

§ 29 Hegelove Filozofije prava

Davor Rodin

Zagreb

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 34:01:1 (091) Hegel

»Da je opstanak općenito, *opstanak slobodne volje*, jest pravo. Ono je time općenito sloboda kao ideja. Kantovo i općenito prihvaćeno načelo prema kojem je glavni moment 'ograničenje moje slobode ili samovolje, kako bi ona mogla koegzistirati s bilo čijom samovoljom na temelju općenitog zakona', sadrži dijelom samo *negativno* određenje, naime, ograničenja, a dijelom se ono pozitivno, tj. općenito, ili takozvani zakon uma, suglasje samovolje jednog sa samovoljom drugog, svodi na poznati formalni identitet i stavak protuslovlja. Navedena definicija prava sadrži, prvenstveno od Rousseaua naovamo, prošireni nazor prema kojem volja nije za i o sebi umna, niti duh kao istinski duh, nego *posebni* individuum. Tako volja pojedinca u njegovoj osebujnoj samovolji predstavlja supstancijalni temelj i ono ishodišno (prvo). Na temelju prihvaćanja ovog načela ispada da je um samo ograničenje za tu slobodu, kao i to da nije imanentan toj slobodi, nego samo izvanjska formalna općenitost. Taj nazor je podjednako lišen svake spekulativne misli i odbačen od filozofskog pojma, kao što je u glavama i u zbilji proizveo pojave čiji se užas može usporediti samo s plitkošću misli na kojima se temelji.«¹

U ovom se paragrafu rezimira temeljna kontroverzija čitave novovjekovne filozofije prava, politike i morala. Ta je filozofija utemeljena na pretpostavci da je osoba kao *umno biće bezuvjetno slobodna*. Glavni problem te filozofije jest kako na temelju te pretpostavke utemeljiti zajednicu koja ne bi povrijedila bezuvjetnu slobodu osobe. Kod Hobbesa radikalno insistiranje na bezuvjetnoj slobodi osobe dovodi do formulacije očajničkog načela o ratu sviju protiv svih i njenoj autoritarnoj konsekvenciji: *auctoritas non veritas facit legem*. Kod Rousseaua i Kanta taj se teror samovoljnih pojedinaca nastoji obuzdati izvanjskim formalnim zakonom koji u interesu vlastitoga slobodnog opstanka donose slobodni um-

[1] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, F. Meiner Hamburg, 1955 § 29 str. 45.

ni pojedinci. Naposljetku Hegel izvanjsku formalnu prisilu ćudorednog zakona uzdiže na razinu ideje prema kojoj pojedinac nije slobodan zato i ukoliko se pokorava zakonu, već zato što se u njemu samom očituje zakon slobode, kao zakon uma.

Ono što treba ispitati jest forma i konsekvencije tako formuliranog zakona uma, ili zakona prava. Teza da je sve zbiljsko umno, formulirana je nasuprot Kantovu formalizmu, prema kojem je funkcija uma ograničena na to da regulira bezumnu zbilju. Taj Kantov općeniti zakon koji ograničava individualnu i opću samovolju nije, dakako, nikakav oktroyirani, ili nametnuti ustav zajednice, niti diktat božanskog uma. Takvim bi se nametnutim zakonom i njegovom represivnom primjenom moglo, prema Kantu, i đavole organizirati u zajednicu. Općeniti ćudoredni zakon koji obuzdava individualnu i opću samovolju nosi atribut umnoga zakona, ili općenitog važenja zato, jer ne počiva na *moći prisile*, već na *moći uvida*. Svaki pojedinac na temelju uvida ograničava svoju samovolju ne samo da bi sačuvao slobodu i integritet drugoga, nego na temelju uzajamnosti i vlastitu slobodu i integritet. Općeniti ćudoredni zakon je, prema Kantu, proizvod umnih pojedinaca koji ga ne poštuju zato jer su na to prisiljeni od božanskog, ili svjetovnog vladara, već zato jer su ga sami donijeli na temelju uvida koji im je kao umnim bićima svojstven. Tu tezu prema kojoj ćudoredni zakon počiva na umnosti pojedinaca koji su ga donijeli naziva Hegel »plitkošću« koja se u zbilji očitovala kao užas jakobinske strahovlade.

Individualni um i volja kao supstancijalni temelj općenitog zakonodavstva vode u praktički teror zato što svaki umni pojedinac maksimu svoje individualne slobodne volje nastoji nametnuti kao općeniti zakon. U osnovi takvog zakonodavstva stoji moralni pojedinac sa svojom »čistom savješću« kojom i kroz sva posredovanja političkih i pravnih institucija terorizira druge pojedince koji raspolažu s jednako čistom savješću. Hegel je već u *Fenomenologiji duha* osvijestio sve konsekvencije strahovlade čistih savjesti.

Ako, dakle, temelj zajednice bezuvjetno slobodnih pojedinaca ne može biti ni posebni pojedinac kao umno i moralno biće, ali niti neki transcendentni svjetovni ili božanski autokrat u kolotečini feudalnih nazora i običaja, tada je Hegelovo pozivanje na ideju slobode koja se očituje kao umnost same zbilje, iznuđena logička konsekvencija naznačenih kontroverzija.

Hegelova teza da je *zbilja umna*, a ne samo klupko strasti i bezumlja, znači da je zajednica građanskih slobodnih pojedinaca neposredno umna te da, dakle, ne stoji pred imperativom da to tek pod određenim uvjetima postane. Ako zajednica izvorno ne bi bila umna, tada bi ostalo sporno odakle pojedincima um na kojem bi slobodnom odlukom utemeljili svoju umnu zajednicu, osim ako im nije *urođen* jednako kao ruke i noge, što su prosvjetitelji naposljetku zaista i tvrdili.

Kada, dakle, Hegel proglašava plitkošću Kantovu tezu prema kojoj bi posebni umni individuuum trebao biti supstancijalni temelj prava, tada se postavlja pitanje kako on utemeljuje vlastitu tezu

o umnoj zbilji kao ishodištu prava. *Sada je odlučujuće da se utvrdi elementarni oblik zbilje u kojoj se objektivira ideja prava.*

Svoju dedukciju pravnih kategorija ne započinje Hegel ni s apstraktnim umnim pojedincem, ni s apstraktnim pojmom stvari, ni s Ja, ni s Ne-Ja, nego s *vlasništvom kao elementarnim oblikom umne zbilje prava.*

Vlasništvo (Eigentum) predstavlja apstraktno ishodište prava, ili ono je elementarni oblik umne zbilje. Otuda slijedi da ishodište prava nije ni stvar o sebi (Sache an sich) ni osoba kao slobodni duh koji bi se s drugim slobodnim duhovima sporazumio oko stvari, nego *vlasništvo* kao sredina (Mitte) ovih ekstrema koja je uvijek u nekoj formi nazočna.

Vlasništvo, međutim, nije u tom smislu ishodište prava da bi pravo iz njega proizlazilo već je *vlasništvo pravo samo*, ili njegov elementarni oblik. U tom smislu spekulativnog identiteta prava i vlasništva treba razumjeti prvi paragraf Hegelove *Filozofije prava*: »Filozofska pravna znanost ima za predmet ideju prava...«² Zbilja ideje prava, bez koje bi ta ideja bila puki izvanjski pojam kao rezultat vanjske refleksije (Kant), jest *vlasništvo* kao zbilja ideje prava.

U temelju Hegelove filozofije prava leži pravo vlasništva pa se stoga u čitavoj *Filozofiji prava* dokazuje kako je *vlasništvo* kao pravo moguće, ili kako je moguća zajednica bezuvjetno slobodnih privatnih vlasnika.

Naglašeno je da pojam vlasništva kao pravne zbilje nije identičan s pojmom stvari kojom mogu slobodno raspolagati. Vanjska stvar (Sache, res) kojom mogu slobodno raspolagati u smislu *prima occupatio* jest *posjed*. Posjed i vlasništvo predstavljaju dva povijesno različita oblika pravne zbilje, ili *imovine*. Razlika je u tome što posjed ne obuhvaća samo vanjsku stvar (zemlju), nego i drugog čovjeka kao stvar. Hegel navodi u ovom slučaju primjer iz rimskog prava prema kojem otac obitelji vlastitu djecu tretira kao *stvari* kojima neprikosnoveno raspolaže³. Vlasništvo je naprotiv objektivacija vlastite volje, *ono je predmetni oblik volje* u kojem volja raspolaže samom sobom, ili svojim predmetnim i jedino tako zbiljskom oblikom. U vlasništvu pojedinac raspolaže objektivacijom svoje vlastite volje. On je sam sebi predmetan te slobodno raspolaže svojom vlastitom predmetnošću, jer ona je slobodna kao što je i on slobodan.⁴

Vidljivo je da Hegel pojam vlasništva kao zbilju ideje prava ne oblikuje samo nasuprot prosvjetiteljskom utemeljenju prava kao racionalne institucije za reguliranje odnosa među univerzalno slobodnim umnim pojedincima, već i nasuprot rimskom i feudalnom određenju posjeda.

[2] *Ibidem*, § 1, str. 19.

[3] *Ibidem*, § 43, str. 54.

