

## Običajnost države kod Hegela

Ante Pažanin

Fakultet političkih nauka, Zagreb

### Sažetak

Autor nastoji rehabilitirati Hegelov pojam običajnosti (die Sittlichkeit) općenito, a posebno običajnosti države, jer ova se još i danas pogrešno interpretira kao totalitarizam. Polazeći od Hegelova prevladavanja Kantova shvaćanja der Sittlichkeit kao moraliteta, u radu se nastoji učiniti zornim i za naše vrijeme produktivnim Aristotelovo i Hegelovo razumijevanje der Sittlichkeit kao običajnosti. Razliku između Kantove moralnosti i Hegelove der Sittlichkeit autor izražava hrvatskim riječima čudorednost i običajnost. Dakako ni običajnost nije bez subjektivnog znanja i uvjerenja individuuma, jer ona ne znači neko mehaničko navikavanje na postojeće običaje i zakone, nego se temelji na uvjerenju i samosvijesti pojedinca, koji svojim djelovanjem u povijesnom svijetu života preuzima, nosi i snosi odgovornost za svoju egzistenciju i povijesni opstanak. Tako shvaćen pojam običajnosti razlikuje se ne samo od antičke tzv. supstancijalne običajnosti obitelji i države nego i od novovjekovne čudorednosti i privatizirane običajnosti emancipirane subjektivnosti i individualnosti. Poznato je da je Hegel pomoću običajnosti obitelji, građanskog društva i države, kako je ona sadržana u *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, posredovao novovjekovnu čudorednost i antičku supstancijalnost. Manje je poznato da je kasni Hegel, posebno u svojim *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* pojam običajnosti proširio tako da on obuhvaća državu ne samo kao »Machtstaat« nego i kao »Kulturstaat«, što-više kao »sittliche Lebendigkeit« ona obuhvaća sve »idejne načine na koje duh nekoga naroda postaje svjestan sam sebe«. Pažanin ističe tu »običajnu životnost« povijesnog svijeta i državu kao »običajnu cjelinu« i zajednicu kulture duha i slobodnog djelovanja građana koji svojim znanjem i htijenjem općenitosti ozbiljuju slobodu kao svoje vlastite supstancijalne svrhe života.

Na jednom od naših dosadašnjih simpozija bilo je već govora o običajnosti, a prošla godina protekla je gotovo cijela u znaku internacionalnih

simpozija o moralitetu i običajnosti.<sup>1</sup> Stoga ovdje nećemo ponovno ulaziti u razmatranje odnosa moralnosti i običajnosti, nego ćemo se radi razumijevanja zadovoljiti napomenom da ja njemačku riječ die Moralität prevodim s ćudorednost u smislu Kantove filozofije morala, a die Sittlichkeit s običajnost u smislu poznate Hegelove pojmovne razlike. Doduše, kada ne bismo imali ćudorednost i običajnost kao prikladne izraze za dvije različite stvari, i mi bismo poput Nijemaca mogli ostati kod strane riječi moralitet, a die Sittlichkeit prevoditi s ćudorednost, kako čini i naš, sigurno, najbolji filozofski prevodilac Viktor Sonnenfeld. Pa ipak, čini se da je to ustupak kantovskoj tradiciji, koja ne razlikuje Moralität i Sittlichkeit, nego ovu upotrebljava za strane riječi moralnost i etičnost. U tom slučaju bila bi dostatna naša riječ ćudorednost. I doista, Tomislav Ladan arete etike prevodi s ćudoredna krepost, a ethos kako sa značaj i ćud (ἦθος) tako i s običaj i navada (ἔθος), jer su »grčke riječi ἦθος i ἔθος srodne podrijetlom.«<sup>2</sup> Postavlja se, međutim, pitanje, kako postupiti kod mislilaca koji prave razliku između »ćudorednosti« kao subjektivne savjesti i »običajnosti« kao »druge prirode« čovjeka na taj način da im nisu dostatne ni iste ni srodne riječi, nego traže sasvim različite riječi, pa u pomanjkanju prikladne riječi u vlastitu jeziku upotrebljavaju izraz latinskog podrijetla za prvo značenje, a svoju riječ die Sittlichkeit za drugo značenje.

Dakako, pritom mislimo prije svega na Hegela,<sup>3</sup> ali ne samo na njega nego na sve one koji prevladavanje Kantova stajališta der Sittlichkeit kao moraliteta ili ćudorednosti nastoje, i u naše doba, na primjeren način izraziti pomoću Hegelova shvaćanja der Sittlichkeit kao običajnosti. To tim prije što njihov vlastiti jezik za ta dva pojma ima dvije različite riječi koje primjerenom izražavaju same stvari. Spomenuto prevladavanje ćudorednosti u običajnosti mišljeno je doista u smislu poznatog Hegelova ukidanja kao negiranja, uzdizanja i održavanja, jer ni običajnost nije bez subjektivnog znanja i uvjerenja, nego kao istinski slobodna običajnost postoji svagda pomoću osvjeđenja i samosvijesti pojedinca. Već kod Aristotela etička krepost nije moguća bez individualnog uvida kao razboritosti uma ili phronesis, pa je bez njega još manje moguća običajnost kod Hegela, političko djelovanje kod Marxa i praksa u suvremenoj fenomenologiji i hermeneutici opstanka, koje se, unatoč svim razlikama, i razvijaju na tragu Aristotelove praktične filozofije.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vidi *Praksa i politika*, Zagreb 1983, posebno str. 14. i d. Zatim v. XVI internacionalni kongres o Hegelu, »Politička misao«, Zagreb 1986, XXIII No. 2, str. 196—199.

<sup>2</sup> T. Ladan u: Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb 1982, str. 23.

<sup>3</sup> »Moralitet i običajnost, koji obično vrijede nekako kao istoznačni, ovdje su uzeti u bitno različitu smislu. Usto, čini se da ih i predodžba razlikuje: Kantova jezična upotreba služi se prvenstveno izrazom *moralitet*, kao što se praktični principi te filozofije posve ograničavaju na taj pojam, onemogućujući čak stajalište *običajnosti*, te ga štoviše izričito poništavaju i ustaju protiv njega. Kad bi moralitet i običajnost po svojoj etimologiji i bili istoznačni, ni to ne bi smetalo da se te, najzad, različite riječi upotrebljavaju za različite pojmove« (Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 33).

