

Zvonko Šundov

Baltićeva 1, HR-48260 Križevci

Povijesno mišljenje u Hegelovoj Filozofiji prava

Sažetak

Filozofija prava jest jedan od najvažnijih i temeljnih dijelova Hegelova mišljenja. U radu se pokazuje kako Hegel uopće nije državni filozof, nego povijesni mislilac, koji nasuprot nasilju i proizvoljnoj vlasti afirmira povijesnu, tj. ljudsku proizvedenost prava, pri čemu se suvremenoj samosvijesti suprotstavlja autoritarna prošlost. Stoga se Hegel imade razumjeti kao zastupnik autentične demokracije. Država služi tek kao jamac ljudske slobode, nipošto kao samosvrha. Dakle, Hegel je povijesni mislilac građanskog (nipošto puko buržoaskog) svijeta.

Ključne riječi

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, povijesno mišljenje, država, pravo, moralitet

Iako se središnjim Hegelovim djelom treba smatrati *Enciklopediju filozofskih znanosti*, ne bi valjalo – uz *Fenomenologiju duha* i *Znanost logike* – zanemarivati ni važnost *Osnovnih crta filozofije prava*, djela koje predstavlja svojevrsno proširenje i produbljivanje odgovarajućih poglavlja *Enciklopedije*, naime odgovarajućih paragrafa i dodataka u onom dijelu *Enciklopedije* koji se odnosi na sferu objektivnog duha.¹ To je djelo, kao što je poznato, izvorno objavljeno 1821. godine u Berlinu, a Hegel ga je dovršio pred ljeto 1820., napisavši srazmjerno opsežan predgovor. Cijelo djelo može se smatrati razradom jednog Hegelova usmenog dodatka uz §408. *Enciklopedije*,² u kojemu se govori o prelaženju iz apstraktnog u konkretno u filozofiji duha, koje napreduje u odgovarajućem prelaženju u filozofiji prava. Prema priređivačima *Filozofije prava*, taj dodatak može služiti kao rezime metode *Filozofije prava*,³ a u njemu među ostalime stoji:

»I u *filozofiji prava* mora biti nekog sličnog napredovanja. I u toj znanosti započinjemo s nečim *apstraktnim*, naime s *pojmom volje*, a tada nastavljamo u jednom *izvanjskom* postojanju

1

Pun naziv tog djela (koje je u kritičkom izdanju objavljeno kao sedmi svezak Hegelovih djela) glasi: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*, a podnaslov: *Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (dakle: »S Hegelovim vlastoručnim bilješkama i usmenim dodatcima«). Ovaj svezak priredili su, prema izvornom izdanju Hegelovih djela iz 1832.-1845., Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel (*Werke in 20 Bänden*, sv. 7,

Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.). U nastavku će se koristiti kratica *G*.

2

Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Werke in 20 Bänden*, sv. 8–10, ovdje sv. 10), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970., str. 170–171.

3

Usp. *G*, str. 524.

uspostavljenom ozbiljenju još *apstraktne* volje u sferu *formalnog prava*, odatle prelazimo na iz vanjskog postojanja *u sebi reflektiranu* volju, na područje *čudoređa*, te konačno stižemo do trećega, do u sebi *ujedinjenih tih dviju apstraktnih* momenata, i stoga *konkretne* običajnosne volje.«⁴

Istina je da je Hegel ovo rekao znatno kasnije, nakon što je odavno dovršio *Filozofiju prava* (citat potječe iz jednog predavanja održanog 1825. ili 1828. godine), ali u najmanju ruku ovaj dodatak može služiti kao dokaz autorefleksije polazišta koje je, posve nesumnjivo, bilo prisutno i u izvornom Hegelovu oblikovanju metode (a to znači ujedno i sadržaja) spekulativnog pristupa sferi države i prava.

Sama knjiga *Osnovne crte filozofije prava* zamišljena je (kako to proizlazi i iz podnaslova berlinskog izdanja iz 1821. godine: *Zum Gebranch für Seine Vorlesungen*), slično kao i *Enciklopedija*, kao priručnik uz Hegelova predavanja, na kojima će se ona usmenim dodatcima proširivati.⁵ A ta predavanja iz filozofije prava Hegel je držao od 1818. pa do 1826. godine (pod različitim naslovima), a nakon toga prepustio je kolegij iz filozofije prava svojim učenicima Eduardu Gansu i na kraju Karlu Ludwigu Micheletu (mada je 1830–31. namjeravao držati predavanja iz filozofije prava, ali je od toga odustao uslijed boležljivosti). Utoliko i za *Filozofiju prava* važi ono isto što važi za *Enciklopediju*: u obzir se apsolutno moraju uzeti i Hegelove bilješke, a naročito njegovi usmeni dodatci, ukoliko se hoće na primjeren način razumjeti i pojmiti Hegelova misao. Sami paragrafi tu nisu dovoljni, oni su tek kostur (bez kojega bi misao bila bezoblična i kaotična), ali tek usmene nadopune daju puninu života Hegelovoj misli, omogućujući rekonstrukciju njegova mišljenja.

Određujući svrhu nečeg takvog kao što je filozofija prava, Hegel u predgovoru upućuje na razliku između prirode i moralnog svijeta (koji se izjednačuje s državom). Dok filozofija treba spoznavati prirodu onakvu kakva ona jest, dotle moralni svijet u kojemu se um ozbiljuje kroz elemente samosvijesti ne uživa tu sreću da je umno ono što je doneseno silom i nasiljem (*G*, str. 15). Priroda je, dakle, takva kakva jest, zatečena i dana, njome vladaju prirodni zakoni koji samoniklost prirodnog (neživog i živog) »svijeta«⁶ uspostavljaju i održavaju u njegovoj samoniklosti, dok povijesni svijet (umnost u državi!), utemeljen na samosvijesti, nije ni uman niti nužan u svim svojim pojavnostima: ono što je dovedeno silom i nasiljem zasigurno nije umno. Toliko o Hegelu kao apologetu države, hvalitelju pruske monarhije i dvorskom filozofu!

Usmeni dodatak uz ovo razlikovanje prirode od države, koji potječe iz Hegelovih predavanja o prirodnom pravu i znanosti o državi akademske godine 1822–1823. (zimski semestar), još je znakovitiji za ono o čemu je tu bitno riječ. Tu Hegel, naime, razlikuje prirodne od pravnih zakona. Prirodni zakoni važe onakvi kakvi su, oni naprosto jesu, a njihovo je mjerilo izvan nas. Naprotiv tome, pravni zakoni ne važe – poput prirodnih – apsolutno: »Pravni zakoni su *zakoni*, koji *proizlaze* od ljudi«, i dalje:

»Čovjek... tvrdi da se u njemu nalazi mjerilo o tome što je ispravno; on se može podvrgnuti nuždi i sili vanjskog autoriteta, ali nikada na način na koji se podvrgava prirodnoj nužnosti, jer mu uvijek njegova unutrašnjost govori što treba biti, i u on u sebi samome nalazi dokaz ili odsutnost dokaza za ono što važi. U prirodi je najviša istina to da neki zakon *uopće* jest; u zakonima prava stvar ne vrijedi zato što jest, nego svatko zahtijeva da ona odgovara njegovim vlastitim kriterijima. Tu je dakle moguć sukob između onoga što jest i onoga što treba biti, sukob između nepromjenljivog prava po sebi i za sebe i proizvoljnosti određivanja onoga što bi trebalo važiti kao pravo. Takvu razdvojenost i takvu borbu srećemo samo na tlu duha, a zato što se čini da nadmoć duha time vodi do nemira i nesreće, često se od samovolje života bježi u promatranje prirode, koju se uzima kao primjer. Ali upravo u tim oprekama između prava koje je po sebi i za sebe i onoga što proizvoljnost uspostavlja kao važeće pravo leži potreba da se pravo nauči

temeljito spoznavati... Današnji svijet imade još veću potrebitost za time jer od davnine se imalo poštovanje i strahopoštovanje u odnosu na postojeće zakone; sada je, međutim, suvremeno obrazovanje dovelo do toga da se misao postavlja na čelo onoga što treba važiti. Teorije se suočavaju s opstojećim i hoće se postaviti kao ono po sebi i za sebe ispravno... Istinska misao nije nikakvo mnijenje o stvari, nego je ona sam pojam stvari. Pojam stvari ne dolazi nam iz prirode. Svaki čovjek imade prste, može uzeti u ruke kist i boje, ali stoga on još nije slikar. Jednako tako je i s mišljenjem. Misao prava nije nešto što svatko iz prve ruke posjeduje, nego je ispravno mišljenje poznavanje i spoznaja stvari, te naša spoznaja stoga treba biti znanstvena.« (G, str. 16)

Nasuprot uvriježenoj slici o Hegelu kao ideologu države, ovdje dolazi do izražaja pravi Hegel: mislilac koji samovolji nositelja totalne (ili neke druge) vlasti i moći suprotstavlja, *prvo*, uvid u ljudsku proizvedenost zakona i, općenito, formi reguliranja vladavine, odnosno formi reguliranja međuljudskih odnosa; *drugo*, uvid u to da čovjek iznutra osjeća što je ispravno i valjano, a što je neispravno i tek nametnuto nečijom samovoljom; te, *treće*, uvid u razliku između starih vremena – kada se zdravo za gotovo sa strahopoštovanjem prihvaćalo nametnute zakone i uzimalo ih kao nešto legitimno na jednoj strani – te suvremenosti, u kojoj samosvjestan čovjek odlučuje o tome kakve se regulative mogu i trebaju prihvatiti i poštivati, a kakve kao umove valja odbaciti i nadomjestiti umno utemeljenim oblicima reguliranja međuljudskih odnosa.⁷ U tom smislu treba čitati i oštru Hegelovu kritiku one tobožnje suvremene filozofije koja misli da se istina sama ne daje spoznati, nego da je istinito ono što proizlazi iz srca, osjećaja i emocija. Odredivši filozofiju kao proučavanje umnoga, on je jasno razlučuje od ispraznog rezoniranja ili pak usmjerenja k onostranosti, umjesto čega se zadatkom filozofije ispostavlja shvaćanje suvremenosti i zbiljskoga (G, str. 29). Da se tu ne radi o apologetskom stavu najbolje se pokazuje kad se uzme u obzir Hegelova misao prema kojoj filozofska znanost o državi jest pokušaj da se država pojmi i prikaže kao u sebi umna, (G, str. 26) što na prvi pogled izgleda apologetski, ali ako se znade što je za

4
G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, str. 170.

5
To najbolje pokazuje uvodni dio Hegelova predgovora izdanju iz 1821. godine (G, str. 11). »Neposredan povod za izdanje ovih osnova jest potreba da mojim slušačima dam u ruke jedan putokaz za svoja predavanja koja primjereno svojoj službi držim o *filozofiji prava*. Ovaj je udžbenik daljnje, naročito sistematičnije izvođenje onih istih osnovnih pojmova koji se o tom dijelu filozofije već nalaze u *Enciklopediji filozofskih znanosti* (Heidelberg, 1817.), inače namijenjene za moja predavanja.«

6
»Svijet« se za prirodu može reći samo u prenesenom, metaforičkom obliku. U pravom smislu svijet jest samo ljudski, povijesno proizvedeni i reproducirani svijet (o tome vidi: Milan Kangrga, *Praksa – vrijeme – svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 465 i dalje). To su prema Danku Grliću (Danko Grlić, *Contra dogmaticos*, Praxis, Zagreb 1971., str. 28) »svijet i čovjek [koji se] pretvaraju u očovječeni svijet«.

7
Predrag Vranicki s pravom je upozorio na to da je smisao Hegelova pojma države sadržan u potrazi za pretpostavkama čovjekove slobode, te da taj pojam nema one konotacije i sadržaje što ih je poprimio u kasnijim socijalnim i pravnim teorijama. Posebno naglašava Hegelovo suprotstavljanje historijsko-pravnoj školi, izrazu tadašnje aristokratske restauracije (vidi: Predrag Vranicki, *Filozofija historije*, I, Golden marketing, Zagreb 2001., str. 305–306). Ernst Bloch upozorava da je jedinstvo apstraktnog prava i moralnosti, sadržano u ćudorednosti – a to su obitelj, građansko društvo, država i zakonmjerni tok svjetske povijesti – pri čemu je u Hegelovu shvaćanju državno umno istovremeno isto što i najviša politička sloboda, sloboda koja nije drzovita i usamljena, već je postala supstancijalnom. Premda Bloch dopušta da se iz zdravorazumske interpretacije Hegelove *Filozofije prava* može izvesti zaključak o tome da je Hegel u svojim zrelim godinama postao reakcionarni mislilac, on naglašava da se uopće ne radi o tome, nego da Hegel odbacuje utemeljenje vladarske vlasti na pravu jačih nad slabijima, zbog čega su ga toliko mrzjeli mislioci kontrarevolucije poput Stahla i Burkea (vidi: Ernst Bloch, *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb 1959., str. 185 i dalje).

Hegela umnost, pa se to poveže s njegovom odredbom filozofije kao vlastitog vremena zahvaćenom mišlju, te s odbacivanjem nemoćnog moralističkog i moralizatorskog trebanja, onda će svaka dilema glede toga iščeznuti.

