



Univerzitet u Beogradu
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA

MARINKO V. LOLIĆ

**PROBLEM OBIČAJNOSTI
U HEGELOVOJ POLITIČKOJ FILOZOFIJI**
DOKTORSKA DISERTACIJA

Beograd 2011.

UNIVERZITET U BEOGRADU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA

MARINKO V. LOLIĆ

PROBLEM OBIČAJNOSTI U HEGELOVOJ POLITIČKOJ FILOZOFIJI
DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: prof. dr **Đorđe Pavićević**, Fakultet političkih nauka u Beogradu

BEOGRAD 2011.

PROBLEM OBIČAJNOSTI U HEGELOVOJ POLITIČKOJ FILOZOFIJI

Apstrakt

U ovom radu polazi se od teze da se Hegelov problem običajnosti može razumeti kao pokušaj rešenja jednog od ključnih pitanja moderne epohe, tj. kao odgovor na problem razdvajanja koji predstavlja signaturu moderne epohe i koji se u modernom svetu života javlja u različitim vidovima.

Dokaz za tezu najpre se izvodi kroz kritičku hronološku rekonstrukciju evolucije samog pojma običajnosti u najvažnijim Hegelovim filozofskim i političkim spisima. Glavne tačke u evoluciji ovog pojma u ranom periodu Hegelove filozofske misli predstavljaju njegovo shvatanje grčke narodne religije, kritika pozitivnosti hrišćanstva, i pokušaj da se, u frankfurtskom razdoblju, kao medijumi sjedinjenja iskoriste pojmovi ljubavi i života. Do značajnih promena u Hegelovom shvatanju problema običajnosti dolazi u njegovim jenskim spisima u kojima je prvi put uvedena distinkcija između ovih pojmova.

Ipak, potpuna artikulacija problema običajnosti izvedena je u Hegelovim ključnim filozofskim spisima; *Fenomenologiji duha*, *Enciklopediji filozofskih nauka* i *Osnovnim crtama filozofije prava*. U ovom delu rada razmatrane su najznačajnije kontroverze kritika moralnosti sa stanovišta običajnosti kao i druga ključna pitanja koja su obeležila različite aspekte najnovije recepcije Hegelove filozofije objektivnog duha u dvadesetom veku, u doba tzv. renesanse praktičke filozofije. U radu se ističe da je Hegel suočen s problemima modernog građanskog društva izvršio rekonstrukciju pojma običajnosti i, za razliku od antičkog pojma *etosa*, u moderni pojam običajnosti uključio pojam subjektivnosti, koji je doveo do propasti antičke običajnosti.

Ključne reči: Narodna religija, hrišćanstvo, pozitivnost, ljubav, život, običajnost, moralnost, subjektivnost, država, individuum,

The problem of ethical life Hegel's political philosophy

Summary

The departure point of this work is the thesis that Hegel's problem of ethics can be understood as an attempt to solve the crucial issue of the modern age, that is as an answer to the problem of separation which represents the essence of the modern age and which manifests itself in modern life in various forms.

The evidence for the thesis is at first deduced through a reconstruction of the evolution of the problem of ethics itself in the most important of Hegel's writings. The main points of the evolution of the concept are the following: Hegel's understanding of Greek popular religion, the criticism of positive Christianity and its institutions, and an attempt to find the media of integration in concepts of love. Hegel's writings and life from the Jena period show important changes in Hegel's understanding of the problem of ethics and for the first time introduce the distinction between these notions.

Yet, the complete speculative and conceptual articulation of the problem of ethics is to be found in Hegel's systematic writings: *The Phenomenology of Mind*, *The Encyclopedia of philosophical Sciences* and *The Philosophy of Right*. In this part of the work crucial controversies of Hegel's problem of ethics (the criticism of morality from the standpoint of ethics) which influenced various aspects of the reception of Hegel's philosophy of objective spirit in 19. And 20. century are discussed. This work shows that Hegel, facing the fundamental issues of the modern civil society, provided a reconstruction of the concept of ethics and that he proved that, unlike the ancient notion of ethos, the modern reflexive concept of ethics has to include the concept of subjectivity which ruined the ancient ethics.

Key words: people's religion, Christianity, morality, ethics, subjectivity, reflexion.

SADRŽAJ

<i>Uvod</i>	4
PRVI DEO	14
U traganju za običajnim totalitetom	14
Moralnost i legalnost	62
Umetnost kao element pomirenja.....	85
Hegelov antinomični frankfurtski preokret	90
Ljubav kao istinski duh hrišćanstva.....	99
Proširenje pojma religije	102
Problem običajnosti u Hegelovim političkim spisima	108
DRUGI DEO.....	124
Spis o <i>Razlici</i> i promena perspektive	124
Um kao moć sjedinjenja	147
Uvođenje distinkcije između moralnosti i običajnosti	161
Prvi Hegelov pokušaj izgradnje celovitog sistema običajnosti	168
a) <i>Određenje staleža</i>	174
b) <i>Određenje sistema vlasti</i>	176
c) <i>Apsolutna vlast</i>	178
d) <i>Sistem vlasti</i>	180
TREĆI DEO	184
Problem običajnosti u <i>Fenomenologiji duha</i>	184
Hegelovo razrešenje ambivalentnog odnosa prema moralnosti	194
Promena običajnosti u <i>Filozofiji prava</i>	209
a) <i>Značaj konteksta</i>	210
b) <i>Hegelovo određenje stvarnosti</i>	214
Prelazak iz moralnosti u običajnost.....	231
Mesto moralnosti i običajnosti u Hegelovoj teoriji modernih institucija.....	237
Završna razmatranja.....	254
Literatura.....	272

UVOD

Pojam običajnosti predstavlja temeljnu kategoriju u Hegelovom određenju objektivnog duha. S obzirom na brojne, stare i nove, kontroverze, kojima obiluje bogata istorija recepcije ovog pojma, može se s velikom sigurnošću tvrditi, da je običajnost sve do danas ostala jedan od najspornijih pojmova Hegelove praktičke i političke filozofije. Na indirektan način, polemike i buduće sporove oko ovog pojma, kao i neizvesnost njegovog rešenja, Hegel je nagovestio u završnom delu svoje *Filozofije istorije*, rekavši da sloboda predstavlja »čvor (...) na kojem stoji istorija i koji ona u budućnosti treba da reši«¹. Parafrazirajući ovu Hegelovu prognozu o budućnosti problema slobode, moglo bi se reći da ova analogija važi i kad je reč o problemu običajnosti. Naime, i pored niza ozbiljnih pokušaja, koji su učinjeni u razmatranju ovog problema, nećemo pogrešiti ako kažemo, da je čvor koji predstavlja problem običajnosti, još uvek, u mnogim svojim aspektima, ostao nerazrešen.

Na osnovu uvida u diskusije koje su u proteklom periodu vođene o ovom problemu, stiče se utisak, da su autori tih rasprava uspeli da ukažu na brojne teškoće i napetosti koje postoje između ovog pojma i pojma moralnosti, ali time nisu uspeli da se približe rešenju ovog problema.

Novovekovno hipostaziranje subjektivne refleksije, koje je dostiglo svoj najradikalniji oblik u Kantovoj filozofiji morala, imalo je, s jedne strane, za posledicu učvršćivanje unutrašnje suprotnosti između novovekovnog praktičnog uma u njegovoj opštosti, i, s druge strane, čulne prirodne posebnosti. Time je označeno podvajanje sveta; čovek je, tako, kantovski rečeno, postao građanin dva sveta. Moralna autonomija modernog subjekta, kao temeljni zakon moralnog sveta, u suprotstavljenosti objektivnom

¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 9, S. 930 (Up. G.W.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Zagreb, 1951, str. 403-404; J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlin, 1963, S. 89. (Up. Naš prevod, J. Habermas, *Teorija i praksa*, 1980, str. 128.)

svetu običajnosti, pretvorila se, u svojoj apstraktnoj neodređenosti, u princip nemoralnosti.

Ovaj razdor, koji se nalazi u samom temelju moderne epohe, Hegel je pokušao da zahvati svojim konceptom običajnosti. On je nastojao da prevaziđe jaz između čiste volje i prirode, praktičnog uma i praktične čulnosti. U svojim razmatranjima filozofskih, pravnih i političkih problema, Hegel pokušava da poveže princip moralnosti i empirijske uslove njegovog ostvarenja u običajnoj zajednici, i da, na taj način, prevaziđe razdor između transcendentnog filozofskog učenja o slobodi i filozofije prava, odnosno, da ukine razdvajanje moralne filozofije i prirodnog prava. Drugim rečima: Hegelova teorija običajnosti trebalo je da u svom posredovanju subjektivnog i objektivnog, predstavlja istinsko izmirenje sveta.

Oštra diferencijacija, u vezi s tim Hegelovim konceptom običajnosti, koja je, u okviru Hegelove filozofske škole, počela još za života filozofa, već u prvoj deceniji posle njegove smrti, rezultirala je profilisanjem tri glavne filozofske struje koje, ni u kasnijim fazama recepcije Hegelove filozofije, nisu pretrpele značajnije promene. Diferencijacija u Hegelovoj filozofskoj školi počela je krajem tridesetih godina 19. veka u polemici oko njegove filozofije religije, a njeno konačno uobličenje završeno je nešto kasnije, kad je izbio spor u vezi sa Hegelovim shvatanjem države. Iz ovih debata, Hegelova filozofska škola izašla je podeljena u tri glavne filozofske struje poznate pod imenom; levohegelovci, desnohegelovci i pripadnici centra Hegelove filozofske škole. Iako neki istraživači ovakvu razdeobu Hegelovih učenika i sledbenika, iz različitih razloga, smatraju spornom, ona se održala sve do danas i dolazi do izražaja i u najnovijim raspravama o Hegelovom shvatanju običajnosti.

U razumevanju Hegelovog pojma običajnosti, treba uvek imati u vidu da je svaka od ovih struja bila motivisana, ne samo filozofskim, već i različitim političkim razlozima, i da je ukazivala na brojne napetosti koje postoje u Hegelovom shvatanju odnosa države i individuuma u njegovom filozofskom sistemu. Prema mišljenju nekih istraživača, levohegelovsku kritiku Hegela, od Rugea do Bloha, karakteriše isticanje Hegelovog antiindividualizma i ukazivanje na njegov sveobuhvatni sistem u kojem je zanemaren pojedinac.

Nasuprot njima, desni hegelovci branili su Hegelov liberalizam i univerzalizam i snažno ukazivali na običajnosni karakter njegove koncepcije države. Prema mišljenju Hermana Libea, najpoznatijeg istraživača ovog dela Hegelove filozofske škole, »u političkom mišljenju desnih hegelovaca ogledaju se promene nemačkog liberalizma sve do nacionalliberalizma. Sam Hegel u toku tog procesa biva gotovo neraspoznatljiv.«²

Najmanje pažnje u dosadašnjim istraživanjima ovog problema posvećeno je odbrani Hegelove političke filozofije, koju su pružili autori koji zauzimaju centralnu poziciju u njegovoj školi. Pripadnici hegelovskog centra, poput K. Rozenkranca, ili savremeni zastupnici ove opcije hegelovstva kao što su E. Vajl i Š. Avineri, pokušavaju da rehabilituju liberalne motive Hegelove političke misli.³

Kritičkim preispitivanjem dosadašnje recepcije temeljnih principa Hegelove političke filozofije, neki istraživači, poput Erika Vajla, nastoje da ponovo »probude interes za sam tekst i da odstrane prepreke za njegovo razumijevanje koje su se nakupile u toku vremena«.⁴ U svojoj znamenitoj studiji *Hegel i država* (1950), E. Vajl ističe, da u 19. veku postoji samo jedan autor koji u svom tekstu Hegela brani od »klasičnog prigovora, prigovora da je bio filozof reakcije.«⁵ Reč je o fragmentima pisama iz prepiske između Marksa i Engelsa iz 1870. godine, u vreme kad je Hegel bio već duboko zaboravljeni mislilac. Prilikom štampanja Engelsovog članka o Hegelu, izdavač, K. Libkneht, smatrao je da je neophodno da čitaocima podseti da je »Hegel poznat širokoj javnosti kao onaj koji je veličao ideju »prusko-monarhijske države«. Povodom ove napomene, oštro su reagovali Marks i Engles, ističući da se ne može denuncirati jedan mislilac Hegelovog ranga, rečju »pruski«.⁶ U Marksovoj i Engelsovoj odbrani Hegela, Vajl vidi bitnu razliku između utemeljivača marksizma i njihovih sledbenika, koji su Hegelovu pravnu i političku filozofiju videli kao otvorenu apologiju etatizma. Po njegovom mišljenju, u marksističkoj recepciji Hegelove političke filozofije, Libkneht je

² *Hegelovska desnica*, izbor i uvod H. Libe, Sarajevo, 1980, str. 26.

³ E. Veil, *Hegel i država*, Sarajevo, 1968, Avineri, Sh., *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt a.M, 1976. Rosenkranz, K. "Hegel", u *Hegelovska desnica*, priredio H. Libe, Sarajevo, 1980, str. 40-63.

⁴ E. Veil, str. 9

⁵ Isto, str. 14

⁶ Isto, str. 16

prevagnuo nad Marksom i Engelsom i, od tada, »revolucionari« se slažu sa »reakcionarima« u svom viđenju Hegela kao apologete pruske države.⁷ Uticaj pobjedničke struje Vajl prepoznaje i u Lukačevoj knjizi *Mladi Hegel* (1948) u kojoj mađarski filozof tvrdi da Hegel, budući da je »idealist, nije mogao a da se ne pomiri s lošom zbiljnošću svoje epohe«.⁸

Iako Vajlov pokušaj, da u Marksovoj i Engelsevoj korespondenciji pronađe argumente protiv kritičara reakcionarnog karaktera Hegelove filozofije, ima svoje opravdanje i utemeljenje, on, ipak, ne sadrži njihove glavne ocene Hegelove političke filozofije. Na to je kasnije ukazao J. Ritter, koji, polazeći od ovog Vajlovog uvida, napominje da je »i za njih (Marks, Engels) Hegelova filozofija, kao filozofija, reakcionarna i da predstavlja »izraz starog svijeta«.⁹ Drugim rečima, ni po Ritteru, Hegel nije za Marksa i Engelsa reakcionar zato što je bio u službi pruske reakcije, nego zato što je pokušao »da duhovno i spekulativno prevlada revoluciju, koja se odvija s nastankom građanskog društva i koju je ona, s druge strane, kao jedina filozofija uopšte, bila razumela u njenoj suštini i u njenom univerzalnom značenju. Stoga su se i Marks i Engels strasno okrenuli protiv liberalne kritike Hegela i njegovog identifikovanja s Pruskom državom.¹⁰ Ritter smatra »paradoksalnim to što novo otkrivanje Hegelove političke filozofije, koju je kao svoju filozofiju proizvelo moderno građansko društvo, danas polazi, i mora poći, od onih koji su postali njegovi svetsko istorijski protivnici«.¹¹

Postepeno ispravljanje slike o Hegelu kao političkom reakcionaru počelo je već posle proslave stogodišnjice njegove smrti, 1931. godine, u istraživanjima H. Markuzea i Đ. Lukača, ali je svoj vrhunac dostiglo tek posle Drugog svetskog rata u radovima E. Vajla, J. Ritera, Habermasa i dr. istraživača. I pored toga, žestoki napadi i osporavanja Hegelove političke filozofije nisu prestali ni u drugoj polovini XX veka. Po mišljenju

⁷ Isto, str. 17.

⁸ Isto, str. 8, Pogledati Lukacs, G., *Der junge Hegel*, Weimar, 1986, S. 6 (Upor. *Mladi Hegel*, Beograd, 1959, str. 8.)

⁹ Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, S. 238. (Up. J. Ritter, *Metafizika i politika*, Zagreb, 1987, str. 227.)

¹⁰ Isto, str. 225-226.

¹¹ Isto, str. 226.

mnogih istraživača, jedan od najoštrijih napada na Hegelovu političku filozofiju, koji je ostao uticajan sve do danas, izložen je u znamenitoj knjizi K. Popera *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (1945), u kojoj je Hegel, zajedno sa Platonom i Marksom, svrstan u grupu najvećih neprijatelja tzv. »otvorenog društva«. ¹² U svojoj kritici Hegelovog shvatanja države, nimalo blaži od Popera nije bio ni, tada već bivši, neokantovac E. Kasirer, koji je autora *Fenomenologije duha*, nazvao jednim od glavnih tvoraca modernog »filozofskog mita o državi«, koji je svojim učenjem o državi pripremio dolazak »fašizma i imperijalizma«. ¹³

Prema oceni H. Otmana, »najsnažniji i, u dosadašnjim diskusijama o Hegelovoj praktičnoj filozofiji, verovatno po svojim konsekvencama, najdalekosežniji podsticaj« ¹⁴ u tumačenju Hegelove praktične filozofije, u kojoj problem običajnosti ima posebno mesto, izazvala je zanamena studija J. Ritera *Metafizika i politika* (1957).

U okviru svog temeljno zasnovanog programa rehabilitacije klasičnog pojma politike, Riter je, na sveobuhvatan i produbljen način pristupio tumačenju Hegelovog problema običajnosti. U svojoj interpretaciji, on je pokušao da ukaže na smisao i značaj Hegelovog obnavljanja Aristotelovog pojma praktičke filozofije kao jedinstva etike i politike. Prema Riteru, za razliku od Kanta, koji etiku redukuje na subjektivno uverenje individuuma, Hegel uključuje ljudsko delovanje u političke institucije, navike, običaje i zakone političke zajednice. Smisao ovog Hegelovog poduhvata Riter tumači kao pokušaj da se, pomoću aristotelovski shvaćenog pojma politike, prevaziđu ograničenja modernog građanskog društva.

Hegelovo uvođenje pojma običajnosti u sferu objektivnog duha Riter shvata kao pokušaj prevladavanja, u modernoj evropskoj filozofiji, od Hobsa do Kanta, naglašene tendencije odvajanja moralnosti i legalnosti. Drugim rečima, Hegel je hteo da pokaže, da

¹² Jedan od najpoznatijih savremenih tumača Hegelove filozofije, slovenački filozof, S. Žižek, smatra da "između silnih banalnosti kojima nas je zadužio Karl Popper, jedna se ideja izdvaja kao posebno gluplja od ostalih: ideja o inherentnoj vezi filozofskog "totalizma" ("čvrste" filozofije koja nastoji dokučiti Apsolut) i političkog totalitarizma, ideja da um koji smeja na Apsolut time postavlja temelje totalitarne dominacije." Slavoj Žižek, *Nedjeljivi ostatak*, Zagreb, 2007, str. 5.

¹³ E. Kasirer, *Mit o državi*, str. 268.

¹⁴ Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. 1, Berlin, 1977, S. VI.

se ni autonomni moral ni pravo ne mogu dedukovati iz ljudske prirode, nego da se mogu ostvariti samo etičko-politički, dakle, navikavanjem na običaje i zakone političke zajednice. Nezavisno od političke zajednice i njenih institucija, po Hegelovom mišljenju, sve ljudske dispozicije predstavljaju samo puke mogućnosti. Taj uvid, Hegel, po Riterovom mišljenju, duguje Aristotelovoj praktičnoj filozofiji.

Ne ulazeći, na ovom mestu, u tačnost Otmanove ocene, da li je Riter u svojoj interpretaciji Hegela uspeo da »prihvati i levohegelovsku i desnohegelovsku usmerenost, a da samog Hegela ne učini desnohegelovcem ili levohegelovcem«, želeli bismo ovde da ukažemo na one interpretacije koje, polazeći od Riterovih uvida, dovode u pitanje neke od temeljnih teza u njegovoj rehabilitaciji Hegelove praktične filozofije. Ovde, pre svega, imamo u vidu one autore, koji, poput J. Habermasa i M. Kangrga, polaze od Riterovog tumačenja Hegela, ali kod kojih, isto tako, postoje određena neslaganja oko razumevanja smisla Riterove interpretacije Hegelove rehabilitacije Aristotelovog pojma praktične filozofije. Po Kangrginom mišljenju, odgovor na ovo pitanje može se dati tek kad se pokaže da li je Riter uspeo da uspostavi most između Hegela i Aristotela, odnosno između njegovog razumevanja Aristotelovog pojma praksis i modernog pojma prakse.

Dok se, na primer, Habermas slaže s Riterom, da se kod Hegela može govoriti o neoaristotelizmu, dotle, Kangrga tvrdi sasvim suprotno, da Hegel, svojim poimanjem prakse, u koji je uključen moderni pojam subjektivnosti, prevazilazi aristotelovsku filozofsku poziciju. Stoga on s pravom, u svojoj interpretaciji, insistira na oštroj razlici između Hegelovog i antičkog pojma običajnosti.

Ono što je, po Kangrginom mišljenju, za Hegelovo shvatanje običajnosti od suštinskog značaja »sadržano je u momentu koji je Hegel dobio od Kanta i Fichtea, a koji se javlja u obliku subjektivne volje ili prava posebnosti subjekta«. ¹⁵ Insistirajući na pojmu subjektivnosti kao ključnom momentu u Hegelovom određenju običajnosti, Kangrga smatra da se moraju odbaciti sve one interpretacije koje »nastoje da Hegelov

¹⁵ "Pojam običajnosti stoga nije u njega (Hegela, op. M.K.) više identičan s "ethosom" aristotelovske praktične filozofije". J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M, 1969, S. 300. Up. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, Beograd, 1983. str. 454-455.

pojam običajnosti poistovijete s Aristotelovim pojmom ethosa«. ¹⁶ Takav pokušaj, po njegovom mišljenju, predstavlja Habermasova teza o Hegelovom neoaristotelizmu, koja se zasniva na »tobožnjem identitetu Hegelovog i Aristotelovog određenja običajnosti«. ¹⁷

Nasuprot Habermasu, razliku između Aristotelovog i Hegelovog shvatanja običajnosti, po Kangrginom mišljenju, jasno je istakao Riter naglašavajući u svojoj interpretaciji konstitutivni karakter moralnosti. Čini se, da u Kangrginom pozivanju na Ritera postoji ipak, izvesna nedoslednost. Naime, Kangrga se slaže s Riterom da Hegelova filozofija prava ima zadatak da »korigira tu apstraktnost« ¹⁸ (kantovskog) morala, ali ostaje nejasno da li on prihvata Riterovu tezu o Hegelovom obnavljanju institucionalne etike. U to je teško poverovati jer je ovaj stav u suprotnosti s Kangrginom tezom - što više etike, to manje revolucije, koja je obeležila najznačajniji period njegove filozofske delatnosti. ¹⁹ Čini se, da Riterovu interpretaciju Kangrga prihvata samo u onom delu u kojem se ističe važnost moderne subjektivnosti, a ostaje sasvim neodređen prema onom delu koji se odnosi na pojam institucionalne etike.

Pojava Riterove rasprave dala je snažan podsticaj debati o Hegelovom shvatanju običajnosti, koja se razvijala u nekoliko pravaca. U centru pažnje istraživača nije više problem odnosa između individuuma i društva. Sa ovog pitanja, pažnja istraživača pomerena je na ispitivanje Hegelovog načina prevladavanja Kantovog stanovišta moralnosti sa pozicije običajnosti. U sklopu ove diskusije neki autori raspravljali su o tome, da li u Hegelovoj praktičnoj filozofiji ima mesta za etiku i postoji li uopšte sukob, suprotnost između moralnosti i običajnosti. ²⁰

¹⁶ Isto., str. 454. Ovoj tezi se suprotstavlja i J. Riter koji smatra da pojam običajnosti kod Hegela "više nije identičan s "etosom" Aristotelove praktične filozofije." J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 278.

¹⁷ M Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 49.

¹⁸ J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 278.

¹⁹ Iako ni u svojoj poznoj fazi ne napušta sasvim pojam revolucije, niti dovoljno kritički reflektuje u novom filozofskom kontekstu, svoj stav o nemogućnosti etike kao filozofske discipline, Kangrga, ipak, već samim naslovom, jedne od svojih najnovijih knjige koja nosi naslov *Etika* jasno daje do znanja da pojam revolucije u njegovom mišljenju nije više u prvom planu. Milan Kangrga, *Etika*, Zagreb, 2004.

²⁰ Rüdiger Bubner, "Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes", S. 64-85, u *Moralität und Sittlichkeit*, Hrsg. Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt/M, 1986.

Rasprava o Hegelovom pojmu običajnosti imala je značajan odjek i u dvema najznačajnijim školama levo orijentisanog evropskog kritičkog mišljenja u XX veku - kritičkoj teoriji društva i jugoslovenskoj praksi filozofiji. Kritika građanskog društva i problem civilnog društva, i u ranoj i u poznoj fazi frankfurtske škole i jugoslovenske praksi filozofije, imala je, u svojoj osnovi različito razumevanje Hegelovog pojma običajnosti.

Novu aktuelizaciju Hegelovog koncepta običajnosti pokrenula je, osamdesetih godina, diskusija o modernim i postmodernim i Apelov i Habermasov projekt etike diskursa. U okviru ove debate postoji više pitanja koja se nalaze u direktnoj vezi s Hegelovim određenjem pojma običajnosti. Jedno od tih pitanja bilo je i ono koje se tiče problema intersubjektivnosti, odnosno, mogućnosti intersubjektivnosti u Hegelovoj praktičkoj filozofiji. Vodeći teoretičar moderne J. Habermas u svojim radovima tvrdi, da se, s obzirom na Hegelovo shvatanje jezika, ne može govoriti o intersubjektivnosti u Hegelovoj filozofiji, dok V. Hezle smatra sasvim suprotno.

U poslednjim decenijama XX veka neki aspekti Hegelove političke filozofije bili su aktuelizovani u okviru diskusija o liberalizmu i komunitarizmu, problemu priznanja i pitanju individualnog i kolektivnog identiteta. Neki autori u ovim diskusijama, poput Tejlora, Habermasa i Fukujame vraćaju se nekim ranim Hegelovim filozofskim uvidima, ili, pak, pokušavaju da rehabilituju neke uticajne interpretacije Hegelove filozofije iz prve polovine XX veka (Kožev), uzimajući neke delove njegovog filozofskog sistema da bi na njima gradili svoje filozofske pozicije. Sve te raznolike interpretacije ukazuju na veliku aktuelnost Hegelovog shvatanja običajnosti i potrebu da se ona, u jednom izmenjenom epohalnom duhovnom i političkom kontekstu, na celovit način, upozna.

U dosadašnjim istraživanjima, u zavisnosti od istorijskog konteksta, metodološkog pristupa, i problema s kojima je pojam običajnosti dovođen u vezu, akcenat u interpretaciji ovog pojma, pomerao se od stanovišta običajnosti ka stanovištu moralnosti. Zavisno od toga na koji je način interpretiran status i smisao pojma običajnosti procenjivana je Hegelova, ne samo filozofska pozicija, već i politička orijentacija. Za one koji su smatrali da je u Hegelovom shvatanju običajnosti više naglašen značaj individuuma, njegove slobode i ličnosti, Hegel je proglašavan zastupnikom liberalne političke filozofije, a za one koji su u njegovoj koncepciji

običajnosti videli snažnu apologiju (nacionalne) države, on je nazivan pretečom totalitarizma, neprijateljem otvorenog društva, ili, prosto, pruskim nacionalistom i apologetom pruskog režima.

Diskusija o Hegelovom shvatanju običajnosti u drugoj polovini XX veka još jednom je prešla put, koji čine filološke, filozofske, politikološke analize geneze ovog pojma. Međutim, ni posle svih ovih istraživanja, u kojima se ispituje, da li je Hegel odbacio ili je, u sklopu svog koncepta običajnosti, uspeo da sačuva pojam moralnosti, nije dat jasan odgovor.

U najnovijim pristupima ovom problemu, kojem je najjači ton dala pomenuta Riterova rasprava, diskusija je počela tumačenjem Hegelovog pojma običajnosti kao kritika stanovišta moralnosti i pokušaja rehabilitacije aristotelovskog pojma politike. Međutim, kako je diskusija odmicala, a naročito posle izbijanja spora između zastupnika moderne i postmoderne, ubrzano se povećavao broj onih autora koji se, upravo preko kritike Hegelovog pojma običajnosti, vraćaju Kantovom stanovištu moralnosti. Možemo pretpostaviti, da je jedan od mogućih razloga, zbog kojih je došlo do napuštanja Hegelovog stanovišta običajnosti i ponovnog okretanja Kantu u direktnoj vezi sa stanjem diskusije moderna – postmoderna, u kojoj većina postmodernista smatra Hegela ključnim filozofom moderne koji je svojom filozofskom refleksijom modernu doveo do pojma.

Jedan od zadataka ovog rada, jeste - da ispita opravdanost ovih kritika.

Iako se čini, da su zatvaranjem još jednog kruga filozofskih i politikoloških diskusija, od običajnosti do moralnosti, isprobane sve mogućnosti, perspektive i pristupi u razmatranju kompleksnih teorijskih problema koji su povezani s problemom običajnosti, mnoga pitanja ostala su nerešena, a neka nisu ni dotaknuta. Stoga nam se čini, da je neophodno izvršiti kritičku rekonstrukciju ovog pojma i još jednom preispitati sporne tačke u dosadašnjim diskusijama.

Za razumevanje Hegelovog pojma običajnosti poseban značaj ima njegova promena metodološkog pristupa modernoj stvarnosti. Nasuprot Kantu, koji nastoji da sazna apriorne imperative praktičnog uma i da tako istorijski svet posmatra iz jedne vrste platonovske spoljne perspektive i zatim pokuša da na taj način otkrije njegove zakonomernosti te tako ono supstancijalno odvoji od akcidentalnog. Promena Hegelovog odnosa prema stvarnosti ne govori samo o snižavanju njegovih aspiracija, već mnogo

više o realističnosti u stavu kad je reč o objektivnom svetu, što ukazuje na bitnu razliku između Hegelovog političkog »realizma« i Kantovog apriorizma.

Za razliku od Kanta, Hegel u svojim filozofskim i publicističkim spisima nastoji da razume šta država jeste, pošto on veruje da je ona, bar u principu, umna. S obzirom na Hegelovu promenu perspektive u ispitivanju stvarnosti, postavlja se pitanje, u kom smislu kod Hegela ima još mesta za kritičko raspravljanje s Kantovom moralnom filozofijom. Stoga ćemo u ovom radu pokušati da razmotrimo Hegelov odnos prema Kantovoj moralnoj i pravnoj filozofiji u kontekstu njegove teorije običajnosti. U ovim razmatranjima, biće analizirani osnovni pojmovi Hegelove praktične filozofije koji čine signaturu modernog doba. Cilj ove analize jeste, da pokaže, u kojem smislu je Hegelovo raspravljanje s pravno filozofskim prosvetiteljem Kantom relevantno za razumevanje savremene političke teorije države i modernog građanskog društva.

PRVI DEO

U traganju za običajnim totalitetom

U Hegelovom grandioznom filozofskom sistemu koji čini njegova prepoznatljiva trijada sastavljena od subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha, moguće je pronaći više pojmova koji, na suštinski način, karakterišu pojedine članove ovog niza i najvažnije aspekte njegove filozofske misli. Ipak, za regiju bitka koju nemački mislilac imenuje pojmom objektivni duh, teško je reći da postoji druga kategorija, koja po svojoj važnosti prevazilazi značaj distinkcije između moralnosti i običajnosti.²¹ Upravo razlika između običajnosti i moralnosti, koja čini jednu od ključnih tačaka spora između Hegelovih tumača, presudno je uticala na tok i oblik recepcije Hegelove političke filozofije u poslednja dva veka. Obično se smatra, da se i moralnost i običajnost odnose samo na različito shvatanje izvora moralnih normi i dužnosti kod Kanta i Hegela. Na osnovu takvog shvatanja problema običajnosti, Hegelovi tumači dele se na one koji u njemu vide s jedne strane isključivog i oštrog kritičara moralnosti, a s druge, ortodoksnog zatupnika običajnosti. Međutim, jednostranost ovakvih tumačenja nije samo u tome što se u njima Hegelov problem običajnosti najčešće sagledava samo iz perspektive njegove kritike moralnosti, već što se ta kritika uglavnom svodi samo na njegovu kritiku Kantove etike. Cilj ovog rada jeste, da pokaže da ovakve uprošćene interpretacije dovode do ozbiljnog iskrivljavanja Hegelovog filozofskog stanovišta. Stoga ćemo pokušati da u jednom, iako konciznom, ipak dovoljno širokom filozofskom kontekstu, razmotrimo ključne probleme epohe, na prelazu iz 18. u 19. vek i najvažnije filozofske motive koji su u Hegelovim ranim tzv. teološkim spisima uticali na nastanak ove distinkcije.

²¹ “Verovatno najpoznatiji aspekt Hegelove etičke misli predstavlja njegova čuvena distinkcija između “moralnosti” (Moralität) i “običajnosti” (Sittlichkeit). Allen Wood, “Hegel’s Critique of morality”, u *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. Ludvig Siep, Berlin, 1997, S. 147.

Iako Hegel, sve do tzv. jenskog perioda, u svojim filozofskim, političkim i publicističkim spisima sinonimno koristi izraze moralnost i običajnost,²² za razumevanje geneze i glavnih aspekata ovog problema, posebnu važnost imaju Hegelovi rani filozofski spisi, u kojima se često, pod drugim terminima, krije početak njegove izuzetno složene filozofske artikulacije problema običajnosti. U razumevanju te geneze, mogu nam pomoći zapažanja nekih tumača Hegelove filozofske misli, koji poput Levita, smatraju da sadržaj Hegelovih ranih spisa predstavlja izlaganje hrišćanstva shvaćenog »kao prevođenje hrišćanstva iz pozitivno religiozne u filozofsku formu«. Prema Levitu, »Hegelova interpretacija je po svojoj vlastitoj namjeri takođe već kritika hrišćanske religije«. Međutim, suština Hegelovog »kritičko-razlikujućeg izlaganja hrišćanske religije«, po Levitovom mišljenju, ima za cilj »ponovno uspostavljanje »totaliteta« »života« koji je u sebi podvojen».²³

Sigurno jedan od najpoznatijih termina, pod kojim se u Hegelovim ranim spisima skriva pojam običajnosti, predstavlja, svakako, i pojam narodne religije²⁴ (*Volksreligion*). U Hegelovom tibingenskom i bernskom razdoblju, ovaj termin nalazi se u centru njegovih filozofskih istraživanja. Upravo zbog naglašenog prisustva religijskih pojmova i motiva, u Hegelovom ranom filozofskom diskursu, neki tumači njegovih ranih spisa, iako, često iz sasvim različitih razloga, različito akcentuju probleme i motive Hegelovih tibingenskih i bernskih kritičkih razmatranja problema hrišćanske religije. Ipak, većina savremenih istraživača Hegelove filozofske i političke misli, uglavnom se slaže u tome da je, za razumevanje Hegelovih ranih spisa, neophodno naglasiti istorijsko-teološki kontekst njihovog nastanka. Doduše, i sami naslovi Hegelovih prvih radova jasno govore da je, u tom razdoblju njegove filozofske delatnosti, religija bila u samom središtu filozofskih razmatranja nemačkog filozofa.

²² Isto, S. 148. Prema mišljenju J. Habermasa "izraze "moral" i "običajnost" mladi Hegel još upotrebljava kao sinonime". J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, 1988, str. 29.

²³ Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo, 1988, str. 334.

²⁴ "Ideju običajnog totaliteta dotad je (Hegel) razvijao samo na niti vodilji narodne religije, u kojoj je komunikativni um uzeo idealizirano obličje historijske zajednice, kao kršćanska općina i grčki polis (...) S druge strane, (Hegel) pridržava se ideje onog običajnog totaliteta, koja ga je najprije zanimala pod imenom narodne religije." Isto, str. 34 i 41.

Sa stanovišta naše teme, moglo bi se reći da među Hegelovim tumačima postoji jedinstven stav da prosvetćenost predstavlja polaznu tačku njegovog misaonog razvitka. Međutim, shvatanje Hegelovog odnosa prema prosvetiteljstvu među njegovim tumačima duboko su podeljena. Bez obzira na to što ovde ne možemo ulaziti u sve kontroverze i najvažnije aspekte ovog filozofskog spora, moramo naglasiti, da ispitivanje nekih Hegelovih stavova vezanih za njegovo shvatanje prosvetćenosti ima izuzetnu važnost za razumevanje problema običajnosti i moralnosti.

Dobro je poznato da je za mladog Hegela i njegove prijatelje u tibingenskom seminaru Helderlina i Šelinga karakteristično to što su bili pristalice slobodarskih promena svoga vremena i da su živeli neposredno u polju napetosti religijskog prosvetiteljstva i razračunavali se, pre svega, s protestantskom ortodoksijom koju je zastupao tibingenski teolog Kristijan Štor. Zajednički nazivnik njihove prvobitne filozofske orijentacije činila je Kantova moralna i religijska filozofija, dok su se njihova politička stremljenja temeljila na političkim idejama Francuske revolucije.

O ovom procesu Hegel u svojim ranim tzv. teološkim i političkim spisima, govori na veoma diferenciran način, koji se u mnogo čemu razlikuje od mnogih njegovih savremenika. Neki tumači smatraju da su pojmovi koje je Hegel u ranoj fazi svoga mišljenja upotrebljavao » od Rusoa i Kanta posuđena prosvetiteljska sredstva neophodna za dokazivanje teze da se biblijska načela moraju protumačiti moralno«. ²⁵ U svojim razmatranjima Hegel, nagoveštava istorijsku pozadinu kritičkog procesa i način na koji »promene« u razvoju naučne kulture, izazivaju »promenu« religijskih pojmova. Uzor i mera Hegelove kritike religije jeste Kantova ideja autonomije praktičnog uma. Za Hegela, »dogme pozitivne religije već po svojoj formi povređuju um i moralnost čoveka, jer se zasnivaju na istorijskim istinama a verovanje u njih ne vezuje se za umno znanje i subjekt, već za autoritet drugoga«. ²⁶ Međutim, shvaćena u ovom smislu vera je za Hegela uvek »istorijska vera« koju um ima pravo da ispita na osnovu sopstvenih merila, ukoliko treba da bude u saglasnosti s religijom koja ne ukida ideju autonomije. Ali pre svega treba da se odbace dogme koje svojim sadržajem prelaze preko »granica uma«; ne samo

²⁵ Manfred Ridl, *Sistem i istorija*, Beograd, str. 69.

²⁶ Isto, str. 70.

kao onda kad ostaju naprosto nepojmljive (kao alternativa koja je »spolja ubačena u glavu« između večnog blaženstva i večnog prokletstva) ili kad im nedostaje moralna težina (kao dogmi o trojstvu i telesnom vaskrsavanju), već i kad protivreče životnom iskustvu »istinskog saznanja ljudskog srca« (u šta prema Hegelu spadaju dogma o iskonskom grehu i predstava nagrade i kazne na drugom svetu, budući da oni razaraju čistotu moralnog samoodređenja i od nade i straha čine pokretače ljudskog delanja.

Radikalna kritika religije i institucije crkve, u francuskom prosvetiteljstvu svoju filozofsku podlogu ima u racionalistički i materijalistički zasnovanim filozofskim sistemima francuskih filozofa XVIII veka. Međutim, za razliku od francuskih prosvetitelja koji oštro kritikuju religiju i napadaju instituciju crkve, zastupnici prosvetiteljskih ideja u Nemačkoj zalažu se za racionalnu religiju (spinozizam), a filozofsku podlogu njihove koncepcije prosvetiteljstva čini idealizam.

Važno je ovde istaći da je, u tbingenskom i bernskom razdoblju Hegelova interpretacija antičkih istoričara i filozofa potpuno pod uticajem francuske i engleske prosvećenosti. Upravo, pod snažnim uticajem francuske i engleske literature, nemački filozof u svojim ranim spisima, stvara idealizovanu sliku antičkog grada (polis) koji za njega ne predstavlja neku prošlu društvenu pojavu koja je, u određenim konkretnim uslovima, nastala i nestala, već večni primer, i nedostižni uzor, za aktuelni preobražaj društva i države.²⁷

Hegel, međutim, ni u svojim ranim spisima, nije bio samo zastupnik prosvetiteljskih filozofskih i političkih ideja, on se, istovremeno pokazao i kao njihov oštar kritičar, i to ne samo onih crta prosvećenosti koje su bile posledica prilagođavanja prosvetiteljstva nemačkom apsolutizmu, već i onih njegovih negativnih aspekata koji će tek mnogo kasnije postati sastavni deo političke realnosti. Hegelov filozofski razvitak od Tbingena do Berna protiče u sve intenzivnijem interesovanju za ideje engleskih i francuskih prosvetitelja i sve snažnijem potiskivanju ideja nemačkog prosvetiteljstva.

U ovom razdoblju Hegelove filozofske delatnosti posebno je upadljiva njegova radikalna kritika hrišćanske religije. Neki istraživači ističu da se Hegel, pre nego što se posvetio filozofiji, mnogo duže bavio »teološkim« temama nego njegov pet godina mlađi

²⁷ Lukač, *Mladi Hegel*, str. 58.

prijatelj Šeling. Međutim, Hegelovi tzv. *Jugendschriften* koji su ostali neobjavljeni za njegovog života, nisu bili striktno posvećeni teološkoj problematici, već su imali sasvim određenu političku tačku gledišta. Naime, i Hegel je u kritici pozitivnosti hrišćanske religije polazio od pitanja kojima se u svojim filozofskim spisima bavio i njegov prijatelj Šeling. Reč je o mogućnosti ostvarenja idealizma slobode²⁸ koji su u svojim filozofskim i

²⁸ Među istraživačima Hegelove filozofske misli postoje dijametralno suprotna tumačenja u shvatanju tzv. projekta “idealizma slobode”. Francuski filozof Žan Ipolit smatra da se u Hegelovim tibernskim i bernskim spisima naziru klice “dvaju veoma različitih poimanja slobode”. Prema njegovom mišljenju, “u ovim spisima moglo bi se govoriti o ostvarenju slobode nezavisno od institucije države i o slobodi koja je nemoguća bez države. Hegel zapravo katkad veliča antičku državu u kojoj, prema njegovom mišljenju, građanin potpuno ostvaruje svoju sudbinu ne tražeći sreću u onostranosti, a katkad u kršćanstvu vidi privatnu religiju koja individuumu omogućuje da se sjedini s opštim i da se izdigne iznad društvenog svijeta”. Slična antiteza, po Ipolitu, kod Hegela postoji i u vezi s problemom crkve i države. Po njegovom mišljenju “Hegel pobija crkvu u ime države a državu u ime crkve”. Ipak, Ipolit sugerira da u tumačenju ovih Hegelovih fragmenata treba biti oprezan, jer je tako postavljen problem mnogo širi, i u nedoumici mladog Hegela, u dvosmislenosti nekih njegovih formulacija, on vidi dva nepomirljiva shvatanja. Prema jednom od njih individuum je istinski slobodan i ostvaruje se u državi koju on shvata kao svoju vlastitu državu. Nema više onostranosti, duh je imanentan svom zemaljskom delu, posebna je volja ostvarena u opštoj volji, u naciji i to u jednoj posebnoj naciji, jer ljubav koja cementira jedinstvo građana ne može se u beskonačnosti širiti a da se ne izgubi. Čovek je jedino građanin.” Jean Hyppolite, *Studije o Marxu i Hegelu*, Zagreb, 1977, str. 43 i 44. Prema drugoj, država nije potpuno ozbiljenje čovjeka koji mora sačuvati posebnu slobodu izvan države. U prvom slučaju religija teži da iščezne u zemaljskoj državi, djelo čovjeka koji ne pokušava pobjeći iz svijeta i spasiti ono što mu je svojstveno”, u drugome, država je samo sredstvo u službi individuumu koji jedino po sebi samome može dosegnuti ono opšte univerzalno.

Budući da se u ova dva shvatanja slobode, ne naziru sasvim jasno, Ipolit se plaši da ne bude optužen da u Hegelovim skicama pronalazi nametljive savremene probleme. Da bi izbegao ove prigovore, on nastoji da svoju tezu potkrepi citatima iz Hegelovih rasprava. U poznatom eseju iz Berna u kojem Hegel razmatra prelazak iz antičkog sveta u moderno doba, Ipolit ističe da Hegel “insisitira na slobodi antičkog građanina, koja je bila sloboda u državi. Bila je to sloboda pokoravanja zakonima koje su sami sebi postavili (...), sloboda da slede magistrature koje su sami izabrali, da ispunjavaju planove na čijoj izradi su saradivali.”(Nol) Međutim, Ipolit skreće pažnju na Hegelovu u raspravi *Život Isusov*, koja je takođe nastala u Bernu i koja je više životno iskustvo nego izraz jedinstvene Hegelove misli u tom trenutku, govori o drugačijem poimanju slobode. Čovek je mera države, čovek koji u svojoj samoći u sebi pronalazi ono univerzalno. Njegovo se dostojanstvo – riječ koja za Šilera, kao i za Hegela, označava francuski izraz Prava čovjeka – sastoji u tome

pravnim spisima utemeljili Kant i Fihte. Iz tog epohalnog filozofskog projekta proizašlo je Hegelovo razmatranje odnosa između teoloških i političkih interesa. To pitanje predstavlja i osnovu njegovih shvatanja koja su nakon 1800. godine koncipirana u njegovom filozofskom sistemu. Ovde se možemo složiti s Panenbergom koji smatra da je pokretanje »teološko-političkih« problema u Hegelovim ranim spisima, » značajno i za njegov kasniji misaoni razvoj, a ne samo za početak njegovog mišljenja«. ²⁹

Naglašavajući izuzetnu važnost religije, Hegel u svojoj raspravi *Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu*, ističe da ona obuhvata celokupni čovekov život od njegovog rođenja do smrti. Religija, po Hegelovom mišljenju, ima posebno mesto u čovekovom duhovnom sazrevanju, preciznije, ona predstavlja »put kojim se čovek uzdiže do onog što je najuzvišenije u njegovom biću«. Stoga nas, veli Hegel, »već kao decu uče da sričemo molitve božanstvu«. ³⁰ Uvođenje u tajne religije, koje počinje već u ranom

da ne poštuje status crkve i zakone države”. Čovjek je um čije zakonodavstvo ne ovisi ni u čemu i kojemu nikakav drugi autoritet na zemlji ili na nebu ne može osigurati drugu mjeru pravde.”

Ipolit posebno naglašava reči Hegelovog Hrista koji kaže: “Ja vas ne nazivam učenicima i đacima, ovi ljudi slede volju svoga vaspitača često i ne znajući temelj svoga čina, svi ste se izdigli do nezavisnosti, do slobode volje.” Iako se, po njegovom mišljenju, u prvim Hegelovim tekstovima preklapaju stanovišta religije, može se ipak, reći da u pogledu njegovog praktičnog stanovišta tj. kritike sadašnjosti, pitanje, izgleda, nema takvo značenje. On istovremeno od početka brani prava čovjeka i prava građanina. Međutim, Ipolit, ipak, smatra da usprkos kontrastu koji postoji između ovih mogućnosti shvatanja države i slobode, kod Hegela srećemo potrebu da ih pomiri. Tu tendenciju u Hegelovom mišljenju Ipolit vidi u njegovom nastojanju da revitalizuje ideju republikanske države čiji je cilj da dovede do poštovanja čovekovih prava, ali čija je suština u tome da potpuno i neposredno izrazi opštu volju građana.” Jean Hippolite, *Studije o Marxu i Hegelu*, Zagreb, 1977. str. 43, 44.

Ovu tezu, možemo prepoznati i u Gadamerovoj tvrdnji, da Hegel u svojoj koncepciji svesti nastoji da “prevaziđe, ne samo Kantovu koncepciju transcendentalne dedukcije, nego i Fihteov apsolutni idealizam slobode.” H.G. Gadamer, *Hegelova dijalektika*, Beograd, 2003, str. 186.

²⁹ Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, 2003, str. 173.

³⁰ *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)*, Frankfurt, Werke 1. (naš prevod *Rani spisi*) str.7. Pogl. Hegel, *Rani spisi*, Sarajevo, 1982. Ova metafora, prema Riteru predstavlja dokaz da se Hegel “uvek okretao protiv teologije koja je u sebi uskraćivala da posreduje istinu onima za koje je “ceo krug misli i sklonosti povezan s religijom kao spoljašnji krug točka sa središtem”, time što ona religiju “bez spoznaje smanjuje u puko osećanje i u besadržajno uzdizanje do večnoga. On se isto tako okretao protiv istorijske teologije: U samu još istorijsku obradu učenja ona ostavlja po strani svoju istinu; tako poput

detinjstvu, ima za cilj da nam pomogne u razumevanju njene uloge u našem životu. U tome je Hegel video fundamentalni smisao religioznog vaspitanja dece.

Pored pedagoške uloge, koja se vezuje za period čovekovog odrastanja, religija, prema Hegelu, naročito u zreloom dobu čovekovog života, treba da podari ljudskoj egzistenciji smisao. Budući da religija, kod mnogih ljudi, obuhvata čitav spektar njihovih misli i sklonosti Hegel je smatrao da se ta veza metaforički može opisati kao »krug točka čije su spoljne tačke povezane sa središtem«.³¹ (RS, 7) Ovom svojom metoformom Hegel želi da se naglasi da se religija nalazi u samom središtu života takvog pojedinca, i da ona predstavlja njegovu srž.³²

O ogromnom uticaju i moći religije, svedoče, po Hegelovom mišljenju, i njene razvijene i snažne institucije. Prvi dokaz institucionalne moći religije predstavlja brojna kasta sveštenika, koja se nalazi u njenoj službi. Ovi simboli religiozne institucionalne moći, po Hegelovom mišljenju, samo potvrđuju da su »najvažniji događaji (...) od kojih zavisi čovekova privatna sreća povezani s religijom«. (RS, 12) Prožetost ljudskog života religioznim duhom, u ovom Hegelovom opisu, potpuna je.

Da bi pokazao postojanje snažne veze između čovekove egzistencije i religije, Hegel, sa analize njenih moćnih i na spoljašnji način vidljivih manifestacija, prelazi na ispitivanje unutrašnjih veza između ljudskog života i religijskih učenja. Time se Hegelova analiza hrišćanstva pomera sa ispitivanja »prirode i osobine bića«, na razmatranje odnosa »čoveka (sveta) prema biću, prema kojem su usmerena sva (čovekova) osećanja«. (RS, 12)

Među Hegelovim tumačima ostalo je sporno, koji je glavni cilj njegovih ranih razmatranja hrišćanske i antičke narodne religije? Da li je reč o teološkim, pedagoškim ili, možda, političkim tumačenjima mesta i funkcije religije u životu pojedinca i političke

“uredskih službenica neke trgovačke kuće: vodi knjigu i račun samo o tuđem bogatstvu.” J. Riter, *Metafizika i politika*, Zagreb, str. 290. Up. H.G. Gadamer, *Hegelova dijalektika*, Beograd, 2003. str. 181.

³¹ U rešavanju političkih problema moderne epohe, H. Markuze, smatra da je u “početku Hegelov odgovor bio odgovor studenta teologije. Stoga je, prema njegovom mišljenju, Hegel verovao da “hrišćanstvo u svetskoj istoriji ima temeljnu funkciju da čoveku daje novo, apsolutno središte i konačni cilj njegovog života”. H. Markuze, *Um i revolucija*, str. 44.

zajednice? Čini se, da i sam Hegelov tekst ponekad nudi mogućnost više legitimnih interpretacija. Jednu od tih mogućnosti, koja je izazvala brojne kontroverze, predstavlja i Hegelovo nastojanje da pokaže na koji način se ostvaruje veza između čoveka i boga, odnosno transcendencije. Po njegovom mišljenju: »Čovekova priroda je takva da se ono što je u učenju o bogu praktično, što mu može biti pokretač, radnja, izvor njegovog saznanja o dužnostima i izvor utehe, skoro nudi nepokvarenoj čovjekovoj duši«. (RS, 7) Hegel, međutim, smatra da je problem u tome što pojmovi, i sve ono spoljašnje što se na to odnosi i utiče na nas« takve vrste da je često vezano samo proizvoljnim vezama, koje nisu zasnovane niti u prirodi duše, niti u istinama koje su crpljene i razvijane iz samih tih pojmova već je »nakalemljeno na prirodnu potrebu ljudskog duha«. (RS, 7) To »kalemljenje«, međutim, često je neposredno, i, po Hegelovom shvatanju, vezano »proizvoljnim vezama, koje se ne nalaze u prirodi duše, niti u istinama crpljenim iluzijama iz samih pojmova«. (RS, 8) Nastojeći da ispita u čemu se sastoji neadekvatni karakter ove veze, Hegel, na posredan način, otkriva suštinske elemente krize, ne samo hrišćanstva, već i krize modernog doba.

U svom filozofskom pristupu u razmatranju problema modernog sveta, Hegel zauzima kritički oštar, ali sasvim realističan stav. Štaviše, moglo bi se reći, da on, u pogledu modernog društva, karaktera njegovih institucija i njegove duhovne stvarnosti, ne gaji nikakve iluzije. Hegelov realistički pristup stvarnosti moderne epohe, koji je zasnovan na merilima, kantovski shvaćenog autonomnog uma, iskazan je i u njegovom, skepticizmom obojenom stavu, da »uzvišeni zahtev koji um postavlja čovečanstvu, čiju pravilnost tako često priznajemo punim srcem, ako je ono ispunjeno, i privlačni opis čiste lepe fantazije nevinih ili mudrih ljudi, ne bi nikada trebalo da tako obuzmu da se nadamo, kako ćemo u realnom svetu naći mnogo toga«. (RS, 8) Svojim kritičkim stavom, Hegel nas upozorava da ne smemo da poverujemo da smo, u stvarnosti ovu "divnu sliku dograbili ili ugledali«. (RS, 8) Nasuprot tome, on smatra da će nezadovoljstvo onim što nalazimo, izazvati mučno osećanje, zamagliti našu dušu. Međutim, ovde treba imati na umu važno Hegelovo »upozorenje«, izraženo u obliku (mada je to više) dilema. Nasuprot Kantovom negativnom odnosu prema čulnosti, Hegel smatra da je »čulnost glavni elemenat svakog delovanja i svih težnji čovekovih«. (RS, 8) Hegel je ranije već istakao razliku između osećanja i pojma, odnosno, onoga što je u religiji čulno i na

pojmovan način izraženo. Čini se, da je Hegel u svom bernskom razdoblju, ono što je izraženo u obliku pojma smatrao suviše apstraktnim i negativnim. On je verovao da slika, za razliku od pojma, ima veću životnost. To pokazuje i njegova dilema u kojoj ističe da je: »teško utvrditi da li je puka pamet ili zbiljska moralnost odredbena osnova volje«. (RS, 8)

Razmatrajući odnos volje, čulnosti i uma, Hegel, poput modernih utilitarista, polazi od stava, da »ako zadovoljenje nagona za srećom prihvatimo kao najvišu svrhu života, i ako pri tom samo umemo vešto da proračunamo, učiniće nam se, po spoljašnjem izgledu, da našu volju određuje zakon uma«. (RS, 8) Kad govori o odnosu morala i čulnosti, Hegel se bitno razlikuje od Kanta. On ističe da »onoliko koliko u jednom sistemu čista moralnost *in abstracto* mora striktno biti odvojena od čulnosti, koliko ovo mora biti podređeno onom – toliko mi, kad posmatramo čoveka uopšte i njegov život, moramo prvenstveno računati s njegovom čulnošću, s njegovom zavisnošću od njegove spoljne i njegove unutrašnje prirode – od onog što ga okružuje i u čemu on živi, te od čulnih sklonosti i slepog instinkta«. (RS, 8) Posle ovog Hegelovog ukazivanja na važnost čulnosti, sledi njegovo razjašnjavanje odnosa čovekove prirode i njegovog uma u metafori o jelu i soli. »Kao što se prožima jelo, ali se, ako je ono dobro pripravljeno, nigde ne vide grudvice soli, premda ona daje ukus cjelini, ili kao što svetlo sve probija, ispunjava i svoj uticaj pokazuje u čitavoj prirodi«. (RS, 8) Međutim, kao što se svetlost (um) ne može predstaviti kao supstanca iako predmetima daje njihov "oblik, u svakom se drugačije lomi (...) tako i ideja uma oživljava čitavo tkivo čovekovih osećanja, tako se u njemu zahvaljujući njihovom uticaju, delovanje pokazuje u naročitom svetlu, one se same retko pokazuju u svojoj suštini, no njihovo delovanje ipak kao fina materija sve prožima i svim sklonostima i nagonima daje naročit izgled«. (RS, 8)

U prethodnim razmatranjima, pokazali smo da, za razliku od Kanta i prosvetitelja, Hegel insistira na prisnijoj vezi između čulnosti, volje i uma. Upravo će ovo Hegelovo nastojanje pokazati kasnije svoju suštinsku važnost u njegovom određenju pojma religije. U svom određenju pojma religije Hegel ističe da religija »nije puka nauka o bogu, o njegovim osobinama, o našem odnosu i odnosu sveta prema njemu, niti onostranom životu naše duše«. (RS, 8) U svom shvatanju religije on ističe da nije suštinsko ni to da je ona »neko istorijsko ili razumom stečeno znanje«, već je u njenom

određenju najvažnije to što ona može da utiče na »određenje naše volje«. (RS, 9) Zbog toga što religija ima tu pokretačku moć i može da deluje na naše srce, naše dužnosti i »zakoni dobijaju veću snagu time što nam se predstavljaju kao zakoni božji, a delimično i time što predstava o uzvišenosti i dobroti boga prema nama ispunjava naše srce divljenjem i osećanjem skrušenosti i zahvalnosti«. (RS, 9) Drugim rečima, Hegel je, poput Kanta, u religiji video snažnog pokretača našeg moralnog delanja i ključni uslov za ispunjenje naših moralnih dužnosti.

Upravo zbog svog čulnog karaktera, religija je, po Hegelovom shvatanju, podesna za ostvarenje čovekove moralnosti. Svojom čulnošću, religija daje moralnosti novi, uzvišeniji polet, ali, istovremeno, ona, po Hegelu, svojom spiritualnošću predstavlja snažnu branu pred silom čulnih nagona. »Kod čulnih ljudi, veli Hegel, i religija je čulna.« (RS, 9) Štaviše, on smatra da religiozne pobude treba da budu čulne da bi mogle da deluju na čulnost. Iako je bio svestan da, vezivanjem morala za čulne attribute religije, moralne vrednosti gube svoj uzvišeni karakter on je istovremeno verovao da »zahvaljujući upravo čulnim pobudama, koje dobijaju od religije, moralne vrednosti poprimaju ljudski lik, odnosno, one se na taj način približavaju našim osećanjima jer mi, (...), često gubimo iz vida da hladni um prezire slikovite predstave«. (RS, 9)

Posle određenja opšteg pojma religije, Hegel prelazi na razmatranje pojma javne religije. Za razliku od religije kao takve, koju je, uslovno rečeno, odredio negativnom metodom, Hegel ideju javne religije određuje pozitivno. Pod javnom religijom on podrazumeva pojam boga, besmrtnost duše i sve one attribute religije koji predstavljaju »uverenja jednog naroda, i koji utiču na radnje i na način mišljenja tog naroda«. (RS, 9) Za tako shvaćen pojam javne religije izuzetno su važna i sredstva kojima se ove ideje, ili predaju narodu, ili vezuju za njegovo srce. Pod tim delovanjem, Hegel ne podrazumeva samo ono neposredno, već, pre svega, ima u vidu naročito ono što je udaljenije i što, po njegovom mišljenju, »često treba najviše ceniti«. Pod tim »daljnjim« Hegel ima u vidu »uzdizanje, oplemenjivanje jedne nacije u čijoj duši on želi da »probudi onaj često uspavani osećaj dostojanstva, da narod sam sebe ne odbacuje i da ne dozvoljava takvo odbacivanje, ali da se ne osećaju samo skupom ljudi, već da u sliku unese blaže tonove humanosti i dobrote.« (RS, 9) Kantovskim rečnikom rečeno, javna religija, shvaćena u

Hegelovom smislu ima zadatak da omogući civilizovanje i moralizovanje jedne zajednice.

Nastavljajući razmatranje funkcije religioznih načela i načina na koji ona pobuđuju moralna osećanja kod individuuma, Hegel ističe da »intenzitet kojim religiozni principi utiču na čovekovo delanje predstavlja, ono glavno u narodnoj religiji«. (RS, 9) Nasuprot tome, Hegel smatra da »na potisnuti duh, koji je, pod težinom svojih okova, izgubio svoju mladalačku snagu i koji je počeo da stari, religiozne ideje malo mogu da utiču«. (RS, 10)

U razmatranju pojma objektivne religije, Hegel polazi od teze da je objektivna religija *fideus qua creditur*. Njenu osnovu čini razum i pamćenje koji pritom deluju, koji istražuju saznanja, promišljaju i zadržavaju ili vjeruju. Pored ovih karakteristika, Hegel smatra da, uz objektivnu religiju, mogu doći i praktična znanja. Međutim, s obzirom na njen karakter, ona su, po njegovom mišljenju, tu samo mrtvi kapital. Shodno tome on smatra da se "objektivna religija može srediti u glavi, ona se može svesti u jedan sistem predstava u knjizi i o njoj se mogu držati drugima predavanja«. (RS, 10)

Za razliku od objektivne religije, koja, po Hegelu, predstavlja sumu dogmi, subjektivna religija ispoljava se isključivo u osećanjima i radnjama. Isticanjem ove razlike između objektivne i subjektivne religije, Hegel nastoji da precizno odredi svoje shvatanje religioznosti. Reći za nekoga da je religiozan, za Hegela, ne znači da taj o religiji poseduje neka »velika znanja, već da njegovo srce oseća dela čuda (...) znači da on spoznaje, da vidi boga u svojoj prirodi«. (RS,10) Drugim rečima, za Hegela subjektivna religija predstavlja živu delotvornost koja se pokazuje u bogatstvu unutrašnjosti bića i svom ispoljavanju u spoljašnjem svetu.

Razliku između subjektivne i objektivne religije, Hegel određuje tako što subjektivna religija za njega predstavlja nešto individualno, dok u objektivnoj religiji vidi samo mrtvu apstrakciju. Stoga, za njega prva predstavlja »živu knjigu prirode", a druga "kabinet prirodnjaka, koji insekte ubija, biljke suši, životinje puni ili drži u alkoholu, koji zajedno rangira ono što je priroda razjasnila, a samo po jednoj svrsi reda ono što je priroda, uz beskrajnu raznolikost svrha, splela u divan vez«. (RS, 11)

Razmatrajući odnos između objektivne i subjektivne religije, Hegel ističe da ogromna masa religioznih saznanja, koja spadaju u objektivnu religiju, može kod jednog

velikog naroda biti ista na celoj kugli zemaljskoj. Iako je, po njegovom mišljenju, opšta religija utkana u subjektivnu religiju, ona ipak čini njen prilično beznačajan deo. Ono što je za Hegelovo određenje odnosa subjektivne i objektivne religije bitno jeste njegovo uverenje da je objektivna religija u »svakom čoveku drugačije modifikovana«. (RS, 11) Ipak, ono što je, po njegovom mišljenju, najvažnije kod subjektivne religije, jeste spremnost duše da je određuju religiozne pobude«. (RS, 11) Hegel je smatrao da postoje ljudi koji nemaju smisla za blaže predstave »ljubavi, pobude božje ne dotiču se njihovog srca«. (RS, 11) Govoreći o toj vrsti ljudi, Hegel ističe da su njihove uši »gluve za glas ljubavi« kao što su neke druge uši »gluve za dužnost«. (RS, 11) Takve ljude, po njegovom mišljenju, »ne vredi upozoravati na unutaršnjeg sudiju čiji se presto nalazi u srcu čovekovom«. (RS, 11) