

Prethodno priopćenje UDK 1:[316.422:316.423.3](045)

1 Hegel, G. W. F.

doi: 10.21464/fi38407

Primljeno: 30. 4. 2018.

Stanko Vlaški

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

Nema revolucije bez reformacije Hegelovo poimanje odnosa države i religije

Sažetak

Hegelove riječi iz Enciklopedije filozofskih znanosti, da revolucija nije moguća bez reformacije, mogu se shvatiti kao načelno upozorenje da svakoj korjenitoj političkoj promjeni mora prethoditi promjena u unutrašnjem svijetu uvjerenja pojedinca i zajednice. Te riječi povijesno preciznije upućuju na reformirano kršćanstvo kao na inherentni poticaj modernim revolucionarnim previranjima. Religiozno oslobođenje savjesti prethodilo je političkom oslobođenju i u tom smislu Hegel izdvaja protestantizam kao najviši lik religioznosti koji je u modernoj običajnosti moguć. Hegel favorizira protestantizam ne samo zato što je uvjeren da je religijska reformacija prethodila i da uvijek mora prethoditi revoluciji nego i zbog toga što smatra da s protestantizmom postaje očito da i reformiranje religije ostaje nedovršeno i apstraktno ne preraste li u politički prevrat. Razmatranje načina na koji Hegel problematizira odnos države i religije autora vodi k zaključku: revolucije ne može biti bez reformacije, ali ni istinske reformacije bez revolucije.

Ključne riječi

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, religija, država, protestantska reformacija, sloboda

Pod svjetlom pitanja o prirodi odnosa religije i države moguće je rekonstruirati trasu čitavog puta na kojem se razvijala Hegelova filozofska misao. Za rane etape tog puta karakteristične su izvjesne aberacije. Produbljujući kritičku analizu kršćanstva, Hegelova najranija filozofska nastojanja kretala su se u pravcu osmišljavanja alternativnih formi religioznosti koje bi omogućile integraciju modernog običajnog svijeta.¹ No u ranom periodu su kod Hegela, usprkos kratkom vremenskom intervalu koji ih je razdvajao, svoje mjesto mogli naći oštri kritički sudovi o ulozi religije u procesu dezintegracije političkog života njemačkih zemalja koji su rezultirali filozofovim zahtjevom da se državna vlast odvoji od religije,² tako i primjedbe poput one koju je upu-

1

U godinama svog boravka u Bernu, Hegel razvija zamisao jedne *narodne religije* [*Volksreligion*] kao medija posredstvom čijeg rada će se u sklad dovoditi moralna individualnost i društvenost. Uzor za takvu religiju on pronalazi u religioznosti starih Helena, a ne u kršćanskoj religiji. Vidi: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Fragmenti o narodnoj religiji i kršćanstvu (1793 – 1794)«, u: *Rani spisi*,

preveo Slobodan Novakov, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., str. 7–75.

2

U spisu »Ustav Njemačke« Hegel ističe da jedinstvo religije više ne predstavlja uvjet jedinstvenosti države. Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Sustav Njemačke (1800–1802)«, u: *Rani spisi*, str. 364. Kršćanska crkva je



tio Schleiermacheru u svom jenskom spisu *Vjera i znanje* – da je stanovište ideje o razdvojenosti države i Crkve naličje nemogućnosti da se univerzum zrije kao duh. Izostaju li takva kolebanja u spisima koji pripadaju razdoblju zrelog Hegelova stvaralaštva i u kojima ovaj filozof nastupa s pozicija stava o kršćanskoj religiji kao neupitnom temelju moderne običajnosti?

Kada je riječ o spisima filozofski sazrelog Hegela, za razmatranje pitanja o prirodi odnosa religije i države, po svom značaju istaknuta su tri odlomka iz filozofova voluminoznog opusa: 270. paragraf *Osnovnih crta filozofije prava*, opsežna primjedba uz 552. paragraf *Enciklopedije filozofskih znanosti* i poglavlje pod naslovom »Odnos religije spram države« iz *Predavanja o filozofiji religije*. Sadržaji tih odlomaka nisu lišeni međusobne tenzije. Da bismo pokušali objasniti u kakvom su zapravo odnosu stavovi koji su u njima izrečeni, moramo najprije razmotriti pojedinosti rješenja problema odnosa religije i države koje ti pasaži predviđaju. Umjesto da istraživanje za neposredni oslonac prihvati pitanje o datiranju navedenih zapisa, primjerenije je prirodi zadatka fokusirati se na *tri* aspekta odnosa religije i države koji su u prvom planu Hegelovih promišljanja. S obzirom na te aspekte, moguće je sprovesti preglednije uspoređivanje stanovištâ različitih Hegelovih spisa, a pitanje o njihovom datiranju iskoristiti na pregnantniji način. *Prvi* aspekt tog odnosa tiče se određenja i uspoređivanja *sadržaja* na koji su usmjerene religija i država. Potrebno je potom, kao *drugo*, postaviti pitanje o odnosu *formi* svijesti koje su dominantne u religiji, s jedne, i u životu države, s druge strane. *Treće*, pod istraživačku lupu treba se postaviti i odnos države prema *Crkvi* kao zbiljskoj zajednici vjernika i na taj način osvijetliti Hegelovu problematizaciju odnosa onoga *svetog* i onoga *običajnosnog*.

Što je sadržaj religije, a što države?

Prema Hegelu, filozofski je uvid filozofski utoliko što je spreman spoznati da religija i država »ne stoje u suprotnosti *sadržaja* istine i umnosti«. ³ Religija i *osnova* države jesu *jedno*: »one su *po sebi i za sebe identične*«. ⁴ Religija se, riječju, može pojmiti kao *temelj države*.

U *Filozofiji prava*, koja je iz tiskare izašla 1820./1821. godine, sâm Hegel, međutim, iskazuje temeljno i višestruko podozrenje prema ovoj tezi. Nije neprimjereno reći da se on tu postavlja kao svojevrsni *advocatus diaboli* navedenog stava. Filozof upozorava na to da se prihvaćanjem teze o religiji kao temelju države može izaći u susret pretenzijama da se na nju reducira cjelina znanosti o državi. Usprkos svojoj površnosti, posljedice širenja takvih pretenzija mogu biti kobne. Tim širenjem se *rabulisteriji proizvoljnosti* ⁵ omogućava stupiti na mjesto filozofskog znanja o državi. Tvrdnja da je religija temelj države ne samo što može izazvati zbrku nego je u stanju »zbrku uzdignuti čak do uređenja države«. ⁶ Anticipirajući Marxovu kritiku religije kao iluzorne utjehe zbog svjetske »doline suza«, ⁷ Hegel bez okolišanja ukazuje na to kolika je nemoć upućivanja na religiju kao na utjehu zbog društvene nepravde i nadu da će gubici u razdobljima »javne bijede, rastrojenosti i ugnjetavanja« biti nadoknađeni. Ako utjeha može biti samo religijska i onostrana, život u državi kao ovozemaljskoj »dolini suza« ostaje uskraćen kako za supstancijalne svrhe, tako i za mogućnost da bude doveden do znanstvenog pojma. Takav odgovor na čovjekovu zbiljsku potlačenost Hegel prije smatra porugom nego legitinimnom mogućnošću. I ta poruga, kao manifestacija one »rabulisterije proizvoljnosti«, može uzrokovati zabrinjavajuće posljedice po modernu običajnost. Hegel se, na koncu, ne libi niti pitati jesu li oni koji paušalno

prihvaćaju tezu o religiji kao temelju države spremni razmišljati o tome kakve sve oblike religioznost može imati i koliko degradirajući po čovjeka može biti poredak koji bi se temeljio na tim oblicima.⁸