Zadatak je filozofije, prema Hegelu, da razlučuje jednostrane i neistinite ideje ili »puke pojmove« (*blosse Begriffe*) od pojma koji posjeduje zbiljnost (*G*, str. 29), što on u usmenom dodatku razjašnjava upozoravajući da su pojam i njegova egzistencija dvije strane, ujedno i razdvojene i jedinstvene, jednako kao duša i tijelo; duša bez tijela ne može živjeti, kao ni obrnuto. A to jedinstvo nije nikakva harmonija nego potpuno prožimanje. Primijenjeno na ideju prava (a valja napomenuti da je to jedinstvo opstanka i pojma Hegel u istom dodatku imenovao idejom) to znači:

»Ideja prava je sloboda i da bi se ona istinski shvatila mora se spoznati u njenom pojmu i u njenom postojanju.« (*G*, str. 30)

Identitet prava i slobode povijesno je utemeljen u nastanku samosvijesti (nema, naravski, nikakve slobode bez samosvijesti), što upućuje na *Enciklopediju* kao pretpostavku razumijevanja Hegelove koncepcije filozofskog pristupa sferi države i prava.

Pravo je moguće samo na pretpostavci slobodne volje, tako da je sloboda supstancija i određenje prava, a pravni sistem predstavlja carstvo ozbiljene slobode, naglašava Hegel u §4. *Filozofije prava* (*G*, str. 46), na što se nadovezuju preciziranja u usmenom dodatku uz taj paragraf. Sloboda je svojstvo ili bitno određenje volje, kao što je težina bitno određenje tijela. Volja bez slobode bila bi prazna riječ, jednako tako kao što je sloboda zbiljska samo kao volja, kao subjekt. Čovjek se razlikuje od životinje po mišljenju, ali to ne znači da on s jedne strane misli, a s druge strane nešto hoće, kao da u jednoj torbi nosi mišljenje a u drugoj imade volju. Jedina razlika između mišljenja i htijenja jest ta što je prvo teorijsko a drugo praktičko odnošenje, ali to nisu dvije različite moći, nego je volja jedna osobita vrsta mišljenja: to je mišljenje koje se prevodi u opstanak kao poticaj da se sebi daje egzistencija. I dalje:

»Svaka je predodžba poopćavanje i to pripada mišljenju. Nešto učiniti općim znači to misliti. Ja jest mišljenje i isto tako opće. Kada ja kažem Ja, onda time napuštam svaku posebnost, karakter, prirodu, znanje, dob. Ja jest posve prazno, punktualno, jednostavno, ali djelatno u toj jednostavnosti. Šarena slika svijeta je preda mnom: ja joj stojim nasuprot i tim odnošenjem ukidam opreku, činim njezin sadržaj svojim vlastitim. Ja jest u svijetu kod kuće kada ga poznaje, još bolje kada ga je pojmlilo. Toliko teorijski odnošaj. Nasuprot tome praktičko odnošenje započinje u mišljenju, u meni samome, i prije svega se pojavljuje kao suprotstavljeno, jer ono, naime, odmah uspostavlja razdvojenost. Budući da sam ja praktički, djelatno, to znači da sebe oblikujem, određujem, a sebe određivati znači postavljati neku razliku. Ali te razlike koje ja postavljam opet su moje, odredbe pripadaju meni, a ciljevi kojima težim pripadaju meni. Ako ja ta određenja i razlike i ispustim, to znači da ih postavim u takozvani vanjski svijet, one ipak ostaju moje; one su ono što sam ja učinio, što sam uradio, one nose trag mojeg duha.« (*G*, str. 47)⁸

Zasnivajući filozofiju prava, Hegel daje takvo određenje teorijskoga i praktičkoga, u kome se osim njihova živog jedinstva (kakvo je dano još u odnosu duše i tijela, u čemu je Hegel razriješio kartezijski dualizam bez zapadnja u spinozističku monističku metafiziku) posebno ističe njegova epohalno važna odredba čovjeka kao praktičkog bića: *čovjek jest ono što svojim djelovanjem čini od sebe, a ljudsko djelovanje ne može biti drukčije nego djelovanje na tlu duha, budući da je za Hegela pojam čovjeka istovjetan s pojmom slobodnog duhovnog bića*. To je biće koje svojim djelom uspostavlja sebe u svojoj vlastitosti. A to je djelo koje čini nastojanje na praktičkom ozbiljenju čovjekova života, gdje – za razliku od Kantova i Fichteova apstraktnog pojma moralnosti, čija se apstraktnost ponajprije sastoji u tome da se govori (daka-

ko, idealno i u formi postulata) o djelatnosti, a da se zbiljsku djelatnost konkretne i žive individue ustvari ne dopušta – čovjek povijesno nastaje. Kada Hegel u citiranom usmenom dodatku govori o mom postavljanju razlika kao o samoozbiljenju mogega Ja, on ne samo što nema u vidu isključivo sebe kao konkretnog historijskog profesora Berlinskog sveučilišta i nesuđenog člana Kraljevske akademije, ili kao bilo koju dimenziju svoje individualnosti, niti sebe kao cjelinu svojih individualnih odredbi, nego imade u vidu svako ljudsko biće – svaku subjektu samosvijest žive i neponovljive ljudske individue. Toliko o Hegelovu navodnom zapostavljanju individualnosti, individualne ljudske egzistencije i sličnim nerazumijevanjima ili/i podmetanjima tom velikom misliocu!

Daljnja preciziranja slobode s obzirom na volju nalazimo u usmenom dodatku uz §5. Za razliku od životinje, čovjek može ostaviti sve, čak i vlastiti život počinjajući samoubojstvo. Čovjek je čisto mišljenje sebe samoga i tek misleći on postaje silom koja sebi daje općost, tj. gasi sve određenosti. Ali to je negativna sloboda ili sloboda razuma, koja je jednostrana, a njezin konačan rezultat ukoliko se ona apsolutizira očituje se u Indijaca, gdje se za ono najviše drži ustrajavanje pri znanju svojega jednostavnog identiteta sa sobom samim, ostajanje u praznom prostoru svoje unutrašnjosti. No, to ustrajavanje na općosti koja ukida svaku razliku ne rezultira samo oblikovanjem brahmana, nego – nastavlja Hegel – i djelatnim fanatizmom u političkom kao i u vjerskom životu (danas bismo to nazvali političkim, odnosno vjerskim fundamentalizmom). Hegel daje i primjer takvog fanatizma koji je proizašao iz spoznajnog gušenja svake razlike, i to u zbivanjima u razdoblju terora Francuske revolucije, kada je autoritet htio ukinuti svaku razliku talenata, što je dovelo do toga da je narod u revoluciji uništio ustanove koje je sam stvorio, budući da su te ustanove bile suprotstavljene apstraktnoj samosvijesti jednakosti (G, str. 51–52). Mnogi su Hegela optuživali (od Poppera do Kolakowskog)⁹ da je preteča totalitarizama XX. stoljeća, a najčešće su te optužbe bile povezane s kritikom Hegelova napuštanja apsolutiziranog razuma. Iz ovog (koliko je poznato, posve nezapaženog i nekomentiranog) usmenog dodatka vidljivo je koliko su te optužbe neutemeljene i besmislene. No, vidljivo je još nešto: briljantno kritizirajući same korijene svakog fanatizma i fundamentalizma, te davši anticipativnu kritiku totalitarnih ideologija i pokreta XX. stoljeća, Hegel je uočio da se temelji gušenja razlika i individualnosti motivirani tobožnjim posjedom apsolutne istine i monopolom na taj navodni posjed ne trebaju tražiti u izostajanju ili nedostatnosti razuma, već, naprotiv, u njegovu suvišku, točnije u *apsolutiziranju razuma*, koje otvara prostor za poništavanje svih razlika i za uništavanje svih subjekata koji u sebi ili sobom nose neku razliku. U razumu, dakle, uzdignutom na rang apsoluta (i time učinjenom bezumnim), a ne u umu, valja tražiti duhovne korijene totalitarizma i fundamentalizma. O tome koliko je ovaj zanemaren aspekt Hegelove *Filozofije*

8

Usp. u vezi s time Hegelovu *Enciklopediju* (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, u: *Werke in 20 Bänden*, sv. 9, str. 23).

9

U vezi s time moglo bi se kao paradigmu takve promašene interpretacije Hegela uzeti poljskog filozofa Leszeka Kolakowskog (usp. Leszek Kolakowski, *Glavni tokovi marksizma*, I, BIGZ, Beograd 1980., str. 69 i dalje).

Upozoravajući – nasuprot plošnim kritičarima Hegelove *Filozofije prava* – da Hegel zahtijeva stavljanje zbilje pred sudište uma, Kolakowski zaključuje kako je um shvaćen tako da on nema šanse pronaći se igdje drugdje nego u državnom aparatu (isto, str. 80). Primjerenu kritiku metode kojom je ovaj poljski filozof dospio do zaključaka ovog tipa dao je Lino Veljak (usp. Lino Veljak, *Horizont metafizike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., str. 93 i dalje).

prava i danas aktualan, ne treba, nadamo se, trošiti suviše riječi! Ipak, samo jedno: *svaka* proizvoljna apsolutizacija vodi u bezdan! A oni koji u Hegela vide ili traže neku apsolutizaciju (npr. zato što Hegel koriste termine i pojmove kao što su »apsolutni duh« i slični, ne trudeći se da razumiju što on pod takvim pojmovima ustvari misli) – samo prave zbrku i do neprepoznatljivosti prikrivaju onu misaonu kaotičnost koju proizvodi teror zdravog razuma, tog najgoreg metafizičara.

Apsolutizacija u prethodnom smislu uvijek je apsolutizacija nečeg apstraktnog ili nečeg što je učinjeno apstraktnim (uostalom, *svaka* je apstrakcija produkt apstrahiranja, dakle, načinjena je, nema u prirodi samoniklih apstrakcija). U tom smislu valja čitati i usmeni dodatak uz §6, gdje Hegel naglašuje kako ono što apstraktna općost hoće nije ništa, pa stoga tu i ne može biti govora o bilo kakvoj volji. Volja može biti samo volja nečega posebnog. A da bi takva volja uopće bila volja, ona se mora ograničiti (G, str. 54). Za razliku od refleksije, koja tu granicu (a koja se obično imenuje kao *konačnost*) vidi samo kao puku negaciju beskonačnosti apstraktno općosti (a tu beskonačnost proglašava onim apsolutnim i najvišim), Hegel tu upućuje na nužnost sagledavanja te beskonačnosti kao nečega jednostranog. I ta se Hegelova misao može primijeniti na konkretnu pojavnost našeg vremena: *tko je ono apstrakcije proglašavao onim apsolutnim i najvišim, sve držeći ruku na srcu (ili na novčaniku?), a tko je onda afirmaciju beskonačnosti kao bezgraničnosti apsolutne moći ograničene apstrakcije oslobođene od ograničenja umne volje pretočio u parolu »Srbija do Tokija«? I kakav je bio odnos srčanih rukodržača sa širiteljima apstraktnih fikcija do kraja Zemlje?* Rasprava o jednostranosti prazne neodređenosti i apstrahirane ograničenosti nije, vidimo, tako »apstraktna« kao što bi se to ljubiteljima zdravog razuma moglo učiniti. Nasuprot svima njima važe Hegelove riječi iz dodatka u §7:

»Volja se ne može vezati uz neku ograničenost, nego mora ići dalje, jer narav volje nije ta jednostranost i povezanost, nego sloboda da se hoće nešto određeno, ali da se u toj određenosti bude pri sebi i da se opet vrati u ono opće.« (G, str. 57)

Budući da motrenje određenosti volje pripada razumu, ono ne može biti spekulativno. To upozorenje, dano u dodatku uz §8, upozorava na granice znanstvenog pristupa raščlanjivanju faktičkih historijskih zbivanja na koja se može odnositi aplikacija dodatka uz prethodni paragraf. Dakako, znanstvenog u smislu empirijskog i na zdravorazumskoj racionalnosti zasnovanog »vrijednosno neutralnog istraživanja« tzv. objektiviteta faktičke historije: ako se ostane u okvirima zdravog razuma, neće se dospjeti do spekulativnog uzdizanja nad puku danost i neće se moći proniknuti u proizvedenost i mehanizme proizvođenja apsolutizacije posebnosti i ukidanja granica ograničenostima. Hegelu je, međutim, ovdje važnije nešto drugo: govoreći o volji, on naglašava kako ona nije određena samo sadržajno nego i formalno.¹⁰ A određenost forme determinira i svrhu i izvedbu svrhe: svrha je prvobitno tek moja unutrašnjost, subjektivno, ali ona treba postati i objektivnom, treba odbaciti nedostatnost puke subjektivnosti. Tu Hegel sebi postavlja pitanje: »Zašto je to nedostatnost?«, i odmah daje odgovor:

»Ako ono što imade nedostatak ujedno ne trpi zbog njega, onda taj nedostatak nije za njega nikakav nedostatak. Za nas je životinja nešto nedostatno, za sebe ona to nije. Ukoliko je svrha najprije tek naša, ona je za nas nedostatak, jer su nam sloboda i volja jedinstvo subjektivnoga i objektivnoga.« (G, str. 59)

Kroz jedinstvo subjektivnoga i objektivnoga prevladavaju se jednostranosti prazne općosti i još uvijek apstraktno određene. To je metodički put prema nadmašivanju metafizike.