[4] »Budući da mi je u vlasništvu objektivirana moja osobna a time i pojedinačna volja, to ono poprima karakter *privatnog vlasništva*, a zajedničko vlasništvo koje se po njegovoj prirodi može pojedinačno zaposjesti poprima time određenije od zajednice koja se *samo o sebi može raspasti*, i u kojoj je moje sudjelovanje o sebi stvar samovolje.«, *ibidem* § 58, str. 46.

Dakako, pojam posjeda javlja se u *Filozofiji prava* samo u polemičkim naznakama budući da je u središtu analize pojam vlasništva kao zbilja ideje prava koja obuhvaća slobodnu osobu, jer vlasništvo je objektivirana slobodna osoba. U pojmu osobe, ili slobodne volje, sadržan je pojam vlasništva i obrnuto u pojmu vlasništva sadržan je pojam osobe.

Kada, dakle, Hegel dedukciju pravnih kategorija započinje kategorijom vlasništva, tada je logički i opravdano i predvidivo da će krajnja točka dedukcije biti država kao institucija koja pravo uzima za vlasništvo i tako neprotuslovno regulira odnose među osobama kao nosiocima vlasništva. U pojmu vlasništva apstraktno je prisutna čitava problematika i novovjekovne i Hegelove filozofije prava. Vlasništvo je zbiljska, nazočna ideja prava, a država razvijeni oblik te apstrakcije u kojoj ideja vlasništva nalazi svoje puno ozbiljenje posredovano čitavom arhitektonikom institucija. Kao krajnja točka dedukcije država je sadržana u apstraktnoj ideji vlasništva, kao što vlasništvo u državi nalazi svoje konačno pravno ozbiljenje te u tom smislu država nije garant privatnog vlasništva, nego njegova najunutrašnjija bit. Sa stajališta ovako shvaćene cjeline uspijeva Hegel prevladati ranije pravne teorije koje su čitavu problematiku razmatrale iz aspekta direktne i teško pomirljive opreke građanskog društva i države. Za Hegela je naprotiv građansko društvo samo oblik konkretizacije apstraktnog pojma vlasništva. U građanskom društvu se subjektivna forma vlasništva razvija do objektiviteta odnosa među vlasnicima. Osobe koje sačinjavaju građansko društvo slobodne su, ali su njihove volje još obuzete posebnim svrhama i interesima te stoga teško koegzistiraju. Tek u državi volje se oslobađaju svojih razornih posebnih svrha i interesa i tako postaju slobodne u najvišem smislu te riječi, jer im je sada najviši interes sloboda sama. Sloboda da se slijedi vlastiti interes u državi se preobražava u interes za slobodom samom. Objekt građanske volje još nije sloboda nego neka konačna svrha koja pojedinačnu volju nužno dovodi u sukob s drugim konačnim voljama, koje također slijede svoje konačne svrhe. Tek ona volja čiji je objekt, svrha i jedini interes sloboda zbiljski je slobodna, zato tek u njoj vlasništvo egzistira kao pravo. *Tako se u državi pravo vlasništva ozbiljuje kao vlasništvo prava.* U državi svaki čovjek postaje vlasnik prava, tj. samog načela na kojem počiva njegovo individualno vlasništvo kao realitet njegove pojedinačne volje.

Ovom se Hegelovom tezom tradicionalni iskustveni pojam vlasništva kao slobodnog posjedovanja vanjske stvari uzdiže na rang preduvjeta vlasništva. Preduvjet vlasništva je sloboda, a ona prema Hegelu može egzistirati jedino u formi prava. Pravna egzistencija slobode je država. Tako država postaje model u kojem sloboda preduvjetuje vlasništvo i time vlasništvo u državi postaje egzistentna sloboda. *Država je formalni okvir u kojem se zbiva supstancijalizacija slobode u vlasništvo i desupstancijalizacija vlasništva u slobodu.* Prevedeno na obični govor to znači da samo slobodni čovjek radom stječe svoje vlasništvo koje kao njegovo može egzistirati samo onda ako ga žrtvuje slobodi, jer je ona preduvjet njego-

va vlasništva. Samo kao slobodan ima on pravo stjecati vlasništvo. To pravo egzistira u državi. Zato pojedinac u biti svoj interes nikada ne nadređuje općem interesu, jer taj opći interes, ili sloboda, omogućuje i njegov posebni interes i egoizam. Dakako, konkretni pojedinci to ne vide; oni uporno slijede samo svoje posebne interese — zato se Hegel u *Filozofiji prava* i ne brine za posebne pojedince i njihove interese, već izlaže teoriju prema kojoj građanski pojedinci zaista egzistiraju, ili istinski egzistiraju. Hegel izlaže sistem u kojem egzistira novovjekovno vlasništvo i to tako da se egzistentni oblici vlasništva javljaju kao očitovanja sistema; sve ostalo je otpadak i bezumlje starih preživjelih oblika egzistencije (Schutt des Daseins).

Hegelova *Filozofija prava* uza sve unutrašnje teškoće koje su uvjetovane »vremenom i okolnostima« (na te se teškoće strastveno okomljuje Marx u svom ranom spisu *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*) predstavlja model koegzistencije umnih bića kao slobodnih privatnih vlasnika svoje osobe i njenih mnogobrojnih objektivacija. Stvarni problem tog modela jest njegovo čišćenje od predgrađanskih formi majoratskog odnosa vlasništva (problem je naročito uočljiv u Hegelovom određenju kraljevskog suvereniteta), a onda od Rousseauova, Kantova i Fichteova modela zajednice umnih bića na temelju izvanjskoga formalnog zakona. Nasuprot tom formalnom zakonu uma koji izvanjski regulira bezumnu građansku zbilju, Hegel građansku »bezumnu zbilju« vidi kao egzistentni oblik, ili kao očitovanje zakona uma. Zbilja nije samo materijal za zakonsku preradu već očitovanje zakona na određenom mjestu njegove strukture, Hegel bi rekao razvitka.

Front prema Rousseauu, Kantu i Fichteu za Hegela je bezopasan i on ga najčešće apsolvira pogrdama na račun plitkosti zastupnika ideje razumske i ugovorne države.

Ono do čega je Hegelu načelno stalo je izrada novog načela vlasništva i zajednice nasuprot predgrađanskom majoratu i posjedu kao njegovoj supstanciji. I na toj je fronti Hegel nedvosmisleno jasan: dogmatsko razumijevanje vlasništva kao *stvari* i *zemljo-posjeda* on razara bezobzirnom radikalnošću i jasnoćom uvida: »Duhovne vještine, znanosti, umjetnost pa i ono što pripada religiji (propovijedi, mise, molitve, blagoslovi, posvećivanje stvari), pronalasci itd., postaju predmeti ugovora koji su u formi kupoprodaje izjednačeni sa *stvarima*. Možemo pitati je li umjetnik, ili učenjak u pravnom posjedu svoje sposobnosti da održi misu, ili čita propovjed, tj. jesu li takvi predmeti *stvari*? Na oprezu smo da takve vještine, znanja i sposobnosti nazovemo stvarima. Razum se može zbuniti pri pravnoj kvalifikaciji tog vlasništva s kojim se pogađa i kontrahira kao da je stvar, mada su te stvari s druge strane nešto unutrašnje i duhovno. Razumu je, naime, prezentna samo opreka da nešto *jest*, ili *nije* stvar (na isti način na koji je nešto konačno ili beskonačno). Znanje, znanosti, talenti itd., dakako, svojstva su slobodna duha, njegova unutrašnjost, a ne nešto vanjsko, ali im duh isto tako izvanjštanjem (Äusserung) može dati vanjski opstanak te ih *prodati* (veräußern dvosmisleno: izvanjštiti i prodati) čime potpadaju pod određenje *stvari*. One dakle nisu ne-

što neposredno, nego to tek postaju duhovnim posredovanjem, jer duh svoju unutrašnjost spušta u neposrednost i vanjštinu.«⁵

Paragraf 43 završava stavom »... posjed tijela i duha koji je stečen obrazovanjem, studijem, navikama itd. te *unutrašnje vlasništvo* duha ovdje se ne obrađuje. O *prijelazu* takvoga duhovnog vlasništva u vanjštinu u kojoj pada pod odredbe juridičko-pravnog vlasništva, bit će govora tek kod *prodaje*«.

Iz ovog kao i niza drugih paragrafa, a napose onih koji se odnose na *ugovor* (od § 72 — § 103) jasno proizlazi da Hegel svoje određene ideje, ili sistema prava odnosno pravne zajednice, temelji na *radu* kao biti novovjekovnoga privatnog vlasništva, jer »*izvanjštenje unutrašnjeg vlasništva duha*« samo je drugi izraz za trošene radne snage kao privatnog vlasništva i svojstva osobe. Moje vlasništvo nad vlastitim tijelom i duhom mogu prepustiti nekom drugom ako juridički predstavljaju nešto vanjsko ili stvar⁶. Iz citiranog § 43 proizlazi da su znanstvene, umjetničke, pronalazačke *sposobnosti* (ne samo njihovi proizvodi) identične sa svakom drugom vanjskom stvari: zemljom, proizvodom zanata i slično i kao takve predmeti kupoprodajnih ugovora. Otuda slijedi da su i duhovna svojstva osobe, dakle duhovne djelatnosti, a ne samo njihovi proizvodi, objekti kupoprodaje. No ako se može prodati sve što slobodna osoba posjeduje, dakle, ne samo stvari nego i vlastite duhovne sposobnosti kao djelatnosti, tj. sposobnost rada, čitanje mise, filozofiranje, znanstvenog istraživanja, blagoslivljanja stvari i ljudi, pisanje pjesama, glume i slično, tada se postavlja pitanje kako čovjek uopće može opstati kao slobodna volja, ili kao osoba koja nije u *posjedu* druge osobe i tuđe volje kao rob ili kmet?