Ovakva problematizacija teze o religiji kao temelju države imala je negativni značaj kako za *Filozofiju prava*, tako i za cjelinu Hegelova pogleda na ovaj problem. Njen je zadatak bio pažnju skrenuti na načine na koje ta teza može biti shvaćena, a koji bi za posljedicu imali suspenziju prava filozofskog uvida da misli identitet sadržaja religije i države. To postaje jasno proučavanjem primjedbe uz 552. paragraf *Enciklopedije*. Sadržaj je tog paragrafa pretrpio izmjene tijekom pripreme trećeg i posljednjeg izdanja ovog Hegelova kompendijuma (1830.). Navedena primjedba započinje revalorizacijom Kantova poimanja odnosa religije i onoga praktičkog. Prema Hegelu, kenigzberški je filozof s punim pravom tvrdio da vjera u boga proizlazi iz praktičkog uma. Protivno Kantu, Hegel naglašava da se smisao uzdizanja čovjeka k bogu u sferi praktičkog ne iscrpljuje time što mi, postupajući po nalogu moralnog zakona, pred ono što svijet *jest*, iznova i iznova istupamo sa zahtjevom što svijet *treba* biti. Proces uzdizanja k bogu odvija se, prije svega, kao organizacija konkretnog običajnosnog života. Običajnosni instituti jesu uspjesi u procesu oposredovanja bitka onim što bi trebalo biti. Kao takvi, oni jesu negacije neposrednosti bitka.⁹ Najviša je zbiljnost takvog posredovanja *država*. Bivajući građaninom valjano uređene države, čovjek služi onome božanskom, slobodarskom u sebi! Religija na taj način proizlazi iz običajnosnog života. Običajnost i država, kao najviši lik običajnosti, pokazuju se kao temelji religije. Proturječimo li s Hegelom time polaznom stavu prema kojem je *religija* temelj države?

vlastiti razdor na rimokatoličanstvo i protestantizam unijela u funkcioniranje države. Crkva se time, iako nenamjerno, nametnula kao jedan od uzroka raspada njemačke države (ibid., str. 463). Afirmativnu stranu podjele kršćanske Crkve Hegel je tada vidio u uspostavljanju pluralizma koji bi naprosto primoravao političke strukture da jedinstvo države grade povrh vjerskih različitosti. Osvrćući se na političke prilike u njemačkim zemljama s kraja XVIII. stoljeća, Hegel je pokazivao da taj proces ipak nije imao željeni ishod.

3

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, preveli Danko Grlić, Viktor D. Sonnenfeld, Sulejman Bosto, Veselin Masleša, Sarajevo 1989., par. 270, str. 392.

4

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, preveo Kiril Miladinov, Naklada Breza, Zagreb 2009., str. 190.

5

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 14.

6

Ibid., par. 270, str. 385.

7

U *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* Marx piše: »Prevladavanje religije kao *iluzorne* sreće naroda zahtjev je njegove *zbilj-*

ske sreće. Zahtjev da napusti iluzije o svome stanju *jest zahtjev da napusti stanje u kome su iluzije potrebne*. Dakle, kritika je religije u *klici kritika doline suza* čiji je *oreol* religija.« Vidi: Karl Marx, »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, preveo Stanko Bošnjak, Naprijed, Zagreb 1989., str. 91.

8

Hegel uzima religije drevnih Egipćana i Inda kao primjere koji pokazuju kako religija za posljedicu može imati »najsirovije robovanje pod okovima predrasude i degradaciju čovjeka ispod životinje« (*Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386). Ove dvije religije, kao religije prirode, Hegel razmatra i u *Fenomenologiji duha* (str. 310–315) i pogotovo u *Filozofiji religije* (I tom, str. 259–291, 317–342).

9

Smisao negativiteta kroz koji se ispoljava moralnost dobro objašnjava Eric Weil. Njeno značenje nije samo u tome što razara nego i u tome što može shvatiti da ono što postoji u ljudskom svijetu »*jest djelo same negativnosti*«, da shvati »*da pozitivni zakon (...) znači pobjedu negativnosti nad neposrednošću, nad prirodom u čovjeku i nasuprot čovjeku*«. Vidi: Eric Weil, *Hegel i država. Pet predavanja*, preveo Zvonko Posavec, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., str. 44.

Presudni moment pri tumačenju Hegelova poimanja ovog odnosa prihvaćanje je neophodnosti diferencijacije onoga što kod Hegela ima *temporalni* i onoga što raspolaže *logičkim* prioritetom. U *temporalnom* slijedu stvari, religija, naime, jest ono što je izvedeno iz objektivnih, društveno-političkih konstelacija jednog naroda. U svojoj izvedenosti, može se religija nametnuti i kao viša legitimacijska osnova takvih prilika. U *logičkom* poretku samo običajnosno ustrojstvo jednog naroda modus je oprisutnjenja onoga apsolutnog koje u tom procesu uspostavlja sebe. To apsolutno sadržaj je religije.¹⁰ Istraživanje koje zahtijeva jednoznačan odgovor na pitanje jesu li religiozna uvjerenja ono što determinira pravno-politički poredak jedne države, ili su ona samo odraz tog poretka, za Hegela su podjednako jednostrana. Usprkos ponekad i frenetičnoj težnji za egzaktnošću i konkretnošću, solucije do kojih ovakva istraživanja dospijevaju – jednako su apstraktna! Oba usmjerenja polaze od varljive pretpostavke da se pravno-politički poredak i(li) religija jedne zajednice formiraju kao artefakti u nekakvom povijesnom vakuumu. U državi i u religiji jednog naroda ispoljava se i sebe stvara jedan i jedinstven duh. Zbog toga Hegel može napomenuti da su religija i temelj države po sebi i za sebe identični. I religija i država jesu momenti samooprisutnjavanja onoga apsolutnog. Identitet za Hegela ne znači indiferenciju: *običajnosni svijet ono je što u temporalnom slijedu ima prioritet u odnosu na religiju, ali je u logičkom slijedu redoslijed obratan* jer religiozna svijest o onome apsolutnom kroz život države od početka traži sebe. Taj odnos temporalnog i logičkog slijeda Hegel, povodom pitanja o odnosu religije i običajnosti, izražava veoma precizno:

»No, ujedno to proizlaženje [religije iz običajnosnog duha – op. a.], kao i svagdje u onome što je spekulativno, daje sebi samo to značenje da je ono što je najprije bilo postavljeno kao nešto što slijedi i što je proizašlo, naprotiv apsolutni prius onoga s pomoću čega se čini kao oposredovano, pa se ovdje u duhu i zna kao njegova istina.«¹¹

Tek sada, moguće je razjasniti Hegelove riječi iz *Enciklopedije* koje su izazvale niz kontroverzi. Filozof tim riječima nije samo potvrdio da je religija za *samosvijest* »baza običajnosti i države« (*die Basis der Sittlichkeit und des Staates*) nego je i dodao to da je »ogromna zabluda« (*ungeheure Irrtum*) čitave epohe bila »da se to dvoje, što je nerazdvojivo, htjelo smatrati razdvojjivim jedno prema drugome, čak kao ravnodušno jedno prema drugome«.¹² U istom ključu bi trebalo tumačiti i riječi da je postojanje države *kretanje boga u svijetu*, ali bi se njihov smisao moralo još detaljnije razmotriti.

Za Hegela, religija – poput umjetnosti i filozofije – za svoj sadržaj ima najviši sadržaj koji je za svijest uopće moguć. Taj sadržaj jest ono apsolutno. U religiji, ono apsolutno nije samo predmet za našu svijest nego religija jest način samoopredmećenja apsoluta. Kako ono apsolutno jest za našu religijsku svijest, ono tako jest za sebe samo. U čovjekovoj svijesti o bogu, bog je svjestan sebe. Zbog toga Hegel govori da je sadržaj religije apsolutna istina. Odlučujuća razlika Hegelove filozofije i filozofskih koncepcija njegovih pretходnika i suvremenika otkriva se u uvidu da ono apsolutno, beskonačno, *kao takvo* nije nešto što je onostrano onome uvjetovanom i konačnom. Ako se prihvati suprotan stav, ono apsolutno jednim se potezom refleksije pretvara u nemoćnu apstrakciju koja zazire od vlastite drugosti i na taj način negira sebe u vlastitom pojmu. Ono apsolutno zapravo je proces spoznavanja sebe u vlastitoj drugosti, ono je beskonačno koje sebe zna u konačnom i time to konačno živi beskonačnost koja mu je imanentna. Hegel afirmativno sudi o naporima njegovih suvremenika da se ono apsolutno sagleda u prirodi i da time sebe spozna kao prirodu. On, međutim, uočava i koban previd koji je pratio te napore: za dobro prirode i izgradnje filozofske znanosti o prirodi, potpuno