<sup>4</sup> Vidi moj rad »Filozofija politike i originalno iskustvo povijesnog svijeta života«, u Zborniku Fakulteta političkih nauka Zagreb 1987.

Običajnost, naime, ne znači puko, a najmanje mehaničko navikavanje i navadu na postojeće običaje, pozitivne zakone i propisane norme, nego svagda uključuje u sebi vlastito poimanje, svjetovanje i odlučivanje samosvjesnog pojedinca. Običajnost otuda nije puko prilagođavanje tradiciji ili pak apologija postojećih običaja i zakona, kako se često misli, nego ona znači zahtjev za slobodnim djelovanjem čovjeka kao umnog bića koje, usprkos svim biološkim, ekonomskim, psihološkim, pravnim i socijalnim uvjetovanostima svojega života ima sposobnost individualnog odnošenja kako prema svim uvjetima i uvjetovanostima tako i prema drugim ljudima i prema sebi samome, s time što on sve uvjetovanosti i odnose na koje on može utjecati promišlja i o njima se svjetuje, da bi na temelju vlastitog suda odobrio ili odbacio, priznao ili zabacio, te na taj način svojim djelovanjem postojeći svijet života potvrđivao ili mijenjao. U tom smislu običajnost je sfera povijesnog svijeta života u kojoj čovjek ima, preuzima, nosi i snosi odgovornost za svoju egzistenciju i povijesni opstanak, i to odgovornost ne samo djelomično u smislu tehničke odgovornosti kao formalne ispravnosti i pragmatične korisnosti svojega djelovanja, nego u smislu praktične odgovornosti za cjelinu svoje prakse, tj. ukoliko ona kao moralno-politička praksa i »običajna životnost«<sup>5</sup> ima najvišu svrhu u sebi kao najviše ljudsko dobro, a ne kao funkciju za bilo kakve vanjske svrhe i djela.

Tako široko shvaćen pojam običajnosti i »običajne životnosti« razlikuje se ne samo od antičke tzv. supstancijalne običajnosti obitelji i države nego i od novovjekovne čudorednosti i privatizirane običajnosti kao sfere prosvjetiteljski emancipirane subjektivnosti i individualnosti, pa čak i od Hegelove koncepcije običajnosti kako je ona kao sfera obitelji, građanskog društva i države izložena u djelu *Osnovne crte filozofije prava*. Poznato je da je Hegel već pomoću tako koncipirane običajnosti posredovao novovjekovnu čudorednost i antičku supstancijalnost te na taj način pomirio subjektivnost i običajnost moderne. Manje je poznato da je kasni Hegel, posebno u svojim *Predavanjima o filozofiji svjetske povijesti*, pojam običajnosti tako proširio da on obuhvaća državu ne samo kao »državu moći« (Machstaat) nego i kao »državu kulture« (Kulturstaat), štoviše on obuhvaća sve »idejne načine na koje duh nekoga naroda postaje svjestan sam sebe«.<sup>6</sup>

Da bi se taj širi i najširi pojam običajnosti pravo razumio, potrebno je reći nešto više kako o modernoj tako i o antičkoj običajnosti. Jer, kao što sva moderna subjektivna običajnost nije ista ni jednaka, isto tako nije ista i jednaka ni sva antička supstancijalna običajnost. Dovoljno je podsjetiti na razliku između Sparte i Atene da bi se sagledale ne samo načelne mogućnosti njegovanja običajnosti nego i kamo smjera običajnost kod Hegela i što ona znači za nas danas.

Pravu supstancijalnu običajnost zapravo je u Grčkoj bila razvila Sparta, jer u njoj pojedinac ne dolazi do izražaja, nego sve dobiva naređeno od države. Hegel kaže da u Sparti »vidimo ukočenu apstraktnu krepost, život za državu« i da je zapostavljena »sloboda individualiteta«.<sup>7</sup> Na osnovi Tuki-

<sup>5</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1955, sv. I, str. 112.

<sup>6</sup> Isto str. 628.

<sup>7</sup> Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1951, str. 241.

didovih zapisa dade se zaključiti da su se Spartanci, iako su imali »zakone i običaje«, ostalim Grcima činili »ukočeni, nezgrapni i nespretni ljudi«, koji su sav svoj duh »upravljali na državu«, pa se zbog toga »kod njih nije udmaćila obrazovanost duha, umjetnost i znanost«. <sup>8</sup> Strog odgoj i stalno ratno stanje govore o tome da je »u karakteru Spartanaca ležala tako nečovječna tvrdoća«, koja ide od zapostavljanja obiteljskog života i unutrašnjosti kuće preko aristokratskih i oligarhijskih modifikacija demokracije do materijalnih užitaka bez duhovnog ophođenja. Kod Atenjana su, naprotiv, čak i »gozbe bile duhovne prirode«. <sup>10</sup>

I Atena je, dakako, njegovala supstancijalnu običajnost, ali njezina usmjerenost na državu nije bila »ukočena apstraktna krepost«, nego »živa sloboda i živa jednakost običajnosti i duhovne obrazovanosti«, tako da se u Ateni mogla razviti »nejednakost karaktera i talenta« i doći do izražaja »svaka različitost individualiteta«. U svemu su tome bili prisutni »momenti atenske biti« među koje Hegel ubraja prvenstveno »nezavisnost pojedinca i obrazovanost oživljenu duhom ljepote«. <sup>11</sup> Hegel pritom posebno ističe »plastični čudoredni karakter« atenskog naroda iz kojega je »izrastao krug ljudi, koji su postali klasična priroda za sva stoljeća« i navodi Eshila, Sofokla, Euripida, Tukidida, Sokrata, Platona i dr. Sve ih je pripremio Periklo svojim djelom i čuvenim govorima. U njegovu Nadgrobnom govoru palim Atenjanima u drugoj godini peloponeskog rata najbolje dolazi do izražaja svojevrsna običajnost atenske države i njezina razlika spram ostalih naroda, jer on želi pokazati za koji interes su se oni borili i »za koji su grad oni umrli«. Tako Periklo ističe da Atenjani ljube »ono lijepo, ali bez sjaja, bez raskošnosti; mi filozofiramo, a da se zato ne damo zavesti na mekušnost i nedjelatnost . . . Mi smo odvažni i smioni, a kraj te srčanosti polažemo sebi ipak računa o onome što poduzimamo (mi imamo svijest o tome). Kod drugih, naprotiv, ima srčanost svoj razlog u nedostatku obrazovanosti«. Pod »drugima« Periklo misli prije svega Spartu. Na osnovi tih karakteristika atenske biti i običajnosti Hegel zaključuje: »Tako je Atena bila pozornica države, koja je bitno živjela za svrhu lijepoga, koja je imala izobraženu svijest o ozbiljnosti javnih poslova i o interesima ljudskoga duha i života, vežući s time smionu hrabrost te praktični i valjani smisao.« <sup>12</sup>