U sferi praktičke filozofije jedan od bitnih izvora pada u metafizičko, jest brkanje slobode s proizvoljnošću. U proizvoljnosti je sadržano to da sadržaj volje nije određen njezinom naravi, nego slučajnošću, što rezultira time da je volja ovisna o tom slučajnom sadržaju, pa je stoga tu prisutno protivurjeđe, naglašava Hegel u usmenom dodatku uz §15, te dodaje:

»Običan čovjek vjeruje da je slobodan ako mu je dozvoljeno da postupa kako mu se prohtije; ali upravo u proizvoljnosti leži da on nije slobodan. Ako ja hoću umno, onda ja ne djelujem kao partikularni individuum, nego prema pojmovima običajnosti uopće: u običajnosnom djelovanju ne činim ništa sam po sebi, već uvažavajući stvar.« (G, str. 67)

Ukratko, proizvoljnost i sloboda nisu isto, dapače, djelovanje koje ne vodi računa o svojoj opravdanosti i smislenosti proizvodi stanje zavisnosti, dakle neslobodu. Djelovanje koje »ne uvažava stvar« ne dopušta ljudsko samopotvrđivanje, ono može biti ili uzaludno lupanje glavom o zid, ili neobvezna estetizirajuća igra (koja nema nikakve veze s istinskim umjetničkim stvaralaštvom, na koje se u istom dodatku, uostalom, referira i Hegel), ili pak proizvoljno uzdizanje ovog partikulariteta na rang neupitnog mjerila djelovanja, čime se povređuje pravo drugih, ali ujedno i ukida vlastita sloboda (davno je, uostalom, rečeno da ne može biti slobodan onaj tko drugima oduzima slobodu).

Nadmašujući apstraktne jednostranosti subjektivne i objektivne volje (u čemu se korijeni i navedeno brkanje slobode s proizvoljnošću), Hegel upozoruje na promašenost uobičajenog vjerovanja prema kome su subjektivno i objektivno međusobno fiksno suprotstavljeni, što bi važno samo ukoliko bi oni bez ostatka bili apstraktne odredbe. No, to nije slučaj, naglašuje on u dodatku uz §26, budući da oni prije međusobno prelaze jedno u drugo. Kao jedan od primjera on navodi neposrednost egzistencije u kojoj se treba ostvariti neka svrha: ako je svrha sama po sebi partikularna i subjektivna, mi je ipak nazivamo objektivnom kada se ona realizira (G, str. 78).

To nadmašivanje dopijeva do *prava*, što ga Hegel definira kao »opstanak slobodne volje« i kao »slobodu uopće kao ideju« (G, str. 80), ali – u bilješci uz §29 – također i kao nešto za čiju se definiciju ne treba obraćati pravnicima (G, str. 82). Utemeljujući pojam prava, Hegel vrši pojmovno razlikovanje *moralnosti* (die Moralität) od *običajnosti* (die Sittlichkeit), koje se obično uzimaju gotovo kao istoznačnice,¹¹ što je, naravno, krivo, a glede promašenosti njihova poistovjećivanja Hegel se obraća za pomoć Kantu, koji je ta dva pojma, unatoč njihovoj zajedničkoj etimologiji, jasno razlikovao. U tom smislu Hegel daje dodatna preciziranja u usmenom dodatku uz §33. Neposrednost egzistencije nije primjerena slobodi i zato se uspostavlja sfera moralnosti kao negacija puke neposrednosti, čime je omogućeno da dobro koje se tu postavilo kao opća svrha ne ostane u mojoj unutrašnjosti, nego se ono treba realizi-

10

Milan Kangrga s pravom upozorava na to da je u kontekstu Hegelove (ali još prije toga i Schellingove) misli pojam *slobodna volja* puka tautologija, jer u volji je nužno implicitna sloboda, tako da u samom pojmu slobode leži i krivnja u smislu odgovornosti (usp. Milan Kangrga, *Etika*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004., str. 291).

11

U tom smislu Joachim Ritter naglašava da pojam običajnosti u Hegela više nije istovjetan

s *ethosom* Aristotelove praktičke filozofije (usp. Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969., str. 300), što bi bilo dovoljno da razotkrije svu promašenost i (u osnovi) filozofsku neobrazovanost onih koji moralnost brkaju s običajnošću, te sve to identificiraju u pojmu *čudoređe!* Da se *običajnost* ne treba prevoditi kao *čudorednost* smatra i Ante Pažanin (Ante Pažanin, *Um i povijest*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1992., str. 157).

rati. No, moralnost, jednako kao i formalno pravo, ostaju bez običajnosti tek apstrakcije.¹² A običajnost je »jedinstvo volje u njezinu pojmu i volje pojedinca, tj. subjekta« (G, str. 91). To su pretpostavke na kojima će Hegel oblikovati svoju sustavnu spekulativnu znanost o apstraktnom pravu, moralitetu i običajnosti, sve, zaključno, do svjetske povijesti kao razrješujućeg momenta dijalektičke antiteze domaćeg i međunarodnog državnog prava. Sistematična analiza cjeline Hegelova pothvata, a naročito kritički komentar i vrednovanje Hegelovih dosega u polju filozofije prava, zaslužili bi odgovarajući prostor, koji im se ovdje ne može, nažalost, pružiti. No, svrha ovog istraživanja ni ne leži u takvom nečemu. Ograničavamo se na neke bitne momente Hegelova prevladavanja metafizike u povijesnom mišljenju, kakvo je na djelu i u njegovoj *Filozofiji prava*.

Počnimo upravo s pojmom svjetske povijesti. Ono što je u svjetskoj povijesti element opstanka općeg duha (kao u umjetnosti zov i slika, u religiji osjećaj i predodžba, a u filozofiji čista, slobodna misao) Hegel definira kao »duhovnu zbiljnost u cijelom njenom opsegu unutrašnjosti i izvanjskosti« (G, str. 503).¹³ Što Hegel podrazumijeva pod duhom jasno je već iz *Fenomenologije duha*, a posebno iz *Enciklopedije filozofskih znanosti*, tako da zasigurno ne treba trošiti riječi na opovrgavanje – posve besmislene, uostalom – neznačajne ili zlonamjerne interpretacije pojma *duhovna zbiljnost* (die geistige Wirklichkeit) u nekom spiritualističkom ili pak iracionalističkom ključu. Svjetska je povijest razvoj momenata uma i time razvoj samosvijesti i slobode, što je isto s izlaganjem i ozbiljenjem općeg duha, kako je naglašeno u §342. Inače, odjeljak posvećen pojmu svjetske povijesti u potpunosti je lišen Hegelovih usmenih dodataka, i to je jedini takav odjeljak (paragraf 341 do 360) u *Osnovama filozofije prava*. Možemo nagađati da li se taj izostanak može objasniti time što Hegel u semestrima kada je držao predavanja iz filozofije prava nije stigao do završnih dijelova svoje predavanjima namijenjene knjige, time što učenici koji su bilježili predavanja nisu potkraj semestra više bili toliko prilježni, ili možda time što je sam Hegel smatrao da navedeni paragrafi ne zahtijevaju nikakva daljnja pojašnjenja. No, od tih spekulacija (spekulacija u lošem, kolokvijalnom značenju, a ne u smislu odgovarajućeg hegelovskog pojma) neće biti mnogo koristi.

Svjetskoj se povijesti ne može pristupiti na temelju pitanja o usavršivosti i odgoju ljudskog roda (implicitna Hegelova polemika s Kantom!). Oni koji su zastupali ideju usavršivosti naslutili su nešto od naravi duha, da je on nešto više od onoga što faktički jest, za razliku od onih kojima je duh ostao praznom riječju, a povijest površna igra slučajnih, tzv. samo ljudskih težnji i strasti.¹⁴ U sferi svjesne zbilje imadu pravdnost, krijepost, nepravda, nasilje, porok, talenti i njihova djela, velike i male strasti, krivnja i nevinost, dostojanstvo pojedinaca i narodnog života, samostalnost, sreća i nesreća država i pojedinaca stanovito značenje i vrijednost, te time i svoju, mada nepotpunu opravdanost. Međutim, svjetska povijest ne stoji na tim motrištima, već u njoj *apsolutno pravo* dobiva onaj nužni moment ideje svjetskog duha koji u danom momentu jest njezin stupanj (G, str. 505). Moglo bi se zaključiti da time Hegel opravdava svako postojeće. Istina jest da on relativizira važnost moralnih kategorija, naročito time što im oduzima pravo da budu kriteriji procjenjivanja neke epohe. Naime, moralističko prosuđivanje uvijek će ustanovljavati da nepravda dominira nad pravdom, da je dostojanstvo gaženo i bacano pod noge, da se zločin ne kažnjava, barem ne u dovoljnoj mjeri, niti se vrlina nagrađuje na odgovarajući način. No, s time se malo toga može postići, ukoliko nije u skladu s duhom epohe. Ne odbacuje Hegel ideju pravdnosti, nego samo vjerovanje da

se moralističkim apelima ona može ozbiljiti, svakako ne u perfekcionistačkom smislu riječi (što bi jedino zadovoljilo moralizam).

Budući da je duh (i to kao univerzalni svjetski duh, a ne naprosto mehanički zbroj partikularnih narodnih duhova) samo kretanje svoje djelatnosti, potrebno je osloboditi njegovu svijest od prirodne neposrednosti, kako bi dospio do sebe sama, kako bi samosvijest slobode išla svojim tijekom, do »beskonačne pozitivnosti te vlastite unutrašnjosti, principa jedinstva božanske i ljudske prirode, do pomirenja kao unutar samosvijesti i subjektiviteta proizašle objektivne istine i slobode« (G, str. 511). No, kako je moguće to pomirenje: da li time što je suvremenost, kako Hegel naglašava u zadnjem paragrafu svojega djela, eliminirala barbarstvo i bespravnu samovolju, a istina svoju onostranost i slučajnost svojih likova? (G, str. 512). Hegelov je odgovor afirmativan: nastupile su okolnosti u kojima je istinsko pomirenje postalo objektivno, u kojemu se samosvijest susreće s ozbiljenjem uma. Ukoliko bi se taj Hegelov povijesni optimizam tumačio kao apologetski stav prema državi (što bi – ali samo formalno – bilo opravdano time što je državu Hegel u §360 odredio kao sliku i zbilju uma), onda bi se ispustilo iz vida to da je kriterij kojeg Hegel slijedi mjerilo uma, a ne umijeće pragmatičkog navlačenja plauzibilnih opravdanja u skladu s pragmatičkim interesima slučajnih subjekata i umno neutemeljenih interesa. Opravdano je u tom smislu samo ono što je u skladu s maksimalnim potencijalima epohe. I nije se Marx slučajno nadovezao na Hegela!¹⁵

12

O važnosti prijelaza iz moraliteta u običajnost s obzirom na relevantnost, ali i ograničenost centralnog pojma moraliteta, a to je dužnost – sve bitno rekao je Milan Kangrga (usp. Milan kangrga, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983., str. 355 i dalje). Naravski, riječ je o Hegelovu nadmašivanju zbiljskih granica Kantova pojma moraliteta (usp. M. Kangrga, *Praksa – vrijeme – svijet*, str. 48), što će na Kangrginu tragu Željko Škuljević formulirati tako što će ustvrditi da je Kantova sloboda djelatnost bez realnog djela, te ona ostaje »samo negativno određenje slobode od nečega što mi je stalno nadređeno, a nikad moje vlastito djelo« (vidi: Željko Škuljević, *Filozofski podsjetnik*, Pedagoška akademija, Zenica 2000., str. 104).

13

O tome Ivan Prpić piše slijedeće: »Manifestacija i zbivanje objavljivanja duha je povijest. Značenje Hegelova izjednačavanja pojma duha i procesa povijesnog zbivanja postaje jasnije za naše potrebe ako obratimo pažnju na Hegelov vlastiti izvod manifestacije i objavljivanja duha u njegovim predavanjima o filozofiji povijesti, prvi put održanim neposredno nakon što je objavljeno njegovo djelo *Grundlinien der Philosophie des Rechts...* Povijesno zbivanje je eksplicacija prirode duha.« (Vidi: Ivan Prpić, *Država i društvo*, Mladost, Beograd 1976., str. 45.)