U tom se pitanju sažimlje Hegelova teškoća s Kantom i liberalima: ako se prihvati načelo građanskog vlasništva na temelju kojeg je ono utemeljeno u slobodnoj osobi koja slobodno raspolaže svojim duhom i svojim tijelom, tada postaje sporno zašto individualna slobodna volja ne bi slobodno ili pod prisilom moćnije volje ustupila svoju slobodu drugom čovjeku i tako se ukinula kao slobodna. Teškoća je u tome što se slobodnu volju mora ograničiti u njenoj slobodi da se slobodno odrekne svoje slobode, a to je moguće samo onda ako se individualna sloboda podvrgne ideji slobode, ili ako se individualna sloboda prikaže kao objektivacija apsolutne slobode.

Ako se, dakle, ne može i »ne smije« pretpostaviti da individualna slobodna volja, ili osoba ne može raspolagati sama sobom, jer se otklanja Kantov pojam *osobe o sebi* (noumenon), tada se »strah« da bi ona slobodno ukinula svoju slobodu ili da bi joj ona bila na drugi način oduzeta može otkloniti jedino tako da se njena individualna sloboda prikaže kao očitovanje apsolutne slobode. Na mjesto *osobe o sebi* kao izvora svih *nepredvidivosti* mora stupiti *ideja slobode* kao *nadindividualni princip* i država kao njen egzistentni oblik. Država mora racionalno razriješiti protuslovlje individualne slobode volje i principa slobode; to je pak po Hegelu moguće samo onda ako je individualna sloboda samo forma egzistencije apsolutno slobodne volje kao takve.

[5] *Ibidem*, § 43, str. 56, 57.[6] *Ibidem*, § 65, str. 72.

Nemogućnost slobodnog ukidanja vlastite slobode utkana je u princip Hegelove kritike Kanta i prosvjetitelja. Pojedinaac nije slobodan zato jer je individuum i čovjek, nego zato jer je objektivacija ideje slobode, ili one volje koja želi jedino slobodu, a ne nešto drugo konkretno: bogatstvo, sreću, svoju vlastitu neslobodu i smrt. Za Hegela nije problem u tome da posebna osoba, ili volja može empirijski biti slobodna i neslobodna, već jedino u tome da pokaže da je zbiljski slobodna samo ona volja koja želi slobodu. Biti slobodan kao konačni, ograničeni, smrtni individuum znači spoznati nužnost slobode. *Tko ne zna što je sloboda, taj ne može biti slobodan*: to bi Hegel rekao pojedincu. Što je pak sloboda kao takva, o tome je riječ u metafizici. Čuvena Spinozina i Hegelova deviza da je *sloboda spoznata nužnost* ne odnosi se na metafizičku bit slobode, već na konačnu osobu za koju je u novom vijeku sloboda preduvjet egzistencije i u tom smislu nužnost. Onaj pojedinac koji nije spoznao nužnost da svoju slobodu ima jedino pod uvjetom da se odrekne svojih posebnih egoističkih interesa nije slobodan. U svojoj uskogrudnosti on postaje žrtva *asketa općenitosti*, koji neprekidno uspostavljaju vlasništvo nad pravom. Sa stajališta metafizičke biti slobode stvari izgledaju drugačije. Po tim je načelima osoba bezuvjetno slobodna jer je u njoj očitovana sloboda ideje. Ono što osobu ograničava u slobodi samo su njene vlastite konačne svrhe, nasuprot slobodi kao čistoj samosvrsi. Individuum se na križnom putu povijesti uzdiže do uvida u nadsubjektivnu beskonačnu bit slobode kojoj se pokorava i onda kad mu je meshvatljiva, jer u tom pokoravanju nadsubjektivnim svrhama jedino može opstati. Individuum je slobodan zato jer se u njemu objavljuje ideja slobode, a ne zato jer je individuum.

Objava apsolutne slobode u uskoj koži pojedinca Hegelu je samorazumljiva iz kršćanske tradicije. U § 65 on upravo to naglašava. Nakon što je u § 43 pokazao da se čak i sposobnost čitanja mise može prodati (*veräussern*) poput svake druge stvari, on u § 65 mora ograničiti slobodu raspolaganja vlastitom osobom, jer ne smije dopustiti da se ona *slobodno liši slobode*, ili da je netko moćniji liši slobode. U tom bi slučaju bila okrnjena ideja slobode, jer ona je nazočna u svakom pojedincu i stoga se pojedinca ne može ni misliti kao neslobodnog. Hegel doslovno kaže: »Moje vlasništvo mogu *izvanjštiti* (otuđiti, *entäussern*) zato jer je moje i jedino ako je u okrilju moje volje. Tako se mogu lišiti gospodstva nad mojom stvari (*derelinquirati*), ili je prepustiti posjedovanju tuđe volje, ali samo ako je stvar po svojoj prirodi nešto vanjsko«.

Već je citirano da Hegel u § 43 tvrdi da su »duhovne vještine, znanosti, umjetnost pa i religija...« predmeti ugovora i kao takvi »izjednačeni sa stvarima.« Što je, dakle, ono unutrašnje što se ne može izvanjštiti (*das Unveräusserliche*) ako su »duhovne vještine, znanosti, umjetnosti...« »stvari«?

U § 66 Hegel odgovara na to pitanje: »*Neotudiva* (*unveräusserlich*) su stoga ona dobra, ili supstancijalna određenja čije pravo ne *zastarijeva*. Dakle, određenja koja sačinjavaju moju osobu i općenitu bit moje samosvijesti kao i moju osobnost općenito, moju općenitu slobodu volje, čudoređa i religije«. Supstancijalno određenje

moje osobe i moje slobode je općenita ideja slobode koje se ne mogu lišiti jer tom općenitošću uopće ne raspolazem, jer sam konačno biće i konačna volja koja slijedi svoje ograničene svrhe. Sloboda kao supstancijalno određenje moje osobe je tako jedino ograničenje moje slobode. Stav je posve zbunjujući!? Kao slobodna osoba trebao bih imati mogućnost da se te slobode lišim (oslobodim), ali upravo ta mogućnost mi je uskraćena. Osoba je *osuđena na slobodu zato jer ne raspolaze slobodom, nego sloboda raspolaze njom*: ukoliko nije slobodna, nije osoba, a ukoliko je konačna, osoba ne raspolaze slobodom.

Ovo protuslovno određenje slobode karakterizira bit građanskog života. U njemu se reflektira protuslovlje tog života i Hegelove filozofije. Apsolutna ideja slobode koja je ograničena jedino sama sobom zato jer je sloboda jedini »predmet« njene žudnje, mora to vlastito samoograničenje objektivirati. Objektivacija slobodnog ograničenja slobode zbiva se u arhitektonici Hegelove *Filozofije prava*. Vrhunac te objektivacije jest Hegelova ideja države kao zbiljnosti takve ideje slobode. Država kao zbilja ideje slobode je ona institucija koja omogućuje osobu kao supstanciju vlasništva te je istovremeno poučava da jedino kao slobodna može opstati. U državi je osoba izgubila sva svoja posebna određenja te ne želi više ni ovo ni ono posebno dobro, ili sreću, već jedino slobodu. Osoba je osuđena na slobodu jer je sloboda njena unutrašnja bit koja kroz arhitektoniku sistema dolazi do svoje pune objektivacije, koja na kraju kulminira određenjem da je »najviša dužnost pojedinaca da budu članovi države«. ⁷ Ta dužnost međutim nije izvanjski nametnuta već predstavlja unutrašnju prisilu pojma slobode koja se iz svoga individualnog kaveza duše uzdiže u beskraj slobodnog duha.

Čitav je izvod usmjeren protiv Kantova zakona uma koji izvanjski ograničava samovolju pojedinaca, a slobodu određuje samo negativno nasuprot ropstvu: »Da objektivni duh, tj. sadržaj prava ne bi opet pao na subjektivni pojam *trebanja* (Sollen) prema kojem čovjek za i o sebi nije određen za ropstvo, ta je misao nazočna samo u spoznaji da je ideja slobode istinita samo kao država.« ⁸ Kantu zakon uma ograničava slobodu, Hegelu je zakon uma načelo slobode, ili objektivirana sloboda — država.

Treba, međutim, razmotriti prave razloge Hegelove oštre i zajedljive polemike s Kantom i prosvjetiteljima.

U citiranim § 65 i § 66 riječ je o pojedincu i njegovoj supstancijalnoj slobodi koju ne može *otuđiti*. Da bi konkretno pokazao da je pojedinac *neposredno*, a ne tek pod Kantovim *uvjetom* umnog zakona slobodan, da je njegova supstancijalna sloboda neotuđiva, pribjegava Hegel u objašnjenju § 66 »neobičnom« dokazivanju.