Premda je, dakle, i atenska običajnost bila ne samo usmjerena na državu nego je štoviše, bila njezina »pозornica«, individuum u njoj nije izvršavao samo naloge države nego je svojom nezavisnošću, slobodnom i duhovnom obrazovanošću razvijao bogatstvo individualnosti i ljepote od lijepih umjetničkih djela do lijepog političkog djelovanja. Dok je Sparta ostajala pri proizvoljnosti, tvrdoći, koristoljubivosti i lakomosti, atenska običajnost bila

<sup>8</sup> Isto str. 243.

<sup>9</sup> Isto str. 242.

<sup>10</sup> Isto, str. 243.

<sup>11</sup> Isto, str. 240. Ukoliko se moje navođenje Hegelova teksta gdje se razlikuje od Sonnenfeldova prijevoda *Filozofije povijesti*, onda sam to učinio uvidom u njemački original. Tako sam u citiranoj rečenici »elemente atenskog bića« zamijenio s »momenti atenske biti«, jer u originalu stoji »die Momente des athenischen Wesens« (*Vorlesungen . . .*, Hamburg 1968, st. II—IV, str. 626).

<sup>12</sup> Isto, str. 241.

je oduhovljena i najuže povezana s izgrađenom »sviješću i beskonačnom djelatnošću u stvaranju lijepoga, a zatim i istinitoga«. <sup>13</sup>

Usprkos oduševljenju grčkim polisom, njegovom supstancijalnošću i posebno atenskom običajnošću, njezinom duhovnom slobodom, ljepotom i istinoljubivošću, Hegel nije bez razloga isticao da grčka običajnost »ipak nije najviše stajalište duševne samosvijesti. Njoj nedostaje beskonačna forma, upravo ona refleksija mišljenja u sebi, oslobođenje od prirodnoga momenta . . . kao i od neposrednosti.« <sup>14</sup> Da bi se razumjela opravdanost toga Hegelovog prigovora grčkoj običajnosti i smisao »najvišeg stajališta duševne samosvijesti«, potrebno je podsjetiti na Hegelovu filozofiju apsolutnog duha, njegovu filozofiju svjetske povijesti i filozofiju objektivnog duha.

Svoje shvaćanje da se svijest apsolutne ideje prema vremenu najprije shvaća u obliku religioznog čuvstva i predodžbe, te da je otuda religija u svojoj neposrednoj zbiljnosti prije filozofije, Hegel potkrepljuje činjenicom da se grčka filozofija razvila kasnije od grčke religije, štoviše, da je ona »svoj vrhunac postigla upravo samo u tome što je princip duha, koji se najprije manifestira u religiji, shvatila i pojmla u njegovoj čitavoj i određenoj bitnosti«. <sup>15</sup>

Od posebnog je značenja i interesa za primjereno razumijevanje filozofije, države i običajnosti kod Hegela, a i za naše vlastito doba, činjenica da Hegel grčkoj religiji i »fantaziji mnogoboštva« suprotstavlja ne samo grčku filozofiju nego i »državu, koja se iz religije razvila na jednaki način ali prije nego filozofija«. <sup>16</sup> Sve je to povezano s pojavom subjektivnosti koja se kod Grka nije razvila do najvišeg stajališta, tj. supstancijalne ideje i apsolutnog duha. Hegel kaže: »Ovdje se mišljenje pojavljuje kao princip propadanja, i to propadanja supstancijalne čudorednosti, jer mišljenje postavlja opreku, brani je u bitnome pravo umskih principa.« <sup>17</sup> To »pravo umskih principa« branio je i pokušao razviti Platon, i to nasuprot kako dogmatskoj i mitskoj tradiciji grčkoj tako i sofističkom prosvjetiteljstvu i relativizmu, posebno nasuprot jednostranosti i »pokvarenosti demokracije« u Ateni. Međutim, ni Platon nije u svoju filozofiju i »ideju države mogao unijeti beskonačnu formu subjektivnosti, koja je još bila skrivena njegovom duhu; zbog toga je njegova država sama po sebi *bez subjektivne slobode*«. <sup>18</sup>

Zanimljivo je da Hegel »propast grčkog svijeta« vidi u tome što raznolikim načinima razvijanja unutrašnjosti u grčkom svijetu opasnost dolazi od subjektivnosti. Tako »grčkoj lijepoj religiji prijete misao, ono unutrašnje općenito; državnim uređenjima i zakonima prijete strasti individuuma i samovolja, a cijelome neposrednom opstanku subjektivitet, koji sebe u svemu shvaća i koji se u svemu pokazuje«. <sup>19</sup> Ta subjektivnost, koja prijete

<sup>13</sup> Isto, str. 244.

<sup>14</sup> Isto.

<sup>15</sup> Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo 1987, Hamburg 1959, § 552.

<sup>16</sup> Isto.

<sup>17</sup> Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1951, str. 247.

<sup>18</sup> Hegel, *Enciklopedija . . .*, § 552.

<sup>19</sup> Hegel, *Filozofija povijesti . . .*, str. 246.



»cijelome neposrednom opstanku«, dovela je do »gibanja misli i unutrašnjeg kretanja« u sebi kao »bezinteresne igre« koja postaje sama sebi interesom i svrhom. Umjesto izvorom obnove subjektivnost postade »principom propadanja« ne samo supstancijalne običajnosti nego grčkog svijeta općenito. Hegel, međutim, s pravom ističe, da se u skladu s ranije naznačenim razlikama u običajnosti i propadanje u Sparti i Ateni odvija na različit način: »Atenjani su se u svome propadanju pokazali ne samo vrijedni ljubavi, nego i veliki, plemeniti, na način, da to propadanje moramo žaliti, dok kod Spartanaca princip subjektiviteta prelazi u običnu lakomost i prosto kvarenje«. <sup>20</sup> To propadanje, koje u Sparti prelazi u pokvarenost i »prosto kvarenje« pomoću subjektivnosti, Hegel precizira kao »čisti imoralitet, plitku sebičnost, lakomost, podmitljivost. Sve te strasti izbijaju unutar Sparte, a osobito u osobama njenih vojskovođa«, <sup>21</sup> zaključuje Hegel, koji je inače vrlo cijenio strasti, pa i velike vojskovođe, jer se bez velikih strasti u svjetskoj povijesti nije stvorilo ništa veliko ni plemenito.

