

Izvorni znanstveni rad
UDK 321.01:1(091) Hegel, G.W.F.
340.122
Primljeno: 30. siječnja 2010.

Prilog genealogiji Hegelova poimanja građanskog društva (Članak o prirodnom pravu, 1802)

DOMAGOJ VUJEVA*

Sažetak

U radu se polazi od Hegelova zrelog shvaćanja građanskog društva kao rodnog mjesta modernog značenja tog pojma. Budući da je to shvaćanje posljedica u prvom redu Hegelova suočavanja s političkom ekonomijom, autor problematizira Hegelov prvi pokušaj inkorporacije modernih ekonomskih tema u običajnosnu cjelinu u *Članku o prirodnom pravu* iz 1802. Pokazuje se da je osnovni paradoks prve varijante Hegelove znanosti o državi njegovo nastojanje da obnovi klasični prirodnopravni okvir u uvjetima modernog ekonomskog i političkog života. Zbog toga Hegel ne vidi u punoj mjeri emancipacijski potencijal niti specifično moderan karakter sistema ekonomske i privatnopravne međuovisnosti pojedinaca, pa ih, s jedne strane, tumači kao posljedicu raspada antičke običajnosti, dok, s druge, njegove članove u konstrukciji običajnosnog totaliteta dodjeljuje *staležu neslobodnih*. Upravo zbog objašnjenja povijesnog ishodišta tih sistema i načina njihove inkorporacije u običajnosni totalitet *Članak o prirodnom pravu*, zaključuje autor, ne može se smatrati mjestom Hegelove konačne formulacije teorije građanskog društva.**

Ključne riječi: Hegel, građansko društvo, prirodno pravo, običajnost, politička ekonomija

U Hegelovoj spekulativnoj znanosti o državi teorija građanskog društva ima središnju ulogu.¹ S njim su dovedeni u vezu svi konstitutivni momenti države kao cjeli-

* *Domagoj Vujeva*, znanstveni novak na Fakultetu političkih znanosti i asistent na predmetima Povijest političkih doktrina i Teorija države.

** Prikazani rezultati proizašli su iz istraživanja u sklopu znanstvenog projekta "Država, društvo i političko-ekonomski razvoj" koji se provodi uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske.

¹ O tome postoji suglasnost u relevantnoj sekundarnoj literaturi. Tako je, prema Ritteru, u *Filozofiji prava* građansko društvo postalo njezinim središtem; svi politički, pravni i duhovni pro-

ne čovjekova opstanka u jednom narodu: ono je prostor pune afirmacije pravnoga (FP, §208 i §209)² i moralnog subjektiviteta čovjeka (isto, §207), mjesto “raspada” obitelji (isto, §238)³ te bitak u izvanjskosti političke države (isto, §182, §183 i §184). Pritom je Hegelovo određenje građanskog društva krajnje ambivalentno. Građansko je društvo, sasvim općenito govoreći, ekonomska, pravna i običajnosna zajednica slobodnih i jednakih pojedinaca, pa ga Hegel naziva i državom. No odnosi u njemu nastaju nesvjesnom nužnošću i opterećeni su proturječnostima, zbog čega ono nije i ne može biti politička ili umna, nego je samo razumska ili nepolitička država.

U sekundarnoj literaturi upozoreno je na promjenu koju upravo zrelo Hegelovo poimanje građanskog društva unosi u dotad relativno stabilnu tradiciju značenja tog pojma. Ispitujući povijest toga pojma unutar pojedinih referentnih okvira europskog mišljenja, Manfred Riedel⁴ ističe kako u jezičnoj uporabi od Aristotela do sredine 18. st. njegovo značenje određuju dva fundamentalna strukturna elementa. Unutar te tradicije, prvo, građansko društvo istoznačno je s političkim društvom ili državom, ono je “po sebi samom već politički raščlanjeno – u pravnoj sposobnosti punopravnih građana (*cives*) i njihovu okupljanju u vlast koja vlada” (Riedel, 1989: 107). Ta istoznačnost izražena je terminološki u jezičnoj uporabi tradicije identitetskom formulom *civitas sive societas civilis sive res publica*. Drugi je strukturni element značenja toga pojma, ističe Riedel, njegovo suprotstavljanje prirodnom društvu. Djelatnosti koje u prirodnom društvu proizlaze iz nužnosti zadovoljavanja čovjekovih potreba radom i oni koji te djelatnosti obavljaju isključeni su iz građanskog društva. Nasuprot tome, s Hegelom se, ističe Riedel, zbiva obrat koji pogađa oba ta strukturna elementa. Građansko je društvo sada “upravo od države različito, na tlu potreba i rada nastalo i u svojoj zbiljnosti stalno reproducirajuće polje odnosa između privatnih osoba – društvo u modernom smislu riječi” (Riedel, 1974: 264).

blemi vremena dovode se u vezu s njime, shvaćajući ga epohalnim, sveodređujućim prevratom (Ritter, 1989: 42). S Ritterom se slažu i Riedel (1970: 45) te Horstmann (1974: 310 f 90).

² Citati iz Hegelovih djela navode se u skraćenom obliku, slovnom oznakom knjige ili teksta i brojem paragrafa ili stranice, npr. FP, §238 (*Filozofija prava*) ili NRA, 489 (*Naturrechtaufsatz*). Kratice su navedene uz puni naslov teksta u popisu literature.

³ Građansko društvo trga pojedinca iz neposredne običajnosne veze obitelji, “otuđuje međusobno njene članove i priznaje ih kao samostalne osobe (...) Tako je individua postala *čedo građanskog društva*, koje od nje isto tako zahtijeva kao što ona na nj ima prava” (FP, §238).

⁴ Rekonstrukciju geneze pojma građansko društvo u tradiciji zapadne političke filozofije Riedel je izvršio u svojoj klasičnoj studiji *Društvo, građansko*, dok je promjena koju Hegelovo shvaćanje građanskog društva unosi u tradiciju prenošenja tog pojma od antike do sredine 18. st. predmet njegova članka *Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*.

Uzroke tog obrata najpreciznije je prikazao Joachim Ritter dovodeći ih u vezu s Hegelovim poimanjem Francuske revolucije. Nakon studija klasične političke ekonomije, ističe Ritter, Hegelu postaje jasno kako “sama politička revolucija, a time i njezina centralna ideja slobode povijesno pripadaju dolasku” novoga industrijskoga radnog društva, “ono je njihova aktualnost i povijesna nužnost” (Ritter, 1989: 46). To društvo, uzimajući za svoj sadržaj potrebitu prirodu čovjeka i apstraktni rad, emancipira pojedinca od “sviju pretpostavki povijesno dobivenih životnih poredaka” (isto, 42). No zbog krajnje proturječne prirode⁵ procesa unutar kojih se povijesno odvija čovjekova emancipacija, građansko društvo za Hegela više ne može biti neposredno politička zajednica, nego u prvom redu prostor radno-razmjenske i privatnopravne formacije društvenosti.