14

Prema Joachim Ritteru, u ovom je sklopu nužno imati u vidu razliku između izvornog jedinstva čovjekova opstanka i onoga što je historijski prolazno, a to su tzv. povijesne

supstancije podrijetla, koje se otkrivaju kao najobičniji balast (usp. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, str. 351–352). Wolfdietrich Schmied-Kowarzik otkriva, na tragu Herberta Marcusea i njegove *Hegelove ontologije i teorije povijesnosti* (o kojoj izuzetno vrijedna kritička zapažanja daje Milan Kangrga u već citiranom djelu *Praksa – vrijeme – svijet*, str. 303 i dalje), kako se u Hegelovu ograničavanju povijesnosti na ljudski život korijeni rascijepljenost »ljudskog bitka« (usp. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, »Die 'menschliche Natur'. Zum Naturbegriff bei Herbert Marcuse«, u: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation*, Gerninal, Giessen 1989., str. 254). Tu bi valjalo postaviti pitanje o stupnju smislenosti prijedloga da se (anorganskoj i organskoj, živoj i neživoj) neljudskoj, podljudskoj prirodi pripíše povijesnost, ne bi li se tako prevladalo navodnu dvojnost ljudske prirode. Pitanje je, naravski, tek retoričkog karaktera i usmjereno je na to da se postavi jedno drugo (pomalo tragičnošću konotirano) pitanje: Koliko su bit Hegelove misli razumljivi i tako zvučna imena poput Herberta Marcusea?

15

O odnosu Hegela i Marxa, odnosno o produktivnom utjecaju Hegelove spekulativne filozofije na Marxovo mišljenje mnogo se pisalo. Među najboljim doprinosima razjašnjavanju te veze naročito se ističu oni koje su dali Gajo Petrović (usp. npr. Gajo Petrović, *Marx i marksisti*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986., str. 59 i dalje) i Milan Kangrga (usp. npr. M. Kangrga, *Etika*, str. 331).

A temelj tog povijesnog hoda slobode utemeljene na duhu jest osoba, koju Hegel u usmenom dodatku uz §35. definira na slijedeći način:

»Najviše čovjeka jest da bude osoba.« (G, str. 95)

Subjekt je samo mogućnost osobnosti, a osoba je onaj subjekt koji je subjektivnost za sebe (»u osobi sam ja sasvim za sebe«), ona je pojedinačnost slobode u čistom zasebitku. I nastavlja:

»Kao ta osoba znadem sebe slobodno u sebi samome i mogu apstrahirati od svega što nije predamnom kao čistom osobnošću, a ipak sam kao taj posve određen: toliko star, toliko visok, u tom prostoru i koje mu drago druge partikularnosti. Osoba je dakle ujedno najviše i najniže; to leži u njezinu jedinstvu beskonačnoga i posve konačnoga, određene granice i posve bezgraničnoga. Uzvišenost osobe je ono što može podnijeti to protivurjeđe, koje u sebi nema niti bi moglo podnijeti bilo što prirodno (isto).«

Naravski, osoba je tek polazište, ona nije po sebi automatski slobodna, niti je a priori umna. Ona je tek mogućnost slobode. O tome da osoba nije sama po sebi slobodna, jednoznačno govori usmeni dodatak uz §37:

»Budući da posebnost u osobi još ne postoji kao sloboda, tako je sve što se odnosi na posebnost ovdje *ravnodušno*... Nije apsolutno nužno da ostvarujem svoje pravo, jer je to samo jedna strana cijelog odnosa. Mogućnost je naime bitak koji imade svoje značenje i da ne bude.« (G, str. 96)

Ukratko, nema te nužnosti koja implicira zbiljnost ili ozbiljenje mogućnosti, mogućnost može biti – a u slučaju osobe, dok nema daljnjih odredbi i jest – tek formalna mogućnost. A formalnost te mogućnosti odnosi se upravo na osobu, koja je u §36 glede prava (ili formalnog prava) definirana posredstvom pravne naredbe apstraktnog i stoga formalnog prava, a koja glasi: »Budi osoba i poštuju druge kao osobe« (G, str. 95).

Na toj razini ostaje se ipak u sferi apstraktnog prava, koje je obilježeno time što je tu riječ tek o mogućnosti, na temelju čega se pravna odredba formulira kao odobrenje ili ovlaštenje. To još nije osobno pravo:

»Ova vrsta prava pripada samo jednoj osobi, a pravo proizašlo iz ugovora objektivno nije pravo na jednu osobu, nego samo na njezinu izvanjskost ili na nešto što se iz nje izvanjštuje, uvijek na neku stvar.« (G, str. 100)

Osoba postaje slobodnom tek stjecanjem vlasništva. Time se, prema iskazu iz dodatka iz §41 »ukida puka subjektivnost osobnosti«, jer u vlasništvu »osoba tek jest kao um« (G, str. 102). Ako bi se tu moglo postaviti pitanje zbog čega posjedovanje vlasništva čini osobu umnom, da li to znači da osoba koja se odriče vlasništva biva lišena uma (ili, ako se namjerno lišava, onda sama sebi odriče mogućnost postajanja umnom), onda bi mogući ključ razrješenja dilema koje se tu nameću vrijedilo potražiti u jednoj Hegelovoj bilješci uz §39: »Čovjek (je) gospodar nad svime u prirodi – samo kroz njega opstanak kao sloboda« (G, str. 98). Riječ je, dakle, o novovjekom (ali još u starozavjetnoj *Knjizi postanka* nazočnom) razumijevanju čovjeka kao gospodara nad prirodom, kao onoga tko prisvaja zatečene stvari, čini ih sredstvima za vlastite svrhe, da bi mogao zadovoljiti svoje egzistencijalne potrebe i samoizgrađivati svoju ljudskost. U tom smislu vlasništvo nije tek medij zadovoljavanja potreba, nego uspostavljanje prvog stupnja realnosti individualne slobode, mogućem kroz posredovanje vanjskim stvarima u odnosu na koje se uspostavlja pravo vlasništva. No, to je sloboda apstraktne osobnosti, loša realnost; ali apstraktna osobnost ne može u svojoj neposrednosti imati nikakvu drugu egzistenciju nego onu koju imade u određenju neposrednosti, kao što Hegel

naglašuje u već citiranom dodatku uz §41 (*G*, str. 102). Dakle, vlasništvo *nije nikakav apsolut samopotvrđivanja ljudskosti*, nego stupanj slobode primjeren osobnosti koja je *još uvijek apstraktna*.

Apstraktna osoba prevladava svoju apstraktnost prijelazom od vlasništva do ugovora. Kako je egzistencija volje u odnosu na drugoga samo relacija prema volji druge osobe, a tu se odnos volje prema volji iskazuje kao istinsko *tko* egzistencije slobode, to se uspostavlja pomak: vlasništvo više nije posredovno tek nekom stvari i mojom subjektivnom voljom, nego i nekom drugom voljom, čime se oblikuje zajednička volja, i to u sferi ugovora (usp. *G*, str. 152). Uspostavljanjem ugovornog odnosa čovjek od gospodara prirode postaje također i gospodar vlastitog života, kao što Hegel ističe u bilješci uz referirani §71: »Ja sam gospodar nad svojim životom« (*G*, str. 153). A da ta dominacija subjekta kao osobe nad vlastitim životom nije nikakva puko juristička formula, niti apologija ideje privatnog vlasništva, svjedoči Hegelova usmena bilješka uz §66:

»U prirodi je stvari da rob imade apsolutno pravo da sebe oslobodi, da ako je netko iskoristio (unajmio, *verdingen hat*) njegovo ćudoređe za pljačku i ubojstvo, otkaže ugovor.« (*G*, str. 144)

Ovdje je riječ o ljudskom dostojanstvu, i o pravu subjekta postaloga samosvjesnom osobom, da se emancipira od onoga što unižava njegovo dostojanstvo posredovano običajnošću. Vlasništvo kao kontrola nad uvjetima vlastita opstanka predstavlja tek moment samopotvrđivanja i nalazi se u službi postajanja čovjeka čovjekom i potvrđivanja vlastite ljudskosti, a nipošto nešto što bi predstavljalo samosvrhu ili vrijednost po sebi. Da je tomu tako, potvrđuje i Hegelovo pojašnjenje koje se nalazi u usmenom dodatku uz §71:

»U ugovoru imadem vlasništvo kroz zajedničku volju: naime, interes je uma da subjektivna volja postane općom i da se uzdigne do tog ozbiljenja. Odredba te volje ostaje dakle u ugovoru, ali u zajedništvu s nekom drugom voljom. Nasuprot tomu, opća volja ovdje nastupa još samo u formi i liku zajedništva.« (*G*, str. 155)

Radi se o prevladavanju izoliranosti individue, što je prvi korak na putu uspostavljanja ljudskog svijeta, utemeljenoga i utemeljivoga na – istina, kontradiktornom, nipošto harmoničnom – zajedništvu među ljudima, nositeljima samosvjesne volje.

Ugovorni odnosi među ljudima su, dakle, konstitutivni za zajedništvo. U njima se uspostavlja, precizira Hegel u usmenom dodatku uz §81, odnos između dvije volje koje tu nastupaju kao jedna jedinstvena volja. Međutim,

»... ta je istovjetna volja ipak samo relativno opća, postavljeno opća volja, te je ona time još u suprotnosti prema općoj volji. U ugovoru, u nagodbi svakako leži pravo da se traži ispunjenje; ali to je opet stvar posebne volje koja se kao takva može protiviti onom po sebi opstojećem pravu.« (*G*, str. 172)

To nijekanje odredbi ugovora čini izvor bespravlja. A korijen bespravlja leži u samoj naravi ugovora. Naime, ugovor je uspostavljanje istovjetnosti volje na temelju slaganja ili usuglašavanja dviju proizvoljnosti. Kao što je na proizvoljnost svedena pojedinačna sloboda volje prihvatila suglasnost, tako je ona može i odbaciti, kršeći odredbe ugovora, utoliko što se ukorijenjenost općega u posebnosti ne može osloboditi od kontaminiranosti onime što je nebitno. O tome Hegel govori u usmenom dodatku uz §82:

»Pravo po sebi, opća volja, kao bitno određena posebnim, nalazi se u odnosu prema nebitnome. To je odnos biti s njezinom pojavom. Ako je pojava i primjerena biti, ona je, gledano s druge

strane, opet neprimjerena, budući da je pojava stupanj slučajnosti, bit u odnosu prema nebitnome. Ali u nepravdi pojava prelazi u privid. Privid je opstanak koji je neprimjeren biti, prazno razdvajanje i postavljanje biti, tako da je na objema razlikama kao različitost.« (G, str. 173)

Zašto je to tako, Hegel objašnjava u istome dodatku, naglašujući da je zbiljnost ono što djeluje i što je sadržano u svojoj drugosti, dok je neposrednost podložna negaciji. Proizvoljna upotreba volje ne može jamčiti nikakav čvrst temelj održavanju uspostavljenih ugovora, niti se na njezinoj osnovi uspostavljeno zajedništvo može automatski održavati. Nepravda je u tom smislu privid biti, ali koji posjeduje zbiljnost: tko krši ugovor, nalazi se u prividu (ili čak i u laži) u odnosu na zakon koji nalaže poštivanje ugovora, ali za mene, koji sam žrtva kršenja ugovora, to je tvrda zbiljnost, moje trpljenje izazvano tim kršenjem nije prividno niti lažno, koliko god uzroci tog trpljenja bili pogrešni ako se promatraju i vrednuju sa stanovišta zakona. To onda posebno važi za »treću nepravdu«, koju Hegel uz ostale spominje u dodatku uz §83, a to je zločin. Onaj u odnosu na koga je zločin počinjen ne treba, međutim, gledati na (zbiljski opstojeću, čak po sebi i za sebe opstojeću) nepravdu kao na pravdu, koliko se god s pozicije zločinca to nametalo (usp. G, str. 174). Nemirenje s nepravdom jest jedna od mogućih konzekvencija ovog izvoda. No, bitniji moment ovdje sadržan jest uvid u dinamiku kontradiktornog uspostavljanja ljudskog svijeta, u kojoj opstojnost i tobožnja zbiljnost nepravde¹⁶ nipošto ne impliciraju i njezinu opravdanost.

Hegel posebno naglašava razliku između pravnog i moralnog. U tom je smislu indikativan njegov usmeni dodatak uz §94, gdje nalazimo i slijedeće određenje:

»U moralnom, a to znači u refleksiji u meni, imade i jedno dvojstvo, jer dobro je moja svrha i ja se trebam odrediti prema toj ideji. Opstanak dobra jest moja odluka i ja je ostvarujem u sebi; ali taj opstanak je posve unutrašnji i iz njega ne može nastati nikakva prisila. Zakoni države ne mogu, dakle, htjeti da dopru i do uvjerenja, jer u moralnom sam ja za sebe samoga i tu nasilje nema nikakvog smisla.« (G, str. 181)

Hegel, vidimo, odbacuje smislenost interiorizacije izvanjski nametnutih zakona: državni se zakon provodi putem sile ili prijetnje silom i on ne dotiče individualno mnijenje, uvjerenje, nazor. Na prvi pogled Hegelovo razdvajanje nametnutog i usvojenog djeluje sasvim naivno, kao da autor nikada nije čuo za metode proizvodnje poželjne svijesti, interiorizacije izvana nametnutih zabrana i propisa, itd. – što je naročito došlo do izražaja u moći moderne, tehničarane i industrijalizirane političke i gospodarske promidžbe u našim vremenima, koje Hegel, naravno, nije mogao poznavati, ali je mogao znati za oblike učinkovitog nametanja poželjne svijesti i poželjnih nazora u ranijim vremenima: moć španjolske inkvizicije sasvim sigurno se nije sastojala isključivo od proizvodnje straha (pa time i širenja poželjnog ponašanja zasnovanoga na pragmatičnom licemjerju), jednako vrijedi i za reformaciju i protureformaciju, itd. Dovoljno je te, Hegelu prezentne historijske primjere, uzeti u obzir, pa da zaključimo kako je tvrdnja prema kojoj nasilje nema nikakvog smisla u sferi moralnoga, svijesti, uvjerenja i savjesti – posve besmislena i kako se njezina opravdanost može demantirati ukazivanjem na mnoštvo slučajeva kada je vanjska prijetnja silom prerasla u unutrašnje usvajanje izvjesne poželjne svijesti. Međutim, takav zaključak o Hegelovoj naivnosti bio bi posve brzoplet i posve neutemeljen! Naime, razlikovanje pravnog i moralnog i za Hegela važi samo ukoliko je riječ o stanju rascjepa između pozitivnog prava (važjećeg zakonodavstva) i stanja svijesti među ljudima koji su podložni zakonima nesuglasnima s njihovim viđenjem ispravnog i neispravnog, pravednog i nepravednog, dobra i zla. Ovdje uopće nije riječ o prelaženju iz

jedne sfere u drugu, o čemu, uostalom, jasno govori npr. u dodatku uz §100, gdje je riječ, uz ostalo, o psihološkom pritisku u odnosu na prekršitelja zakona (*G*, str. 190).