je propušteno uvidjeti da se ono apsolutno beskrajno bjelodanije manifestira u *običajnosnom svijetu*, nego u regiji prirodnog bitka. Konstantnost prirodnih zakona nije pravo svjedočanstvo o prisustvu božanske inteligencije u zbiljnosti, ni o superiornosti prirodne zbilje u usporedbi sa svijetom kolebljivih i kontingentnih ljudskih zakona. Priroda takvo svjedočanstvo ne osigurava ni kada ju se pojmi kao nesvjesni dinamički identitet proturječja.¹³ Ono apsolutno kao duh nije neposredna konstantnost prema kojoj se može izgraditi pristočno povjerenje po uzoru na jedan prirodni zakon. Ono se, naprotiv, do sebe probija kroz razlike koje se *sa sviješću* razvijaju do proturječja.¹⁴ Svaki, pa i najnedostatniji običajnosni zakon beskrajno je vrijedniji poštovanja u odnosu na prirodne zakonitosti jer sâm jest i borba i njen ishod, moment u procesu ponovnog zadobivanja sebe duha¹⁵ koji je – vodeći se onim što bi *trebalo biti* – proturječio neposrednosti svog prirodnog postojanja. Samim tim što običajnost *jest* u liku države, na djelu je *kretanje boga u svijetu!* Hegel to ovako pojašnjava:

»Da država postoji, to je kretanje Boga u svijetu, njegova osnova je moć uma koji se ozbiljuje kao volja (...). Svaka država, – smatrali je mi, prema zakonima koje ima, lošom, prepoznali mi

10

Tako se može tumačiti opaska Ernsta Blocha kojom se naglašava da kod Hegela priznanje *objektivnog* dostojanstva države nije značilo i priznanje njenog *apsolutnog* dostojanstva. Vidi: Ernst Bloch, *Subjekt–Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, preveli Stanko Bošnjak, Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb 1975., str. 231.

11

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Veselin Masleša, Sarajevo 1987., par. 552, primjedba, str. 454. U Sonnenfeldovu je prijevodu umjesto »apsolutni prius« navedeno »apstraktni prius«. Rečenica prema originalnom tekstu trećeg izdanja *Enciklopedije* glasi: »Aber dieses Hervorgehen gibt sich zugleich selbst wie überall im Spekulativen die Bedeutung, dass das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewusst wird.« Vidi: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III (1830)*, u: *Werke*, sv. 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986., str. 355.

12

Ibid., str. 455; prema originalu: ibid., str. 356.

13

I u godinama kada njihova znanstvena suradnja više nije bila moguća, Hegel je o Schellingu govorio kao o »osnivaču filozofije prirode novijeg doba« koji je »forme pojma, uma, unio u prirodu«. Vidi: Georg Vilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friderich Hegel], *Istorija filozofije III*, preveo Nikola M. Popović, BIGZ 1975., str. 512. Shvativši prirodu kao

nesvjesni duh, a potom i kao negativni moment u bogu samom (ibid., str. 532), Schelling nije direktno doprinio ontološkoj diskvalifikaciji običajnosnog svijeta. Potvrđivao je da je povijest kao cjelina »neprekidno očitovanje apsolutnoga koje se postepeno razotkriva«, ali njegov misaoni angažman nije bio usmjeren na to da se prozirnijim učini smisao konkretnih likova društvenosti kroz koje se to očitovanje odvija. Vidi: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1986., str. 247.

14

U predgovoru *Fenomenologiji duha* Hegel piše: »Duh zadobiva svoju istinu samo time što u apsolutnoj rascjepkanosti nalazi sama sebe. Duh nije ta moć kao ono pozitivno koje apstrahira od onoga što je negativno, kao kada mi o nečemu kažemo: to nije ništa ili to je lažno, pa potom, okončavši to, odlazimo odatle prelazeći na ma što drugo; nego je duh ta moć samo po tome što gleda u lice onome što je negativno i što se kod njega zadržava.« Vidi: Georg Vilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Fenomenologija duha*, preveo Nikola M. Popović, redigirao Miloš Todorović, Dereta, Beograd 2005., str. 18.

15

O uzvišenosti ljudskog duha u odnosu na prirodu, primjerice, i u Hegelovu uvodu u *Predavanja o istoriji filozofije*, ali i u raspravljanju o statusu prirodno lijepog iz *Estetike*. Vidi: Georg Vilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Istorija filozofije I*, preveo Nikola M. Popović, BIGZ, Beograd 1975., str. 59–60; Georg Vilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Estetika I*, preveo Nikola Popović, Kultura, Beograd 1970., str. 3–4, 143–153 i dr.

u njoj ove ili one nedostatke, – uvijek ima, osobito ako pripada obrazovanim državama našeg doba, bitne momente svoje egzistencije u sebi.«¹⁶

Postojanje države, kao kretanje boga u svijetu, ozbiljenje je slobode. Prema Hegelu, slobodni duh i jest bliže određenje apsolutne istine kao sadržaja religije.¹⁷ Sloboda u državi i sloboda u religiji ne mogu biti supstancijalno različite. Država, kao zbiljnost konkretne slobode, ima isti sadržaj kao i religija jer je *jedan* pojam slobode u religiji i u državi. Prema Hegelu, narod koji ima »loš pojam o bogu« ima i »lošu državu, lošu vlast, loše zakone«.¹⁸

Želja da se bogu pripiše autorstvo zakona na kojima počiva država za Hegela je važna jer pokazuje da svijest naroda ne sagledava državu i zakone kao nešto samovoljno i prolazno, nego uz pomoć religijske predstave pribira misli o onome »nepromjenljivome i najvišoj slobodi i zadovoljstvu«¹⁹ za koje je taj narod uopće sposoban. Ta je predodžba istovremeno i vjerno svjedočanstvo o dijalektičkom karakteru suptilnog, spontanog dodira temporalnog i logičkog poretka u pogledu odnosa religije i države. S obzirom na temporalni slijed, predstava o bogu kao tvorcu države i zakona ne pripada rudimentarnim nivoima u genezi psiholoških struktura svijesti. Ona, naprotiv, predstavlja visoko postignuće uznapredovale moći apstrahiranja od onoga kontingentnog. Trenutak kada je u čovjeku sazrelo uvjerenje da ono božansko prebiva u životu zajednice i u njenim zakonima, jedan je od prelomnih događaja u iskustvu ljudske svijesti. U potrazi za svojom višom legitimacijskom osnovom koja će, povratno, utjecati na njegovu stabilnost, običajnosni svijet prerasta u religioznost. Religija je na taj način njegova viša potencija, ali je u ontološkom smislu zapravo njegov temelj. Zato Hegel zaključuje da država, zakoni i dužnosti jesu nešto »što prelazi u višu sferu kao u svoj temelj«.²⁰ Kao temelj običajnosnog svijeta, religija i sama postaje običajnošću.

Najupečatljiviju sliku dodira temporalnog i logičkog slijeda koji ishodi u identitetu religije i države ne pružaju reminiscencije na teokratski poredak drevnih Židova, niti romantiziranje europskog srednjovjekovnog feudalizma. Tu sliku možemo pronaći u Hegelovu opisivanju države koja za njega jest političko umjetničko djelo. To je bila Stara Atena. Čineći omaž i vlastitom mladalačkom veličanju religije Helena, Hegel ističe da za Atenjane boginja Atena »jest sama Atena, to jest stvarni i konkretni duh građana«. Bog prestaje prebivati u atenskim građanima »samo onda kad se volja vratila u sebe, u svoj aditon znanja i savjesti, pa postavila beskonačni rascjep između subjektivnoga i objektivnoga«.²¹ Moderna država za Hegela *nije* umjetničko djelo. Ona počiva na beskonačnom pravu subjektivne savjesti da svoja uvjerenja do beskrajne distancira u odnosu na postojeći politički poredak. Kako to razdvajanje »pojmiti pozitivno«?²² Kako uopće učiniti prelaz od načelne suglasnosti o tome da temelj države jest jedno s religijom i da postojanje države jest kretanje boga u svijetu, do onoga što bi pojedinac s obzirom na vlastita uvjerenja mogao priznati kao ono božansko u životu konkretne države?