Do takvoga, uvjetno rečeno depolitiziranog određenja građanskog društva Hegel međutim dolazi tek u predavanjima o prirodnom pravu i znanosti o državi iz 1817/1818, koja su prva zrela verzija filozofije prava. No Hegelovo prvo suočavanje s političkom ekonomijom zbiva se 1799, kada nastaje njegov kasnije izgubljeni komentar Steuartove *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* – a prvi rezultati tog suočavanja izlaze na vidjelo u ranim jenskim tekstovima – *Članku o prirodnom pravu* i *Sistemu običajnosti* – u kojima Hegel prvi put nastoji inkorporirati moderne ekonomske sadržaje i procese u svoju koncepciju običajnosti. Pritom se opis tih tema u glavnim crtama ne razlikuje mnogo od onoga u *Filozofiji prava*, no prostor kojemu su oni dodijeljeni u običajnosnom totalitetu Hegel ne naziva građanskim društvom, nego relativnom običajnošću (*NRA*, 488) ili anorganskom prirodom običajnosnoga

⁵ Osim naime što je prostor formacije društvenosti, *sistem potreba* – radno-razmjenska osnova građanskog društva – jest i poprište borbe “individualnog posebnog interesa svih protiv sviiju” (*FP*, §289) pa sadrži svojevrzni reziduum prirodnog stanja unutar građanskog društva (isto, §200; Kervegan, 2007: 174). Stoga je drugi podmoment građanskog društva *pravosuđe* koje pozitiviranjem privatnog prava u obliku zakona postavlja pravni okvir procesima koji se odvijaju u sistemu potreba. No pravosuđe osigurava samo formalnu jednakost subjekata tržišne razmjene, ne vodeći računa o ekonomskim poremećajima sistema potreba koji u konačnici vode raspadu građanskog društva u dvije klase, pa se struktura građanskog društva dovršava tek s *policijom* i *korporacijama*. Policiji pripada širok skup zadaća koje Hegel u cjelini opisuje kao nadzor i predostrožnost svake vrste nad javnim poslovima građanskog društva, ali ona je najvažnija kao instrument kojim država može intervenirati u sferu ekonomije kad god njezini unutrašnji poremećaji ugroze egzistenciju većeg broja članova građanskog društva. Naposljetku, tek se s korporacijama “ono običajnosno kao imanentno vraća u građansko društvo” (isto, §249). Kao član korporacije pojedinac prvi put u građanskom društvu pripada jednoj konkretnoj cjelini, formulirajući svoj sebični interes kao zajednički posebni interes korporacije. Istovremeno, korporacije se skrbe za one svoje članove koji, zbog poremećaja tržišnih odnosa, nisu u stanju vlastitim radom održati svoju egzistenciju. Prisutnost pravosuđa, policije i korporacija u građanskom društvu pokazuje da ono ni za Hegela ne može biti svedeno samo na svoju ekonomsku osnovu, nego mora biti integrirano institucijama staroga, *političkoga* građanskog društva.

(isto). Stoga je nužno zapitati se: zbog čega Hegel već u ranim jenskim tekstovima ne upotrebljava termin *građansko društvo* za sisteme potrebe i privatnog prava i može li se, neovisno o tome, rani jenski sistem smatrati mjestom na kojemu je Hegel već formulirao svoju zrelu teoriju građanskog društva⁶ ili barem njezinim ishodištem?

Hegelov jenski članak *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (*O znanstvenim načinima obrade prirodnog prava, o njegovu mjestu u praktičnoj filozofiji i njegovu odnosu spram pozitivnih pravnih znanosti*; dalje u tekstu *Članak o prirodnom pravu*⁷) može se uzeti kao *prvo sistematsko izlaganje Hegelove političke filozofije*.⁸ U tom članku, kao i u *Sistemu običajnosti*, Hegel nastoji obnoviti klasičnu ideju apsolutnoga običajnosnog živo-

⁶ To stajalište zastupa Rolf Peter Horstmann, ističući kako “pojmovna tvorba ‘građansko društvo’ doduše jest nova kategorija u Hegelovoj (zreloj) političkoj teoriji, ali da se na taj način označeno područje unutar običajnosnog totaliteta ni u kojem slučaju ne može promatrati kao novi element Hegelove teorije, nego je ono u najdalekosežnijem pogledu identično s područjem koje Hegel” u članku o prirodnom pravu “označava kao sferu potreba i rada” (Horstmann, 1974: 293). Isto vrijedi i za odnos građanskog društva i političke države. Tim razlikovanjem Hegel “ne uvodi ništa sadržajno novo u svoju političku teoriju. Puno prije bi se moglo reći kako on poseže za najstarijim formama svoje političke filozofije, naime za pojmom običajnosti, razvijenim već u članku o prirodnom pravu kroz određenje odnosa općega i posebnoga” (isto, 299). Kasnije promjene u prezentaciji Hegelove političke filozofije Horstmann tumači kao “didaktičke modifikacije” (isto, 279) njegova sistematskog pristupa.

⁷ Članak je objavljen u dva dijela, u ljeto i jesen 1802. u časopisu *Kritisches Journal der Philosophie*, koji je Hegel zajedno sa Schellingom uređivao u Jeni. Drugi tekst u kojemu je Hegel, s malim razlikama, izložio svoj rani jenski sistem – *Sistem običajnosti* – nastao je otprilike u isto vrijeme kada i članak o prirodnom pravu (najkasnije krajem 1802. ili početkom 1803), iako o točnom kronološkom odnosu tih dvaju spisa ne postoji konsenzus u sekundarnoj literaturi. U ovome radu prednost se daje *Članku o prirodnom pravu* iz dva razloga. Prvo, za razliku od *Sistema običajnosti*, *Članak o prirodnom pravu* objavio je sam Hegel. Drugo, u *Sistemu običajnosti* moguće je zamijetiti sadržajne pomake koji upućuju na blago Hegelovo distanciranje od klasičnog prirodnopravnog okvira *Članka o prirodnom pravu*. Riječ je, u prvom redu, o eksplicitnijem i detaljnijem opisu nastanka pravnog subjektiviteta iz radno-razmjenskih procesa u poglavlju o prirodnoj običajnosti s jedne te razmatranju ekonomskog i privatnopravnog sistema u poglavlju o apsolutnoj običajnosti kao sustava opće vlade s druge strane.