Konačno, cijelo je jedno potpoglavlje (doduše, od samo jednog paragrafa, §104, ali prilično opsežnog) posvećeno prijelazu od prava u moralitet. Taj prijelaz temelji se na tome što volja u svojem postojanju nije više samo slobodna volja po sebi, nego ona postaje i slobodna volja za sebe, određujući sebe posredstvom na sebe se odnoseće negativnosti. Dok u apstraktnom pravu imademo posla samo s voljom osobnosti koja čini sebe svojim predmetom, dotle za sebe beskonačni subjektivitet slobode predstavlja princip moralnog stanovišta (*G*, str. 198). Tu se – dakle, u sferi moraliteta – uspostavlja beskonačna subjektivnost slobode; tek je u moralitetu sloboda zadobila subjekt ili, bolje, subjekt uspostavio sebe kao slobodnu subjektivnost (gdje je sloboda beskonačnom provalijom odvojena od samovolje). Postavlja se pitanje kako bi Hegel komentirao oblikovanja degeneriranih i degenerativnih tipova amoralnosti kao novog moraliteta, koji obilježuju najnovija vremena tzv. postmoderne. Bi li se u njegovu pojmovnom repertoaru uopće našlo mjesta za takva regresivna i retrogradna kretanja (»onkraj povijesnog zbivanja«)? To su pitanja na koja, barem zasad, izostaje neki definitivniji odgovor.¹⁷

Moralna pozicija jest stanovište volje koja nije naprosto po sebi, nego je beskonačno za sebe, kojim se osoba određuje kao subjekt. Ovo je sada povratak subjekta, koji je isprva (u §35) bio tek mogućnost osobnosti, a sada, nakon što se osobnost konstituirala, ona proizvodi subjektivnost kao određenost pojma, te time stupa na tlo najviše slobode. Na toj se razini »čovjekova vrijednost procjenjuje prema njegovom unutrašnjem djelovanju, te je time moralno stanovište sloboda koja opstoji za sebe«, naglašava Hegel u usmenom dodatku uz §106 (*G*, str. 205). Bitan je moment moraliteta samoodređenje volje, kako se to precizira u dodatku uz §107:

»Neobrazovani čovjek daje da mu sve nalaže nasilje jakosti i prirodne određenosti, djeca nemaju nikakvu moralnu volju, nego daju da im sve određuju roditelji; ali obrazovani, pounutrujući čovjek hoće da sam bude u svemu što čini.« (*G*, str. 206).

Time subjektivitet zadobiva objektivnost i tu je ozbiljenje slobode na djelu. Svakako, sloboda u moralitetu imade svoje granice, o čemu najjasnije govori

16

Zbiljsko po Hegelu nije svaka puka postojeća i empirijski ustanovljiva činjenica. Dovoljno je uzeti u obzir mjerodavna mjesta *Znanosti logike*, pa da to bude jednoznačno jasno. Ono puko postojeće ne može se poistovjetiti sa zbiljskim ili sa samom zbiljom, jer nije dovoljno da nešto naprosto postoji (pa makar bilo i loše, zlo, ljudski neodrživo i lišeno bilo kakvog unutrašnjeg opravdanja), nego je istinski zbiljsko (te utoliko i umno) samo ono što je ujedno i opravdano, samo ono što može »proći kroz kritičko-umno prizmu zbiljskoga kao *ljudski mogućega*«, kako je to formulirao Milan Kangrga (*Milan Kangrga, Šverceri vlastitog života*, Republika, Beograd 2001., str. 58; usp. istoimeno djelo, *Kultura & Rasvjeta*, Split 2002., str. 75).

17

Stanovite elemente aktualizacije Hegela u području promišljanja historijske regresije i

degenerativnog ispadanja iz povijesnog zbivanja dao je – oslanjajući se i na Nietzscheov pojam imoralizma i na sociološko-antropološke analize Dinka Tomašića – upravo Milan Kangrga (usp. M. Kangrga, *Etika*, str. 487 i dalje). U ovom sklopu vrijedi spomenuti i zanimljivu fenomenologiju degeneracije koju je dao Luciano Lukšić u svojoj knjizi *Hrvatska politička pedagogija* (Publika, Zagreb 2005.). Međutim, i sam Hegel daje veoma precizan napatuk kako bi se on suočio s aktualnim (svjetskim, ali i našim lokalnim) likovima degeneracije, kakvih je, uostalom, uvijek i bilo. U usmenom dodatku uz §138, on tako govori o opravdanosti da se u vremenima dominacije egzistencije lišene duha i stava pobjegne – poput Sokrata, u vremenima kvarenja atenske demokracije – u unutrašnju životnost, te dodaje da se slično događa i u vremenima kada drži svoja berlinska predavanja (*G*, str. 260).

dodatak uz slijedeći paragraf (u kojemu je moralna pozicija definirana kao stanovište trebanja ili zahtijevanja):

»Samoodređenje se u moralitetu mora misliti kao čisti nemir i djelatnost, koje ne može dospjeti do nečega što jest. Tek je u običajnosnom volja istovjetna s pojmom volje i imade samo njega za svoj sadržaj. U moralnom se volja još odnosi na ono što je po sebi; to je, dakle, stanovište razlike, a proces tog stanovišta jest poistovjećivanje subjektivne volje sa samim pojmom. Trebanje, koje je odatle još u moralitetu, dosegnuto je tek u običajnosnom, i to je ono drugo prema kojemu se subjektivna volja nalazi u odnošaju, jedno dvostruko: prvo je supstancijalno pojma, a potom vanjsko opstojeće. Ako bi dobro bilo ostavljeno i u subjektivnoj volji, ono se time još ne bi moglo izvesti.« (G, str. 207).

Osim svega, moralno je određeno kao opreka nečem nemoralnom, u čemu se sastoji još jedna temeljna ograničenost moraliteta. Daleko od toga da bi Hegel nipodaštavao ili čak odbacivao moral i moralitet, kao što će to nakon njega činiti npr. jedan Friedrich Nietzsche, ali isto je tako on udaljen i od kantovskog uzdizanja moraliteta na rang koji mu ne pripada, osim ako se mišljenje ne želi pomiriti s nemoći moralističkog zahtijevanja.¹⁸ Hegel je svakako daleko od takvog pomirenja.

Pojam moraliteta imade svoje točno određeno mjesto u Hegelovoj filozofiji prava. To je mjesto među ostalime definirano i u usmenom dodatku uz §112:

»Pojam moraliteta jest unutrašnje odnošenje volje sa sobom samom. Ali tu se ne radi samo o jednoj volji nego objektiviranje ujedno posjeduje i odredbu u sebi, budući da otpada određenje jednostranosti, dvije volje i jedan pozitivni odnos postavljeni su uzajamno.« (G, str. 211)

U moralitetu dolazi do usuglašavanja volje s drugom voljom, uspostavlja se autentično ljudski odnos, ali se time dobro, težnja onome što je valjano, ograničava na namjeru. Naime, kao što je to u usmenom dodatku uz §114 precizirano, moralna vrijednost bilo kojega djelovanja u svojem se najvišem, trećem stupnju očituje u tome da je »namjera također i opći sadržaj« djelovanja ili da je tu »dobro namjera uzdignuta do pojma volje« (G, str. 215). A namjera je po sebi nešto veoma ograničeno:

»U tome što ja samo priznajem što je bila moja predodžba, leži prijelaz k namjeri. Meni se, naime, može pripisati samo ono što sam znao o okolnostima... Posljedice koje su mogle biti spriječene nisam, doduše, mogao predvidjeti, ali ja moram poznavati opću narav pojedinog čina. Stvar ovdje nije pojedinačna, nego je cjelina koja se ne odnosi tek na određeno posebnog djelovanja, nego na opću narav toga. Prijelaz od odluke do namjere jest dakle taj što ja trebam poznavati ne samo moje pojedinačno djelovanje nego i opće.« (G, str. 222–223)

Iako je, dakle, namjera (*Absicht*) nešto više od puke odluke (*Vorsatz*), ipak ona ostaje izložena ograničenostima »opće naravi stvari« na koju se namjerno djelovanje odnosi, ili u čijem se okružju ono intendira. Zanimljivo je da termin *namjera* (*Absicht*) Hegel etimološki povezuje (usp. G, str. 223) s *apstrakcijom* (što je lingvistički vjerojatno upitno), i upravo je u toj (po svojoj prilici nategnutoj) etimologizaciji sadržan njegov sud o ograničenosti koja joj je imanentna. Bez namjere nema djelovanja, bez namjere se djelovanje svodi na životinjsko reagiranje na podražaje iz vanjske sredine, na automatizam i slučajnost. Ali, koliko god namjera bila konstitutivni moment ljudskog čina (za razliku od životinjskog snalaženja), istina namjere jest sam čin.

Djelovanje zasnovano na namjeri obilježeno je time što opća kvaliteta djelovanja nije samo nešto po sebi, nego nju znade djelatnik, čime ona leži u njegovoj subjektivnoj volji. To onda implicira i objektivnost djelovanja subjekta kao misaonog bića koje znade i hoće. Djelovanje je određeno posebnim svrhama djelatnika, čiji sadržaj predstavlja »određujuću dušu djelovanja« (G, str. 229), a taj moment posebnosti čini *subjektivnu slobodu* u njezinim konkret-

nim određenjima. U usmenom dodatku uz upravo referirani §121, Hegel se osvrće na pokretačke osnove čina, na ono što se naziva moralnim i na pitanje koje se uobičajeno postavlja da li je počinitelj nekog djela (naravno, u konkretnom slučaju zločina) ispravan i čestit – čini li on što mu je dužnost. Time se pretpostavlja rascjep između objektivnosti djelovanja i onog unutrašnjeg (subjektivnih pokretačkih motiva). Svakako se mora uzeti u obzir određenje subjekta, ali se ne smije gubiti iz vida, naglašava Hegel, da dobro i ispravno nije neki puko prirodni sadržaj, nego sadržaj koji se postavlja posredstvom moje umnosti:

»Moja sloboda učinjena sadržajem moje volje jest čista odredba same moje slobode. Najviše moralno stanovište odatle se treba pronaći u djelovanju, a ne da ono ostane u rascjepu između ljudske samosvijesti i objektivnosti čina.« (G, str. 229)

Dobra volja, ukratko, nije dovoljna za opravdanje nekog djela.

U svom djelovanju ljudi se često vode zadovoljavanjem prirodnih potreba, koje se mogu definirati kao neslobodni ciljevi. U vezi s time Hegel postavlja pitanje: »Imade li čovjek pravo da sebi postavi takve neslobodne svrhe koje se zasnivaju samo na tome što je subjekt živo biće?«. I odmah – u dodatku uz §123 – slijedi i odgovor:

»To što je čovjek živo biće nije ništa slučajno, nego jest sukladno umu, i utoliko on imade pravo da svoje potrebe pretvori u svoje ciljeve. Nije ništa ponižavajuće što je netko živ i nasuprot njemu ne stoji nikakva viša duhovnost u kojoj bi se moglo egzistirati. Samo podizanje zatečenoga na nešto iz sebe stvoreno daje najviši krug dobra.« (G, str. 232, a u vezi s time usp. i E, II, str. 10)

Živimo pod zatečenim okolnostima, povijest se zbiva na pretpostavkama biološke prirode čovjeka, ne stvaraju je anđeli niti čisti duhovi, već živa ljudska bića sa svojim biološkim i drugim ograničenjima i potrebama. U tome, međutim, nema ništa sramotno niti ništa ponižavajuće. Trebamo li se stoga pomiriti sa životinjskim opstankom u okvirima koji su nam nametnuti zatečenim i danim? Hegelov je odgovor jasan: ne možemo izaći iz svoje kože, niti tome trebamo težiti, ali to ne znači da nam je životinjski opstanak usud. Ono što možemo i moramo jest uzdizanje zatečenoga (*Heraufheben*) na rang onoga što smo mi iz sebe stvorili. Riječ je, dakle, o ljudskom prisvajanju svijeta, koje se može zbivati samo na osnovi zatečenih pretpostavki, ali ne posredstvom uranjanja u zatečenost, nego kroz djelatnu umnu intervenciju kojom prirodna zatečenost postaje ljudska proizvedenost i kojom se prirodni kaos preoblikuje u ljudski svijet.