[7] *Ibidem*, § 258, str. 208. »Država je ono za i o sebi *umno* kao zbilja supstancijalne *volje* koja je svoju posebnu *samosvijest* uzdigla do svoje općenitosti. To supstancijalno jedinstvo je apsolutna nepokretna samosvrha u kojoj sloboda dospijeva do svoga najvišeg prava, kao što ta posljednja svrha ima najviše pravo prema pojedincima, čija je *najviša dužnost* da budu članovi države«.

[8] *Ibidem*, § 57, str. 67.

Neobičnost je u tome što on neposrednog pojedinca određuje kao slobodnog mada u čitavoj *Filozofiji prava* najoštrije polemizira s Rousseauom, Kantom i Fichteom koji svoje koncepcije ćudoređa grade na društvenom ugovoru odnosno *umnom priznanju* slobodnih individua, a ne na ideji slobode čija je zbiljnost država. Doista, ako je već pojedinac kao pojedinac slobodan, zašto onda zbiljnost slobode smjestiti izvan njega u državi? Ako ideji osobe prema Kantu protuslovi da bude neslobodna, čemu onda zbiljsku slobodu tražiti bilo pod okriljem ugovora, zakona ili u državi, osim ako osoba nije sposobna da kao pojedinac bude slobodna i da drugim individuima dopusti slobodu? Očigledno, Hegel bi htio da i pojedinac i država budu slobodni, ali tako da se sloboda pojedinca javlja kao subjektivna objektivacija slobode države, da je, dakle, država subjekt i izvršilac slobode, a pojedinci samo njena očitovanja.

Pitanje je zašto, prema Hegelu, slobodni pojedinci nisu neposredno kao pojedinci sposobni organizirati zajednicu. Zašto Hegel odbacuje ideju *ugovora* slobodnih umnih pojedinaca, zašto nije zadovoljan zajednicom umnih bića koja se pokoravaju zakonima koje su sami slobodno donijeli, već je odbacuje kao puko *zajedništvo* (nur das Gemeinschaftliche)⁹ u kojem volja nije za i o sebi umna već kodificirani agregat samovolje, mnijenja, i privola?

Očigledno Hegelovo nezadovoljstvo Rousseauovim, Kantovim i Fichteovim modelom zajednice umnih bića proizlazi iz njegova dubljeg razumijevanja biti slobode građanskoga privatnog vlasnika i građanskoga privatnog vlasništva kao objektivacije slobodne osobe. Budući da je građansko privatno vlasništvo objektivacija osobe, to se ono javlja u svoja dva lika kao *otuđivo i neotuđivo vlasništvo*. Ova dvostruka egzistencija vlasništva (subjektivno i objektivno vlasništvo) nije neposredno moguća, stoga Hegel traži i razvija uvjete pod kojima je ova dvostruka egzistencija vlasništva moguća. Kant i prosvjetitelji polaze samo od slobodnog individuuma, a zaboravljaju da i vlasništvo kao objektivacija pojedinca, a ne kao puka stvar (zemlja) mora biti slobodno. Stoga oni čine principom samo subjektivnu stranu vlasništva i tako zapadaju u nedjelotvorni formalizam. Hegel naprotiv traži slobodu za oboje i zato razvija konkretne institucije koje posjeduju međusobnu zavisnost pojedinaca, ali ne njihov čisti osobni subjektivitet, nego očitovanja tog subjektiviteta. Institucije stoga za Hegela stoje iznad pojedinaca jer i pojedinci postoje jedan za drugoga samo kao objektivirani pojedinci pa se i odnose međusobno samo posredstvom svojih objektivizacija, a ne iz duše u dušu. Institucije poput obitelji, građanskog društva i države stoje u Hegela načelno *iznad i logički prije* pojedinaca, jer ono što su pojedinci postaje vidljivo tek iz njihovih objektivacija, a one su moguće samo pod određenim institucionalnim uvjetima; nitko se ne može očitovati kao otac ako nije stupio u vezu sa ženom.

Sada više ne začuđuje Hegelovo određenje »neotuđivih dobara, ili supstancijalnih određenja osobe« u § 66. Neotuđivo dobro je samo nečitovani potencijalni ekstrem privatnog vlasništva. Sa sta-

[9] *Ibidem*, § 258, str. 209.

jališta tog ekstrema, ili tako ekstremno određenoj osobi, kao čistoj unutrašnjosti, nije potreban ni drugi čovjek, a još manje država. Tu tako posve subjektivnu privatnu osobu koju je moguće definirati u Spinozinom duhu kao biće »cujus natura non potest concipi nisi existens«¹⁰, shvaća Hegel samo kao ekstrem neočitovana privatnog vlasništva. Kada, dakle, Hegel, da bi odredio osobu sposobnu za vlasništvo, naime sposobnu da se očituje i da svoju objektivaciju ima kao svoje vlasništvo, citira Spinozinu prvu definiciju Boga: »Pod uzrokom samog sebe razumijem nešto čija bit sadrži egzistenciju, ili nešto čija se priroda može pojmiti samo kao egzistentna«, tada ovo određenje osobe treba shvatiti u njegovoj dvosmislenosti. Naime, Hegel ovdje misli podjednako na pojedinca kao i na državu. Pojedinaac je podjednako ono što jest po svojim objektivacijama kao što je i pojedinac objektivacija države, ili država je ono što jest kroz pojedince. No ako je osoba zaista *causa sui*, onda joj nije potreban ni drugi čovjek ni država, a ako je država *causa sui*, onda u njoj nisu mogući samosvojni pojedinci, a ako ih ipak proizvodi, onda su oni proizvodi države i kao takvi ništa samosvojno.

Marx se Hegelovom određenju države kao *causa sui* ruga kao »pravno političkom realizmu«, a određenju pojedinca kao *causa sui* kao »robinzonijadama«. Nietzsche pojam *causa sui* naziva u svakom pogledu apsurdnim.

O čemu je, dakle, riječ?

Očigledno ne samo o tome da je osoba kao privatni vlasnik svoja očitovanog duha i tijela u pravnom posjedu tih »stvari« koje su joj istovremeno otuđive i neotuđive, nego o tome da je odnos među privatnim vlasnicima svoga duha i svoga tijela moguć samo s onu stranu izvornog intersubjektiviteta, a to znači samo unutar sistema odnosa. Hegel odnos među privatnim vlasnicima gradi u zaboravu izvornog intersubjektiviteta. Da je netko čovjek i da slobodno raspolaže svojom osobom, svojim duhom i tijelom, svojom smrću i životom, ne proizlazi iz njegova vlasništva nad samim sobom, niti otuda što se u njegovom subjektivnom duhu očituje apsolutni duh, već iz izvornog odnosa prema drugim osobama, dakle iz praktičkog odnosa. Razumijevanje vlastite neprikosnovene privacije dostupno je pojedincu samo u odnosu prema drugim pojedincima. Uočavajući derivirani karakter Hegelovih pravnih institucija Marx ispravno naslućuje da nas je privatno vlasništvo učinilo tako glupim da svojim smatramo tek ono što imamo. Dakako, mi i sami sebe možemo »imati« samo u odnosu prema drugim ljudima, a ne neposredno u smislu Spinozina *causa sui*, koji zatire svoje vlastito praktičko, intersubjektivno porijeklo.

Zatiranje praktičkog porijekla *causa sui* izravno se reflektira i na Hegelovu teoretsku redukciju praktičkog pojma slobode. Sloboda je, naime, određena kao djelovanje koje svoj predmet nalazi u samom sebi.¹¹ Ideja je slobodna ako je sama sebi predmet. Njen

[10] *Ibidem*, § 66, str. 72.

[11] Hegel, *Wissenschaft der Logik II* F. Meiner 1963. G. Lasson, »Budući da je ideja slobodna, jer je pojam koji ima samoga sebe za predmet, to

predmet je njena vlastita *pojava*. Ideja se objektivira i svoju vlastitu objektivaciju gleda kao svoj predmet. Karakter tog predmeta predodređen je idejom koja se u njemu objektivira. Stoga taj predmet ne egzistira kao utjecajni objekt (einwirkendes Objekt) kakav je o sebi, nego kao objektivirani subjekt, ili očitovana ideja.