⁸ Ne samo zato što u njemu Hegel prvi put u svoj sistem nastoji inkorporirati uvide stečene studijem moderne političke ekonomije. Riječ je i o prvoj razrađenoj koncepciji običajnosti kao diferencirane cjeline svojih momenata čija struktura već sadrži gotovo sve elemente konačne varijante filozofije prava – formalno pravo, moralitet u razlici spram običajnosti, sistem potreba i rada, pravosuđe, *nepolitičke* funkcije države, političku državu i određenu koncepciju svjetske povijesti – iako je njihov status unutar cjeline i međusobni odnos drugačiji od konačne varijante, što je, u prvom redu, iako ne isključivo, posljedica antikiziranog teorijskog okvira. Zbog toga se taj članak, zajedno sa *Sistemom običajnosti* koji u glavnim crtama slijedi njegovu strukturu,

ta, onemogućenu novijim načinima razmatranja prirodnog prava, kojima “se mora odreći svako značenje za bit znanosti” (prirodnog prava) (isto, 437) jer postavljaju bitak “pojedince kao primarnu i najvišu vrijednost” (isto, 454), zbog čega ih Hegel još naziva antisocijalističkima! (isto). Kritici *formalne* filozofije, Kantova i Fichteova pristupa – kojima se Hegel suprotstavlja još od glavnog frankfurtskog teksta *Der Geist des Christentums* – sada je pridodana kritika *empirizma*, pri čemu je, čini se (budući da je izravno ne imenuje) Hegel imao pred očima Hobbesovu političku filozofiju (Posavec, 1993: 82; Riedel, 1982: 87; Rosenzweig, 1974: 636). Nijedan od tih dvaju pristupa ne može doći do istinskog jedinstva kao indiferencije suprotnosti općeg i partikularnog, već oba ostaju na stajalištu “relacije i relativnih identiteta” (NRA, 439), u kojemu ono opće kao strana moć dominira partikularnim. U političkom smislu to stajalište ima za posljedicu ideju države kao apstraktnog mnoštva koje na okupu drži izvanjska prisila.

Princip su empirizma tako “odnosi i miješanje empirijske intuicije s općim” (isto). U potrazi za unutrašnjom vezom beskonačnih empirijskih kvaliteta koje prezentira i nabraja “empirizam izdvaja jedno određenje” (isto, 448) jedinstva i proglašava ga za bit, podvrgavajući mu ostala određenja (isto). No kako to određenje nije u nužnom odnosu s drugima, koja jednako tako mogu biti apsolutizirana, nastaje mnoštvo principa, zakona, ciljeva, dužnosti i prava “od kojih nijedno nije apsolutno” (isto, 442), pa empirizam zapada u beskrajnu agoniju potrage za apsolutnim jedinstvom tih determinacija i izvorne jednostavne nužnosti.

Do takvoga jedinstva međutim empirizam ne može doći jer ne može prepoznati pozitivnu vezu u izvornom jedinstvu, odnosno ne vidi da su pozitivno i jednostavno jedinstvo, pravno i prirodno stanje, “isti u onom apsolutnom” (isto, 444), pa se ovo posljednje jedinstvo, u nedostatku kriterija, pojavljuje kao bezoblično mnoštvo, kaos koji je potrebno napustiti. Polazeći od apstrakcije čovjeka, apstrakcije od stvarnih uvjeta života, “partikularnih običaja, povijesti, obrazovanja” (isto, 445), empirizmu ne preostaje drugo nego da pretpostavi pozitivni totalitet kao željeni i nužni cilj (zbog zala prirodnog stanja), odnosno da u njega “uvede jednu determinaciju iz koje se onda, u maniri empirijskih znanosti, konstruiraju hipoteze tzv. objašnjenja zbiljnosti, hipoteze u kojima je ta zbiljnost u istoj određenosti, ali u čisto formalnom i idealnom obliku – kao sila, materija ili moć [*Vermögen*]” (isto, 446). Time se međutim ne može uspostaviti istinska veza između ta dva jedinstva jer se ono što je *a priori* izvodi iz onoga *a posteriori* (isto, 445), odnosno proizvoljno se apsolutizira jedno određenje iz kojega se izvodi nužnost pravnog stanja.⁹

može smatrati prvom verzijom filozofije prava. (Usp. Knox, 1999: xix; Riedel, 1982: 25; Rosenzweig, 1974: 613.)

⁹ O odnosu Hobbesova i zrelog Hegelova shvaćanja prirodnog prava, kao i o Hegelovoj kritici Hobbesa u *Članku o prirodnom pravu* usp. Posavec, 1993.

Zbog toga i pozitivno jedinstvo, ističe Hegel, može samo ponoviti princip apsolutnog kvalitativnog mnoštva (isto, 447), odnosno, “kao u empirijskoj fizici”, reproducirati mnoštvo podjela i odnosa usložnjavanjem jednostavno izoliranih elemenata mnoštva “koji su postavljeni kao izvorni, tj. površnim kontaktima između tih kvaliteta koje su, za sebe, neuništive u svojoj partikularnosti i sposobne samo za jednostavne i djelomične veze”, pa je pozitivno jedinstvo u empirizmu zapravo “pridodano tome mnoštvu kao daljnji, strani faktor” (isto, 446). Čak i ako je ono “postavljeno kao apsolutno, tj. tako da je njegovo podrijetlo u bogu, ili su njegovo središte i bit predstavljeni kao božanski, ta predstava svejedno ostaje nešto formalno, što lebdi nad mnogostrukošću a da je ne prožima” (isto, 447). Božanski aspekt udruženja ostaje nešto izvanjsko mnogima koji su udruženi, čija veza može biti samo ona “vladanja i poslušnosti” (isto, 448), jer “princip toga empirizma isključuje apsolutno jedinstvo jednoga i mnogih” (isto). Stoga je takvom jedinstvu, ako je postavljeno kao cjelina, dano ime bezlične vanjske harmonije, *društvo* (*Gesellschaft*) ili *država* (*Staat*) (isto, 447).

Nepotpuno rastavljanje pojma i sadržaja, beskonačnosti i mnoštva, izvršeno empirijskim pristupima, dovršava formalna filozofija postavljajući prirodu u apsolutnu suprotnost prema čistom jedinstvu. Praktični um tako je, kao “ne-bitna [*wesenlose*] apstrakcija jednoga” (isto, 455), suprotstavljen isto tako ne-bitnoj apstrakciji mnoštva (l. c.), samo “formalna ideja identiteta realnog i idealnog” (isto, 456), koja “bi u ovim sistemima trebala biti apsolutna točka indiferencije” (isto). Takav formalizam međutim ne čini ono što tvrdi da čini, jer moralna volja nema sadržaja, ne može proizvesti nikakav pozitivan sadržaj, a “jedino se o tom sadržaju radi” (isto, 461). Zbog njegova samo formalnog kriterija općosti bilo koja određenost može biti uzdignuta do pojmovnog oblika, pa se on pretvara u najveću proizvoljnost. Pritom forma ne mijenja sadržaj, on ostaje ono što je i prije bio, tako da “sadržaj i forma proturječe jedno drugom” (isto, 465). Ako bi sadržaj pak bio “istinski izjednačen s formom, određenost s jedinstvom, nikakvo praktično zakonodavstvo ne bi bilo moguće, određenost bi jednostavno bila poništena” (l. c.). Formalna filozofija stoga ostaje na stajalištu apsolutnog razdvajanja jer ono idealno ne dobiva realitet, dok je “realno bitno postavljeno izvan uma i praktični um može postojati samo u ovoj diferenciji spram njega” (isto, 456).¹⁰

Tim “pogrešnim” pristupima prirodnom pravu čija je “zajednička osnova razdvajanje moralnog zakona” (*Sittengesetz*) “(*lex moralis sive naturalis*) i empirijske prirode” (Riedel, 1982: 86) Hegel suprotstavlja “pojam prirodnog prava koji nastoji izvesti izvornu povezanost prava i prirode” (isto, 88). Izvođenje te zadaće podrazu-