U tom je preoblikovanju od bitne važnosti »pravo *posebnosti* subjekta da se nađe zadovoljenim ili, što je isto, pravo *subjektivne slobode*, čini obrat i središte u razlici između *drevnosti* i *modernog vremena*« (G, str. 233). Ovo je jedan od odlučujućih momenata Hegelova povijesnog mišljenja. Moderni svi-

18

O Hegelovoj kritici nemoći kantovskog trebanja (Sollen) piše u svojoj najnovijoj knjizi Jürgen Habermas, naglašujući da je Hegel htio uzdignuti realnost povijesti do zbiljnosti ideje, što je, međutim, predstavljalo »povijesno-filozofsko ponovno otkrivanje ideje čime su se Hegel i Marx tek istinski blamirali« (vidi: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005., str. 340). Nameće se pitanje: čime su se to Hegel i Marx blamirali? Da nisu možda realnošću i propašću tzv. realno postojećeg

socijalizma sovjetskog, kineskog, pa i jugoslavenskog tipa? Kakve je veze taj tobožnji socijalizam (koji neki bezočno imenuju »komunizmom«) imao s Hegelom i Marxom (osim što se ovim drugim ideološki legitimirao posredstvom najgrubljeg falsificiranja biti i smisla njegova mišljenja)? Takvim se svojim nedomišljenim prosudbama i Habermas pridružuje nizu autora zvučnih imena koji od Hegela (i, sljedstveno, od Marxa) ništa nisu ni razumjeli ni shvatili, a ponajmanje uzdigli do razine pojma.

jet (građansko društvo koje nastaje iskorakom iz autoritarnog predgrađanskog poretka, koje se politički konstituira ponajprije Francuskom revolucijom, a duhovno klasičnim njemačkim idealizmom počevši od Kanta, te s druge strane engleskom, a potom i američkom revolucijom, s odgovarajućim duhom liberalizma i republikanizma) razlikuje se od organskog poretka upravo pravom subjekta na to da slobodno zadovoljava svoje potrebe. Hegel o tome i eksplicitno govori, kada naglašava da je to pravo subjekta proklamirano (ali samo proklamirano!) u kršćanstvu, da bi onda postalo zbiljskim principom novog oblika svijeta, kao, djelomice, princip građanskog društva i političkog ustava, te, djelomice, u znanosti i filozofiji. Princip posebnosti nije, međutim, apsolut. On je tek nužan moment preokreta kojim se uspostavlja građanski svijet, a samo apstraktna refleksija fiksira ga u njegovoj razlici i suprotnosti prema općemu i time proizvodi jedno shvaćanje moraliteta kojim se ovaj svodi na trajnu borbu uzajamno neprijateljskih snaga. *U tom odbacivanju pokušaja »apstraktno refleksije« da apsolutizira vrijednost čisto subjektivne slobode, leži razlika između Hegela i političke teorije liberalizma u anglosaksonskoj verziji.* Samo zdravorazumska interpretacija može iz te razlike izvesti zaključak da je Hegelovo odbijanje socijalnog atomizma izraz jedne totalitarne tendencije ili čak i prvobitno oblikovanje neke totalitarne političke teorije.

Nositelj navedene apstraktno refleksije jest, naravski, razum. Svojim apsolutiziranjem razlike subjektivne slobode i općosti ona ujedno i uvodi jedno psihološko (bolje bi bilo reći: psihologizirajuće) promatranje povijesti, koje umanjuje i unižava sva velika djela i velike ljude time što traga za sklonostima i strastima što su ih ta djela zadovoljavala i što su velike ljude navodila na djelovanje. Time se ostaje na subjektivnom momentu velikih individua, na onom posebnom i površnom, previđajući pritom ono što je subjektivno. Hegel tu citira svoju *Fenomenologiju duha*, gdje je govorio o gledištu komornog sluge, za kojega ne postoje nikakvi junaci (*G*, str. 234).

U bilješci uz upravo navedeni §124, Hegel među ostalim naglašava da je djelovanje zbiljnost,¹⁹ te da »ja u mom dijelu, u svojim prilikama moram zbiljski biti ono što mogu« (*G*, str. 235), te citira Fichtea, koji nasuprot Kantu ustanovljava da ono što čovjek treba biti, to on može biti, da bi u usmenom dodatku naglasio kako se »mora moći izvesti i ono veliko; inače je to ništavna volja. Lovorovi vijenci puke volje su suho lišće koje nikada nije ozelenjelo« (*G*, str. 236). Kao što s jedne strane odbacuje mentalitet komornog sluge i njegovo traganje za niskošću svega što nadmašuje učmalu baruštinu životinjskog snalaženja u zatečenom i danom (»budući da sam ja lopov – svi krađu«), tako s druge strane Hegel osporava i osamostaljeno vrednovanje volje i neostvarene namjere, koje ne vodi računa o učincima što ih je odjelovljenje volje postiglo. Namjere koje se ne pretaču u čin ne zaslužuju poštovanje i uvažavanje, računa se samo ono što je dospjelo do odjelovljenja.²⁰

Hegel izričito zastupa primat života (kao cjeline svrha) nad apstraktnim pravom. U usmenom dodatku uz §127, u kome je riječ o pravu na samoobranu u nuždi, on navodi primjer krađe kruha u slučaju krajnje gladi kojom je odgođena smrt od gladi: povreda prava vlasništva nekog čovjeka koja je tom krađom izvršena ne može se promatrati kao obična krađa, te dodaje:

»Nužno je samo *sada* živjeti, budućnost nije apsolutna i prepuštena je slučajnosti. Stoga se neko protupravno djelo može opravdati samo pomoću nužnosti neposredne sadašnjosti, jer bi u njegovu propuštanju opet bilo sadržano jedno upravo najveće bespravlje, naime totalna negacija opstanka slobode.« (*G*, str. 241)

»Totalna negacija opstanka slobode« znači ovdje: smrt individue. Nema slobode bez života, žrtvovanje života apstraktnom idealu slobode nema, dakle,

opravdanja, jer opstanak slobode (Heidegger bi rekao: gubitak slobode) neraskidivo je vezan uz život. No, imade u ovom Hegelovu izvodu još nešto što bi zasluživalo pozornost: nije li u navođenju primjera gladnog čovjeka koji krade komad kruha da ne umre od gladi i koji tom svojom krađom sprečava totalnu negaciju opstanka slobode (pri čemu je od sasvim beznačajnog interesa povreda prava vlasnika kruha) sadržana implicitna Hegelova kritika grabežljivog ranog kapitalizma (prvobitne akumulacije kapitala), koji je u vrijeme dok je Hegel djelovao u Berlinu pokazivao prve znake svoje zvjerske naravi? Nije li Hegel u tome Marxov preteča i u doslovnijem smislu nego što to uzimaju u obzir oni koji Marxa smatraju, na ovaj ili na onaj način, Hegelovim učenikom? U svakom slučaju, ljudski je život iznad zakona, a pravo privatnog vlasništva može se i smije se u danim slučajevima povređivati bez ikakve moralne osude, dapače, može biti u potpunosti opravdano. A to je zato što se Hegel ne zadovoljava apstraktnim opstankom slobode, koja ne bi bila popraćena i egzistencijom posebne osobe koja jest nositelj slobode. Upravo ugroženost života ukazuje na *konačnost* i slučajnost prava, što otvara potrebu posredovanja općega i posebnoga.

To posredovanje Hegel vrši posredstvom ideje dobra. Naravski, nije tu riječ o nikakvoj platonovskoj ideji, nego o dobru koje je »ideja kao jedinstvo pojma volje i posebne volje, u kojoj su apstraktno pravo, kao dobrobit i subjektivnost znanja i slučajnost vanjskog opstanka, ukinuti kao *po sebi samostalni*, čime, su međutim, *sadržani i sačuvani u njihovoj biti – ozbiljena sloboda, apsolutna konačna svrha svijeta*« (G, str. 243). Hegel odbacuje svaku apsolutizaciju, ali to ne važi za »apsolutnu svrhu svijeta«, a to je *sloboda kao zbiljnost*,²¹ ne kao postulat, ne kao moralni zahtjev, ne kao apstraktna sloboda niti kao sloboda neke posebnosti koja ukida slobodu (pa i opstanak) drugih individua, ponajmanje kao proizvoljnost ili samovolja – nego sloboda u punom smislu riječi, zbiljska sloboda.

Ideju nalazimo na svim stupnjevima, ali na ranijim se stupnjevima, naglašuje Hegel u usmenom dodatku uz §129, ona nalazi samo u apstraktnijem obliku, pa je tako Ja kao osobnost također već ideja, ali u apstraktnijem liku. Hegel tu dodaje slijedeće: »Dobro je odatle *dalje određena* (ili *određenija*, weiter

19

To znači da se posebnost mora odjeloviti, kako ne bi ostala pri čistoj apstraktnosti ili pukoj unutrašnjosti. Hegelova kritika moralnog stanovišta ne znači, međutim, njegovo nipoštašavanje moralne subjektivnosti ili, kako to Milan Kangrga formulira, za Hegela »izvan pojedinca u historijsko-socijalnom zbivanju nema ničega što bi *za njega* i *uopće* imalo da važi ili vrijedi bez i mimo njega, to jest bez te djelatnosti duha u kojoj je subjektivitet na djelu« (M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 352).

20

U temelju ovakvog opovrgavanja samostalne vrijednosti čiste namjere nalazi se Hegelovo uspostavljanje primata praktičkog nad teorijskim, koje, međutim, ne počiva na njihovoj kantovskoj razdvojenosti, nego na postavci prema kojoj se, sukladno formulaciji Gaje Petrovića, »njihovo jedinstvo mora pronaći u jednom trećem, višem momentu«, jer »pojedinačna praksa je iznad teorije, ali ni jedna ni druga nije istinita. Istina teorije i prakse je

sloboda.« (Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986., str. 288 i 290). U ovom kontekstu vrijedi zapaziti da iz takvog uspostavljanja primata praktičkoga nad teorijskim, te uspostavljanja višeg jedinstva u dimenziji slobode, nipošto ne slijedi, ni po Hegelu niti po Petroviću, nekakvo nipoštašavanje teorije, čije se zamisli i vizije, prema umjesnoj formulaciji Nikole Skledara, »iako iz životne prakse izviru i u nju uviru, u njoj bez ostatka ne iscrpljuju« (vidi: Nikola Skledar, *Vidici praktičke filozofije*, Hijatus, Zenica 2004., str. 55).

21

Prema interpretaciji Gaje Petrovića (usp. Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986., str. 319), čovjek bi u Hegela bio apsolut u procesu razotuđenja, iz čega slijedi da je konačni duh ili čovjek zbiljski subjekt samoootuđenja i razotuđenja (koje moramo tumačiti upravo u dimenziji ozbiljene slobode kao apsolutne svrhe svijeta).

bestimmte) ideja, jedinstvo pojma volje i posebne volje. Ono nije apstraktno pravno, nego je sadržajno, čiji sadržaj predstavlja kako pravo, tako i dobrobit« (isto). A u dodatku uz § 131 naći ćemo daljnje preciziranje:

»Dobro je istina posebne volje, ali volja jest samo ono čemu je ona postavljena; ona nije dobra rođenjem, nego može postati to što jest samo kroz svoj rad. S druge je strane dobro bez same subjektivne volje tek apstrakcija bez realnosti, koji mu može pridoci tek njenim posredstvom.« (G, str. 245)

Nije, dakle, karakter volje prirodan ili urođen (pa bi nečija volja po svojoj naravi bila dobra ako je dotični rođen kao plemić, aristokrat, pripadnik ovog ili onog plemena ili naroda, neke određene rase, itd.), nego se kroz svoj rad, znači kroz svoje odjelovljenje volja formira ovakvom ili onakvom, tek kroz djelatno uobličavanje ona može uspostaviti dobro kao svoju vlastitu istinu. Ono smo što postajemo, onakvi smo kako se usmjeravamo i na način na koji se oblikujemo. Ništa, pa stoga niti karakter volje, nije dano, volja nije nekakva prirodna kategorija, nego ona povijesno nastaje i povijesno se potvrđuje u svojoj istinitosti ili neistinitosti (u ovom drugom slučaju povijesnost ostaje prazna, neozbiljena mogućnost). Dalekosežne su to misli, više negoli mjero-davne i za naše, po mnogo čemu protivurječno i po mnogo čemu onespokojavajuće vrijeme!

Dobro nije ništa prirodno. Dapače, u svojim je temeljima ono čak i *protuprirodno*! Naime, savjest (das Gewissen) predstavlja nadmašivanje apstraktnosti dobra, gdje čovjek više nije okovan svrhama posebnosti, nego dopijeva do stanovišta modernog svijeta (kao što je to formulirano u dodatku uz § 136). Od početka se hoće preokrenuti u zlo, tako što će volja svoju posebnost pretpostaviti općemu i djelovanjem postaviti posebno iznad općega (G, str. 261). A izvor zla leži u nužnosti slobode da izađe iz prirodnosti volje. Prirodna nagnuća, sklonosti, itd., mogu biti dobra ili zla. Ali volja koja ih u njihovu prirodnom određenju slučajnosti i prirodnoj formi posebnosti čini odredbama vlastitog sadržaja, suprotstavljena je općosti kao unutrašnje objektivnom, dobrom. Hegel tu naglašuje:

»Stoga je čovjek *kako po sebi* ili *od prirode* tako i kroz svoju *refleksiju u sebi* zao, tako da su i priroda kao takva, tj. ako ona bi ona bila prirodnost volje koja ostaje u svojim posebnim sadržajima, kao i *refleksija* koja ide u sebe, spoznaja uopće, ako bi se držala u onoj opreci, po sebi zle.« (G, str. 261–262)

Po prirodi je čovjek zao, *po refleksiji* (dakle po *razumu*) – također je zao.²² Mogućnost dobra proizlazi iz mogućnosti iskoraka iz prirodnosti i iz nadmašivanja puko razumske racionalnosti u umnosti. Naime, samo ono postignuto po sebi i za sebe, u čemu se povijesnost bitno i sastoji, predstavlja nadmašivanje prirodnosti, dok se ostajanje u prirodnosti otkriva kao zlo. Dakle, zlo se proizvodi odupiranjem da se povijesno prekorači razina puke prirodnosti (čemu na »gnoseološkom planu« odgovara zastajanje na razumu, tzv. zdravom razumu, što u krajnjoj liniji proizvodi djelatni fanatizam).²³ U genezi i učincima tog povijesnog (točnije, protupovijesnog) zla posebnost imade dvije (naizgled kontradiktorne) uloge: ona je i izvor i žrtva zla. No, posebnost se tu javlja u dva različita smisla. Ona je, s jedne strane, svojim samoživim i grabežljivim nametanjem općemu (gdje se egoizam samovoljno uzdiže na razinu principa) izvor protupovijesnog pada u puku prirodnost (to je ono što je Thomas Hobbes označio kao prirodno stanje u kojemu svi ratuju protiv svih i u kojemu je čovjek čovjeku – vuk). S druge strane, posebnost uzdignuta do razine apstraktnog apsoluta proizvodi apstraktnu općost, iz koje proizlazi fanatičko zatiranje svake razlike i svake drugosti, prisilna ideološka i politička,

vjerska; socijalna itd. homogenizacija, koja zatire, isključuje i uništava (čak i u doslovnom smislu, na lomači i na giljotini, u Auschwitzima i Jasenovcima, Keratermima i Helidromima) svaku posebnost koja se izdvaja iz gomile ili koja na bilo koji način reprezentira razliku ili odstupanje od obvezujuće homogenosti. Tu Hegelu nedostaje tek sinteza, koja bi u ovom slučaju morala biti negativna ili protupovijesna sinteza: pomirenje egoistične i fanatične posebnosti kroz instrumentalizaciju fanatizma za utilitarne svrhe privatnog i grupno-klanovskog bogaćenja, što smo imali prilike vidjeti u skorašnjim ratnim i poslijeratnim pljačkama, koje su bile moguće samo zato što ih je štitala homogenizirana masovna svijest pučanstva preobraženoga u rulju.

I dobro i zlo imadu prema Hegelu svoj izvor u volji, koja je u svom pojmu jednako i dobra i zla, barem ukoliko je riječ o volji samosvjesnog čovjeka, kao što se to precizira u dodatku uz §139 (*G*, str. 264). Kada se volja kao sloboda i kao znanje spušta na razinu prirodnosti, tada prirodnost zadobiva određenje neslobodnoga i time postaje zla. Tome Hegel dodaje i ovo:

»Ukoliko čovjek hoće ono prirodno, to nije više puko prirodno, već negativno u odnosu na dobro.« (*G*, str. 264–265)

Dakle, prirodnost koja je po svom karakteru zlo nije samonikla prirodnost, »prirodna prirodnost«, nego *razumom* (refleksijom) *posredovana prirodnost*, moguća tek na pretpostavci uspostavljene, povijesno izborne samosvijesti. U samosvijesti se korijeni mogućnost izbora, opredjeljenja za dobro kao i za zlo. A najneprozirnija forma u kojoj se zlo javlja jest licemjerje, koje predstavlja najviši vrhunac subjektivnosti što sebe postavlja kao apsolut. Licemjerju Hegel posvećuje veoma opsežan §140, a zanimljivo je da je i u glavnom tekstu i u usmenom dodatku tu najviše prostora posvećeno vjerskom licemjerju, teolozima (posebno teološkoj koncepciji probabilizma) i naročito jezuitima,²⁴ ali i povezanosti konzekvencija Fichteove filozofije s tim najvišim stupnjem apsolutiziranog subjektiviteta. Za samog Fichtea se, doduše, ne može reći, naglašava Hegel, da je on samovolju subjekta uzdigao na rang principa, ali to ne važi za Friedricha von Schlegela, koji je jastvo s obzirom na dobro i lijepo uzdigao na božanski rang, tako da je objektivno dobro odredio naprosto kao sliku moga uvjerenja (*G*, str. 286).

22

Hegel se tu nadovezuje na Fichteovo promišljanje urođenog radikalnog zla koje leži u samoj ljudskoj prirodi, samo što za razliku od Fichteova insistiranja na tromosti koja svojom dugotrajnošću postaje nemoć u odnosu na dobro (usp. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1963., str. 195 i dalje) on stavlja naglasak na prirodnoj posebnosti koja teži da se nametne nad onim općim i na razumu koji potvrđuje tu težnju »prirodnog«, puko životinjskog čovjeka da grabežljivo prisvaja svoj (ponajprije socijalni) okoliš. Dok je Fichteov zao čovjek, pojednostavljeno rečeno, troma lijenčina, Hegelov je nositelj radikalnog zla hiperaktivni i nadasve marljivi profiter novog, kapitalističkog tipa. U Fichtea je zlo još feudalno tromo, dok Hegel jasno sluti nove dimenzije grabežljivosti kao izraza prirodnosti i racionalnosti zla.

23

O tome jasno govori Hegelov usmeni dodatak uz §5: apsolutizirani razum proizvodi fanatizam, »nesnošljivost u odnosu na svako posebno; jer fanatizam hoće ono apstraktno, ne želi nikakvu raščlanjenost« (*G*, str. 52).

24

Kada uzmemo u obzir što je sve Hegel u tom paragrafu (*G*, str. 265–286) izrekao na račun teologa, neće nimalo čuditi mrzovolja s kojom se ovi sve do naših dana ophode s Hegelom. Kao primjer može poslužiti Josip Čurić, koji Hegela smješta među prosvjetitelje (!) i određuje ga kao najgorega među njima, jer se usudio tumačiti misterije, umjesto da »čovjekovo traganje za Bogom i religioznu misao općenito« ostavi unutar samostanskih zidina (usp. Josip Čurić, *Tomizam nekoć i danas*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2003., str. 148). Inače su tipični prosvjetitelji naših dana bili prema ovom isusovcu Hitler, Staljin i Pol Pot – nedostaje (slučajno?) još samo Ante Pavelić (usp. isto, str. 150).

Dobro je supstancijalna općost slobode, ali je ono još apstraktno, te je stoga podložno takvim izopačenjima kakva se zbivaju u licemjerju, gdje se dobro i zlo uzajamno preokreću i nadomještaju. Taj nedostatak nadoknađuje konkretni identitet dobra i subjektivne volje, a to je *običajnost* kao istina dobra i subjektivnosti. Apstraktno dobro, jednako kao i savjest, padaju pred svojim suprotnostima, pojašnjava Hegel u usmenom dodatku uz §141 (*G*, str. 290). Apstraktno dobro nestaje u potpunoj obesnaženosti, te se ono može ispuniti bilo kojim sadržajem, a ni subjektivitet duha nije manje besadržajan, budući da mu nedostaje bilo kakvo objektivno značenje. Odatle se može roditi čežnja za nekom objektivnošću, te se ljudi rado pretvaraju u slugane i unižavaju do potpune ovisnosti, samo da bi izbjegli patnju koju im uzrokuje praznina i negativitet. Istinski je izlaz samo u običajnosti, u njoj se zbiva pomirenje u skladu s pojmom, jer je tu na djelu jedinstvo subjektivnog i objektivnog po sebi i za sebe postojećeg dobra. Običajnost nije za razliku od moraliteta tek subjektivna forma i samoodređenje volje, nego imade kao svoj sadržaj slobodu. Ni pravno niti moralno ne mogu egzistirati za sebe, već trebaju običajnosno kao svog nosioca i kao svoj temelj (*G*, str. 290–291). Nametnuti zakoni što ih oni na koje se odnose ne prihvaćaju kao pravedne i kao moralno obvezujuće, kao i bespomoćna moralnost koja ili pada u isprazno moraliziranje ili pak vapi za Vođom i Ocem, što će bespomoćne dovesti do fiktivne participacije u moći, predstavljaju dvije jednostranosti, koje se pomiruju u slobodi, sadržaju običajnosti. Današnjom političkom terminologijom rečeno, Hegel ovdje govori o građanskom konsenzusu i o demokratskoj političkoj kulturi. A vjerojatno ne treba trošiti suviše riječi kako bi se dokazala aktualnost Hegelova upućivanja na nužnost povijesnog pomirenja vladavine prava i moraliteta u višem, objedinjujućem principu slobode, koja nije proizvoljnost ni samovolja!

U običajnosti, definiranoj kao ideji slobode i istovjetnoj sa živim dobrom (*G*, str. 292), sadržani su i subjektivni i objektivni moment, ali su oba, upozorava Hegel u usmenom dodatku uz §144, samo oblici istoga. Dobro je ta supstancija, tj. ispunjenje objektivnoga subjektivitetom. Ako se običajnost promatra s objektivnog motrišta, može se reći da je običajnosni čovjek sebe nesvjestan, utoliko što, poput Antigone, ne zna odakle su zakoni došli (pa vjeruje da su vječni). To ipak ne znači da je ta supstancijalnost lišena svijesti (*G*, str. 294). Dapače, ona posjeduje *zbiljsku samosvijest*, a njezino oblikovanje dovodi do *zbiljskog duha*, koji nije apstraktan poput dobra, nego zbiljski u intenzivnom smislu. Kao što Hegel precizira u usmenom dodatku uz §156, duh imade zbiljnost a njegove su akcencije individue.²⁵ Moguće je, doduše, da se pojedinac ponaša atomistički i da stoji na svojoj pojedinačnosti kao na vlastitu temelju, ali je u tom slučaju on lišen duha, jer duh ne može biti ništa pojedinačno, već jedino i isključivo jedinstvo pojedinačnog i općeg (*G*, str. 305). Nema duha na pretpostavci atomističkog individualizma, poručuje nam Hegel, ali to ne znači da on zastupa stanovište nekog kolektizma: stalo mu je do zbiljskog razvijanja duha kao slobode, s onu stranu svih lažnih alternativa²⁶ što ih produciraju apsolutizirani entiteti.

A sam duh definiran je kao pojam ideje koji znade i koji jest zbiljski, te se objektivira u obliku svojih momenata, u obitelji, građanskom društvu i državi (*G*, str. 306), a to su momenti koji vode uspostavljanju građanske samosvijesti. Jer, kao što je naglašeno u usmenom dodatku uz §211,

»... sunce i planeti također imadu svoje zakone, ali ne znaju za njih i barbarima se vlada pomoću nagona, običaja, osjećaja, ali oni ne posjeduju nikakvu svijest o tome. Uspostavljanje i znanjem

prava otpada sve ono slučajno osjeta, mnijenja, oblika odmazde, sućuti, sebičnosti, te pravo tek tako postiže svoju istinsku određenost i dopijeva do svojeg uvažavanja.« (G, str. 364)

Riječ je o (dakako, nužno dinamičkom) stanju građanskog društva i vladavine prava, što ga pozitivna pravna znanost utemeljena na razumu ne može adekvatno pojmiti. Stoga je nužna spekulativna znanost, koja će proces uspostavljanja građanskog svijeta misliti povijesno i na taj način dovesti do razine pojma. Tek se time uspostavlja zbiljska samosvijest epohe kao povijesno mišljenje. Tu je na djelu um, onaj um koji imade interes ozbiljenja (*das Interesse der Verwirklichung*), kako to Hegel definira u §214, posvećenom pitanju primjene zakona na posebno (G, str. 367). Povijesni karakter prava očituje se i u historijskoj promjenjivosti zakona, npr. kaznenog zakonika (o čemu Hegel govori u usmenom dodatku uz §218, G, str. 373). Svaki zakonik može biti još bolji, kao što besposlena i dokona refleksija smije tvrditi da se ono najveličanstvenije, najviše i najljepše može zamišljati kao još veličanstvenije, još više i još ljepše, ali – naglašava on u zaključku dodatka uz §216 – »veliko staro stablo grana se sve više i više a da pritom ne postaje neko novo stablo; ipak bi bilo glupo ako se poradi novih grana koje bi mogle izrasti ne bi htjelo posaditi nijedno novo stablo« (G, str. 370).²⁷ Kolikogod bezuvjetno važila biblijska zapovijed »*Ne ubij*«, toliko je ona, uzeta sama po sebi, nedostatna za uspostavljanje pravednosti u složenijim oblicima društva, tako da se mora nadopuniti odgovarajućim odredbama kaznenog prava.

Zbiljnost običajnosne ideje jest *država*, određena također i kao zbiljnost supstancijalne volje, koju država posjeduje u do svoje općosti uzdignutih posebnih samosvijesti, pri čemu je to supstancijalno jedinstvo apsolutno nepomična samosvrha, u kojoj sloboda dopijeva do svojega najvišeg prava (G, str. 399). U literaturi o Hegelu možemo pronaći mnoštvo primjera da se na temelju ovakvih Hegelovih odredbi države kao samosvrhe izvode zaključci o Hegelu kao obožavatelju države, apologetu pruske monarhije, etatističkom filozofu, preteći totalitarne koncepcije države, itd.²⁸ Međutim, već elementarna analiza

25

Ako bi netko – brzopleto ili zlonamjerno – htio iz ove odredbe individua kao akciden-cija duha izvesti zaključak o Hegelovu pot-cjenjivanju ili čak potpunom obezvređivanju individua, bilo bi ga nužno uputiti na §154, u kojemu Hegel naglašava da je pravo individue na njenu posebnost sadržano u običajnoj supstancijalnosti (G, str. 304).

26

Za pojam »lažne alternative« vidi: Lino Ve-ljak, *Od ontologije do filozofije povijesti*, Hr-vatsko filozofsko društvo, Zagreb 2004., str. 7–8.

27

I ovdje važi ocjena koju je dao Wilhelm Windelband: »Zato je Hegelova filozofija bitno historijska, sistematska preradba cjelokupnoga misaonog materijala povijesti.« (Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije*, II, Naprijed, Zagreb 1988., str. 192.) Pitanje je, doduše, nije li ona povijesna preradba materijala historije, a posebno je pitanje može li se prihvatiti (bolje rečeno: na koji se način mora vrednovati) Windelbandova tvrdnja (izrečena na istome mjestu) da je Hegel razvio samovolju konstruktivnog mišljenja.

28

Kao primjer takve interpretacije može poslu-žiti Leszek Kolakowski, inače jedan od umje-renijih kritičara Hegela, koji stav iz Hegelove *Filozofije povijesti*, prema kojemu je ono što sačinjava državu stvar razvijene spoznaje, a ne naroda, tumači na slijedeći način: »Na toj osnovi moguće je zatim vratiti se konzervativnoj apologiji zatečenih institucija kao onih koje u interpretaciji presuda Uma ne mogu više iznad sebe sudiju, otjelotvorenog u bilo kakvu drugu empirijsku realnost.« (L. Kola-kowski, *Glavni tokovi marksizma*, I, str. 92). Intelektualna je tragičnost pozicije ovoga He-gelova kritičara u tome što polazi sa stanovišta zdravog razuma, istina, ne u tako radikalnom smislu kao što to čini npr. Bertrand Russell (usp. Bertrand Russell, *Historija zapadne fi-lozofije*, Kosmos/Karijatide, Beograd 1962., str. 700 i dalje), ali dovoljno da mu izmakne i ostane nerazumljiva spekulativno-povijesna narav Hegelove filozofije. O dosezima Hegelove kritike zdravog ljudskog razuma usp. Milan Kangrga, *Hegel – Marx*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 86–87. Na tom tragu Karel Turza posve umjesno vrši paralelu između kritike idola (zabluda ljudskog razuma), ka-kvu je na početku novovjekovlja dao Francis



samog teksta pokazuje svu promašenost takve vrste prosudbi. *Samosvrhovitost države* (možda u stanovitom smislu neprimjeren izraz) usmjerena je na osiguranje imetka i osobne slobode građanina (usp. isto), ali interes pojedinca ne može kao takav biti konačna svrha, jer do njega ne može doći izvan zajednice. Država je tu sinonim za *umno uređenu zajednicu*, a Robinzoni ne mogu raspolagati bilo kakvim objektivnim jamstvom za vlastitu slobodu i sigurnost, nego su po logici stvari osuđeni na hobsovski rat svih protiv sviju, na životinjsku (upravo zvjersku) borbu za opstanak, bez ikakvih pravila i ikakvih garancija. Utoliko bi samosvrhovitost samosvrhovite države trebalo relativizirati i prevesti u primjerenije termine, koji bi u sebi sadržavali pojmove *zajedništva* i *umnosti*, ali bi svakako vodili računa i o pravu individue na subjektivno određenje slobode (u §153), kao i pravu individue na svoju posebnost (u §154),²⁹ kao i na druga mjesta u *Filozofiji prava*, iz kojih jednoznačno proizlazi da Hegel nema u vidu podanike, nego *građane, članove* države (ili umno uređene zajednice). To najbolje dolazi do izražaja u Hegelovu razmatranju uloge policije u državi, gdje – naročito u usmenom dodatku uz §234 – jasno ukazuje na to da odsutnost čvrstih odredbi i apsolutnih ograničenja, koja u sferi postupanja organa državne prinude dovodi do slučajnosti i osobne samovolje, što je policiji pridalo neko odvratno značenje (etwas *Gehässiges*), da bi onda samo kroz kratku naznaku uputio na nužnost obrazovane refleksije usmjerene na pedantno ograničavanje policijske samovolje (*G*, str. 383–384).

O karakteru Hegelova poimanja države daljnja preciziranja možemo naći u usmenom dodatku uz §260, u kojemu je sadržan izvod od konkretne slobode do njezina ozbiljenja u supstancijalnom duhu. U tom dodatku Hegel razmatra razliku između država u klasičnoj starini i moderne države:

»U državama klasične starine svakako se već sreće općost, ali partikularnost još nije bila odriješena ni oslobođena, te svedena na općost, tj. na opću svrhu cjeline. Bit je nove države da je opće povezano s punom slobodom posebnosti i s dobrobiti individua, da se dakle interes obitelji i građanskog društva mora čuvati u državi, ali da općost svrhe ne može napredovati bez vlastitog znanja i htijenja posebnosti, koje mora dobiti svoje pravo. Dakle, opće mora biti na djelu, ali s druge se strane subjektivnost mora razvijati u potpunosti i djelotvorno.« (*G*, str. 407)

Jasno je da se tu ne radi o nikakvom organicizmu,³⁰ a ponajmanje o totalitarnoj koncepciji države. To postaje još jasnije u jednom daljnjem uspoređivanju stare (predmoderne, autoritarne, organske) države s modernim svijetom, u dodatku uz idući paragraf:

»U starih državama subjektivna je svrha bila naprosto jedno s htijenjem države, a u modernim vremenima zahtijevamo vlastito gledište, vlastitu volju i savjest. Stari nisu imali ništa u ovom smislu; zadnje im je bila volja države. Dok u azijskoj despociji individuum nije u sebi imao nikakvu unutrašnjost niti bilo kakvo ovlaštenje, čovjek u modernom svijetu hoće da ga se poštuje u njegovoj unutrašnjosti.« (*G*, str. 410)

Ta moderna država primjerena »modernim vremenima« jest, naravski, građanska država, država iznikla iz Francuske revolucije. O tome jasno govori posebno dodatak uz §274, koji imade i neke dalekosežne konzekvencije:

»Ono što je Napoleon dao Španjolcima bilo je umnije od onoga što su oni ranije imali, pa ipak su oni to odbili kao nešto tuđe, jer još nisu za to bili obrazovani. Narod mora za svoj ustav imati osjećaj svojega prava i svoga stanja, inače se on može dati izvanjski, ali neće imati nikakva značenja i nikakve vrijednosti.« (*G*, str. 440)

Bez samosvijesti slobode i uvida u povijesnu mogućnost uspostavljanja boljeg i smislenijeg poretka, nikakva direktiva odozgo neće biti u stanju da ljude prisili na slobodu.³¹ Sloboda se stječe vlastitim djelom, ona ne može biti

nametnuta, inače će se razotkriti kao tragičan ili farsičan privid, kao što je to historijski višekratno verificirano i objelodanjeno.³²

I tu se Hegel iskazuje kao povijesni mislilac građanskog svijeta, pri čemu mu država služi tek kao jamac slobode svake individue (građanina – državljanina, člana države, a ne podanika). Privilegije starog predgrađanskog poretka ukidaju se i preobražavaju u pravo, građansko i državljansko, zasnovano na jednakosti pred zakonom i usmjereno na uspostavljanje reprezentativne demokracije. Time se uspostavlja nerazlučivo unutrašnje jedinstvo moralnoga s pravnim, ideja »beskonačne vrijednosti subjektiviteta« oslobađa se tu subjektivizma, odnosno ograničenja i okova metafizike subjektiviteta (koja je tek naličje stare platonovsko-aristotelovsko-tomističke metafizike), te se sloboda u liku slobodne volje uspostavlja kao okosnica povijesnog mišljenja.

Nije slučajno da je Hegelova *Filozofija prava* doživjela od svih Hegelovih djela najviše nerazumijevanja, pa i »falsificiranja i posvemašnjeg odbacivanja s izrazito ideologijskog stanovišta«. ³³ Upravo to djelo čini upotpunjenje Hegelova iskoraka iz metafizike u povijesno mišljenje. Mišljenje oblikovanja novog svijeta na pretpostavci istinitosti duha demaskira i razara stare metafizike i nove ideologije, razotkrivajući ih u njihovoj fundamentalnoj lažnosti. Duh se tu u svojoj zbiljnosti iskazuje u svoj svojoj silini preobražavalačke moći, one moći koja je u stanju učiniti svijet ljudskijim, ne, naravski, savršenim i dovršenim, ali boljim i podnošljivijim, živim u procesualnosti povijesnog postajanja.

Bacon, i Hegelove kritike zdravog razuma, te zaključuje da se Hegelova kritika zdravog razuma podudara s Baconovom kritikom prvih triju vrsta idola (usp. Karel Turza, *Modernost na biciklu*, Akademia Nova, Beograd 1996., str. 120–121).

29

Usp. *G*, str. 303, 304.

30

Pozoran (ali površan) čitatelj *Filozofije prava* osporit će opravdanost ovog poricanja organizacijskog karaktera Hegelove koncepcije države pozivajući se na usmeni dodatak uz §269, a posebno na prvu rečenicu u tom dodatku: »Država je organizam, a to znači razvoj ideje prema njenim razlikama.« (*G*, str. 415.) Također će se moći pozvati i na osnovni tekst ovog paragrafa, gdje nalazimo izraze kao što su »organizam države«, »taj organizam«, itd. No, nastavi li čitati tekst, demantirat će sam sebe, čim se zamisli nad Hegelovom definicijom tog »organizma države«, koja, naime, glasi: »Taj organizam je politički ustav.« (Isto.) Kako ustav može biti neki organizacijski entitet – neka pronikne tko je to u stanju!

31

Naredba »Budi slobodan! Budi slobodna!« već je u samoj svojoj strukturi apsurdna, ustvrdio je Lino Veljak (usp. Lino Veljak, »Obrazovanjem protiv predrasuda«, *Filozofska istraživanja*, 97 (2/2005), str. 458), a moglo bi se dodati: ne samo apsurdna nego i u nerazrješivu protivurječju. I tu nam Hegel pomaže, i to svojim pojmom »ništećeg ništa« (usp. Joachim Schumacher, »Primjedbe uz pretpovijest pojma Ništa u Hegela i njegovo ukidanje u Marxa i Ernsta Blocha«, *Praxis*, 5–6/1971, naročito str. 856).

32

Zanimljiv (mada u pojedinim nijansama upitan) obuhvatni i produbljeni pokušaj promišljanja promašaja tzv. samoupravnog socijalizma dala je Gordana Bosanac (usp. Gordana Bosanac, *Utopija i inauguralni paradoks*, KruZak, Zagreb 2005.).

33

M. Kangrga, *Etika*, str. 328.

Zvonko Šundov

Das geschichtliche Denken in Hegels
Philosophie des Rechts

Zusammenfassung

Die Philosophie des Rechts stellt eine von den wichtigsten und grundlegenden Seiten des Hegelschen Denkens dar. Es wird gezeigt, dass Hegel kein Staatsphilosoph ist, sondern ein geschichtlicher Denker, der gegenüber der Gewalt und willkürlichen Macht die geschichtliche, d.h. menschliche Genese des Rechts affirmiert, wobei er die gegenwärtige Selbstbewusstsein als Antithese zur autoritären Vergangenheit stellt. Des wegen sollte man Hegel als Vertreter eine authentische Demokratie verstehen. Der Staat gilt nur als Garant der menschlichen Freiheit, Keineswegs als Selbstzweck. Also, Hegel ist ein geschichtlicher Denker der zivilen (und nicht nur der bürgerlichen) Welt zu definieren.

Schlüsselwörter

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, geschichtliches Denken, Staat, Recht, Moralität