Osebniji princip protestantizma, kako ga naziva Hegel, kao »svojejavost koja modernom čovjeku čini čast«, zahtijeva da se ne prizna ništa – pa ni zakon – ako on nije opravdan mišlju.²³

Hegel ne izbjegava suočiti se s činjenicom da u modernoj običajnosti teza o religiji kao temelju države ima i određeniji normativni smisao. On zbog toga pažljivo biranim riječima govori da »ako se sada kaže da bi se država *morala* temeljiti na religiji«, to bi se, prije svega, trebalo shvatiti tako da se zna da država »mora počivati na umnosti i slobodi«.²⁴ Kršćanska religija za Hegela

je religija slobode i *samo kao takva* temelj je moderne države kao svjetske zbiljnosti slobode. Sada se mora postaviti i pitanje vidi li religija slobode, u svom utemeljivačkom radu, u onome što biva utemeljeno – u državi – samo vlastito ograničavanje ili razvija svijest da kao temelj bez tog utemeljenog ostaje puka apstrakcija. *Svaki* Hegelov iskaz o »načelima«, »principima«, »temeljima« itd. na području filozofskih znanosti treba tumačiti s obzirom na dvostruko značenje koje »načelo«, »temelj« ili »princip« može imati. Za razliku od filozofija *prvog načela*, poput Fichteove koja ono apsolutno hoće u njegovom neposrednom prekoračivanju svega uvjetovanog, za Hegela se istina svakog načela pokazuje u tome što se ono samo prepušta procesu u kojem se pokazuje da je ono kao prvo načelo moguće samo time što utemeljuje ono drugo. Kao temelj, ono je i samo utemeljeno. Njegova istina njegova je – lažnost! Bez razvoja kroz koji se istodobno negira i ozbiljuje, načelo ostaje apstraktna i sasvim neistinita misao.²⁵ U *Filozofiji prava* je različitost stava prema prirodi odnosa temelja i onoga utemeljenog određena kao ključna točka razdvajanja religije i države. Religijskoj svijesti je, naime, po njenoj suštini imanentno sabotirati svoje preinačenje. Utoliko bi, kao temelj, ostala »slijepom ulicom« u razvoju moderne društvenosti. Država bi, kao ono utemeljeno, bila glavni nosilac tog razvoja jer je »božanska volja kao prisutan duh, koji se razvija u zbiljski lik i organizaciju svijeta«.²⁶ Nepristajanje religije na vlastitu temporalizaciju Hegel objašnjava specifičnošću *forme* religijske svijesti. Državu i religiju, dakle, ne razdvaja sadržaj, nego forma! Pitanje o formi koja prevladava u religiji, s jedne, i u životu države, s druge strane, pokazuje se utoliko važnijim ukoliko se zna da paragrafi koje smo sada izdvojili iz Hegelova opusa nisu jednodušni povodom odgovora na pitanje je li razdvajanje po formi zaista najviša točka do koje dopire filozofska tematizacija ovog problema. Zbog toga je neophodno podrobnije razmotriti što se misli kada se ukaže na ovu razliku u formi svijesti.

16

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 258, dod.

17

Usp. G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 190.

18

Ibid., str. 191.

19

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386; o tome i u *Predavanjima o filozofiji religije I*, str. 191.

20

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386.

21

Georg Vilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Filozofija istorije*, preveo Božidar Zec, Fedon, Beograd 2006., str. 289–290.

22

Usp. Joachim Ritter, *Hegel i francuska revolucija*, preveo Anđelko Habazin, Veselin Masleša, Sarajevo 1989., str. 38.

23

G. W. F. Hegel, »Predgovor«, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 19. U *Filozofiji religije* Hegel naglašava da to što je općenito utvrđen smisao teze o božanskom autorstvu zakona, ne mijenja ništa u pogledu važnosti spoznaje te božanske volje. To pak »nije ništa partikularno nego pripada svima«. Vidi: G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 192.

24

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, dod., str. 396 [podvukao autor]. U izvorniku stoji: »Sagt man nun, der Staat müsse auf Religion sich gründen, so kann dies heißen, derselbe solle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen.« Vidi: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, u: *Werke*, sv. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989., str. 430.

25

Usp. G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 192.

26

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386–387.

U kakvom su odnosu forme svijesti religije i države?

Razliku između forme religijske svijesti i forme koja je vladajuća u životu države Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* sagledava u ravni vjekovnog raspravljanja o diferenciji vjere i znanja. Filozof religiju određuje kao odnos prema onome apsolutnom i to u obliku osjećaja [*Gefühl*], predstave [*Vorstellung*] i vjere [*Glaube*].²⁷ Religija se svojim učenjem nastanjuje u području savjesti. To područje regija je supremacije prava subjektivne slobode samosvijesti.²⁸ U kom bi onda smislu država mogla figurirati kao eksponent forme *znanja* i da kao takva bude ono što svojim oblikom oponira formama religioznosti? *Sadržaj* religije, kako smo vidjeli, ono je umno. No uvid u to da je umnom sadržaju *kao umnom* imanentno to da sebi daje i umni oblik jedan je od uvida koji kod Hegela imaju supstancijalni značaj kako za izgradnju filozofije prava, tako i za izgradnju cjeline filozofije na način sistema. Umnost oblika je u *Filozofiji prava* određena kao *pojmovna* spoznaja. Kao takva, pojmovna je spoznaja medij u kojem sadržaj ozbiljuje sebe u vlastitoj umnosti, a ne nešto prema čijem nastupanju može ostati ravnodušan. Bitak onoga umnog njegov je bitak *za um*. Samo *za um*, um je ono što je *po sebi*. Ostajući zatumljena u okvirima ljudske unutrašnjosti, umnost ostaje apstraktna, a kao takva i *neistinita*. Ono umno istinski *nije* ako je prozirno samo osjećaju, predstavi ili vjeri. Kao umnom, njemu je da postaje zbiljskim i da sebe zna kao zbiljnost! Ozbiljujući se, ono je spoznatljivo. Kao što ono umno u svom bivanju saznatim zna sebe, tako i subjektivna sloboda istinski jest time što postaje onim objektivnim, zbiljskim. Država, kao zbiljnost subjektivne slobode, njeno je postajanje spoznatljivom *za čitavu zajednicu*. Javnost funkcioniranja države sadržana je u njenom pojmu. U procesu postajanja onim javnim subjektivna sloboda ob-znanjuje sebe i razvija se do svog totaliteta. Bivajući spoznatom, ona spoznaje sebe. Na taj bi način trebalo razumjeti to što Hegel državi pripisuje formu samosvjesne, objektivne umnosti. Uporedivši je s religijom, on govori da je država, a ne religija »ona koja zna«, kao i da u njenom principu »sadržaj bitno ne ostaje kod oblika čuvstva i vjerovanja, nego pripada određenoj misli«. ²⁹

Težišnu točku tumačenja ovdje ne bi trebalo locirati u tome što bi se Hegelu prigovaralo zbog pokušaja mistifikacije moderne (pruske) države. Stalo mu je, upravo suprotno, do toga da se osvijetli značenje njegova nastojanja da modernu državu misli kao sferu društvenosti koja po svom pojmu jest brana svakoj vrsti mistifikacije slobode. Mistifikacija je apsolutno neprimjerena slobodi! Stav o dualizmu vjere i znanja već je u jenskim Hegelovim spisima spoznat kao granični uvid filozofskih učenja koja ne uspijevaju prevladati dihotomnu logiku razumske refleksije. Takav stav ni u *Filozofiji prava* nije mogao biti pojmljen kao najviši uvid do kojeg doseže filozofska pojmovnost kada je riječ o odnosu religije i države. Sa spekulativnog stanovišta ovog spisa, pruža se pogled na modernu državu kao na oblast koja je utemeljena religijom i u kojoj religija ozbiljuje vlastitu supstancijalnu svrhu oslobađajući se vezanosti za ono unutrašnje u čovjeku, ali je ostalo pitanje jesu li religija i država i same spremne da tu dihotomiju nadiđu. Hegelove analize u *Filozofiji prava* usredotočuju se na činjenicu da religija u tom procesu vidi samo vlastitu negaciju kao religije i da zbog toga i sama zauzima negativistički stav prema modernoj državi. Ta negativnost može ostati unutrašnjim mjerilom pri promišljanju karaktera moderne običajnosti od strane pojedinca, kao što se može i ispoljiti. Prema Hegelu, u oba ta svoja oblika religija ostavlja razorne posljedice po život države koja je nju prihvatila kao mjerilo svog funkcioniranja.