¹⁰ O Hegelovoj kritici Kanta, napose u *Članku o prirodnom pravu*, kao i o Hegelovu jednostranom i reduktivističkom prikazu Kantove filozofije usp., među ostalim, Wood, 1993.

mijeva dva velika koraka; s jedne strane, ponovno uspostavljanje identiteta između izvornoga i pozitivnog jedinstva, odnosno prirodnog stanja i veličanstva (*Majestät*) pravnog stanja (*NRA*, 448), koji je identitet onim novijim pristupima razoren suprotstavljanjem prava i prirode. Jer “prirodno koje bi u običajnosnom kontekstu moralo biti napušteno ne bi bilo običajnosno i ne bi ni izdaleka moglo predstavljati običajnosno u njegovu izvornom obliku” (isto, 449). S druge strane, istinska sloboda za Hegela znači negaciju pojedinačnosti i čisti jednobitak pojedinca s običajnosnim totalitetom. “Individualnost kao takva je ništa i u potpunosti jedno s apsolutnim običajnosnim veličanstvom i ovaj istinski, živi, nepodvrgnuti jednobitak jedini je istinski običajnosni život pojedinca” (l. c.). Upravo apsolutiziranje pojedinca ima za posljedicu sliku države kao pukog mnoštva, relativnog identiteta, koji na okupu drži izvanjska moć. “Ako se govori o konkretnoj slobodi i slobodi pojedinca, bio bi postavljen (...) bitak određenosti i s time čisto empirijska sloboda kao mogućnost izbora te također empirijska nužnost i mogućnost prisile, uopće suprotnost općosti i pojedinačnosti. Jer pojedinac je pojedinačnost, a sloboda je poništenje pojedinačnosti” (isto, 478). Ili, “kao što Aristotel kaže: narod je više u skladu s prirodom nego pojedinac” (isto, 505), pa se u *Članku o prirodnom pravu* čak i pozitivne običajnosne vrline koje su izraz tog apsolutnog jednobitka pojedinca i cjeline, odnosno koje predstavljaju “mogućnost i sposobnost sudjelovanja pojedinca u općoj običajnosti” (hrabrost, umjerenost), na pojedincu pojavljuju “u formi negacije”, kao “negativna običajnost” (isto). Oba ta elementa – identitet prava i prirode te apsolutno jedinstvo pojedinca i običajnosne cjeline – svjedoče, kako upozorava Siep, o Hegelovu povratku antičkoj političkoj filozofiji.¹¹

Hegelovo obnavljanje neproturječnog jedinstva pojedinca i cjeline ne znači međutim istovremeno zagovaranje koncepcije nediferenciranog običajnosnog totaliteta. Istinska ideja običajnosti mora, upravo u suprotnosti spram samo relativnog identiteta mnogostrukosti i jedinstva (empirizam) te njihova apsolutnog suprotstavljanja (formalizam), biti konstruirana kao istinsko sjedinjenje tih momenata. To je pak moguće samo ako sjedinjenje istovremeno čuva i prevladava razliku.¹² “Običaj-

¹¹ Hegelu je, ističe Siep, pred očima “jedinstvo ‘prirodnoga’ i ‘običajnosnoga’, ‘prirodnog stanja’ i ‘veličanstva’, pojedinačnosti i naroda. Do takvog uvida novovjekovno prirodno pravo nije moglo doći jer ono pojedinca postavlja apsolutno umjesto da slobodu – kao antička filozofija – poima kao ‘negiranje pojedinačnosti’ čija se sloboda sastoji u jednobitku s narodom” (Siep, 1979: 160). Oba elementa, kao dokaz *klasičnog* karaktera rane Hegelove jenske filozofije, navodi i Riedel (usp. Riedel, 1982: 88-93), zaključujući kako je “Hegel rijetko kada tako jasno formulirao stajalište antičke običajnosti polisa” (isto, 93).

¹² Isticanje nužnosti razlike, odnosno relativne autonomije pojedinih momenata običajnosnoga, posebno dolazi do izražaja u zadnjem, četvrtom dijelu članka, gdje Hegel ističe kako je najveća nesreća koja se može dogoditi cjelini izoliranje i fiksiranje jednog dijela sistema te njegova dominacija nad ostalima. U tome se sastoji i *pozitivnost* neke potencije. Upravo se to, upozorava

nosni um” tako je, ističe Hegel, “apsolutno u obliku jedinstva” (isto, 456), koje je “u skladu sa svojom idejom prepoznato kao identitet različitih stvari, čija je određenost i jedinstvo i mnogostrukost” (isto). Ili, drugačije rečeno, “ono apsolutno jedinstvo je indiferencije i odnosa” (isto, 457).

U skladu s time apsolutni običajnosni totalitet, za kojega Hegel kaže da nije ništa drugo doli narod,¹³ raščlanjuje se u dva podsistema. Njegova je anorganska priroda sistem potreba i rada, koji predstavlja relativnu običajnost, ili moment odnosa, a kao znanost čini “*sistem takozvane političke ekonomije*” (isto, 482; istaknuo – D. V.). Taj je (pod)sistem ukorijenjen “u potpunosti u negativitetu i beskonačnosti” (l. c.) te premda je primljen u običajnosnu cjelinu, mora biti strogo odvojen od apsolutne običajnosti,¹⁴ koja je kao politička zajednica – moment indiferencije ili jedinstva – ozbiljenje običajnosnoga i istinske slobode pojedinca kao “živoga, nepodvrgnutog jednobitka” (isto, 449) s cjelinom.

No iako je Aristotelov nauk o polisima, kako ističe Ilting, poslužio “Hegelu kao filozofijski fundament prisvajanja novije engleske nacionalne ekonomije” (Ilting, 1974: 772),¹⁵ Hegel istovremeno ističe društvo i emancipacijski karakter procesa koji se odvijaju u sistemu potreba i rada. Kroz nužnost da svoje potrebe zadovoljavaju radom i razmjenom proizvoda svoga rada s drugima pojedinci su “podvrgnuti jednoj jedinoj nužnosti” koja u svojim “beskonačnim usložnjavanjima” tvori

Hegel, dogodilo u znanosti prirodnog prava – “ona izvanjska pravednost ili beskonačnost reflektirana u subzistenciju konačnog i zato formalna beskonačnost, koja čini princip građanskog prava, zadobila je posebnu predominaciju nad državnim i međunarodnim pravom. Forma odnosa podređenog karaktera kao što je ona ugovora pomiješala se s apsolutnim veličanstvom običajnosnog života (...) i time su ideja i apsolutno veličanstvo običajnosnog totaliteta odmah poništeni” (NRA, 518). No mnogo je važnije, ima li se na umu Hegelovo pridržavanje klasične teorije polisa, da vrijedi i obratno: Hegel “najokrutnijim despotizmom” naziva stanje u kojemu “su načela državnog prava učinjena važećima u sferi koja se odnosi na individualno (...) i prožimaju biće svakog pojedinca, uništavajući tako građansku slobodu” (isto, 519).