Iako Hegel navodi da je u procjenjivanju opreke između Atene i Sparte »uzaludan sud, kojoj od ovih dviju država pripada prednost«, jer je »politička krepost« zajednička i jednoj i drugoj, njegove su simpatije očito na strani Atene, u kojoj su se politički život i krepost bili razvili u »umjetničko djelo slobodne individualnosti«, dok su se u Sparti održali u »supstancijalnosti«, »strogosti običaja, poslušnosti itd.« <sup>22</sup> Ta razlika između Sparte i Atene iz doba njihova procvata dolazi do izražaja i u naznačenom procesu njihova propadanja. Nasuprot kako spartanskom imoralitetu i kvarenju tako i sofističkoj proizvoljnosti i koristoljubivosti u samoj Ateni, sa Sokratom se razvijala »moralna krepost« čovjeka, koji ne samo »hoće i čini ono pravo« nego je i »svjestan svoga djelovanja«. Otuda Hegel zaključuje: »U Ateni se sada sve više i više razvijao viši princip, koji je bio propast supstancijalnog opstanka atenske države. Duh je stekao sklonost da zadovolji sam sebe, da razmišlja. I u propadanju čini se duh Atene divan, jer se pokazuje kao slobodan, kao liberalan, koji svoje momente prikazuje u njihovoj čistoj oseljivosti, u liku, kakvi jesu. Veselost i lakoumnost, s kojom Atenjani do groba prate svoju ćudorednost, ljubezna je, pa čak i u tragičnome vedra. Mi spoznajemo viši interes nove obrazovanosti u tome, što se narod rugao svojoj vlastitoj ludosti.« <sup>23</sup> Zbog tih svojstava atenske običajnosti i duhovnih djela što su iz nje nastala Hegel je visoko cijenio Atenu i nikada je nije smatrao pukom prošlošću, jer djela njezina »duha nenadmašeno još danas stoje suvremena pred nama.« <sup>24</sup>

Dakako, kasni Hegel je spoznao da su grčki polis i njegova harmonijska običajnost u svojem historijskom obliku zauvijek prošli, te mladenačko oduševljenje njima sve više prelazi u zahtjev da se primjereno svojemu modernom doba razvije nova običajnost. Da ne bi ponovno došlo do »kvarenja« običajnosti i povijesnog svijeta života pomoću subjektivnosti, niti sofističkim relativiziranjem i tehniziranjem svega što postoji niti idealističkim zatvara-

<sup>20</sup> Isto, str. 244.

<sup>21</sup> Isto, str. 249.

<sup>22</sup> Isto, str. 238.

<sup>23</sup> Isto, str. 249.

<sup>24</sup> Hegel, *Vorlesungen . . .*, str. 629.

njem mišljenja u zasebni umni svijet, Hegel izvlači pouke iz procesa raspadanja grčkog svijeta i nastoji oko posredovanja antičke supstancijalne običajnosti i povijesne tradicije općenito pomoću novovjekovne subjektivnosti, kako bi se razvila nova običajnost i »beskonačnost samosvijesti, da se u meni, iz svjedočanstva moga duha potvrđuje, što meni treba da vrijedi kao pravo i običajnost, da ono lijepo, ideja samo osjetilnoga zora ili predodžbe, postane i istinom, unutrašnjim, nadosjetilnim svijetom.«<sup>25</sup>

Time je Hegel naznačio put na kojem umjetničko i religiozno prikazivanje »prava i običajnosti« valja da postane filozofskom »istinom« kao »unutrašnjim, nadosjetilnim svijetom«. To je problem pred kojim se bila našla već Platonova filozofija države kao mišljenje »umnog svijeta« koje se suprotstavlja postojećoj običajnosti i, kao što smo vidjeli, »u bitnome« brani »pravo umskih principa«, ali »bez subjektivne slobode« individuuma, tj. bez »ideje slobode«. Ne samo Platon nego »cijeli dijelovi svijeta, Afrika i Orijent, nikada nisu imali te ideje i još uvijek je nemaju; Grci i Rimljani, Platon i Aristotel, pa ni stoici nisu je imali; oni su, naprotiv, znali samo to da je čovjek zaista slobodan po rođenju (kao atenski, spartanski itd. građanin) ili po jakosti karaktera, naobrazbi, filozofiji (mudrac je slobodan također i kao rob i u lancima). Ta je ideja došla u svijet s kršćanstvom, po kojemu individua kao takva ima *beskonačnu* vrijednost.«<sup>26</sup>

Ta »beskonačna vrijednost« individuuma kao takvoga je ona »beskonačna forma subjektivnosti« koju prije kršćanstva nemaju ne samo »cijeli dijelovi svijeta«, nego je, prema Hegelu — uključujući tu i stare Grke i Rimljane — prije kršćanstva nema nitko u svijetu. Dakako, posebno je pitanje u kojoj mjeri građanin atenskog polisa 5. stoljeća prije n.e. već kao građanin sadrži u sebi ljudski samobitak i »beskonačnu vrijednost« čovjeka kao čovjeka? Jer, i kršćanska »beskonačna forma subjektivnosti«, iako »ima sadržaj i svrhu slobode, i sama je, prije svega, samo pojam, princip duha i srca, pa je određena da se razvije u predmetnost, u pravnu, običajnu i religioznu, kao i u znanstvenu zbiljnost.«<sup>27</sup> Dakako, ovdje ne možemo ulaziti ni u sustavno-filozofski ni u povijesno-filozofski odnos tih raznih sfera u kojima se pojam slobode razvija u predmetnost i zbiljnost, nego ćemo se ograničiti na naznaku običajnosti u Hegelovoj filozofiji objektivnog duha.

Objektivni duh u Hegelovu sistemu filozofije pojavljuje se kao »duh koji sebe zna kao slobodnoga«, tj. kao duh »koji svoju bit ima za svoje određenje i za svrhu«. Objektivni duh prema Hegelu »jest prije svega *uopće* umna volja ili *po sebi* ideja, stoga samo *pojam* apsolutnog duha«. Međutim, »ideja se pojavljuje«, dodaje Hegel u 3. izdanju *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, § 482, »samo u volji koja je konačna«. Taj aspekt konačnosti umne volje kod Hegela često se zanemaruje, iako Hegel na njoj izgrađuje čitav objektivni duh.