Ako bi država pokušala živjeti životom koji bi za mjerilo imao religiju u njenoj imanentnoj formi, država bi u sebe integrirala sve specifičnosti te forme. Ona bi postala kolebljivom, hirovitom i nesigurnom – kakav je i svaki osjećaj. Religija, sa svoje strane, u svakoj institucionalnoj formi prepoznaje lik ograničavanja svoje bezgranične unutrašnje slobode. Njen odnos prema običajnosnom svijetu postaje *polemički*. Prepuštajući vodstvo geslu po kojem pravedniku nije dan nikakav zakon i da mu njegova pobožnost dopušta sve, ona, prema Hegelu, postaje jednako prijateljska sa samovoljom i strastima.³⁰ Ta negativnost i samovolja mogu ostati samo unutrašnji prezir prema poretku kojem se religiozni individuum u stvarnosti pokorava. Takvu, polemičku vrstu pobožnosti Hegel shvaća kao izraz slabosti, a ne snage modernog vremena. Ako je religija jedino oružje epohe pri polemici s nezadovoljavajućim stanjem pozitiviteta, onda ta epoha, zapravo, jest goloruka!³¹ Ako polemička pobožnost ipak ne ostane samo pitanje unutrašnjeg stava, nego se započne i s radom na njenom ozbiljenju, nastaje, prema Hegelu, *religijski fanatizam*. Poput političkog, religijski fanatizam »progoni sve državne ustanove i zakonski red kao granice koje stješnjavaju i koje su neprimjerene onome unutarnjemu, beskonačnosti duše«. Privatna svojina, brak, ekonomska poslovanja, bivaju pri tom stigmatizirani kao »nedostojni ljubavi i slobode čuvstva«.³²

Oba opisana religijska stava odgovaraju onome što je u 5. paragrafu uvoda u *Osnovne crte filozofije prava* razmatrano kao element čiste općosti u procesu razvijanja logiciteta volje.³³ Kao beskonačnost apsolutne općosti, volja hoće sve. Hoteći sve, ona ne može htjeti ništa određeno. U krajnosti svog nepristajanja da bude oposredovana bilo čim što nije ona sama, ta volja može htjeti upravo samu *ništavnost* i vlastito samouništenje. Volja se tada ozbiljuje kao »furijska razaranja« [*Furie des Zerstörens*] koja može napustiti sve, pa i vlastiti život.³⁴ Naličje je istina apsolutnog samopostavljanja volje njeno je samouništenje. No tada ona više nije samo unutrašnje previranje u pojedincu. Da se ne

27

Ibid., str. 387.

28

Usp. *ibid.*, str. 389–390.

29

Ibid., str. 392.

30

Priredivač »Meinerova« izdanja *Osnovnih crta filozofije prava* H. D. Brant (u: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, str. 366) sugerira da se ovakvim opaskama Hegel obraća paulinskoj doktrini. U Prvoj poslanici Timoteju apostol, naime, govori »da zakon nije propisan za pravednika, nego za bezakonike i nepokorne, bezbožnike i grješnike, nepobožne i pogane, ocebvice i materoubice, krvnike«. Vidi: 1 Tim 1,9; navedeno prema: *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014., str. 1451.

31

Usp. G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 388. Friedrich Schlegel, primjerice, u tekstu »O karakteru protestanata« (1804.) upravo polemičnost određuje kao

princip protestantizma. Suprotstavivši negativnost protestantizma poetskom i pozitivnom karakteru rimokatoličke vjere, predvodnik jenskog romantičarskog kruga napominje: »Sloboda mišljenja ne poznaje mirovanja, ni polemika granica; protestantizam je religija borbe i rata do unutarnjeg neprijateljstva i građanskog rata.« Vidi: Friedrich Schlegel, »O karakteru protestanata«, u: Friedrich Schlegel, *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006., str. 226.

32

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 387.

33

O tome detaljnije: Milenko A. Perović, »Spekulativna filogeneza volje«, u: Milenko A. Perović, *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka Arhe, Filozofski Fakultet u Novom Sadu, Novi Sad 2012., naročito str. 229–238.

34

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 5, str. 39, 40.

radi o teorijskom konstrukt, tada je Europa to osjećala na vlastitoj koži i to kao jakobinski teror u revolucionarnoj Francuskoj.³⁵

To što bi država prepustila vodstvo religiji bi, stoga, bilo krajnje rđavo kako po mogućnost da se uopće konstituiraju država, tako i po religiju samu jer bi je neminovno vodilo u destruktivnost i izopačenje. Time bi religija obesmisllila vlastitu ulogu slobodarskog temelja moderne države. Država je, a ne religija u *Filozofiji prava* spoznata kao nosilac razvoja znanstvenog pojma. No Hegel sasvim izričito tvrdi da ni druga krajnost nije prihvatljiva. Briga o razvoju znanstvenog pojma ne može dati opravdanje za atak na pravo savjesti da bude religiozna, niti se smije pokušati određivati pravac te religioznosti. Sfera religiozne savjesti ostaje u vidokrugu države samo time što država mora paziti da religiozna savjest *nije nešto što pripada* području njenog interesa. To je najplodotvorniji mogući odnos i iz perspektive same religije.³⁶

Herbert Marcuse precizno sumira što eksplicitne, što prešutne ishode Hegelova promišljanja odnosa religije i države u *Filozofiji prava*. Prema ovom interpretatoru, filozof »primjećuje opasnu funkciju religije u njezinoj tendenciji da čovjeka odvrti od njegovog traženja stvarne slobode i da mu plaća iluzornu odštetu za zbiljska zla«. Marcuse potvrđuje i da kod Hegela »borba za čovjekovo povijesno ostvarenje nije religiozna, nego društvena i politička borba«, dok »njezino presađivanje u neko unutrašnje svetište duše, vjere i etičnosti znači nazadovanje do jednog odavnog prijedena stupnja«. ³⁷ Pozicije *Filozofije prava*, međutim, nisu ostale jedinim stanovištem u Hegelovoj problematizaciji ovog odnosa. U *Predavanjima o filozofiji religije* iz 1831. godine,³⁸ Hegel zastupa stav koji je u načelu identičan s onim koji je branjen u *Filozofiji prava*. Filozof tvrdi da se »zacijelo može reći da državni ustav treba ostati na jednoj strani, a religija na drugoj«, ali i naglašava da bi uz jednostrano tumačenje ovog zahtjeva nastupila opasnost da se odredbe slobode koje se konkretiziraju u državi učine formalnim. U tom bi slučaju cjelina sfere unutrašnjeg života individuuma koja se oblikuje kao njegovo religiozno uvjerenje prijetila ostati nečim što je prema životu države indiferentno.³⁹ Državni ustav *kao* državni ustav svoju konkretnost nalazi u tome što pojedinac poštuje odredbe koje ustav nalaže kao njegove dužnosti i time što on uživa prava koja su mu ustavom garantirana. Država postaje onim konkretnim u pojedincu koji ni sam nije teorijska, apstraktna konstrukcija, nego je čovjek koji cjelinu vlastitih naklonosti, uvjerenja i osjećaja može razvijati kao svoju religioznost. Ako država jest zbiljnost slobode individuuma prema čijim je unutrašnjim uvjerenjima zapravo sasvim ravnodušna, ona za taj individuum i sama prije ili kasnije postaje nečim apstraktnim i formalnim. Tirade o vladavini prava, prema Hegelu, same neće poboljšati situaciju u kojoj se već zaboravilo da nije zakon taj koji vlada, nego mu ljudi to moraju omogućiti. To će učiniti tako što će u ideju vladavine određenog zakona investirati ono supstancijalno osobnih htjenja i uvida.⁴⁰ U protivnom, dopušta se da se razvija raskol koji u svakom trenutku može eskalirati u političko ili religijski vođeno nasilje, poput onog koje je izbilo u francuskoj tzv. Julskoj revoluciji iz 1830. godine. Svrgavanje režima Karla X., čija je restauratorska politika, pored ostalog, uključivala i obnovu snage Katoličke crkve u Francuskoj,⁴¹ Hegelu je pokazivalo kako je za državni ustav ipak važno ono što po tom istom ustavu ne bi trebalo biti važno – »koju religiju pojedinac ispovijeda«. ⁴²