¹³ Riječ je zapravo o polisima, koji Hegel prevodi kao “Volk”; usp. NA, 505, gdje se Hegel poziva na Aristotela: “... wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne”.

¹⁴ Treba naglasiti kako, budući da političku zajednicu kao potenciju indiferencije smatra ozbiljenjem istinske prirode običajnosnoga, Hegel u ovome članku još precizno ne razlikuje običajnost kao cjelinu momenata unutarnjeg ustrojstva naroda od političke zajednice kao jednog od tih momenata, pa sintagmom “apsolutna običajnost” naizmjenično označava oboje.

¹⁵ Proturječja koja iz takvog postupka proizlaze još jasnije dolaze do izražaja u *Sistemu običajnosti*. Tako, primjerice, “prirodna običajnost”, unutar koje Hegel razmatra specifično moderne ekonomske i pravne pojave, društveni rad i pravni subjektivitet osobe, za što “nema paralele kod Aristotela” (Siep, 1979: 163 i 327f), kulminira, u suglasju s Aristotelom, analizom obitelji; odnosa muškarca i žene, roditelja i djece te gospodstva i ropstva. Prijelaz iz prirodne u apsolutnu običajnost – politički moment cjeline – odvija se pak kao negiranje individualiteta. Istovremeno, budući da pred sobom ima moderne ekonomske i privatnopravne sadržaje, Hegel ih razmatra i u poglavlju o apsolutnoj običajnosti, kao sustave opće vlade.

“sistem opće međuovisnosti u pogledu fizičkih potreba i rada te akumulacije sredstava koja ovi zahtijevaju” (NRA, 482). Zbog toga je taj sistem sposoban za relativan identitet, pa Hegel, iako još ne razmatra specifičan način na koji iz procesa razmjene proizlazi pravni subjektivitet čovjeka, ističe kako kroz “idealitet koji realni element u odnosu zadobiva posjed postaje vlasništvo, a partikularnost, uključujući živu partikularnost, istovremeno je određena kao opće” (isto, 484). Tim “uzdizanjem odnosa posjeda u formalno jedinstvo” (isto, 494) konstituirana je sfera prava i vlasništva kao idealitet sistema potreba i rada, odnosno drugi podmoment relativne običajnosti.¹⁶ Budući da se ovdje “svaki pojedinac koji je po sebi sposoban za posjed odnosi prema drugima kao općenit entitet” (l. c.), člana te sfere Hegel naziva građaninom u smislu *bourgeois*.¹⁷ Stoga se može reći kako Hegel već u ranoj Jeni ima pred očima moderno radno-razmjensko društvo i njemu pripadajući pojam privatnog vlasništva kao apstraktne pravne sposobnosti koja izražava slobodu i jednakost članova tog društva, čovjeka kao subjekta razmjene i privatnog prava. Jednako tako, imanentna općenitost, ili unutarnja nužnost relativne običajnosti već je, kao “izvanjska i formalna jednakost” njezinih članova (isto, 484), očitovanje indiferencije u toj sferi ili “refleksija apsolutnoga” (l. c.). Zbog toga i ta sfera, a ne samo apsolutna običajnost, izražava “bit pojedinca”, pa Hegel o njihovom odnosu kaže: “Ono što je ovdje postavljeno odnos je između apsolutne običajnosti, kao biti pojedinca i potpuno imanentne njima, i relativne običajnosti, koja nije manje unutar njih” (isto, 488).

Drugi element ranog jenskog sistema koji će biti zadržan i u *Filozofiji prava*, a koji upućuje na Hegelovo distanciranje ili, bolje rečeno, stoji u proturječnosti s njegovim idealiziranjem antičkog polisa, “nepolitičke” su funkcije države.¹⁸ Budući

¹⁶ “Ta sfera, njezin pojam su realno i praktično, u subjektivnim terminima osjećaji te fizičke potrebe i užitak, u objektivnim rad i posjed – a ako je ovo carstvo praktičnog uzdignuto u indiferenciju – u skladu sa svojim pojmom – ono je formalno jedinstvo, ili ono pravo koje je moguće unutar tog carstva. Iznad ta dva carstva je treće, apsolutno ili običajnosno” (NRA, 489).

¹⁷ Nasuprot onim istinski običajnosnim vrlinama koje je označio kao mogućnost i sposobnost sudjelovanja u općem običajnosnom životu, sfera relativne običajnosti mjesto je očitovanja moraliteta u užem smislu kao “*formalnog* postavljanja indiferencije određenja odnosa, dakle običajnost *bourgeois* ili privatnog čovjeka u kojem je diferencija odnosa fiksirana” (NRA, 506). Za tu razliku između istinskih običajnosnih vrлина i onih koji polaze od suprotnosti pojedinca i cjeline postoji, ističe Hegel, i jezični indikator. Naime njemačka riječ *Sitten*, baš kao i grčka *ethos* izražavaju “da je u prirodi apsolutnog običajnosnog života da bude opći ili običaj (*Sitte*)” (isto, 504), odnosno da je “običajnosni život pojedinca jedno” (*ein Pulsschlag des ganzen Systems*) “s cijelim sistemom i sam cijeli sistem” (l. c.). Taj jezični, “unutarnji indikator toliko je snažan” (isto, 505) da su ga, navodi Hegel, prepoznali i oni noviji sistemi koji “zasebitak i individualitet čine svojim principom”, pa su za “svoju znanost usvojili riječ moralitet” (l. c.).

¹⁸ Sasvim precizno, one koje će u *Filozofiji prava* biti povjerene pravosuđu i policiji. To je ujedno i jedno od rijetkih mjesta u članku o prirodnom pravu na kojemu Hegel upotrebljava pojam “država” u pozitivnom kontekstu da bi označio jedan oblik manifestacije apsolutne običajnosti.

da naime pred sobom ima moderno tržišno društvo, Hegel ističe njegovu prirodnu tendenciju “da ekscesivno naraste u pogledu kvantiteta i da razvija sve veće razlike i nejednakost” (isto, 483), zbog čega apsolutna običajnost prema njemu mora zauzeti negativno držanje. Za to nije dovoljno, ističe Hegel, “da se postavi zahtjev da svatko ima pravo na život i da opći interes unutar naroda mora osigurati da svaki građanin ima sredstva za život i da potpuna sigurnost i jednostavnost prisvajanja prevladavaju” (l. c.), jer bi to imalo suprotan učinak, fiksiranje toga sistema u njegovim suprotnostima. Najbolji je način sprečavanja takvog fiksiranja, doduše, rat, koji “čuva običajnosno zdravlje naroda u njihovoj ravnodušnosti prema određenostima, sprečavajući ove da očvrstu i narod da postane naviknut na njih” (isto, 482), no cjelina mora razviti načine borbe s ovim određenostima i u mirnim vremenima. Budući da u toj sferi, zbog njezinih određenosti (*Bestimmtheiten*) i suprotnosti, tako nije moguća istinska i cjelovita pravednost i običajnost, odlučivanje na osnovi *a priori* postavljenih pravila ili ideje, kako još Hegel kaže, nužna je konkretna odluka, neposredni zahvat države u tu sferu. Tu odluku Hegel još opisuje kao “neposredni običajnosni opažaj” (isto, 485), koji, imajući pred očima samo stajalište cjeline, ukida određenosti i smanjuje nejednakosti koje su u sferi ekonomije i privatnog prava postavljenije kao apsolutne. S jedne strane, država to čini poreznom politikom kojom reducira prihode i otežava stjecanje, a, s druge, usavršavanjem i prilagodbom zakonodavstva beskonačnim promjenama koje su imanentne toj sferi, odnosno slobodnom sudačkom odlukom u privatnopravnim sporovima¹⁹ koja se vodi interesom cjeline.