Ona »uopće umna volja«, »ideja po sebi«, i prema tekstu prvoga izdanja, postoji »samo u *neposrednoj* volji«, jer svaka »apstraktna ideja« kao strana ili moment »*opstanka* uma« postoji samo kao »*pojedinačna* volja«, a ova

<sup>25</sup> Hegel, *Filozofija povijesti* ..., str. 244.

<sup>26</sup> Hegel, *Enciklopedija* ..., § 482.

<sup>27</sup> *Isto*.

kao »znanje onog svog određenja koje sačinjava njen sadržaj i svrhu i čija je ona samo formalna djelatnost.«<sup>28</sup>

Te formalne djelatnosti kao ideje ili momenta uma, dakle, nema bez konačne volje, čija se bit i svrha na drugoj strani sastoji u tome da svojom »djelatnošću razvije« ideju i da »njezin sadržaj, koji se razvija, postavi kao opstanak, koji je kao opstanak ideje zbiljnost — objektivni duh.«<sup>29</sup> U skladu s tim u slijedećem paragrafu Hegel ističe, da je »objektivni duh apsolutna ideja«, ali da ova tako postoji »samo *po sebi*«, jer da time što objektivni duh prebiva »na tlu konačnosti« njegova »zbiljska umnost zadržava na sebi stranu vanjskoga pojavljivanja.«

U primjedbi § 482 u spomenutom 3. izdanju Hegel s razlogom navodi da nijedna ideja nije tako »podesna za najveće nesporazume« kao ideja slobode, jer je »slobodni duh *zbiljski* duh«, pa »nesporazumi o tome imaju najneizmjernije praktične posljedice«, jer »ako su individuumi i narodi jednom uhvatili u svoju predodžbu apstraktni pojam slobode koja postoji za sebe, nema te nesavladive sile, upravo zato što je ona vlastita bit duha, i to kao sama njegova zbiljnost«. U nastavku Hegel razlaže zašto »cijeli dijelovi svijeta« nisu imali ideju slobode i zašto je u svijet ona došla tek s kršćanstvom, jer tek po kršćanstvu »individuum *kao takav* ima *beskonačnu* vrijednost«. Štoviše, tek s kršćanstvom je čovjek prema Hegelu »*po sebi* određen za najvišu slobodu«, i to stoga jer je individuum tu prvi put u povijesti čovječanstva kao »predmet i svrha Božje ljubavi određen za to da prema Bogu kao duhu ima svoj apsolutni odnos, da taj duh prebiva u njemu.«<sup>29</sup>

Kao što smo već vidjeli, religija prema Hegelu u svojoj neposrednoj zbiljnosti prethodi ne samo filozofiji nego i državi. Tako se već grčka država razvila iz grčke politeističke religije na isti način kao i filozofija, ali prije filozofije.<sup>30</sup> Istu misao Hegel razvija i u bilješci § 482, kada svjetsko-povijesnu ulogu kršćanstva kao »beskonačnu vrijednost« individuumu i određenje »čovjeka po sebi za najvišu slobodu« čini pretpostavkom čovjekove »svjetovne egzistencije«, pa kaže: »Ako u religiji kao takvoj čovjek zna odnos prema apsolutnom duhu kao svoju bit, onda on nadalje ima božanski duh pred sobom i kao onoga koji stupa u sferu *svjetovne egzistencije*, kao supstanciju države, obitelji itd.« Religija kao takva za Hegela je kršćanstvo kao apsolutna religija. Načelno to može biti svaka religija koja »čovjeka po sebi« određuje za »najvišu slobodu« i individuumu kao takvome pridaje »beskonačnu vrijednost« tako da čovjek svoj »odnos prema apsolutnom duhu« zna kao »svoju bit«. Ukoliko taj »odnos prema apsolutnom duhu« čovjek zna i prakticira u životu obitelji i države utoliko on i u »sferi svjetovne egzistencije« ima pred sobom božanski duh kao »supstanciju države, obitelji itd.«

Odlučna misao za našu tezu o običajnosti kod Hegela sadržana je u posljednjoj rečenici navedenog ulomka bilješke uz § 482. Tu Hegel govori o ljudskim odnosima koji se pomoću apsolutnog duha izgrađuju i konstituiraju primjereno njemu jednako tako u sferi svjetovne egzistencije kao što

<sup>28</sup> Isto.

<sup>29</sup> Isto, bilješka.

<sup>30</sup> Vidi ranije navedeni tekst označen bilješkom 16.



pomoću takve egzistencije uvjerenje običajnosti postaje pojedinačevom unutrašnjošću, tako da je pojedinac tada »u toj sferi posebne egzistencije, sadašnjeg osjećanja i htijenja *zbiljski slobodan*.«<sup>31</sup>

Što znači biti »zbiljski slobodan« i u kojoj mjeri je »spekulativno« znanje o ideji slobode konstitutivno za zbiljnost slobode kako u sferi čovjekove »svjetovne egzistencije« kao supstancija države, obitelji itd. tako i u »sferi posebne egzistencije« čovjekova »osjećanja i htijenja«, Hegel pokazuje na kršćanskom primjeru »da se ne bude rob«. Naime, spekulativno znanje kao »znanje o ideji« da je »čovjek po sebi određen za najvišu slobodu« nije puko znanje ni puka ideja, jer »ta ideja« kao »znanje ljudi da je sloboda njihova bit, svrha i predmet« njihova opstanka jest »sama kao takva *zbiljnost* ljudi«, ali ne zato što oni »sami imaju tu ideju« kao svoju predodžbu i proizvoljnost, nego zato što »oni *jesu*« ta ideja, tj. stoga i utoliko jer i ukoliko ona prožima običaje, zakone i pravo njihova opstanka, tako da ideja slobode čini supstanciju i zbiljnost kako njihova zajedničkog tako i njihova individualnog bitka. Hegel kaže: »Kršćanstvo je tek u svojim pristašama učinilo njihovom zbiljnošću da se npr. ne bude rob. Kad bi se oni učinili robovima, kad bi se odluka o njihovu vlasništvu stavila u proizvoljnost a ne u zakone i sudove, onda bi oni našli da je povrijeđena supstancija njihova opstanka.«<sup>32</sup>

Da bi sama ideja slobode postala »zbiljnost ljudi« i da ne bi bila »povrijeđena supstancija njihova opstanka«, valja, dakle, da se ta ideja ugradi u »zakone i sudove« njihove »svjetovne egzistencije« i da se time učini njihovom zbiljnošću. Stoviše, tada ni u njihovoj »posebnoj egzistenciji«, kaže Hegel, »htijenje slobode nije više nagon koji zahtijeva svoje zadovoljenje, nego karakter, — duhovna svijest koja je postala nenagonskim bitkom.«<sup>33</sup>

Ta »duhovna svijest« je slobodna volja, koja time što je postala »nenagonskim bitkom« obuhvaća u sebi kako zbiljnost svijeta u kojemu se sloboda očituje i oblikuje u vanjskoj objektivnosti tako i priznanje svijesti da su oblici pojavljivanja slobode supstancijalna određenja subjektivnosti, koja priznanjem dobiva supstancijalnu povezanost, intersubjektivno važenje i »apsolutnu moć«. Tako razvijena slobodna volja je kod Hegela ono »jedinstvo umne volje s pojedinačnom voljom« koje »sačinjava jednostavnu zbiljnost slobode.«<sup>34</sup> Pojedinačna volja se pritom pokazuje kao »neposredni i osebujni element aktiviranja one prve«, tj. umne volje.

Već je u djelu *Osnovne crte filozofije prava* Hegel pokazao da je »volja samo kao *misleća* inteligencija istinska, slobodna volja.«<sup>35</sup> Dakako, pod »mislećom inteligencijom« i umnom voljom Hegel ne razumijeva racionalističko shvaćanje uma i mišljenja, nego nasuprot kako novovjekovnom racionalizmu tako i romantičkom isključivanju mišljenja iz ljudskog djelovanja i općenitom preneglašavanju čuvstva u sferi objektivnog duha pokazuje ulogu, značenje i svojevrsnost uma i mišljenja u sferi prava, ćudorednosti i običaj-

<sup>31</sup> Hegel, *Enciklopedija* . . . , § 482, bilješka.

<sup>32</sup> *Isto*.

<sup>33</sup> *Isto*.

<sup>34</sup> *Isto*, § 485.

<sup>35</sup> Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 21, Sarajevo 1964. Hamburg 1955.

nosti, jer se do općenitosti predmeta i sadržaja i u toj sferi uzdižemo »djelatnošću mišljenja« koju Hegel naziva »samosviješću« ili »mišljenjem koje u volji postiže svoj cilj« upravo kao misaona ili misleća inteligencija: »Ta samosvijest koja sebe mišljenjem shvaća kao bit pa se upravo time odvaja od slučajnoga i neistinitoga sačinjava princip prava, moraliteta i svake običajnosti.«<sup>36</sup> Da je Hegelu stalo do svojevrsnosti filozofskog razumijevanja prava, morala i običajnosti pomoću mišljenja i znanosti, a ne ni do romantičkog idealizma ni do logicizma ili pak do novovjekovnog scijentizma, vidi se i iz teksta kojim Hegel završava § 21, kad kaže: »Oni koji filozofski govore o pravu, moralitetu, običajnosti i pri tome hoće da isključe mišljenje, upućuju na osjećaj, srce i grudi, na oduševljenje, izriču time najdublji prezir u koji je pala misao i znanost, budući da tako čak sama znanost . . . čini sebi principom barbarstvo i besmislicu pa je čovjeku, koliko bi bilo do nje, otela svaku istinu, vrijednost i dostojanstvo.«<sup>37</sup>

Poznato je da Hegel već od *Fenomenologije duha* dalje zagovara filozofiju kao znanost, ali ne kao znanost u smislu novovjekovne prirodne znanosti nego kao »zbiljsko znanje« i »napor pojma« da razumije i izrazi zbiljnost u njezinu bogatstvu i raznovrsnosti. Hegel zna da je u svemu što čovjek čini prisutno mišljenje i um, te da čovjek postaje samosvijest time što sebe misli i zna kao bit koja je u svakoj njegovoj djelatnosti na djelu. Međutim, ta bit, mišljenje i um nisu svugdje i u svim ljudskim djelatnostima isti, nego ovisе o konkretnoj djelatnosti i njezinoj sferi svijeta i života tako da se oni mogu razumjeti i pojmiti samo u vezi s onim što oni misle i poimaju, tj. u vezi s onim čime se oni postižu i prožimaju. U sferi objektivnog duha mišljenje je povezano i prožeto voljom. To je ono »mišljenje koje u volji postiže svoj cilj« i čini volju slobodnom. Štoviše, ono omogućuje i osvjetljava naše djelovanje u »pravu, moralitetu i svakoj običajnosti«. Otuda zagovaranje umne volje i »misleće inteligencije« kao »istinske, slobodne volje« kod Hegela ne znači svođenje volje na novovjekovno mišljenje i razum, nego odbacivanje romantike i njezina iracionalističkog reduciranja prava, morala i običajnosti na »osjećaj, srce i grudi, na oduševljenje«, jer izbjegavanjem kako racionalizma tako i iracionalizma kao glavnih jednostranosti i opasnosti modernoga razvitka valja pokazati da je volja »samo kao misleća inteligencija« izvor i temelj određenja istinske slobode čovjeka i njegova povijesna života. U tom smislu ona je izvor ozbiljenja svakog prava — od apstraktnog prava preko moraliteta do običajnosti u državi i svjetskoj povijesti.

Dok je novovjekovni nauk o prirodnom pravu, i to kako u svojem shvaćanju prirodnog stanja tako i u teoriji društvenog ugovora, pri određanju čovjeka, njegove autonomije i slobode polazio od čovjeka kao gotovog umnog individuuma, Hegel pokazuje da čovjek postaje zbiljskim umnim čovjekom tek pomoću svoje vlastite djelatnosti u raznovrsnim oblicima svojega razračunavanja s vanjskom i svojom unutrašnjom prirodom kao i s drugim ljudima. Tek u tim raznovrsnim oblicima povijesnog života dolazi čovjek ka sebi i svojoj biti, dakle i do svoje svijesti i samosvijesti kao »samosvijesti koja sebe mišljenjem shvaća kao bit pa se upravo time odvaja

<sup>36</sup> Isto.

<sup>37</sup> Isto.

od slučajnoga i neistinitoga«. Samo ta samosvijest, koja se kao »misleća inteligencija« uzdiže nad slučajno i neistinito oduševljenje »srca i grudi« i postaje »istinska, slobodna volja« u kojoj mišljenje postiže svoju svrhu, važi Hegelu kao »princip prava, moraliteta i svake običajnosti«.

Temeljna misao Hegelova razumijevanja čovjeka bila je, da je čovjek već svojim društvenim životom, svojim običajima i obredima, svakidašnjim shvaćanjima i navikama određen i uvjetovan u povijesnom svijetu života prije kako svoga reflektiranja i individualnog spoznavanja tako i prije eksplisitivnog intersubjektivnog priznavanja. Zadaća je filozofije da to što je već prisutno i poznato tematizira i spozna, tj. da predrazumijevanje dovede do razumijevanja. Dakako, naše vlastito samorazumijevanje i uzajamno priznavanje moguće je samo u zajednici slobodnih ljudi, tj. ukoliko ona svojim članovima omogućuje da u raznim oblicima prava, morala i običajnosti objektiviraju svoju slobodu. To »objektiviranje« slobode u sferi objektivnog duha kod Hegela ne smije se međutim shvatiti u smislu postvarivanja, jer već pravna osoba u sferi apstraktnog prava nije nikakva stvar, nego kao prvo oblikovanje slobodne volje ili »misleće inteligencije« ona je samoodređenje koje je odvojeno od svake pojedinačne stvari i zna svoju nezavisnost od nje, te se stoga pravna osoba nikada ne može reducirati na stvar. U tom određenju pravne osobe kod Hegela odzvanja nešto od autonomije uma i prirodnog prava individuuma novoga vijeka, koji se ne smiju izgubiti ni instrumentaliziranjem i svodenjem na stvari ni reduciranjem na »osjećaj, srce i grudi«.

Poznato je da je Hegel u »običajnosti« preuzeo kako pravo individuuma novoga vijeka općenito tako i savjest moralne osobe Kantove filozofije i dalje ih razvio u različitim oblicima zajedničkog običajnog života od obitelji preko građanskog društva do države. Pritom je posebno važno uočiti da se individuum prema Hegelu u svim tim zajednicama ozbiljuje na općeniti način i da ono običajno u njima nije ništa drugo nego »općeniti način djelovanja« njihovih članova, tako da se običajnost pojavljuje kao njihova »navika« (die Gewohnheit), odnosno kao »druga priroda« čovjeka (eine zweite Natur).<sup>38</sup> Ta »druga priroda« kao jedinstvo subjektivne volje i općenitog načina djelovanja je »običajna cjelina« i »u svojem konkretnom liku država.«<sup>39</sup> Običajna cjelina kao država je ona supstancijalna volja, koja se pomoću institucija zajedničkog života i samosvijesti pojedinca oposebljuje u individuumima i tako ozbiljuje kao njihova bit. Hegel kaže: »Bit države je običajna životnost. Ova se sastoji u ujedinjavanju volje općenitosti i subjektivne volje«, jer — kako Hegel odmah ističe — »svrha je države da ono supstancijalno važi u zbiljskom djelovanju ljudi i u njihovu uvjerenju, da je prisutno i da samo sebe održava. Apsolutni je interes uma da postoji ta običajna cjelina«<sup>40</sup> kao volja supstancijalnosti ili općenitosti.

Taj odnos države kao općenite volje i subjektivne volje pojedinaca kao njezinih građana često se napada kao totalitarizam države i supstancijalnosti

<sup>38</sup> Isto, § 151; usp. i moj rad »Hegelova praktična filozofija i suvremeni svijet« u A. Pažanin, *Moderna filozofija i politika*, Zagreb 1986, posebno str. 102. i d.

<sup>39</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1955, sv. I, str. 111.

<sup>40</sup> Isto, str. 112.

kod Hegela, jer se ne shvaća ni smisao zajedništva ni svrha općenitosti u njegovoj praktičnoj filozofiji, iako on u svim svojim djelima ističe: »Sve svrhe društva i države vlastite su svrhe privatnika«,<sup>41</sup> ili: »Država je zbiljnost običajne ideje . . . U običaju ona ima svoju neposrednu, a u samosvijesti pojedinca, u njegovu znanju i djelatnosti svoju posrednu egzistenciju, kao što i ova (samosvijest pojedinca) pomoću uvjerenja u njoj, kao svojoj biti, svrsi i proizvodu svoje djelatnosti, ima svoju *supstancijalnu slobodu*.«<sup>42</sup> Kad se ta cjelovitost Hegelove misli uzme u obzir, gube svaku osnovu i smisao priče o tobožnjem Hegelovu totalitarizmu i teizmu države. Tada i rečenice poput one da je ideja države »hod Boga u svijetu« dobiva svoj životno-svjetovni i običajni smisao. Taj smisao tada dobiva i rečenica koja se obično navodi kao dokaz totalitarizma države kod Hegela: »To supstancijalno jedinstvo je apsolutna nepokretna samosvrha, u kojoj sloboda dolazi do svojega najvišeg prava, kao što ta posljednja svrha spram pojedinaca, čija je *najviša dužnost* da budu članovi države, ima najviše pravo.«<sup>43</sup> Jer, pritom se ne smije zaboraviti temeljna Hegelova misao: »Ali u bitnome važi da onaj koji nema prava nema ni dužnosti, i obrnuto.«<sup>44</sup>

Na to je važno ukazati posebno zbog točnog razumijevanja »konačnosti objektivne volje« kao »pričina razlika prava i dužnosti«. Naime, taj »pričin razlike« dolazi otuda što su pravo i dužnost u sferi pojavljivanja i konačnosti takvi korelati da »nekom pravu s moje strane odgovara neka dužnost u nekome drugome«. Hegel, međutim, s opravdanim razlogom u 3. izdanju svoje *Enciklopedije* . . . dodaje rečenicu: »Isti je to sadržaj koji subjektivna svijest priznaje kao dužnost i koji ona na njima [na drugima] kao pravo dovodi do opstojnosti.«<sup>45</sup> To stajalište jedinstva, umnosti, općenitosti, cjeline kao istine lijepo se vidi u sferi običajnosti. Hegel kaže: »U običajnome oboje je došlo do svoje istine, do svog apsolutnog jedinstva, premda se na način nužnosti dužnost i pravo s pomoću *posredovanja* vraćaju jedno u drugo pa se povezuju. Prava oca obitelji nad članovima isto su tako dužnosti prema njima kao što je dužnost poslušnosti djece njihovo pravo da budu odgojena kao slobodni ljudi.«<sup>46</sup>

Značenje cjeline kao istine u Hegelovoj filozofiji općenito je poznato. Ovdje je važno razumjeti »običajnu cjelinu« kao državu, a ovu kao zajednicu kulture duha i slobodnog djelovanja građana koji svojim znanjem i htijenjem općenitosti ozbiljuju svoje vlastite supstancijalne svrhe života. Država je u tom smislu »zbiljnost običajne ideje«, a ne puka ideja, predodžba ili utopija, te stoga »ono općenito ne mora biti samo mišljelovina pojedinca, ono

<sup>41</sup> Hegel, *Enciklopedija* . . . , § 486.

