja „farisejsku“ poziciju, tj. stav onoga koji podiže „ogradau oko Tore“, oko njenog „slova“ ili njenog „doslovnog“ smisla.

U jednoj belešci iz rasprave o *Religiji unutar granica samoga uma*, u kojoj je odgovorio na Šilerovu kritiku, i sam Kant je uporedio veličanstvenost kategoričkog imperativa sa veličanstvenošću Zakona na Sinaju. On je, međutim, izbegao da se direktno izjasni protiv onoga što je u Šilerovoj poziciji bilo specifično „hrišćansko“: njegova polemika bila je pre svega usmerena protiv Šilerove interpretacije *grčkog* ideala, u kojem su sjedinjeni vrlina i lepota, dužnost i ljupkost. To proizlazi i iz sledeće alegorije: „slika vrline“, kaže Kant, dopušta nam da zamislimo „gracije“ jedino kao njene pratilje, koje, prema tome, smeju da se pojave jedino iza nje: gracije, koje prate „Veneru Uraniju“, postaju „bludne sestre u povorci Venere Dione, čim se upletu u posao određivanja dužnosti i ushrednu da daju pokretače za nju“ (Kant 1907: 23–24). Zato je Šilerovoj ljupkosti dopušteno da se pojavi tek nakon izvršenja dužnosti, a nikako pre toga.

2.

Do daljih peripetija u razvoju problematike odnosa između duha i slova u nemačkom idealizmu došlo je, međutim, u raspravi koja se o ovom predmetu vodila između Šilera i Fihtea.

Ubrzo nakon objavljivanja Kantovog spisa o religiji Šiler je zatražio od Fihtea da napiše članak o razlici između duha i slova u filozofiji za časopis *Horen* (1794). Šiler je očekivao od Fihtea da položi računa o pojmu duha i o njegovom odnosu prema slovu u filozofiji. Međutim, na osnovu onoga što znamo o Šilerovim interesovanjima iz tog vremena, možemo pretpostaviti da je se on nadao da će Fihte razjasniti svoj odnos prema Kantovoj teoriji morala, i to na

način koji bi možda ojačao Šilerovu sopstvenu poziciju u njegovoj raspravi sa Kantom.⁵ Ali, Šilerova očekivanja nisu se ispunila; umesto da krene putem koji mu je bio predložen, Fihte je odgovorio pokušajem da integriše estetičku problematiku koju je Šiler razvio u sopstveni, šire postavljeni filozofski koncept.

U dotičnom spisu Fihte shvata duh kao snagu koja obezbeđuje životnost prikaza neke umetničke ideje. On postavlja pitanje gde leži osnov jedne takve subjektivne sposobnosti, i nalazi ga u „estetskom nagonu“.⁶ Pri tom Fihte bitno proširuje granice onoga što se podrazumeva pod određenjem „estetskog“. On, doduše, polazi od kantovske definicije kojom se atribut estetskog ograničava na odnos koji predstava ima prema saznajnim moćima subjekta. Kao što je poznato, u ovim terminima Kant određuje svoj pojam ukusa. Međutim, prema Fihteovom tumačenju, u navedenom određenju estetskog izražava se rasterećenje od pritiska stvarnosti, koje se može pratiti i dalje, tj. izvan područja ukusa, i koje vodi do duha, koji predstavlja stvaralačku sposobnost u pravom smislu reči. Tako shvaćena sposobnost stvaranja ne manifestuje se samo u umetničkom stvaralaštvu već i u filozofiji. U kasnijoj prepisci sa Šilerom, Fihte opisuje filozofiju i umetnost, na način sasvim blizak Šelingu i romantičarima, kao vrste jednog i istog roda (Fichte (I. H.) 1847: 35). Time se, u isti mah, težište čitavog njegovog spisa o odnosu između duha i slova premešta iz filozofije morala u temeljnu metafizičku problematiku.