Iako sadrži prvo izlaganje sistema potreba i njegovih specifično modernih procesa, koji će kasnije biti učinjeni izlazištem i jezgrom građanskog društva, *Članak o prirodnom pravu* ipak se ne može smatrati mjestom na kojemu je Hegel došao do primjerenog razumijevanja onoga što će od hajdelberških predavanja o prirodnom pravu i znanosti o državi nazivati *građanskim društvom* niti do njegova položaja u cjelini običajnosnog totaliteta. Osnovni je razlog tomu inzistiranje na klasičnom prirodnompravnom okviru koje Hegelu onemogućuje primjereno poimanje sistema potreba, odnosno njegovih specifično modernih značajki koje su nespojive s idealom antičkog polisa. Nije pritom riječ samo o već spomenutoj naturaliziranoj kon-

¹⁹ Na mjestu na kojemu raspravlja o privatnom pravu Hegel ističe ispravnost Platonova suda da je povećana važnost privatnopravnih pitanja već znak običajnosnog propadanja. Stoga se na tome podsistemu i ne zadržava mnogo, jer za takva pitanja, navodi se u poduljem citatu iz Platonove *Države*, “čestitim ljudima nisu potrebna pravila. Oni će sami za sebe naći rješenja mnogo čega što o tomu treba biti utvrđeno, pod uvjetom da ih je bog blagoslovio istinski običajnosnim uređenjem” (*NRA*, 493). Općenita je karakteristika članka o prirodnom pravu da Hegel gotovo svako svoje razmatranje političke ekonomije – kojemu uvijek slijedi zaključak o njezinoj unutarnjoj ništavosti i štetnosti za cjelinu – kao i odnosa pojedinca i cjeline, osnažuje Platonovim i Aristotelovim argumentima o tim pitanjima.

cepciji običajnosti i nereflektiranom jedinstvu pojedinca s cjelinom, nego i o dva daljnja, s njima povezana elementa.

Kao prvo, moderni princip subjektiviteta, iako doveden u vezu s realnim procesima sistema potreba i rada, Hegel, pod utjecajem Gibbonova *Pada i propasti Rimskog Carstva*, vidi kao posljedicu raspada rimske običajnosti. Gubitak apsolutnoga običajnosnog života i upropaštavanje plemstva nastupili su nakon dugog perioda mira koji je, citira Hegel Gibbona, “uveo polagani i tajni otrov u vitalne dijelove Carstva. (...) Osobna je veličina” (Rimljana) “ostala, ali oni više nisu posjedovali onu *javnu* hrabrost koju hrani ljubav prema nezavisnosti, osjećaj nacionalne časti, prisutnost opasnosti i navika zapovijedanja (...) Potomci njihovih najodvažnijih vođa zadovoljili su se položajem građana” [*Bürger*] “i podanika (...), a napuštene provincije, lišene političke snage i jedinstva, nepovratno su potonule u tromu ravnodušnost *privatnog* života” (isto, 492, kurziv je Hegelov). Privatno pravo, koje je postalo prevladavajući princip društvenih odnosa kao “empirijska pojava univerzalnosti Rimskog Carstva” (isto, 491), uvelo je formalnu jednakost među građanima Carstva, čime je iščeznula “unutarnja istinska razlika” (l. c.) među dotad postojećim “staležima” slobodnih ljudi i robova. To međutim Hegel ne tumači kao univerzalnu emancipaciju, nego kao popratnu posljedicu ili naličje nestanka slobode, kao stanje univerzalnog ropstva. “Gubitkom slobode i ropstvo je došlo svome kraju” (l. c.), “ono se rastvorilo u pojavi empirijske općosti Rimskog Carstva”, “prvi je stalež”, koji je bio stalež slobodnih, “u potpunosti ukinut i drugi u cjelini postaje narod” (l. c.). Tako i to stanje, u kojemu se narod sastoji od drugog staleža, Hegel naziva stanjem općega privatnog života, njime je, ističe, uveden “formalni pravni odnos koji fiksira individualno biće i postavlja ga apsolutno” (isto, 492), sa zaključkom da je “uistinu, upravo iz takvog kvarenja i univerzalnog propadanja izrastao i evoluirao najcjelovitiji razvitak zakonodavstva koji je relevantan za taj odnos” (isto).

Stajalište apsolutne običajnosti, stoga, mora pronaći način kojim će to individualno koje je u sistemu potreba i rada, odnosno prava i vlasništva postavljeno kao apsolutno ponovno dovesti u supstancijalno jedinstvo sa samim sobom. To je moguće, ističe Hegel, obnavljanjem te unutarnje razlike između staleža koja je iščeznula s formalizmom privatnog prava, pa se apsolutni običajnosni život kao cjelina, u skladu s vlastitom nužnošću, raščlanjuje u dva staleža.²⁰ Prvi stalež čine

²⁰ Posve točno: tri. Naime na dnu je običajnosne organizacije treći, seljačko-zemljoradnički stalež, koji “u sirovosti needukativnog rada ima posla samo sa zemljom” (*NRA*, 490). Budući da rad toga staleža “ima pred sobom cjelinu potreba bez posrednih elemenata”, njemu nedostaje “diferencirano razumijevanje [*Differenz des Verstandes*] drugog staleža”, zbog čega održava, “duhom i tijelom, mogućnost formalne apsolutne običajnosti, hrabrosti i nasilne smrti pa može ojačati prvi stalež brojem i elementarnim bićem” (l. c.). No taj stalež Hegel kasnije ne spominje, nego pažnju usmjerava isključivo na odnos prvog i drugog staleža.