Kao što je povodom događaja u Francuskoj Hegel mogao priopćiti da je kolizija između religiozne savjesti i države još »vrlo daleko od razrješenja«, opći komentar ovog odnosa u *Filozofiji religije* iskazuje jednaku filozofovu uzdržanost. Pozicije *Filozofije prava* bile su sažete riječima da bitno jedinstvo

države i religije jest jedinstvo načela, ali da je isto tako bitno »da je tim jedinstvom počela posebno *egzistirati razlika* između njih u obliku svijesti«. ⁴³ U *Filozofiji religije* Hegel pokazuje da *uvjerenje* [*nastrogenost, die Gessinnung*] koje se potvrđuje u formi određene postojeće religije ipak ostaje »posljednje sidro u nuždi« formalno razvijenih ustava, iako su u njima uvjerenja kao takva pomaknuta na margine. Posljednja potvrda istine prava i običajnosti za ono što se naziva narodom nije u formi misli i principa, nego u *formama religije*. Za Hegela »sigurnost nastrogenosti, dužnosti spram države« jest apsolutna tek time što se utemeljuje religijom. ⁴⁴ Kako pomiriti misao i vjeru u životu države? Kako pomiriti religioznu i običajnosnu savjest? Kao rijetko kada u svojim djelima, Hegel u *Filozofiji religije* priznaje da njegova epoha ne raspolaže pravim odgovorima na ova pitanja:

35

Tim događajima Hegel se bavi i u poglavlju »Apsolutna sloboda i užas« u *Fenomenologiji duha* (str. 267–272). Dijalekticitet volje o kojem govori Hegel i današnjem je čovječanstvu neposredno poznat jer je riječ o vremenu kada je samoubilački, religiozno ili pseudoreligiozno motivirani terorizam postao jednim od glavnih oblika ratovanja.

36

Usp. G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 390. Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* nije ponudio detaljnije objašnjenje pojma religiozne savjesti i njenog odnosa spram onoga što imenuje formalnom i istinskom savješću. Običajnosnu, odnosno istinsku savjest filozof u 137. paragrafu ovog djela određuje kao uvjerenje »da se hoće ono što je *po sebi i za sebe* dobro«. Formalna savjest određivalački je subjektivitet znanja i htjenja »koji se može rastaviti od istinskog sadržaja«. Kao takva, ona još ne nalazi svoje mjesto u poretku običajnosti, nego pripada stanovitu moralitetu. Pasaž koji bi trebao pomoći da se u ovom registru pozicionira religioznu savjest, to djelomično čini. Sam kraj navedenog paragrafa tako glasi: »U moralno stajalište, kako ga ova rasprava razlikuje od običajnosnoga, pripada samo formalna savjest; istinska je navedena samo zato da bi se dala njena razlika i da bi se odstranio mogući nesporazum, kao da bi ovdje, gdje se razmatra samo formalna savjest, bilo riječi o istinskoj, koja je sadržana tek u običajnosnom uvjerenju, što dolazi tek u nastavku. Religiozna savjest ne pripada, međutim, uopće ovom krugu [Das religiöse Gewissen gehört aber überhaupt nicht in diesen Kreis].« (str. 239–240/str. 256) Ako se ima u vidu opći način na koji Hegel statuirala religiju u ovoj knjizi, navedene riječi trebalo bi shvatiti u smislu izmještanja religiozne savjesti iz čitave diskusije o odnosu formalne i običajnosne savjesti, a ne samo kao njenu nepripadnost moralnom stanovitu formalne savjesti. Usp. Milenko A. Perović, *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad 1989., str. 101–102.

37

H. Markuse, *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, preveo Ivo Vidan, Veselin Masleša, Sarajevo 1987., str. 187.

38

Priredivač engleskog kritičkog izdanja *Predavanja o filozofiji religije* Peter Hodgson naglašava da jedino predavanja iz 1831. godine predviđaju poseban odjeljak s naslovom »Odnos religije spram države«, dok je Hegel u predavanjima iz prethodnih godina ovaj sadržaj obrađivao u okvirima razmatranja kulta posebnih religija. Usp. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion I*, preveli R. F. Brown i drugi, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1984., str. 451.

39

Prema: G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 195–196.

40

»... zakon ne vlada nego mu ljudi trebaju omogućiti da vlada: to upravljanje je nešto konkretno; tome moraju doprinijeti čovjekova volja i njegov uvid.« Vidi: G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 196.

41

O tome detaljno u poglavlju »Religija i revolucionarna politika« knjige *Revolucija u Francuskoj 1830*. Pamele Pilbeam. Vidi: Pamela M. Pilbeam, *The 1830 Revolution in France*, The Macmillan Press, London 1994., str. 99–120.

42

G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 197. Detaljnije o snažnim Hegelovim utiscima povodom previranja u Francuskoj vidi: Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000., str. 631–635.

43

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 394.

44

G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 92.

»Naše vrijeme pati od tog proturječja i prevladavajućeg nedostatka svijesti o njemu.«⁴⁵

Nešto ranije, u posljednjem izdanju *Enciklopedije filozofskih znanosti* koje je sam pripremio za objavljivanje, Hegel je eksplicitno odgovorio na ova pitanja. Filozof je tu izričit: dvojnost je savjesti neprihvatljiva! Dometi rezoniranja kojim moderna običajnost sebe uvjerava da joj podrška religije, doduše, može biti od pomoći, ali da isto tako može i bez nje, pokazuju se kao bitno limitirani. Država, kao ono supstancijalno, u uvjerenju individuuma ne pronalazi samo potvrdu nego tek tu istinski postaje subjektom kao onim konkretnim. Pogrešno je da se odnos religije prema državi sagledava kroz prizmu stava da država »već inače egzistira na osnovu neke moći i sile«, pri čemu bi »ono religiozno, kao ono subjektivno kod individua, imalo možda samo da pridode kao nešto poželjno za njeno učvršćenje«.⁴⁶ Ako se zna da je i sam Hegel o religioznoj, to jest o crkvenoj potvrdi običajnosnih odnosa u *Filozofiji prava* govorio kao o onome što se običajnosnom svijetu pridružuje »kao samo unutarnja, apstraktnija strana«,⁴⁷ primjedba iz *Enciklopedije* istovremeno postaje i momentom Hegelove samokritike. *Bez postajanja subjektivnim, političko organiziranje ostaje apstraktnim*. Filozof o izbjegavanju tog procesa izriče poznati sud:

»Valja smatrati samo ludošću novijeg vremena da se bez promjene vjere promijeni neki sistem pokvarene običajnosti, njeno državno uređenje i zakonodavstvo, da se napravi revolucija bez reformacije.«⁴⁸