Sloboda koja je određena kao ideja (*causa sui*) podudara se s Hegelovim određenjem osobe kao supstancije apstraktnog prava koja u sebi sjedinjuje i pravo na stvar i pravo na slobodu. Dapače, iz slobode osobe slijedi i njeno pravo na stvar kao objektivaciju te slobodne osobe. U jednostavnijoj političko-ekonomskoj verziji to znači da proizvod rada pripada radniku, jer je on u njemu objektivirao svoju osobu. Ovakav pojam vlasništva kao prava raspolaganja vlastitom objektivacijom apstrahira u dva aspekta od *utjecajnog objekta* (einwirkendes Objekt): *prvo* od prirode i *drugo* od druge osobe. Što se tiče *prirode* kao utjecajnog objekta, ona je na razini pravnih razmatranja s onu stranu vlasništva, jer priroda, dakako, nije proizvod ili objektivacija konačne osobe: »Ono što je neposredno različito od slobodnog duha i što je za njega za i o sebi naprosto *izvanjsko* jest stvar, ili ono ropsko, bezlično i bespravno.«¹² Drugačije stoji stvar kad je riječ o drugom čovjeku kao »utjecajnom objektu«. Drugi čovjek nije ni ono ropsko mrtvo i izvanjsko poput prirode, ali niti puki pojam slobode, već zbiljska sloboda, ili neposredno jedinstvo osobe i njenih objektivacija. Problem filozofije prava jest stoga odnos zbiljskih sloboda, ili odnos među osobama. Osoba je za Hegela, međutim, samo neposredna zbiljnost slobode; zato osobe kao pojedinci ne mogu slobodno kolegizirati. Neposredno jedinstvo slobodnih osoba dovodi samo do njihova nepomirljiva sukoba, ili fiktivnog jedinstva u okviru ugovorne ili razumske države. Posredovano jedinstvo slobodnih osoba, ili zbiljska i osviještena sloboda egzistira jedino u državi kao posredovanoj neposrednosti ideje slobode.

Glavni problem *Filozofije prava* kao filozofske polemike s prosvjetiteljskim i Kantovim pojmom zajednice slobodnih osoba jest prijelaz od neposredne zbiljnosti slobode, ili od osobe, do posredovane zbiljnosti ideje slobode, ili države. Ono s čim Hegel polemizira jest upravo ovaj *prijelaz* u prosvjetiteljskim koncepcijama države. Prijelaz od slobodnog pojedinca u slobodnu zajednicu forsiran je pretpostavkom o neposrednom sukobu slobodnih pojedinaca. Međutim, sam sukob kao pretpostavka i nužnost jedinstva nije objašnjen. Ako monade (Leibniz) nemaju ni prozora ni vrata, ako su dakle *causa sui*, što prihvaća i Hegel u § 66, čemu onda ovu samodovoljnost nadopunjavati: tezom o ratu svijui protiv svih (Hob-

je ona *neposredna*, upravo zato što je neposredna, naime u svojoj *subjektivnosti*, a time i u svojoj općenitoj konačnosti. Ona je svrha koja se treba realizirati, ili ona je *apsolutna* ideja još u svojoj *pojavi*. Ona traži *istinu*, tj. identitet pojma i realiteta, ali ona taj identitet tek traži budući da je u svojoj prvotnosti nazočna kao subjektivnost. Doduše ovdje je predmet također dan za pojam, ali on ne nastupa kao djelujući objekt, ili kao predmet s vlastitim svojstvima, ili kao predodžba koja djeluje na subjekt, već ga subjekt preobražava u *pojmovno određenje*. On je pojam koji djeluje u predmetu i u njemu se odnosi prema sebi te time sebi u predmetu daje vlastitu realnost, nalazi *istinu*«.

[12] Hegel, *Filozofija prava*, § 42, str. 55.

bes), ili pak tezom o prestabiliziranoj harmoniji (Leibniz) monada u prosvijećenom društvu? Sve prethegelovske teorije građanskog društva i ona o *prestabiliziranoj harmoniji*, i ona o *ratu svijetu protiv svih*, i ona o *društvenom ugovoru*, pa i ona o *zajednici umnih bića* pokušavaju odrediti bit građanskog društva, odnose među slobodnim osobama u građanskom sistemu reprodukcije života polazeći od empirije građanskog društva. Tu se empiriju nastoji objasniti pomoću neke teorije koja bi je ne samo objasnila nego i utemeljila (Kant). Te teorije traže općenitost koja povezuje pojedince u zajednicu. Dogmatizam tih teorija koji im sprečava uvid u bit građanske zajednice, jest njihova neproblematizirana pretpostavka, naime: slobodna osoba, monada, *causa sui*, Ja... Te teorije traže razumnu zajednicu monada, umnih bića, Ja, no pri tom ne uzimlju u obzir onu strukturu (sukob, ili jedinstvo) koja te individualne entitete omogućuje u njihovoj »izoliranoj, samodovoljnoj pojedinačnosti«. Hegel vidi ovu drugu stranu, i nju apsolutizira. Hegel vidi da građanski individuum nije pretpostavka slobode već njen rezultat. U tome je živom protuslovlju Hegelova filozofija misaona granica građanskog društva.

Hegel u apstraktnom pravu polazi od pojma vlasništva kao neposredne slobode, ili neposredne egzistencije prava, kako bi u čudoređu (*Sittlichkeit*) odgovorio na pitanje kako je slobodno vlasništvo moguće. Odgovor na pitanje kako je vlasništvo moguće kao slobodno, ili kako je moguća zbiljski slobodna osoba kao vlasnik svojih objektivacija, negira, međutim, izvornost drugog čovjeka. Preduvjet slobode pojedinca jest odsustvo drugog pojedinca kao različite izvorne osobe (*einwirkendes Objekt*). Slobodni pojedinci kao vlasnici svojih objektivacija koegzistiraju kao identične funkcije više općenitosti, ili *države*: »Država je kao zbilja supstancijalne volje ono za i o sebi umno, ili posebna *samosvijest* uzdignuta do svoje općenitosti. To supstancijalno jedinstvo je apsolutna nepokretna samosvrha kojom je sloboda došla do svoga najvišeg prava, kao što ta samosvrha ima najviše pravo prema pojedincima čija je *najviša dužnost* da budu članovi države.«¹³

Treba reći da Hegel u § 258 izriče uravnoteženo jedinstvo općenitoga čudorednog zakona i pojedinačne volje te tu ravnotežu smatra zbiljskom umnošću. Iz Hegelovih pretpostavki nužno slijedi da je *najviša dužnost* pojedinca da bude član države, a to istovremeno znači da je pojedinac kao subjekt volje i njenih objektivacija, naime vlasništva, jedino moguć u državi. Sve osim države kao zbiljnosti ideje slobode jest, kako kaže u *Logici II*: »... zabluda, metež, mnijenje, mutež, težnja, samovolja i prolaznost...«¹⁴

Napredak što ga Hegel ostvaruje naspram teoretičara prestabilizirane harmonije (Leibniz), rata svijetu protiv svih (Hobbes), društvenog ugovora (Rousseau), razumske države (Kant) jest svakako uvid da je privatno vlasništvo supstancija slobode, ili da se osobu ne može misliti samo kao subjekt prava već i kao njegov objekt, jer vlasništvo nije ništa drugo nego objektivacija osobe. Konsekvencija ovog napretka je stav da osoba kao jedinstvo Ja i njegovih

[13] *Ibidem*, § 258, str. 203.

[14] Hegel, *Logik II*, str. 484.

objektivacija može opstati samo unutar čudorednog sistema koji apsolutno garantira ovo jedinstvo osobe i njenih objektivacija (vlasništva): »Zbiljski je stoga država općenito ono *prvo*, unutar nje se obitelj izgrađuje u građansko društvo, a ideja države je ta koja se razdvaja u te momente...«¹⁵

A sada slijedi Hegelov komentar § 258: »Ako se država zamijeni s građanskim društvom i njeno određenje svede na sigurnost i zaštitu vlasništva i osobne slobode, tada je *interes pojedinaca kao takvih* posljednja svrha koja ih ujedinjuje, te otuda slijedi da je proizvoljno biti član države.«¹⁶ Što je, dakle, država kao zbiljnost ideje slobode ako nije tek puki zaštitnik interesa privatnog vlasništva kako to sugerira Marx? Država je, po Hegelu, subjekt koji ne žudi za konačnim svrhama poput individuuma, već za slobodom kao pretpostavkom individuuma. Država kao ideja, »kao apsolutna nepokretna samosvrha« želi slobodu kao takvu te ne slijedi konačne svrhe poput pojedinaca. Pojedinci u njenom okrilju participiraju na općenitoj slobodi koja je podjednako pretpostavka njihova egoizma kao i načelo koje ih uzdiže nad egoističku zainteresiranost, jer je omogućuje: rob ne može biti egoist jer nije ego. Ono što se odriče pojedincu koji slobodno žudi čas za ovim čas za onim dobrom, pripisuje se državi: njoj je jedinoj sloboda isključiva žudnja. Bit čovječnosti, naime, sloboda pripisuje se državi zato jer je empirijski čovjek u građanskom društvu samo atom, ili dio te biti koja istovremeno, jer je bit, ne može biti puki zbroj atoma, već njihovo više jedinstvo. Država kao zbiljnost ideje slobode tako je samo *negativna utopija* (distopija) koja se za pojedinca ne može ozbiljiti, jer bi se njenim ozbiljenjem ukinuo individuum čija je bit da slobodno želi nešto određeno, a ne slobodu. Nasuprot svim teorijama ugovora na temelju kojih je država posredovana voljom pojedinaca, zastupa Hegel tezu da je pojedinac institucionalno posredovana egzistencija države kao ideje slobode. Time je Hegelova filozofija izravna negacija prosvjetiteljstva. Njen problem je u tome kako da se ideja slobode, ili država kao zbiljnost ideje slobode »spusti« u mnogobrojne slobodne egzistencije kao svoja očitovanja: jer ako država nije očitovanje zajedničke volje pojedinaca, tada su pojedinci očigledno očitovanja jedinstvene državne volje. Posebna teškoća leži još i u tome što je i za Hegela pojedinac određen kao samouzrok, *causa sui*. Na to pitanje odgovara Hegel u prvom neproporcionalno najvećem dijelu odjeljka o državi: *Unutrašnje državno pravo* (§ 260 — § 329). Posve svjestan teškoće pri izvođenju konačne egzistencije iz općeg načela Hegel već uvodno u § 260 intuitivnom snagom ocrtava cjelinu problematičnog sklopa: »Princip modernih država ima tu golemu snagu i dubinu da dopušta da se načelo subjektivnosti razvije do *samostalnog ekstrema* osobne posebnosti i da ga odmah vrati u *supstanci-*

[15] Hegel, *Filozofija prava*, § 256, str. 207.