ratnici i državnici, građani kao πολῖται, čiji posao (*Geschäft*) Hegel određuje, izričito se pozivajući na Aristotelovu definiciju, kao “ono što su Grci zvali πολιτεύειν, (...) vođenje općeg života u potpunosti posvećenog javnom interesu” (isto, 489). Za razliku od tog staleža koji izražava istinsku prirodu običajnosnoga, drugi stalež, koji čine građani kao *bourgeois*, ima svoj bitak “u diferenciji potrebe i rada te pravu i pravednosti posjeda i vlasništva” (l. c.). Tek je tim staleškim ograničenjem i strogim odvajanjem sistema ekonomije i prava od istinske običajnosti prvog staleža izvršena njegova savršena inkorporacija u običajnosnu cjelinu. Jer, prepušten samome sebi, taj sistem ima prirodnu tendenciju da se “razvije do općeg stanja” (isto, 493) i razori slobodni običajnosni život. Nužno je, stoga, da on “bude svjesno prihvaćen, priznat u svome pravu, odvojen od plemstva” (isto, 494) i dodijeljen vlastitom staležu u kojemu se može uspostaviti i u “cijelosti razvijati svoju aktivnost” (l. c.). Doduše, sada je ona “unutarnja razlika” među staležima određena na općenit način, kako Hegel kaže, kao odnos jednog staleža prema drugom, a ne kao osobni odnos gospodstva i ropstva, pojedinaca prvog “staleža kao partikularnih prema pojedincima drugog staleža kao partikularnima” (isto, 491). No taj odnos za Hegela ostaje u bitnome odnos onih koji – ponovno se Hegel poziva na Aristotela – nisu po prirodi svoji, već pripadaju nekom drugom i onih koji su “apsolutno nezavisni” (isto, 491) pa je, u skladu s tim, prvi stalež *stalež slobodnih*, a drugi *stalež neslobodnih* (isto, 489).

U osnovi je strogog odvajanja principa dvaju staleža i podvrgavanja drugoga staleža prvome preuzimanje “Aristotelova razlikovanja rada i djelovanja” (Riedel, 1982: 22), prema kojemu istinsko praktično djelovanje, za razliku od poetičkih djelatnosti, isključuje opredmećenje u nekom proizvodu (isto, 29). U skladu s time Hegel ističe kako “rad” prvog staleža nije usmjeren prema poništenju pojedinačnih determinacija, odnosno “proizvod njegova rada” nije nešto “pojedinačno, nego bitak i održanje cjeline običajnosne organizacije” (*NRA*, 489). Istinska sloboda odnos je “ograničenja doveden do vlastitog ukidanja” (isto, 500), slobodno izabrana smrt za cjelinu. Prvi stalež zbog toga je oslobođen od rada, “stjecanja za život” (*Erwerben*) (isto, 490), na koje je drugi stalež, stalež neslobodnih, po prirodi upućen. Drugi stalež svojim radom ne stječe sredstva samo za vlastito održanje, nego treba i članove prvoga staleža “osloboditi od stanja u kojemu je realitet, djelomično u svom mirujućem, a djelomično u pasivnom odnosu, fiksiran bilo kao posjed ili vlasništvo bilo kao rad” (isto, 490), dok je njemu samome, zauzvrat, zajamčena sigurnost stjecanja i odsutnost straha od smrti oslobođanjem od vojne dužnosti.²¹

²¹ Iako je, kako je rečeno, ovisnost drugoga o prvom staležu sada općeg karaktera, pripadnike staleža *bourgeois* Hegel opet opisuje kao robove služeći se navodom iz Platonova *Državnika*, pa ističe kako je Platon opisujući konstituciju toga staleža rekao kako umijeće vladanja “one prirode koje su u stanju sirovosti i niskosti osuđuje na ropki status” (*NRA*, 490).

Odvajanjem principā staleža, ističe Hegel, “postignuto je ono što treba biti, realitet običajnosnog života kao apsolutna indiferencija i istovremeno realni odnos unutar opstojećih suprotnosti” (isto, 494). To “pomirenje sastoji se upravo u priznanju nužnosti i pravu koje običajnosni život dodjeljuje svojoj vlastitoj anorganskoj prirodi i podzemnim snagama time što mu prepušta i žrtvuje dio sebe” (isto). Na taj način “anorgansko je izdvojeno i priznato kao takvo i time samo uzdignuto u indiferenciju, dok živo, dajući ono što zna kao dio sebe anorganskom (...), istovremeno priznaje pravo anorganskom i čisti se od njega” (isto). Taj proces razdvajanja običajnosti i ponovnog povratka u jedinstvo Hegel naziva i tragedijom običajnosnoga, tragedijom koju “apsolutno vječno igra unutar sebe, neprestano se rađajući u objektivitet, predajući se na taj način u tom obliku patnji i smrti i ustajući do slave iz ovog pepela” (isto). Važno je međutim ponoviti da je, neovisno o strogom odvajanju principā staleža, anorganska priroda već sada prepoznata kao nesvjesno očitovanje ili bitak u izvanjskosti indiferencije apsolutne običajnosti. Jer tragedijom se ono apsolutno običajnosno nije samo očistilo od svoje anorganske prirode niti je ona ostala u “patnji i smrti”, nego su jedno u drugome prepoznali svoju sudbinu. Za razliku od *komedije*, koja “odvaja dvije sfere običajnosnoga tako da svakoj dopušta pun razmah u njezinu pravu” (isto, 499), tragedijom se među njima uspostavlja “istinska i apsolutna veza”, pa “jedno u svojoj ozbiljnosti osvjetljava drugo, jedno je živo povezano s drugim i jedno je istinska sudbina drugoga” (isto). Uspostavljanje apsolutne veze tragedijom Hegel ilustrira prizorom iz Eshilovih *Eumenida*. U sporu koji se pred atenskim areopagom vodio između Eumenida, silā prava koje počiva u diferenciji, i Apolona, boga nediferenciranog svjetla, nad Orestom, atenski je narod izvršio pomirenje “humano (...) stavlajući jednak broj glasova u urnu za obje strane” (isto, 496). Time, doduše, nije do kraja razriješen spor niti je u potpunosti definiran odnos, ali je čovjek (Orest) spašen iz diferencije na koju ga je osudio sam bog, jer su Eumenide dobile svoje mjesto u Gradu, tako da njihova divlja priroda može uživati u prizoru Atene i njime biti pacificirana (isto).

Da zaključim. Iako se unutrašnji opis sistema potrebe i sfere privatnog prava ne razlikuje umnogome, kao što je rečeno, od onoga u *Filozofiji prava*, objašnjenje njihova povijesnog nastanka i položaj koji im Hegel dodjeljuje u koncepciji običajnosti dva su osnovna razloga zbog kojih se rani jenski sistem ne može smatrati konačnom formulacijom Hegelove teorije građanskog društva. Budući da nastoji spasiti klasični okvir u uvjetima modernog političkog i ekonomskog života, Hegel u ranim jenskim spisima ne vidi emancipacijski potencijal sistema međusobne ekonomske ovisnosti. Zbog toga, s jedne strane, projicira princip individualiteta u period raspada Rimskog Carstva, tumačeći ga kao posljedicu propasti *lijepog života Starih*, dok, s druge strane, moderne ekonomske djelatnosti – i, što je još važnije, one koji ih obavljaju – ograničava na jedan stalež. Tek odbacivanjem klasičnog pri-