Stav da revolucija nije moguća bez reformacije moguće je shvatiti kao opće Hegelovo upozorenje da svakoj političkoj promjeni mora prethoditi promjena u unutrašnjem svijetu uvjerenja pojedinca i zajednice. Taj stav povijesno preciznije može upućivati na reformirano kršćanstvo kao na inherentni poticaj previranja u kojima će se oblikovati moderni svijet. Religiozno oslobođenje savjesti prethodilo je političkom oslobođenju i u tom smislu Hegel protestantizam izdvaja kao najviši lik religioznosti koji je u modernoj običajnosti moguć. S druge strane, Hegel favorizira protestantizam ne samo zbog toga što je uvjeren da je reformacija prethodila i da uvijek mora prethoditi revoluciji nego i zbog toga što *s protestantizmom postaje očito da i reformiranje religije ostaje nedovršeno i apstraktno ukoliko ne preraste u politički prevrat*. Revolucije nema bez reformacije, ali ni istinske reformacije bez revolucije! Za Hegela, s protestantizmom se rađa svijest da religija, kao samoopredmećenje onoga apsolutnog, mora biti u stanju prožeti čitavu društvenost, a ne samo sferu ljudske unutrašnjosti. Prihvativši bilo koji drugačiji stav, religija ne samo da će obesvećivati društvenu zbiljnost nego će i oponirati vlastitom pojmu. U protestantizmu religiozna i običajnosna savjest postaju naprosto jedno, a slobodni duh »postaje takav da sebe zna u svojoj umnosti i istini«.⁴⁹ Hegel to precizno izražava i u *Predavanjima o filozofiji povijesti* (1830./1831.):

»U protestantskom svijetu ne postoji sveta, ne postoji religiozna savjest koja bi bila odvojena od sekularnog prava ili koja bi mu čak bila suprotstavljena.⁵⁰ (...) države i zakoni nisu ništa drugo nego religija koja se pojavljuje u odnosima stvarnosti.«⁵¹

Već je Karl Rosenkranz iznio primjedbu da postoji utisak da Hegel ovakvim uzdizanjem protestantizma proturječi vlastitom pojmu moderne države kao *racionalne* države koja svojom neutralnošću prema različitim vjeroispovijestima suzbija njihovu potencijalnu iracionalnost.⁵² Među eminentnim suvremenim istraživačima, vrijedi izdvojiti stav koji zastupa Walter Jaeschke. Taj je stav u bitnom različit od onog koji izriče Rosenkranz. Povodom pitanja o jedinstvu protestantske i običajnosne savjesti i problema etatizacije protestantizma, Jaeschke skreće pažnju na činjenicu da su *Osnovne crte filozofije*

prava svojim inzistiranjem na razlici formi religije i države zapravo branile ono što su zaista luteranske pozicije u pogledu poimanja odnosa religije i države.⁵³ Pojam protestantizma u *Enciklopediji*, kao i u *Filozofiji povijesti*, kod Hegela ima nadkonfesionalni smisao! Mogućnost za prevladavanje konfesionalnih Hegel sagledava kao ono što je u srži protestantizma. Jedinstvo religije i države koje se dostiže u protestantskom svijetu zbog toga je »samo« jedinstvo *slobode i subjektivnosti*.⁵⁴ Ostaje osvijetliti što to jedinstvo u svojoj konkretnosti znači s obzirom na pitanje o odnosu države i Crkve kao zbiljske zajednice religioznih.

Sveto i običajnosno

U *Osnovnim crtama filozofije prava* Hegel ističe da zbog toga što religija jest moment koji državu može integrirati kao najdublje uvjerenje, država sama »treba zahtijevati od svih svojih pripadnika da se drže jedne crkvene zajednice«.⁵⁵ Pitanje o tome koja bi to crkvena zajednica bila, ne bi pri tom spadalo u oblast državnih nadležnosti. Hegel zaključuje i da *tolerantnost* države prema nejedinstvenosti crkvene pripadnosti njenih građana raste srazmjerno stupnju uređenosti te države. Moderna, uređena država priznaje kao *pravnu osobu* i kvekeri koji osporava njene bitne nadležnosti, poput one obrambene. Jedinstvo Crkve tu ostaje jedan *moralni* imperativ, a ne nužni činilac moderne državnosti. Država, s druge strane, mora biti znatno direktnije zainteresirana za aktivnosti u kojima se očituje da Crkva iskoračuje iz sfera osobnih uvje-

45

Ibid., str. 197.

46

G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primjedba, str. 455.

47

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 390.

48

G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primjedba, str. 458–459 [podvukao autor].

49

Ibid., str. 462.

50

G. V. F. Hegel [G. W. F. Hegel], *Filozofija istorije*, str. 515. Ove odlomke datiramo prema sugestiji: Terry Pinkard, *Hegel*, str. 637–638.

51

Ibid., str. 473.

52

»Sukladno njegovu vlastitom principu države, naime autonomije i autarkije ćudoredne slobode, moderna država mora biti racionalna država koja svoj samosvjestan um podređuje crkvama različitih vjerskih ispovijesti sa sasvim neutralnim stavom, dopušta njenu dogmatiku i njen kult, ali od svijuju zahtijeva podjednaku poslušnost prema njenim zakoni-

ma. Upravo time što Židovi, katolici, luterani, reformirani, kvekeri, hernhućani itd. kao građani slijede isti zakon države, ona će sve više ublažavati fanatizam konfesionalne ograničenosti i konfesije oslobadati za izmirenje u humanosti.« Vidi: Karl Rosenkranz, »Hegel«, u: Hermann Lübke (ur.), *Hegelovska desnica*, preveo Dušan Travar, Veselin Masleša, Sarajevo 1980., str. 59.

53

Obrana augustinovske teze o razlikovanju božje i zemaljske države kod Martina Luthera je najdirektnije sprovedena u propovjedi »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« iz 1523. godine. Dostupno na: <http://www.sermon-online.de/de/search.pl-lang=de&id=15811&title=&biblevers=&searchstring=&author=0&language=0&category=0&play=0&tm=2.htm> (pristupljeno 27. 10. 2018.).

54

Prema: Walter Jaeschke, »Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State«, *The Journal of Religion* 61 (1981) 2, str. 127–145, str. 136–137. Prema Jaeschkeovu mišljenju, Hegel je vlastito rješenje problema odnosa religije i države iz *Filozofije prava* prosudio kao revitalizirani prosvjetiteljski dualizam religioznosti i onoga svjetovnog.

55

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 388 [podvukao autor].

renja svojih pripadnika. Vjekovni kamen spoticanja u komunikaciji države i Crkve smješta se u spor oko pitanja treba li učešće Crkve u javnom i, prije svega, ekonomskom životu sa strane države biti praćeno povlasticama koje će se činiti Crkvi. Za Hegela, samim učešćem u javnom životu, svaka, pa tako i crkvena zajednica, priznaje načela na kojima taj život počiva i istovremeno im se podređuje. Svaka drugačija argumentacija samo bi pokušavala oponenta u diskusiji zaslijepiti podizanjem oblaka prašine koji bi trebao prikriti taj faktum. Kao nosilac svojine, Crkva već funkcionira kao korporacija u okvirima građanskog društva, tj. kao ekonomski subjekt. Poricanjem takvog statusa, kao i, na primjer, odsustvom namjere da se crkvena svojina i prihodi⁵⁶ oporezuju u skladu s građanskim zakonima, građansko društvo proturječi principima na kojima počiva.⁵⁷ Crkva u sferu javnih interesa sasvim direktno prodire i time što svoje religijsko učenje uspostavlja kao odgojni i obrazovni model stasavanja novih naraštaja vjernika. Crkva se, prema Hegelu, već samom jezičkom artikulacijom i prenošenjem svoje religijske doktrine užljebljuje u sistem javnog govora. Već time ona jest i njegov konstituens, a ne samo unutrašnje kretanje savjesti. Ta se konstitutivna uloga može, kako smo vidjeli, ispoljavati u pravcu težnje za destruiranjem postojećeg običajnosnog poretka, kao što može i priznavati taj poredak, ali ni u jednom, ni u drugom slučaju crkva ne smije biti ono što upravlja državom.

Enciklopedija filozofskih znanosti nastoji pokazati kako je moguće prevladati logiku subordinacije koja dominira u *Filozofiji prava*. Ako postoji crkvena zajednica čiji stožer jesu sami običajnosni zakoni, to prevladavanje je moguće! Ta zajednica za Hegela jest protestantska zajednica. Religijski subjektivitet u protestantskom svijetu jest objektivitet duha, kao što i običajnosni objektivitet u religijskim uverenjima u tom svijetu postaje subjektom. U *Filozofiji povijesti* Hegel zato naglašava da je riječ o svijetu u kojem »suprotnosti između države i Crkve nestaju« i u kojem duh nalazi sebe u svjetovnosti »i razvija je kao nezavisno organsko postojanje«.⁵⁸

Da bi se razjasnilo značenje ukidanja ove suprotnosti, potrebno je razmotriti u čemu Hegel pobliže vidi eskalaciju sukoba države i Crkve. Riječ je o držanju religijske subjektivnosti koja suprotstavlja *svetost* objektivitetu *običajnosnog* svijeta. Povijesni lik kršćanstva u kojem je takav stav prema modernoj državi postao dominantan jest, prema Hegelovu mišljenju, rimokatoličanstvo. Na koji se način taj stav konkretizirao? Suprotstavljanje svetosti i običajnosti za Hegela se odvija tako što se braku, ekonomskom poslovanju građanskog društva i državi, kao momentima moderne običajnosti, pretpostavlja alternativni svijet onoga svetog. U njemu se čovjeka ne poziva u bračnu zajednicu, nego da se zavjetuje na celibat. Umjesto umješnosti i čestitosti u poslovanju, veliča se zavjet siromaštva. Najzad, umjesto poslušnosti prema ustavu i zakonima države kao ozbiljenju slobode, od čovjeka se očekuje da bude pokoran samo duhovnoj vlasti.⁵⁹ Takva religioznost za sadržaj ima najvišu istinu i ta istina se bliže određuje kao sloboda, ali se prema slobodi odnosi na neslobodan način. Ona, prema Hegelovu izrazu, ostaje u *carstvu Sina*. Vezujući se uz konačne i izvanjske forme koje se tiču Kristova postojanja kao za ono sveto, njoj i sloboda ostaje u *nečemu* izvanjskom ili u *nekomu* izvanjskom. Ta sloboda ne može prožimati čitav svijet. *Tek Kristovom smrću*, njegovim odsustvom, duh postaje prisutan kao duh, *duh zajednice*. Za protestantizam, kako ga shvaća Hegel, oblici moderne zajedničnosti jesu ono sveto sâmo. U njemu se pokazuje kako »božanski duh mora ono svjetovno imanentno prožimati«.⁶⁰ Njegov spekulativni karakter jest u tome što je religioznoj savjesti postalo moguće da, *istupivši iz sebe*, u objektivitet bude kod sebe, i da u braku, građanskim poslovima i državi zna sebe ne samo kao svetu, nego kao – slobodnu!

* * *

Filozofija religije je prigrllila isti pogled na protestantizam, ali je Hegel i prema ovako razmotrenom suglasju religiozne i običajnosne savjesti ipak ostao rezerviran. Zašto? Prije svega, zbog toga što je i sâm znao da ovo suglasje još uvijek nije preboljelo svoju apstraktnost. Tu apstraktnost Hegel ne sagledava samo kao boljku svog poimanja odnosa religije i države nego kao slabost povijesne države i povijesne Crkve da u onoj drugoj – prepoznaju sebe.⁶¹ Njihov identitet mora postati identitet i *za njih same*, a ne samo za filozofsku svijest. Filozofsko promišljanje njihovog pomirenja prestati će biti »apstraktno« u momentu kada, prije svega, religija bude spremna da u društvenim porecima moderne slobode sagleda vlastito, istinsko ozbiljenje.⁶² Religija mora do svijesti dovesti vlastiti pojam. Ako se može reći da je Hegelov spekulativni pojam religije fragilan zbog toga što je povijesna kršćanska Crkva ostala dosljedna i što je naprosto odbila sebe prepoznati u njemu,⁶³ s Hegelova

56

U 62. paragrafu *Filozofije prava* Hegel se bavi problemom postvarivanja onoga religioznog. Mogu li propovjedi, mise, molitve, blagoslovi i dr. biti tretirane kao *stvari* robno-novčanih transakcija? Prema Hegelu, nema sumnje da one *to mogu biti*, ali je isto tako važno da one to neposredno *nisu*. Ono religiozno postaje stvar »tek posredovanjem duha, koji svoju unutrašnjost snižava na neposrednost i izvanjskost« (str. 93). Usporedi i par. 66, str. 129–132.

57

Usp. *ibid.*, str. 389. Prema Hegelovim riječima, religiozno zajedništvo koje se uzdiže do oblika korporacije stoji pod *policijskim* nadzorom države. Za filozofa, policija je moć koja osigurava ono opće u životu građanskog društva. To opće oličavaju instituti sigurnosti ličnosti i svojine. Domašaji te moći, međutim, nisu veliki, tako da se Hegela ne smije dovoditi u blizinu zagovaranja onoga što bi se u suvremenijem smislu moglo znati kao »policijska država«. Policija, kod Hegela, može regulirati samo odnose izvanjskog postojanja. Iako neodvojivi od onoga supstancijalnog, ti odnosi ipak »padaju u razumsku beskonačnost« te nema nikakve granice koja bi sama po sebi razgraničavala »što je štetno, a što ne (...) što je sumnjivo ili nije sumnjivo, što treba zabraniti ili nadzirati«. Vidi: *ibid.*, par. 234, str. 356–357. Ta upućenost policijske vlasti na sferu kontingencije može biti zloupotrebljena tako da se policija iskoristi kao organ represije.

58

G. V. F. Hegel [G. W. F. Hegel], *Filozofija istorije*, str. 130.

59

Usp. G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primjedba, str. 457–458; *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 192–193.

60

G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primjedba, str. 458.

61

U osnovi, način na koji Jürgen Habermas govori o današnjem društvu kao o *postsekularnom* ovom pojmu daje isto usmjerenje. U takvom društvu probija se spoznaja »da 'modernizacija javne svijesti' po fazama obuzima i refleksivno mijenja religiozne kao i svjetovne mentalitete«. Religioznost i svjetovnost na taj način *uče* jedna od druge. Prema: Jürgen Habermas, »Predpolitičke osnove demokratske pravne države?«, u: Jürgen Habermas, Jozef Racerger, *Dijalektika sekularizacije: o umu i religiji*, preveo Dragan Stojanović, Dosijs, Beograd 2007., str. 29.

62

Upečatljivo formuliran stav koji je na istom tragu nalazimo već u Hegelovim *Jenskim nacrtima sistema*: »Religija bježi s neba u zbiljsku svijest – čovjek pada na zemlju i religiju nalazi samo u obrazovanju.« Obrazovanje će obuhvatiti i uvid da država *jest* zbiljnost nebeskog carstva [die Wirklichkeit des Himmelreichs ist der Staat]. Vidi: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987., str. 259–260.

63

Na to ukazuje Jaeschke u citiranom tekstu, str. 143–144. Isti autor u svojoj monografiji posvećenoj Hegelovoj filozofiji religije napominje da se s gledišta hegelovskog spekulativnog pojma religije svaki pokušaj religije da pobije taj pojam prosuđuje kao izražavanje nedostatka adekvatne svijesti o sebi te religije, ali ne smatra da takva strategija osigurava legitimitet spekulativnom pojmu religije. Vidi: Walter Jaeschke, *Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, preveli Michael Stewart, Peter C. Hodgson, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990., str. 193–194.

stanovišta se na isto odbijanje može gledati kao na fragilnost religije same. Religija je najranjivija onda kada sebe smatra snažnom, beskompromisnom i dosljednom.

Stanko Vlaški

There Is No Revolution without Reformation

Hegel's Understanding of the Relationship between State and Religion

Abstract

Hegel's words from the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, that a revolution is not possible without a reformation, can be understood as the general warning that the change within the inner world of beliefs of individual and community must precede every radical political change. Historically more precise, these words point to the Reformed Christianity as the inherent impetus to the modern revolutionary movements. The religious liberation of conscience preceded the political liberation, and Hegel, therefore, points out Protestantism as the highest form of religiosity which is possible in the modern ethical life. On the other hand, Hegel favours Protestantism not only because he is convinced that the religious reformation preceded and must precede the revolution, but also because he considers that with Protestantism becomes evident that the reformation of religion remains incomplete and abstract if it does not grow into the political upheaval. Considering the way Hegel is problematizing the nature of the relationship between state and religion, the author concludes: there can be no revolution without a reformation, but neither a true reformation without a revolution.

Key words

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, religion, state, Protestant Reformation, freedom