Šiler je zato odbio da objavi Fihteova pisma o duhu i slovu u filozofiji, koja će biti izdata tek nekoliko godina kasnije. Razlozi Šilerove odluke mogu se razabrati iz spisa pod naslovom *O nužnim granicama pri upotrebi lepih formi* (prvobitna verzija ovog članka nosila je naslov *O nužnim granicama lepoga, posebno u iznošenju filozofskih istina*). U ovom tekstu, koji pokazuje svu distancu koja Šilera odvaja od romantizma i iznova potvrđuje njegovu pripadnost klasicima, pada u oči i konsekventno pridržavanje stanovišta kritičke filozofije, pri čemu autor u svome rigorizmu ponekad nadmašuje i

⁵ Sam Fihte je, međutim, bio iznenađen Šilerovim predlogom da za temu svoga članka ne uzme naprosto pojam duha, već upravo odnos između duha i slova; upor. Fichte (I. H.) 1847: 36. U predgovoru priređivača (isto: 15) takođe se navodi da je Šiler pre svega bio zaokupljen praktičkom dimenzijom ovog problema.

⁶ J. G. Fichte, „Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen“ (prvi put objavljeno u *Philosophisches Journal*, 1798), u: Fichte (J. G.) 1845–1846: 270–300.

samog Kanta. U stvari, moglo bi se reći da se tu Šiler vraća na kantovsko stanovište striktnog razdvajanja između različitih čovekovih sposobnosti – saznanja, morala i umetnosti – pošto je prethodno, i to na Fihteovom primeru, mogao da se osvedoči o tome kakve posledice mogu proizaći iz jednog suviše slobodnog tumačenja Kanta.⁷

Šiler se vraća „slovu“ Kantove filozofije. Na primer, on tvrdi da ukus sme da odredi samo spoljašnju formu izlaganja, dok određenje unutrašnje suštine i sadržaja ostaje rezervisano za um i iskustvo. Istovremeno, on insistira na prioritetu sadržaja u odnosu na formu. Nadalje, Šiler ističe da se uticaj čula mora isključiti iz svega što „duh“ čini. Takođe, on afirmiše primat teorijskog stila i nastoji da ograniči uticaj popularnog izlaganja, posebno kada je reč o obrazovanju i vaspitavanju mladeži. Istovremeno, on se suprotstavlja preteranoj rafiniranosti i „beletrističkoj proizvoljnosti“ koje predstavljaju obeležje savremenog doba.

Doduše, preostaje jedna koncesija koja se kod Šilera čini lepom prikazu, ali i ona je izložena na način koji samo potvrđuje autorovo pristajanje uz Kantovu filozofiju: kada je jedanput potrebnim teorijski nivo postignut, onda se, radi obezbeđenja delatne snage prikaza, saznanja razuma moraju preobratiti u lepu formu. U terminima Kantove filozofije, to znači da zadovoljstvo može da prati saznanje, ali da ne sme da mu prethodi, čime se isključuje mogućnost da ukus utiče na sadržinu. Konačno, Šiler preuzima u svoj spis i onu alegoriju kojoj je Kant pribegao u svome odgovoru na njegovu raniju kritiku: onaj ko je već proveo svoje vreme „u društvu muza“ može se nakon toga prepustiti uživanju „u krugu gracija“, što, međutim, početniku ostaje zabranjeno (Schiller 1966: 532).

U istom pravcu ide i moralnofilozofska relativizacija principa ljubavi, s kojom se srećemo u ovom Šilerovom spisu, i koja takođe zvuči sasvim kantovski. Šiler određuje ljubav kao „oplemenjenu sklonost“. Ali, on pri tom ističe da ona može biti čak i opasnija od drugih, manje plemenitih sklonosti, upravo zbog toga što i sama, poput moralnog zakona, često polaže pravo na poštovanje, koje, ipak, sme pripadati jedino moralnom zakonu. Naime, kako Šiler sada

⁷ Kako je primećeno i u literaturi, u spisu *O nužnim granicama* Šiler zapravo menja svoju filozofsku poziciju: „Ovde autor *Estetskog vaspitanja čoveka* s kantovskim rigorizmom sebe samoga poziva na red i relativizuje svoje ranije razumevanje lepoga“; Görner 2001: 17.

smatra, isuviše blisko zajedništvo (*eine zu innige Gemeinschaft*) između čulnih i moralnih pokretača, koje postoji u ljubavi, predstavlja opasnost za čistotu morala (Schiller 1966: 538).

3.

I pored revolucionarnosti Fihteovog razumevanja Kanta, kod njega je izostalo nešto bitno: on je propustio da razjasni smisao svoje namere „duhovnog“ tumačenja Kantovog korpusa u pogledu problematike filozofije morala. U stvari, Fihteovo razilaženje s Kantom s obzirom na praktičku filozofiju nije bilo tako potpuno kao kada je reč o teorijskoj filozofiji. I pored toga što navedeni Fihteov pokušaj posredovanja između filozofije i umetnosti predstavlja odstupanje od Kanta, Fihteova koncepcija morala, uzeta sama po sebi, zapravo je mnogo bliža Kantovoj poziciji nego shvatanjima koja je Šiler zastupao u svojim ranijim spisima, u kojima je kritikovao „tvrdoću“ Kantove etike. Zbog toga je Jakobi, u citiranom pismu Fihteu, tretirao njegovu etiku, ništa manje nego Kantovu, kao etiku slova i poslušnosti, i pripisao joj sve slabosti kojima je opterećeno zasnivanje morala na koncepciji jednog zakona koji „nikada ne može da postane čovekovo srce“ (Jacobi 1816: 41). Toj etici, koja je istovremeno Kantova i Fihteova, Jakobi suprotstavlja jevanđelja i Pavlove poslanice: on preuzima i varira reči kojima je Hrist odgovorio farisejima na prigovor zbog prekršaja „slova“ zakona da se radi u subotu: zakon je načinjen radi čoveka a ne čovek radi zakona (Jacobi 1816: 37–38).⁸ U stvari, Jakobi smatra da je idealistička etika nadmašena već Hristovim tumačenjem mojsijevskog Zakona putem ljubavi i vere.

Međutim, mladi Hegel, na koga je Jakobi izvršio izvanredno snažan uticaj, upustio se u dalje razvijanje problematike „slova“ i „duha“, i to upravo u njenom odnosu prema moralnom zakonu u kantovskom smislu te reči.

Već u najranijim sačuvanim Hegelovim rukopisima, može se uočiti, i to kao jedan od dominantnih motiva, suprotstavljanje živog iskustva „doslovnosti“ školskih udžbenika, priručnika i katehizisa. Polemika protiv „slova“ implicitno se javlja u Hegelovoj kritici *Buchstabenmenscha*, knjiškog čoveka, tj. čoveka koji svoja saznanja crpi iz knjiga (Hegel 1986: 28), ali u svetu nije izgradio svoj

⁸ Up. Jevanđelje po Marku, 2.

dom, i utoliko u njemu nije „kod sebe samoga“. Pri tom se mora upozoriti da će poslednje navedeno određenje, posebno u obliku „bića kod sebe samoga u svojoj drugosti“, uskoro postati upravo jedna od najvažnijih definicija Hegelovog pojma „duha“. Pored toga, u „Najstarijem programu sistema“, gde se zastupa misao o neophodnosti poezije i mitologije za filozofiju, srećemo se sa invektivama protiv „knjiških filozofa“, ili, doslovno (!), „filozofa slova“ (*Buchstabenphilosophen*), kojima se odriče svaki „estetski smisao“ (Hegel 1986: 235).⁹

Suprotnost između duha i slova dobija, međutim, na značaju u nešto kasnijem Hegelovom rukopisu „Duh hrišćanstva i njegova sudbina“. Ovde se „duh judaizma“ kao stav poštovanja prema slovu ili „doslovnosti“ izričito dovodi u vezu sa duhom Kantove filozofije, koja je predmet Hegelove kritike. Iz ove kritike Kanta proizašlo je i shvatanje o Hegelovom navodnom „antisemitizmu“, koje ga prati do danas.¹⁰

Poput Šilera, i Hegel nastoji da „slovu“ moralnog zakona suprotstavi njegovo tumačenje putem „duha“. Zanimljivo je primetiti da, kao student teologije, on to čini u literarnoj formi „komentara“ Novoga zaveta. Međutim, ovaj kanonizovani tekst daje apsolutna ovlašćenja „duhu“ u odnosu na „slovo“ zakona, i, šire posmatrano, u odnosu na tekst koji je predmet tumačenja. Neobična, pa čak i paradoksalna hermeneutička situacija koja odatle proizlazi mogla bi se, dakle, opisati u terminima dvostruke „performativne protivrečnosti“. Reč je najpre o protivrečnosti Novoga zaveta, čije „slovo“, kako izgleda, sankcioniše prioritet „duha“ u odnosu na „slovo“. S druge strane, može se govoriti i o performativnoj protivrečnosti Hegelovog tumačenja: ono se, doduše, predstavlja kao „komentar“ jednog prethodno postojećeg teksta; ali – kako će se pokazati – iz tog tumačenja mogu se izvesti radikalni zaključci, kojima se dovodi u pitanje autoritet tog teksta, a time i osnovna pretpostavka od koje zavisi i sam komentar kao forma egzegeze.

Prema Hegelu, stav potpunog izdvajanja u odnosu na prirodu i okolni ljudski svet, predstavlja zajedničko obeležje kantovske

⁹ Kao i kod Šelina, i kod mladog Hegela kritika „slova“ stoji u vezi sa suprotstavljanjem Štorovoj dogmatici; o ovim temama upor. Harris 1972: 182, 253.

¹⁰ Up. Deridinu interpretaciju ovog Hegelovog fragmenta, u: Derrida 1981: I, 47–130, posebno 55–77.

etike i mojsijevske religije Zakona (u slučaju jevrejstva, to izdvajanje se, na primer, pokazuje u izolovanosti u odnosu na druge narode). Zbog toga se kantovska etika ne može pomiriti sa pomenutom koncepcijom slobode kao bića pri sebi samome u svojoj drugosti, koju Hegel već ovde razvija. Na drugom planu, ista nedovoljnost izražava se u shvatanju o čovekovoj temeljnoj zavisnosti od jedne instance koja se nalazi izvan njega, koje je takođe zajedničko za Kantovu filozofiju i za judaističko shvatanje o apsolutnoj transcenciji Boga. Hegel smatra da u tom pogledu ništa ne menja ni činjenica da Kant nastoji da zasnuje svoju etiku na principu autonomije volje umnoga bića. Naime, pošto se moralni zakon o kojem Kant govori obraća jedino čovekovom umu, njegova etika samo premešta spoljašnji odnos zavisnosti od Boga u unutrašnjost subjekta: unižavajući njegovu čulnost – „prirodu“ koja postoji unutar samog moralnog subjekta – kantovski moralni zakon čini čoveka zavisnim od jednog autoriteta koji se nalazi u njemu samome (Hegel 1986: 299, 323–325). Kao i Šiler, i Hegel insistira na razlici između judaizma, u kojem je odnos između čoveka i Boga shvaćen po analogiji sa odnosom između gospodara i njegovog sluga, i hrišćanstva, koje čoveka smatra Božjim sinom (Hegel 1986: 373–387).

U svom tumačenju Novoga zaveta Hegel se, u stvari, služi elementima iz Besede na gori koji su okrenuti protiv „mojsijevskog“ shvatanja zakona da bi doveo u pitanje osnove kantovske etike. Hegel ima u vidu Kanta kada kaže da je „Isus, uopšte uzev, okrenuo subjekt protiv zakona“ (Hegel 1986: 299). Stav potčinjenosti zakonu, koji je svojstven Kantovoj etici, za Hegela ima smisao nasilja opštosti nad pojedinačnošću, a ne njihovog pomirenja ili sjedinjenja. Prema Hegelu, pravo sjedinjenje može se postići samo putem ljubavi, koju je Isus shvatio kao „puninu“ ili „ispunjenje“ (*pleroma*) zakona.¹¹ Hegel insistira na tome da je kantovska koncepcija moralnog zakona nespojiva sa jevanđeljima; kako on kaže, Isus nije mogao da smatra da je delanje u duhu zakona suprotstavljeno čulnosti (Hegel 1986: 324). Tako Hegel rehabilituje, zajedno sa Šilerom (iz doba kada je ovaj kritikovao Kanta), neposrednu „sklonost“ subjekta da dela ovako ili onako; isto važi i za pojmove „nagona“ ili „potrebe“, koji su u Kantovoj teoriji morala obezvređeni, a koje Hegel uzima u pozitivnom moralnom smislu. „Život“ iz Jevanđelja po Jovanu i

¹¹ Up. Jevanđelje po Mateju 5:17.

„ljubav“ iz Besede na gori izražavaju, prema Hegelovom tumačenju, upravo sjedinjenje zakona i neposredne sklonosti subjekta – sjedinjenje kojim se ukida i sama razlika između onoga ko zapoveda i onoga ko se pokorava.

Pod Šilerovim i Helderlinovim uticajem, i Hegel smatra da je „lepota“ princip koji izražava sjedinjenje između uma i čulnosti. Ali, može li se ta reč uopšte pronaći u jevanđeljima? Hegel se potrudio da uoči mesta na kojima se ona pominje. On podvlači da se ta reč, u svom pravom značenju, u „priči o Isusu“ (Hegel 1986: 359; upor. 311) pojavljuje jedan jedini put: povodom one žene „koja bješe grješnica“¹² – sledeći tradiciju, Hegel poistovećuje ovu osobu sa Marijom iz Magdale – koja je, kako izgleda, Isusu dala neku vrstu poslednjeg pomazanja pred njegovo raspeće. Ova žena iz Vitanije, koja je, u kući fariseja Simona, izlila na Isusove noge skupoceno mirisno ulje, izazvala je negodovanje njegovih učenika, koji su postavili pitanje ne bi li bilo ispravnije da su to ulje prodali a novac podelili siromasima. U stvari, Hristovi učenici, koji se drže upravo „slova“ zakona, ne razumeju „duhovni“ smisao čina koji je Marija izvršila, i zato joj se obraćaju sa pogrdama. Tada im Isus kaže da je ostave, jer je ona na njemu izvršila jedno „lepo delo“.¹³ Simonu, svome domaćinu, koji počinje da sumnja da li onaj ko dopušta da mu se približi jedna grešnica zaista može biti Mesija, Isus kaže da su toj ženi svi njeni gresi oprošteni, „jer je veliku ljubav imala“.¹⁴ Žena o kojoj je ovde reč nije Grkinja već hrišćanka. Prema tome, ona svakako ne bi mogla da bude samo neka od onih „bludnih sestara“ koje Kant pominje u svom odgovoru Šileru, kao ni jedna od „gracija“, koje sam Šiler, povinujući se kantovskom „slovu“, razlikuje od „muza“. Čini se da Hegel hoće da kaže da je duhovni smisao čina Marije Magdalene ostao skriven ne samo Hristovim učenicima već i samom Kantu.

Ipak, postavlja se pitanje, ima li uopšte razloga da se govori o „tekstu“ Kantovog moralnog zakona i o njegovom „doslovnom“ smislu? Kantovski moralni zakon – „kategorički imperativ“ – *ne propisuje doslovno ništa*, već samo zahteva od moralnog subjekta da

¹² Up. Jevanđelje po Luci 7:37; upor. i Hegelov tzv. „Tibingenški fragment“, gde se takođe aludira na ovu priču (Hegel 1986: 20). Ipak, kategorija lepote tu još uvek nema istaknuto mesto.

¹³ Grč. *kalon ergon*; u prevodu Vuka Karadžića, „dobro djelo“ (Matej 26: 10).

¹⁴ Za ceo odeljak o Mariji Magdaleni, upor. Hegel 1986: 357–359; u jevanđeljima, upor. mesta u Matej 26: 6–13, Marko 14: 3–9, Luka 7: 37–50, Jovan 12: 3–8.

ostane u saglasnosti sa samim sobom kao umnim bićem. I pored toga, u njemu preostaje forma imperativa ili naloga, ili čista forma autoriteta, koja sada prijanja jedino uz um. Ono što u kantovskom moralnom zakonu ima karakter „pisma“ ili „slova“, jeste, dakle, momenat bezuslovnog naloga ili zapovesti, koja se ne može bez ostatka svesti na „spontanitet“ ljudske slobode ili „duha“. Kantovi kritičari smatrali su da je i ovaj ostatak autoriteta ili zapovesti nespojiv sa principom autonomije. Tako Hegel kaže da ljubav, koja je punina ili izvršenje zakona, i koja ga pokreće iz njegove suštinske inercije, istovremeno čini samu formu zakona suvišnom. U pozadini ovog stava ponovo se može prepoznati motiv očuvanja „duha“ zakona, koje je moguće ostvariti samo kroz ukidanje njegovog „slova“.

Ali, ako se prihvati ova poslednja konsekvencija, možemo postaviti pitanje da li je stav komentara nekog datog teksta zaista primeren onome što Hegel želi da kaže. Naime, čini se da kod Hegela više ne može biti reči čak ni o „duhovnom smislu“ nekog zakona ili teksta, već naprosto o „duhu“, koji ne priznaje neki postojeći autoritet, i koji nema nikakvu „apsolutnu pretpostavku“. Pojam duha u Hegelovoj kasnijoj filozofiji potvrđuje ovakav zaključak.

Motiv uništenja slova od strane duha kao slobodne subjektivnosti – svojevrsna tekstualna *epirrrosis* – može se, međutim, pronaći već u ovom istom Hegelovom fragmentu. Taj motiv se pojavljuje u sasvim teološkom kontekstu Hegelovog razmatranja značenja koje u hrišćanskom kultu pripada ritualu pričešća. Hegel, međutim, izvlači njegove konsekvence s obzirom na hermeneutičku situaciju u njenoj opštosti. Prema njegovom izvođenju, smisao pričešća sastojao bi se u „vraćanju“ jedne objektivne egzistencije – hleba i vina – u formu subjektivnosti, koja je tu egzistenciju i stvorila. Pijenju vina i jedenju hleba odgovara, međutim, upravo ono što se događa pri čitanju nekog teksta: „ovo vraćanje može se ...uporediti sa mišljenjem, koje je postalo stvar u pisanoj reči, koja u čitanju, iz nečega mrtvog, iz jednog objekta, ponovo dobija svoju subjektivnost“. Hegel u ovom poređenju ide i korak dalje: „To poređenje bilo bi tačnije kada bi pisana reč (...) iščezla kao stvar u činu njenog razumevanja“, kao što je to slučaj sa hlebom i vinom, koji u euharistiji nestaju „kao objekti“ (Hegel 1986: 367).

Ovu ideju uništenja teksta putem duha Derida je protumačio kao najuverljiviju potvrdu Hegelovog „logocentrizma“ (Derrida

1981: I, 96 i sled.). Derida se suprotstavlja tom logocentrizmu, ističući protiv Hegela koncepciju o nesvodljivosti teksta ili „pisma“. Istovremeno, on odbacuje shvatanje tumačenja kao eksplikacije „duha“ nekog teksta, i poziva nas, u izvesnom smislu, da se vratimo njegovom „slovu“ (upor. Derrida 1967: 32–33). Takva hermeneutička strategija delimično se oslanja na Ničea, koji je tvrdio da se najviša disciplina u odnosu prema tekstu sastoji upravo u tome da se on čita onakav kakav jeste, tj. kakav je u svojoj doslovnosti, i da se u njega ne meša neka „interpretacija“ (Nietzsche 1988: 460). I zaista, izvesna „rehabilitacija“ doslovnog tumačenja svakako čini mogućim otklon od koncepcije prema kojoj se krajnji cilj tumačenja jednog teksta svodi na otkrivanje mišljenja ili namere njegovog autora. Ipak, ni dekonstrukcija ne može značiti povratak na shvatanje da „doslovni smisao“ teksta predstavlja vrhovni autoritet, koji se ne sme dovesti u pitanje. Ovaj zaključak nameće se već i zbog toga što i Deridina hermeneutika u tekstu pronalazi *različite* smislove, za koje se upravo ne može tvrditi da su u njemu „prisutni“ od početka. To znači da ni za Deridu, kao ni za Hegela, „slovo“ teksta nije neka datost ili „apsolutna pretpostavka“, kojom bi interpretacija bila ograničena. Odatle bi, međutim, proizlazilo da i „dekonstrukcija“ na izvestan način zavisi od destrukcije autoriteta teksta i njegove doslovnosti, o kojoj govori i Hegel.

Pored toga, postavlja se pitanje da li se u Hegelovom pokušaju nadvladavanja Kanta ili prevazilaženja „slova“ njegove teorije morala, može pronaći i nešto drugo sem pukog „logocentrizma“. Ovde se može samo ukazati na pravac u kojem treba tražiti odgovor na pomenuto pitanje. Pod logocentrizmom se obično podrazumeva – kao što je to slučaj upravo kod Deride – tradicionalna filozofska pozicija koja afirmiše idealnost smisla ili jezičkog značenja, uz istovremeno potiskivanje samobitnosti znaka ili, preciznije, jezičkog označitelja. U tom smislu, logocentrizam bi predstavljao suštinu idealizma. Zbog toga se u pozadini kritike logocentrizma skriva i prigovor da idealističko osporavanje znaka ili „slova“, koje se vrši u ime duha, povlači za sobom i obezvređenje tela. Na tom mestu prigovor zbog logocentrizma povezuje se ponekad s tradicionalnom kritikom idealizma, koja se primenjuje i na Hegela. Ali takav prigovor svakako nije osnovan, pošto se Hegelova filozofija ne može poistovetiti s metafizičkim idealizmom, koji bi, recimo, bio suprotan

materijalizmu. Međutim, na etičkom planu, odgovarajući prigovor glasio bi da Hegelova afirmacija „duha“ na račun „slova“ – i, prema tome, na račun „tela“ jezičkog znaka – implicira i dovođenje u pitanje same objektivnosti moralnog zakona, tj. relativizaciju ontološkog statusa norme.

Ipak, ni ovaj prigovor ne pogađa Hegelovu koncepciju. Štaviše, odnos koji Hegelovi pojmovi „slova“ i „duha“ imaju prema „telu“ dijametralno je suprotan onome od koga se u navedenom prigovoru polazi. Već u navedenom Fichteovom spisu o duhu i slovu u filozofiji, „duh“ se određuje kao sposobnost ideala (*ein Vermögen der Ideale*), što znači, kao moć otelovljenja neke ideje u čulnosti.¹⁵ Sa svoje strane, Hegel dovodi u pitanje izdvojenost ili transcenciju moralnog zakona upravo time što ističe neophodnost njegovog „otelovljenja“. Pri tom se pod „otelovljenjem“ ovde podrazumeva povezivanje objektivnih moralnih normi („moralnog zakona“ u širem smislu te reči) sa subjektivnim energijama koje su njihovi neophodni nosioci. To povezivanje ostvaruje se, u Hegelovoj kasnijoj filozofiji prava, posredstvom institucija građanskog društva i države. „Duh“ kod Hegela ima smisao takvog oživljujućeg ili pokretačkog principa, koji obezbeđuje ostvarenje moralnih normi. Uzete same po sebi, norme su apstraktne upravo zbog toga što su lišene svoga „tela“. Dakle, Hegelov pojam „duha“ ne znači ukidanje odnosa prema telu već, naprotiv, samo kretanje „otelovljenja“.

Ovakvo shvatanje odnosa između pojmova duha i slova stoji, uostalom, u neposrednoj vezi sa hrišćanskom teologijom. Razmatranje njenih osnovnih motiva pokazuje da se suprotnost između duha i slova ne može naprosto svesti na antitezu između duše i tela. Pri tom se, doduše, mora zauzeti distanca i u odnosu na tradicionalno shvatanje alegorijskog ili duhovnog tumačenja u helenizujućem hrišćanstvu. To je, s obzirom na svetog Pavla, primetio jedan hrišćanski teolog: „Tradicionalno hrišćansko čitanje dihotomije između duha i slova u smislu antiteze onoga spoljašnjeg i onoga unutrašnjeg, onoga manifestnog i onoga skrivenog, tela i duše, ispostavlja se kao dramatično pogrešno tumačenje, u stvari, kao potpuna inverzija. Za Pavla, duh je, na skandalozan način, identičan upravo sa onim spoljašnjim i opipljivim, sa posebnom ljudskom zajednicom Novoga zaveta, koju je, po pretpostavci, Božja moć preobrazila tako

¹⁵ Fichte 1845–1846: 291.

da učini Hristovu poruku vidljivom za sve. Pismo, naprotiv, ostaje apstraktno i mrtvo zato što nije otelovljeno“. Ovakvom shvatanju duha i otelovljenja odgovara i jedna hermeneutika koja je sasvim srodna sa konceptom izloženim u navedenom Hegelovom fragmentu: „U ... eshatološkoj zajednici Novoga zaveta, pisari i profesori postaće beskorisni, zato što *tekstovi* više neće biti potrebni. Pismo će postati 'artefakt koji ukida sebe samoga'; moć reči biće obuhvaćena životom zajednice, otelovljena bez ostatka“. ¹⁶

Primljeno: 4. februar 2010.

Prihvaćeno: 25. februar 2010.

*Literatura*¹⁷

- Badiou, Alain (2003), *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford: Stanford University Press.
- Bäuerle, Martin (2008), *Kommunikation mit Texten, Studien zu Friedrich Schlegels Philologie*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Boyarin, Daniel (1997), *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Dahan, Gilbert (2000), „Le commentaire médiéval de la Bible. Le passage au sens spirituel“, u: Marie-Odile Goulet-Cazé (prir.), *Le commentaire entre tradition et innovation (Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles)*, Paris: Vrin, str. 213–230.
- Daniélou, Jean (1958), *The Lord of History. Reflections on the Inner Meaning of History*, London/Chicago: Longmans, Green and Co.
- Dawson, John D. (2001), *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1981), *Glas I–II*, Paris: Denoël/Gonthier.
- Derrida, Jacques (1991), „Interpretations at War: Kant, the Jew, the German“, *New Literary History* 22 (1): 39–95.
- Fichte, Immanuel Hermann (prir.) (1847), *Schillers und Fichtes Briefwechsel*, Berlin: Veit und Comp.

¹⁶ Hays 1989: 129–131. Očigledno, izraz iz poslednje navedene rečenice je aluzija na naslov poznate knjige Stenlija Fiša (Fish 1972).

¹⁷ U popis literature uključene su i bibliografske jedinice citirane u prvom delu rada (up bel. 1).

- Fichte, Johann Gottlieb (1845–1846), *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Berlin: Veit und Comp.
- Fichte, Johann Gottlieb (1964–), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Fish, Stanley (1972), *Self-Consuming Artifacts*, Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1965), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg (1972), „Hermeneutik als praktische Philosophie“, u: Riedel, Manfred (prir.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Bd. 1), Freiburg: Rombach, str. 325–344.
- Görner, Rüdiger (2001), *Grenzen, Schwellen, Übergänge: zur Poetik des Transitorischen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Harris, Henry Siltou (1972), *Hegel's Development. Toward the Sunlight. 1770–1801*, Oxford: Clarendon Press.
- Hays, Richard (1989), *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Frühe Schriften (Werke, Bd. 1)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (1991), *Konstellationen*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Johann Hoffmeister (prir.) (1952), *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, Hamburg: Felix Meiner.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1816), *Werke*, Bd. 3, Leipzig: Gerhard Fleischer.
- Kant, Immanuel (1907), *Werke (Akademie-Ausgabe)*, Bd. 6, Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel (1966), *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1974), *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Milislavjević, Vladimir (2004), „Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici autonomije“, *Arhe* 1: 133–156.
- Mitchell, Margaret (2005), „Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial“, *The Journal of Religion* 85 (3): 414–445.
- Montaigne, Michel de (1972), *Essais I-III*, Paris: Librairie Générale Française.
- Nelson, John W. (1999), *Die Willkür der Ichsucht: Jean Paul's Clavis Fichtiana and the Critique of German Idealism*, Ph.D. Dissertation, Houston: Rice University.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1887-1889 (Kritische Studienausgabe, Bd. 13)*, München/Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter.

- Origenes (1856), *Opera omnia*, tom 1, Paris: Migne.
- Pannenberg, Wolfgang (1981), „Frage und Antwort – Das Normative in christlicher Überlieferung und Theologie“, u: Fuhrmann, Manfred, i dr. (prir.), *Text und Applikation (Poetik und Hermeneutik IX)*, München: Wilhelm Fink, str. 416–417.
- Pépin, Jean (1957), „A propos de l’histoire de l’exégèse allégorique: l’absurdité, signe de l’allégorie“, *Studia patristica* 1: 395–413.
- Pfleiderer, Otto (1892), *Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant*, Berlin: Reimer.
- Saint Augustine, (1999), *On Christian Teaching*, Oxford: Oxford University Press.
- Sanders, E. P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress Press.
- Schiller, Friedrich (1966), *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, München: Carl Hanser.
- Schlegel, Friedrich (1963), *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Erster Teil (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* Bd. 18), München/Paderborn/Wien: Schöningh.
- Todorov, Cvetan (1986), *Simbolizam i tumačenje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Toma Akvinski (1981), *Izabrano djelo*, Zagreb: Globus.
- Žižek, Slavoj (2001), *The Fragile Absolute*, London/New York: Verso.

Vladimir Milisavljević

“SPIRIT” AND “LETTER” OF THE MORAL LAW

Text and Commentary in the Hermeneutics of German Idealism (II)

Summary

The first part of this paper, published in the previous issue of the review, was intended to expose the religious origins of the duality between “Spirit” and “Letter” as well as its meaning in the general philosophical context of early German idealism. This second and final part of the paper is focussed on the ethical implications of this question, since the opposing of the “Spirit” of Kant’s System to its “Letter”, backed by frequent references to the Christian fulfillment of the Mosaic Law through love or faith, represented one of the principal resources of contemporary critiques of his moral philosophy. The final consequence of this line of criticism of Kant lies in the suppression of the authority of a transcendent moral norm. This step, which at the same time abolishes the authority of the text, and hence the reverent attitude of the commentary as a literal genre, can be observed as early as in Hegel’s theological youth writings, which advocate the suppression of the transcendent moral law by means of its integration in free subjectivity which exists in the community of believing Christians.

Key words: Christianity, Judaism, interpretation, law, letter, morality, spirit.