rodnog prava, odnosno povezivanjem kategorija političke ekonomije i modernog prirodnog prava u drugoj jenskoj *Realfilozofiji* Hegel će postaviti teorijski fundament određenju građanskog društva iz *Filozofije prava*. Najvažnija posljedica tog povezivanja – kada je o učenju o građanskom društvu riječ – oslobađanje je sistema potreba i privatnog prava od staleškog okvira. Nesvjesnom općošću ekonomskih i pravnih procesa uspostavljen prostor zajedničkosti pojmljen je kao sfera koja obuhvaća svakog pojedinca, neovisno o njegovoj staleškoj pripadnosti. Označavajući taj prostor od 1817. građanskim društvom, Hegel želi u punoj mjeri istaknuti da s pozitiviranjem prirodnog prava, s kojim korespondira pozitivitet prirodnih zakona političke ekonomije, građansko društvo “više nije ideja koja je opisivana identitetskom formulom tradicionalne političke filozofije, nego zbiljnost koja svoj centar gravitacije ima u samoj sebi” (Riedel, 1970: 45). Uzimajući za svoj sadržaj potrebitu prirodu čovjeka i apstraktni rad, ono može proširiti bitak slobode – dotad ograničen na jedan “stalež” – do “univerzalnog principa prava” (Ritter, 1989: 29). Za tu opću emancipaciju plaćena je međutim određena cijena. Općenitost uspostavljena u ovoj sferi za Hegela je samo formalna jer je izraz njoj imanentnih procesa kao nesvjesne nužnosti, odnosno rezultat međuovisnosti pojedinaca u zadovoljenju njihovih posebnih interesa.²² Zbog toga je građansko društvo, kao puki zbroj posebnih interesa svojih članova, samo izvanjska ili razumska država, odnosno država iz nužde.

LITERATURA

- Avineri, Shlomo, 1972: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, New York
- Hegel, G. W. F., 1969: *Jenaer Realphilosophie – Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg (Hrsg. Johannes Hoffmeister) (*JR II*)
- Hegel, G. W. F., 1976: *Sustav čudorednosti*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb
- Hegel, G. W. F., 1986: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, *Werke 7*, novo izdanje, redaktura Eva Moldenhaer i Karl Markus Michel (Hegel, G. W. F., 1989: *Osnovne crte filozofije prava*, “Veselin Masleša” – Svjetlost, Sarajevo, 2. izdanje) (*FP*)

²² Osim toga ono je, kao što je pokazano, opterećeno dubokim antagonizmima koji zahtijevaju stalan nadzor državnih institucija.

- Hegel, G. W. F., 1986: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, u: Hegel, G. W. F., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, *Werke 2*, novo izdanje, redaktura Eva Moldenhaer i Karl Markus Michel, str. 434-530. U sekundarnoj literaturi ovaj tekst se skraćeno naziva "Journalaufsatz" (objavljen je u *Kritisches Journal der Philosophie* koji je Hegel, zajedno sa Schellingom, uređivao u Jeni) ili, češće, "Naturrechtaufsatz" pa ga se i u ovome radu navodilo kao *NRA*.
- Hegel, G. W. F., 2002: *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Horstmann, Rolf-Peter, 1974: Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, u: Riedel, Manfred (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 276-311
- Iltting, Karl-Heinz, 1974: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, u: Riedel, Manfred (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 52-78
- Iltting, Karl-Heinz, 1974: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, u: Hegel, G. W. F., *Frühe politische Systeme* (izdao i komentirao Gerhard Göhler), Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M – Berlin – Wien, str. 759-785
- Kervegan, Jean-François, 2007: *L'effectif et le rationel. Hegel et l'esprit objectif*, J. Vrin, Paris
- Marcuse, Herbert, 1974: Die Jenenser Entwürfe der Hegelschen Sozialphilosophie, u: Hegel, G. W. F., *Frühe politische Systeme* (izdao i komentirao Gerhard Göhler), Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M – Berlin – Wien, str. 668-688
- Posavec, Zvonko, 1993: Hegel i tradicija prirodnog prava, Hegel-Hobbes, u: *Politička misao*, (30) 3: 76-84
- Prpić, Ivan, 1991: Građansko društvo – zbiljnost ili program postsocijalističkih poredaka?, u: Pokrovac, Zoran (ur.), *Građansko društvo i država*, Naprijed, Zagreb, str. 170-180
- Riedel, Manfred, 1970: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin
- Riedel, Manfred, 1974: Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, u: Riedel, Manfred (ur.): *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 247-275
- Riedel, Manfred, 1991: Društvo, građansko, u: Pokrovac, Zoran (ur.), *Građansko društvo i država*, Naprijed, Zagreb, str. 33-133
- Ritter, Joachim, 1974: Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik, u: Riedel, Manfred (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 217-244

- Ritter, Joachim, 1974: Person und Eigentum. Zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts", u: Riedel, Manfred (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 152-175
- Ritter, Joachim, 1987: *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb
- Ritter, Joachim, 1989: *Hegel i francuska revolucija*, "Veselin Masleša", Sarajevo
- Rosenzweig, Franz, 1974: Die Entwicklung des Hegelschen Systems der Staatsphilosophie in Jena, u: Hegel, G. W. F., *Frühe politische Systeme* (izdao i komentirao Gerhard Göhler), Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M – Berlin – Wien, str. 613-667
- Siep, Ludwig, 1979: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie – Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag Karl Alber Freiburg, München
- Siep, Ludwig, 1980: Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena, u: Henrich, Dieter/Düsing, Klaus (ur.), *Hegel in Jena – Die Entwicklung des Systems und Zusammenarbeit mit Schelling (Hegel-Studien, Beiheft 20)*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, str. 217-228
- Waszek, Norbert, 1988: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London
- Wood, Allen W., 1993: The emptiness of the moral will, u: Stern, Robert (ur.) *G. W. F. Hegel – Critical Assessments*, Vol. IV: *Hegel's Philosophy of Nature and Philosophy of Spirit*, Routledge, London and New York, str. 160-188

Domagoj Vujeva

CONTRIBUTION TO THE GENEALOGY OF HEGEL'S
CONCEPTION OF CIVIL SOCIETY

Summary

The starting point in this article is Hegel's mature understanding of civil society as the birthplace of the modern meaning of the concept. Since this understanding is primarily the consequence of Hegel's coming to terms with political economy, the author problematizes Hegel's first attempt at incorporating modern economic topics into ethical totality in the 1802 *Article on Natural Law*. It is shown how the fundamental paradox of the first variety of Hegel's science of the state is his effort to renew the classical natural law framework in circumstances of modern economic and political life. It is for this reason that Hegel fails to see the full extent of the emancipatory potential and the specifically modern character of the system of economic and private-legal interdependence of individuals, thus, on the one hand, interpreting these as the consequence of the disintegration of antique ethical life while, on the other hand, in the construction of ethical totality, placing its members in the *estate*

of the unfree. It is precisely due to this historical point of origin of these systems and the ways they incorporate into ethical totality that the article on natural law, concludes the author, cannot be seen as the place where Hegel finally formulated his theory of civil society.

Keywords: Hegel, civil society, natural law, ethical life, political economy

Kontakt: **Domagoj Vujeva**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb. E-mail: domagoj_vujeva@yahoo.com