[16] *Ibidem*, § 258, str. 208. Uz put se može napomenuti da Hegel u opširnom komentaru ovog paragrafa na str. 210. izriče onu u marksista tako omiljenu krilaticu o kritici *svega postojećeg*. Hegel doslovno kaže: »pre-vrat svega postojećeg i danog...« Formulacija je izrečena u kontekstu kritike onih apstraktnih nastojanja koja zajednicu nastoje utemeljiti na idejama i sa stajališta ideja i misli uvesti *strahovladu nad zbiljnom*.

jalno jedinstvo i tako u samom načelu subjektivnosti očuva supstancijalno jedinstvo.«¹⁷

Što je rečeno ovom konstatacijom?

Ekstremna samostalnost jest osoba kao uzrok samoj sebi. Nasuprot tom ekstremu stoji supstancijalno jedinstvo, ili ona općenitost koja je neposredno nazočna u pojedinačnoj osobi, samo zato što se pojedinačna osoba ne može misliti kao apsolutni singularitet već u zajednici s drugim osobama. Supstancijalno jedinstvo je jedinstvo različitoga. Jedinstvo pojedinačnog i općeg nije neposredno moguće, jer bi u tom slučaju država bila pojedinac (država to sam ja, prema pravorijeku Louisa XIV) što je apsurdno i zato uzrečica. Između ekstrema mora nešto posredovati da bi se apsurd prikrilo, ili učinio prihvatljivim. Ono što posreduje između ekstrema su institucije: obitelj, korporacije, građansko društvo i državne institucije. Ta posredovanja su podjednako empirijski nazočna kao i spekulativno suvišna: »Svetost obitelji i čast korporacija su dva momenta oko kojih se obrće dezorganizacija građanskog društva.«¹⁸ Tu dezorganizaciju prevladava država time što ono subjektivno lišava njegove subjektivnosti i to u njenom vlastitom interesu, jer je interes subjektivne volje ozbiljiv jedino ako se ukine kao subjektivni interes.

Postavlja se pitanje što je fenomenalna podloga principa modernih država koja dozvoljava ekstremnu samostalnost pojedinačnog i supstancijalno jedinstvo takvih ekstrema?

Historijski relevantnu verziju odgovora na ovo pitanje dao je Karl Marx. Jedinstvo ekstremnih subjektivnosti, i sva posredovanja među ekstremima, dano je prema Marxu robnom strukturom reprodukcije života građanskih pojedinaca. Robna forma dozvoljava egzistenciju ekstremnih subjektivnosti, a ona sama predstavlja mirno supstancijalno jedinstvo, ili onu formalnu općenitost kojoj ekstremi zahvaljuju svoju posebnu egzistenciju. Dakako, i Hegel je raspolagao uvidom u kapitalističku robnu reprodukciju života te je opisao akumulaciju bijede s jedne, a bogatstva s druge strane u koju vodi razorna logika robne forme: »Pad velike mase pod razinu određenog načina opskrbe koja se sama o sebi regulira kao nužna za svakog člana društva dovodi do gubitka osjećaja prava, pravednosti i časti da se opstane vlastitim radom te uzrokuje proizvodnju svjetine (Pöbel),¹⁹ a s druge strane dovodi do koncentracije neizmjerne velikih bogatstava u malo ruku.«²⁰

Nije, dakle, stvar u tome da Hegel ne vidi bit robne forme i njeno destruktivno društveno djelovanje; naprotiv, njegov je konzervativizam u tome što on dijalektiku robne forme čini principom prava zato jer odnos pojedinačnih ekstrema i općenitosti misli u logičkoj čistoći, dakle bez uvažavanja praktičkog odnosa *otuđenja*. Logičko i dijalektičko određenje odnosa pojedinačnog i općeg slijepo je za praktički odnos *otuđenja*, jer on je onaj nadlogički višak smisla koji preostaje nakon što se općenitost spustila u poje-

[17] *Ibidem*, § 289, str. 253.

[18] *Ibidem*, § 255.

[19] *Ibidem*, § 245, str. 201, 202.

[20] *Ibidem*, § 244, str. 201.

dinačno, a pojedinačno uzdiglo do općenitosti koja u njemu nerazvijeno drijema. Hegelova filozofija prava konstituira se u zaboravu prakse i taj zaborav razumije kao izlaz iz Rousseauovih i Kantovih teškoća s organizacijom države egoističkih pojedinaca. Eliminacija praktičkih odnosa iz praktičke filozofije izrečena je stavom da u temelju *Filozofije prava* leži princip filozofije i znanosti koji je prethodno izveden u *Logici*.²¹ Taj prethodni princip spekulativne logike i dijalektike čisti dijalektiku robnog načina proizvodnje od svakoga praktičkog sadržaja pa se s toga logičkog stajališta čini da ekstremna subjektivnost i njena supstancijalna općenitost (jedinstvo suprotnosti) prelaze jedna u drugu i neometano pulsiraju. U *Filozofiji prava* očituje se sporni karakter toga »neometanog« pulsiranja ekstrema čiste pojedinačnosti i čiste općenitosti. Ekstremna pojedinačnost je na tlu prava *zbiljski čovjek*, a supstancijalno jedinstvo ekstrema nije ideja već *država*. Tako se u *Filozofiji prava* nazire kako praktički život ugrožava logiku sistema, ali to nipošto ne znači da imaju pravo oni interpretatori koji drže da Hegel u *Filozofiji prava* praktički nadopunjava svoju *Logiku* te da u njoj teoretičar »mističnog panlogizma« postaje filozof prakse! Naprotiv, Hegel bezobzirno i po cijenu oponiranja praktičkom iskustvu sili činjenice različitog, naime praktičkog i teoretskog, povijekla pod istu spekulativnu dijalektičku kapu.

Karakterističan primjer ignoriranja praktičkog iskustva nalazi se u Hegelovu opisu odnosa građanina i državljanina, privatne i javne osobe, ili takozvanog *homo duplexa*.

Homo duplex je fantom građanske filozofije politike. To je osoba koja egzistira samo u građanskoj filozofiji politike sjedinjujući u sebi dva protuslovna oblika opstanka u dvije različito određene zajednice. Kao privatna osoba, ili slobodni vlasnik svog duha i tijela čovjek pripada građanskom društvu. Međutim, budući da se sumnja da tako određena osoba može koegzistirati s drugim jednako slobodnim osobama, to se ovakvi slobodni individuumi osiguravaju državom koja na različite načine u različitim državnim teorijama garantira koegzistenciju slobodnih osoba koje bi se u protivnom u svojoj bezobzirnoj borbi za opstanak međusobno uništile. Ako se u analizi uzroka *teoretskog postojanja* ovih dviju zajednica i ovih dvaju tipova čovjeka (građanin, državljanin) odustane od historijske argumentacije koja u građanskoj državi vidi samo produženi razvitak feudalne staleške države, ako se, dakle, misli logički, tada ova podjela na građanina i državljanina ne proizlazi iz biti fenomena koji se analizira, već predstavlja izvanjsku teoretsku, dapače ideološku projekciju u fenomen. Riječju, ili je suvišan građanin ili je suvišan državljanin, a dosljedno tome suvišna je ili država ili građansko društvo!?

Mladi je Hegel u tom pogledu posve određen: ako je čovjek u biti slobodan, onda mu nije potrebna institucija koja će ga učiniti slobodnim, ili garantirati njegovu slobodu jer institucionalizirana sloboda protuslovi ideji slobode. U *Prvom programu sistema njemačkog idealizma* (1796) Hegel piše: »Od prirode prelazim na ljud-

[21] *Ibidem*, § 2, str. 21. »Ovdje treba iz filozofske logike pretpostaviti u čemu se sastoji znanstveni postupak filozofije.«

ske tvorevine. Na ideju čovječanstva i tu želim pokazati da ne postoji ideja države, jer je država *mehanizam*, a ideja *mašine* ne postoji. Ideja se zove samo ono što je predmet slobode. Mi, dakle, moramo napustiti državu. Jer svaka država mora slobodne ljude tretirati kao zupčanike, to pak ne smije, zato neka skonča... Ovdje ću također izložiti načela *povijesti čovječanstva* i slistiti sve bijedne ljudske tvorevine: državu, ustav, vladu, zakonodavstvo... Apsolutna sloboda svih duhova koji u sebi nose intelektualni svijet ne smije ni Boga ni besmrtnost tražiti *izvan sebe*.²²

Ovo Hegelovo pobijanje države ne polazi od načela građanskog društva robne proizvodnje, već od duhovnog (ideološkog) zajedništva ili, kako Hegel u istom razdoblju u jednom pismu Schellingu kaže, u ime *nevidljive crkve* (unsichtbare Kirche).

Time bi se pojam *homo duplexa* mogao nadopuniti pojmom *homo triplexa* koji je u sebi rastrojen na duhovno, političko i proizvodno biće, te stoga podjednako pripada duhovnoj, političkoj i proizvodnoj zajednici. Podjednako *narodu*, vjeri i ideologijama, *državi* kao političkoj i *građanskom društvu* kao proizvodnoj zajednici. Suočeni smo, dakle, s tri zajednice (duhovna, praktička i proizvodna) kojima individuum pripada, zato jer je slobodan i jer stoga može birati svoju vjeru, svoju političku zajednicu i svoju proizvodnu zajednicu. Međutim, ovo Hegelovo uvažavanje Aristotelove podjele stvari i djelatnosti nipošto ne znači da je Hegel nekakav zastarjeli aristotelovac. Ono za što se Hegel pita jest kako ove različite djelatnosti i zajednice izvesti iz jednog načela koje se naknadno diferencira u ove različite forme.

Ostavi li se po strani mladog Hegela koji sve utemeljuje u duhovnom zajedništvu, tada Hegelova zrela reinterpretacija Aristotelove podjele djelatnosti (praksis, teorija, poiesis) izgleda tako da su sve posebne djelatnosti utemeljene u onoj *kojoj je cilj sloboda*. Sloboda je nazočna i u *proizvodnoj zajednici* (građansko društvo), ali svoj viši oblik nalazi u *državi* kao praktičkoj zajednici. Ipak, istinska sloboda u svojoj čistoći, ili djelovanju kojem je cilj sloboda, postoji samo u duhovnoj djelatnosti — stoga je jedino ona istinski slobodna. Dakako, ovaj redoslijed prema kojem apsolutni duh (umjetnost, religija, filozofija) utemeljuje objektivni duh slobode u državi, a ovaj opet subjektivni duh pojedinca u građanskom društvu, ne smije se shvatiti u vremensko-povijesnom slijedu, najprije jedno pa onda drugo, ali niti u transcendentnom smislu duhovnog uvjetovanja politike i proizvodnje, već spekulativno-dijalektički (logički), tj. tako da je sve troje dano u jednom koje je u sebi raščlanjeno tako da je u svim momentima prisutno u različitim oblicima svoje svijesti o slobodi. Individuum je u svojoj biti podjednako privatna osoba kao što je i član građanskog društva, države kao i pripadnik nekog uvjerenja (Gesinnung). U državi i pravu dolazi pojedinčeva sloboda do svog očitovanja kao što se obrnuto u pojedincu očituje viša općenitost prava i države. Država i pravo obuhvaćaju pojedince, kao što se pojedinci očituju proizvodeći pravne institucije, i to posve konkretni, živi pojedinci

[22] Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, F. Frommann Verlag, Stuttgart 1936, str. 221, 222.

obuzeti svojim posebnim interesima, strastima i uvjerenjima. Stoga je, kaže Hegel, »padajući« na tlo praktičkog iskustva, plitko tvrditi da se države ne tiče kakva uvjerenja (religiju, filozofiju, ideologiju) propovijedaju pojedinci jer: »Kako je to jednostrano očituje se u tome što zakonima rukuju suci, te tu dolazi do izražaja njegova pravnost i uvid. Ne vlada, naime, zakon nego ljudi čine da zakon vlada. Takvo djelovanje je posve konkretno. Volja ljudi i njihovi uvidi moraju ovdje učiniti svoje.«²³

Kao što čista forma ustava ne može funkcionirati bez ljudi obuzetih konačnim interesima i uvjerenjima, tako ni osobna uvjerenja i interesi ne mogu biti temelj općenite državne zajednice. Robespierre je, kaže Hegel, polazeći od uvjerenja slobode uveo strahovladu u Francuskoj protiv svih koji nisu dijelili to uvjerenje, pri tom je tvrdio da mu je posve svejedno koju religiju pojedinac propovijeda. Hegel s tim u vezi zdvojno konstatira: »Pokazuje se da je u formalno izgrađenom ustavu posljednje uporište *uvjerenje* koje je bilo isključeno iz ustava (budući da su navodno uvjerenja slobodna, opaska R. D.), a sada se ponovno uspostavlja prezirući svaku formu. Naše vrijeme pati od vladajuće neosviještenosti ovog protuslovlja.«²⁴

Prema Hegelu, koji u svojim predavanjima o *Filozofiji religije* analizira bit građanske države, dobra je ona država u kojoj uvjerenja ili kako on kaže, *nazočna religija* (vorhandene Religion) ne protuslovi načelima slobode. Takvo uvjerenje je samo ono koje pored sebe trpi i druga uvjerenja i nije isključivo prema njima. Ako međutim uvjerenje nije u skladu s načelima slobode, »... tada je uvijek prisutan rascjep i nerazriješeno dvojstvo, neprijateljski odnos koji baš u državi ne bi smio biti prisutan«²⁵.

Ovaj za državu opasni razdor između načela slobode na kojem počiva, i različitih ideologija (uvjerenja) koje ga ugrožavaju svojom isključivošću, korespondira opreci građanskog društva i države. Država nije samo viša općenitost razornih privatnih interesa u oblasti reprodukcije života već i viša općenitost različitih međusobno suprotstavljenih uvjerenja (ideologija). Budući da različiti interesi i različita uvjerenja unutar građanskih odnosa ne pripadaju različitim sferama, jer je prema § 29 pojedinac podjednako privatni vlasnik svoga duha i svoga tijela koje slobodno može otuđiti (prodati), to je Hegel u *Filozofiji prava* prisiljen da u državi smjesti onu višu općenitost koja u sebi povezuje kako različite materijalne interese tako i različita uvjerenja. Takva država mora pak sa svoje strane biti utemeljena u čistoj metafizičkoj ideji slobode kao jedinog predmeta volje. Država je tako zbiljski oblik te metafizičke, nadsubjektivne volje koja žudi jedino za slobodom, a ne za ovom ili onom duhovnom, praktičkom, ili poetičkom objektivacijom. Takva država stoji podjednako iznad različitih uvjerenja, materijalnih interesa, umjetničkih htijenja, historijski naslijeđenih čudorednih oblika i slično. U svom čistom obliku ona počiva na apsolutnom uvjerenju koje je prikazano u filozofskoj lo-

[23] Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, G. Lasson, F. Meiner Bd. II str. 310, 1966.

[24] *Ibidem*, str. 311.

[25] *Ibidem*, str. 311.

gici. Apsolutna filozofija je istinski oblik uvjerenja koje svoju objektivaciju nalazi u političkom ustavu te tako ta dva momenta, apsolutno uvjerenje i politički ustav, predstavljaju nerazdvojnu cjelinu koja pulsira u ovim ekstremima.²⁶ Hegelova *Filozofija prava* i njen logički temelj predstavljaju odgovor na pitanje kako je moguća zajednica slobodnih građanskih osoba. Pravorijek te filozofije glasi: građanski čovjek postoji slobodno ako je njegovo najviše htijenje sloboda, a njegovo najdublje uvjerenje apsolutna filozofija. Taj najviši zahtjev ispunjava samo apsolutna ideja te je jedino ona istinski slobodna i sveznajuća. Time je istovremeno odgovoreno na pitanje zašto Hegelova filozofija nije uputstvo ni za praktičko djelovanje ni za mišljenje.

Marx je ispravno razumio nadsubjektivnu bit Hegelove filozofije i u njoj razvijenog pojma slobode kad je u doktorskoj disertaciji postavio pitanje: može li se poslije apsolutne filozofije još uopće živjeti?

Dakako, *apsolutno znanje* i *apsolutna sloboda* kao idealni temelj zbiljske slobode u državi kao povijesnoj objektivaciji slobode, nisu neposredno nazočni ni u jednoj zbiljskoj državi. To, dakako, ne znači da je Hegelova ideja države praktički apriori koji bi u Kantovom smislu trebalo (Sollen) ozbiljiti u nekom narodu kao umni ustav i preduvjet slobode. Naprotiv: »Svaki narod ima ustav kakav mu je primjeren i kakav mu dolikuje.«²⁷ To znači da svaki narod živi u skladu sa zbiljskom sviješću o svojoj slobodi. Svoj privatni opstanak zahvaljuje i osoba okolnosti da je u njoj neposredno nazočna općenitost koja joj omogućuje odnose s drugim osobama, ili kako kaže Hegel, supstancijalni opstanak ozbiljuju pojedinci u institucijama kao *općenitost o sebi*. Korporacije privatnih osoba i njihove političke partije u kojima su njihova posebna uvjerenja dobila formu institucije, reprezentiraju supstancijalnu ili općenitu volju pojedinaca te su u tom smislu dijelovi ustava ili »razvijena i ozbiljena umnost«. Institucije su »čvrsta baza države«, a osobe koje u tim institucijama vide ozbiljenje svojih uvjerenja imaju u njih i povjerenje. Institucije stoga nisu tek puka nužnost i osiguranje slobodnog opstanka pojedinaca, jer bi tada bile prepuštene samovolji njihova koristoljublja. One su same sebi predmet i svrha u onoj mjeri u kojoj općenitost nije puki interes, nego i izvorna bit pojedinaca koji proizvode općenite oblike svoga zajedničkog opstanka, zato jer je zajedništvo njihova bit.²⁸ U tom smislu institucije nisu nužnost i prisila nasuprot pojedincima, već očitovanje njihove biti, koju oni, dakako, tek naknadno spoznaju. Pojedincima se pokoravanje zakonu čini nužnim, ali sa stajališta zakona samog kao više umnosti i slobode oni su u njegovom okrilju slobodni. Kada se, dakle, institucije promatraju nezavisno o pojedincima, tj. u njihovom idealitetu, tada se u njihovom razvitku promatra i vidi razvitak same ideje slobode. Subjektiv-

[26] *Ibidem*, str. 310. »Ovdje s obzirom na ustav nalazimo dva sistema: moderni sistem u kojem se određenje slobode i njeno čitavo ustrojstvo održavaju bez obzira na uvjerenje. Drugi je sistem uvjerenja općenito grčki koji nalazimo razvijen posebno u Platonovoj *Državi*.«

[27] Hegel, *Filozofija prava*, § 244, str. 240.

[28] *Ibidem*, § 266, str. 218.

na strana ideje ima time oblik uvjerenja (Gesinnung), ali ne više pukoga individualnog nazora, već općenite ideologije, ili opće svijesti kojoj s druge, objektivne strane korespondira »organizam države, u stvari politička država i njen ustav«.²⁹ Zbiljska sloboda nazočna je u državi kao jedinstvu općenitog uvjerenja (ideologije) i političkog ustava te bi sa stajališta empirijske svijesti sve bilo u redu. Međutim, uvjerenje i ustav nisu rezultat djelovanja pojedinaca kao slobodnih osoba, već su naprotiv pojedinci kao slobodne osobe određeni uvjerenjem i ustavom kao višom općenitošću. Pojedinaac samo *post festum* spoznaje da su sile koje su ga pokretale na djelovanje bile sile općenitih zakona, a ne njegovih osobnih nagona i htijenja. Ovaj kasni uvid naziva Hegel »lukavstvom uma«. Um se služi pojedincima kao sredstvima pomoću kojih neoštećen ozbiljuje vlastite svrhe te naposljetku i slobodu kao apsolutnu svrhu. Pojedinci djeluju s punim doživljajem svoje spontanosti, samostalnosti i slobode kao strastvena bića, da bi na kraju spoznali da su u taj spontanitet bačeni na temelju jednoga prethodnog proračuna koji je tako konstruiran da se kroz posvemašnji spontanitet ozbiljuje njegova stroga zakonitost.

Sa stajališta institucija u kojima je objektivirana supstancijalna sloboda, razvitak je upućen na kolosijek objektivnog, ili nadsubjektivnog subjekta koji kroz sve peripetije unutrašnjeg i vanjskoga državnog prava (narodnog duha i ustava) utječe u višu sferu svjetske povijesti te naposljetku izlazi i iz nje u svoj pravi medij — natpovijesni apsolutni duh i njegove posebne oblike: umjetnost, religiju i filozofiju.

U tom procesu ostaju neposredni odnosi među pojedincima, koji žele samo svoju pojedinačnu dobrobit i korist, samo nešto negativno i iščezavajuće. Svoju pozitivnu egzistenciju imaju pojedinci samo kao sredstva zbiljske slobode ili države. Građansko društvo kao negativnu stranu te općenitosti naziva Hegel vanjskom državom (äusserer Staat), ili državom razuma i potreba (Not-und-Verstandesstaat)³⁰

Ta je vanjska država ili građansko društvo razorila, prema Hegelu, ustav starih država (alte Staaten) koje su bile izgrađene na patrijarhalnim i religijskim načelima (feudalne države). Vidljivo je da i Hegel zadovoljavanju mnogobrojnih individualnih potreba posebnih pojedinaca pripisuje pokretački princip razvitka, ali on se u *Filozofiji prava* suprotstavlja toj logici na taj način što joj podmeće zakone koji je konstituiraju pa tako ono pojedinačno postaje nešto negativno.

Da li je moguća praktička filozofija pod pretpostavkom da je pojedinac sa svojim mnogobrojnim svojstvima samo iščezavajući negativitet jedne općenitosti koja je već ugrađena u njegov egoizam? Očigledno područje praktičkog života ne treba tražiti kod Hegela. Prostor praktičke igre slobodnih ljudi bio je na trenutak otvoren velikim revolucionarnim zbivanjima koja su feudalnu zajednicu krvnog srodstva rušila u ime drugačije umne veze među ljudima. No ta se druga veza pokazala još jačom od krvi. Gdje da-

[29] *Ibidem*, § 267, str. 218.[30] *Ibidem*, § 183, str. 165.

nas tražiti prostor političkoga ako političko djelovanje odredimo kao ono djelovanje koje nije predodređeno ni svrhama ni interesima, nego u kojem se svrhe i interesi tek pojavljuju u samom djelovanju? Kako zamisliti djelovanje ljudi iz kojeg proizlazi sloboda kao svijest o izvršenom političkom činu, a ne kao njegova pretpostavka?

Sažetak

Davor Rodin / § 29 Hegelove Filozofije prava

Autor u poduzetoj interpretaciji § 29 Hegelove *Filozofije prava* nastoji pokazati kako je Hegelov koncept prava i politike moguć pod pretpostavkom da se praktičkom djelovanju oduzme njegova »supstancija«, naime *nesvodivo ishodište svakog djelovanja*, ili *samosvojna osoba*. Ova desupstancijalizacija i depersonalizacija prava i politike jest preduvjet mogućnosti funkcioniranja pravne i političke zajednice osoba koje su određene kao gramzljivi individualisti unutar građanskog društva, ili kapitalističkog načina reprodukcije života. Razorne nejednakosti koje pogađaju građane unutar kapitalističke reprodukcije života pokušava Hegel prevladati državnim sistemom koji garantira univerzalnu ravnopravnost građana. Egzistencijalne nejednakosti nastoje se pravno-politički prevladati, jer u svom sirovom obliku djeluju razorno na svaki oblik zajednice. Hegel pokazuje da je praktičko (državno) prevladavanje građanskih suprotnosti nužno jer građanski partikularizam ne može bez te institucionalne općenitosti opstati. Stoga država predstavlja za njega bit građanskog društva, a ne njegovu konsenzualnu tvorevinu. Kao bit građanskog društva država je prožeta oprekama građanskog društva samo u jednom *quasi* drugom mediju pravnih i političkih institucija koje metodički i postupno zatiru razlike među osobama ukoliko same institucije, a ne žive osobe, poprimaju svojstvo subjektivnosti. Praktički život sveden je tako na funkcioniranje institucija dok je vaninstitucionalna praksa shvaćena samo kao iščezavajući negativitet.

Zusammenfassung

Davor Rodin / § 29 Hegels Philosophie des Rechts

Der Autor versucht in der vorliegenden Interpretation des § 29 aus Hegels *Philosophie des Rechts* aufzuzeigen, konzept des Rechts und der Politik unter der Voraussetzung möglich ist, daß man dem praktischen Handeln seine »Substanz« weg-

nimmt, nämlich *nicht zurückführbarer Ursprung jeglichen Handelns* oder *eigenständige Person*. Dieses Entsubstantivieren und Entpersonalisieren des Rechts und der Politik ist die Vorbedingung für die Möglichkeit des Funktionierens der rechtlichen und politischen Gemeinschaft der Personen, welche innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft oder in der kapitalistischen Reproduktionsweise des Lebens bestimmt sind als habgierige Individualisten. Die zerstörerische Ungleichheit, die die Bürger innerhalb der kapitalistischen Reproduktionsweise des Lebens betrifft, versucht Hegel mit einem Staatssystem zu überwinden, welches die universelle Gleichheit aller Bürger garantiert. Die existentielle Ungleichheit soll mit rechtlich-politischen Mitteln überwunden werden, weil sie in ihrer groben Form zerstörerisch auf jede Form von Gemeinschaft wirkt. Hegel zeigt, daß die praktische (staatliche) Überwindung der bürgerlichen Gegensätze notwendig ist, weil der bürgerliche Partikularismus nicht bestehen kann ohne diese institutionelle Allgemeinheit. Deswegen stellt der Staat für ihn das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft dar und nicht ein konsensuales Gebilde. Der Staat als das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft ist durchdrungen von den Gegensätzen dieser bürgerlichen Gesellschaft aber nur in einem quasi anderen Medium, nämlich in den rechtlichen und in den politischen Institutionen, welche methodisch und stufenweise die Unterschiede zwischen den Personen aufheben, und dabei nehmen die Institutionen selber und nicht die lebendigen Personen die Eigenschaften der Subjektivität an. Das praktische Leben ist somit auf das Funktionieren der Institutionen zurückgeführt, und die ausserinstitutionelle Praxis ist nur als verschwundene Negativität begriffen.