<sup>42</sup> Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 257.

<sup>43</sup> Isto, § 258.

<sup>44</sup> Hegel, *Enciklopedija* . . . , § 486.

<sup>45</sup> Isto.

<sup>46</sup> To »apsolutno jedinstvo« dužnosti i prava u državi kao najvišoj sferi običajnosti Hegel ilustrira riječima: »Vladino pravosuđe, njezina prava upravljanja itd. ujedno su njene dužnosti da kažnjava, upravlja itd., kao što su davanja pripadnika države u pogledu njihovih poreza, ratne službe itd. dužnosti i isto tako njihovo pravo na zaštitu svojega privatnog vlasništva i općeg supstancijalnog života, u kojemu imaju svoj korijen« (isto).

mora postojati<sup>47</sup> tj. biti zbiljnost, a to znači ono općenito mora da prožima zbiljnost i da se voljom postiže u zbiljnosti. Postojanje onog općenitog u državi Hegel, kao što smo vidjeli, naziva »običajnom životnošću« (die sittliche Lebendigkeit). Po toj »običajnoj životnosti« država je za Hegela »država kulture« (Kulturstaat) i ne može se svesti na »državu moći« (Machtstaat) u Hobbesovu značenju, jer se kod Hegela država i kao »država moći« ne iscrpljuje vladanjem i upravljanjem, nego se očituje i obistinjava kao općeniti duh kulture, umjetnosti, prava, politike, religije, filozofije i znanosti. Samo u tom smislu država je »tlo« (Boden) i »duh naroda« (der Geist des Volkes), »apsolutna moć« (die absolute Macht) i »hod Boga u svijetu« (der Gang Gottes in der Welt): »Sve što čovjek jest on zahvaljuje državi; samo u tome on ima svoju bit. Svaku vrijednost koju čovjek ima, svu duhovnu zbiljnost on ima jedino pomoću države. Jer njegova je duhovna zbiljnost u tome da je njemu kao onome koji zna predmetna njegova bit, ono umno, da ono za njega ima objektivni, neposredni opstanak; samo tako on je svijest, samo tako on je u običaju, u pravnom i običajnom životu države.«<sup>48</sup> I dalje: »Navika je djelovati prema općenitoj volji i činiti svojom svrhom ono općenito što važi u državi... Dosjetke, ugone nemaju važenja. Odreći se posebnosti volje... prvi je moment koji je nužan za egzistenciju općenitoga, element znanja, mišljenja koje nastupa ovdje u državi.«<sup>49</sup>

Da bi se razumjelo čovjeka, njegovu bit i običajnost kao njegovu »drugu prirodu«, valja dakle uzeti u obzir sve navedene momente »egzistencije općenitoga«, od običaja kao navike preko djelovanja onog općenitog do ozbiljenja svih vrijednosti i slobode »u pravnom i običajnom životu države«. Tek tada je, naime, razumljivo zašto »običajnost države« kod Hegela nije neposredni bitak čovjeka, nego »dužnost, supstancijalno pravo, druga priroda, kako je s pravom nazvana; jer prva priroda čovjeka je njegov neposredni, životinjski bitak.«<sup>50</sup> Kao što je poznato, *pravo* kao »supstancijalno pravo« kod Hegela se ne svodi ni na apstraktno pravo ni na »jurističko pravo«, nego »obuhvaća opstanak svih određenja slobode«, <sup>51</sup> od apstraktnog prava preko moraliteta do običajnosti države i svjetske povijesti.

<sup>47</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, sv. I, str. 113.

<sup>48</sup> Isto, str. 111—112.

<sup>49</sup> Isto, str. 113.

<sup>50</sup> Isto, str. 115—116.

<sup>51</sup> Hegel, *Enciklopedija* . . . , § 486, bilješka.



Ante Pažanin

HEGEL'S CONCEPT OF THE MORES OF ETHICAL LIFE IN  
THE STATE

## Summary

The author's aim is to rescue Hegel's concept of the *mores* of ethical life (*die Sittlichkeit*) in general, and with regard to the state in particular, from erroneous interpretations which even today associate this concept with totalitarianism. Hegel transcended Kant's understanding of *die Sittlichkeit* as morality. This paper tries to demonstrate and to indicate the present-day relevance of Aristotle's and Hegel's understanding of *die Sittlichkeit* as the *mores* of ethical life. The author denotes the difference between Kant's morality and Hegel's *die Sittlichkeit* by using two Croatian words, 'čudorednost' and 'običajnost'. The *mores* of ethical life also involve subjective knowledge and individual conviction. They do not signify getting mechanically accustomed to existing manners and laws, but are based on the conviction and self-awareness of the individual who by acting within the historical world of living assumes and carries the responsibility for his own existence and historical continuity. The concept of the *mores* of ethical life understood in this way differs not only from the so-called substantial ethical *mores* of the family and the state of Antiquity, but also from the modern-age morality and the privatized *mores* of the emancipated subjectivity's and individuality's ethical life. It is known that Hegel effects a mediation between modern-age morality and the substantiality of Antiquity through the *mores* of the ethical life of the family, the bourgeois society, and the state, as it is contained in the *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Less well known is the fact that the late Hegel, and in particular in his *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, expands the concept of the *mores* of ethical life so as to include in it not only the state as »Machtstaat« but also as »Kulturstaat«; indeed, as »sittliche Lebendigkeit« it covers all »ideational manners in which the spirit of a people becomes aware of itself«. The author stresses this »vitality of the *mores* of ethical life« of the historical world and the state as a unity of these *mores* and a community of a culture of the spirit and the free activity of the citizens, who through their knowledge and their will for generality realize freedom as their own substantial purposes of living.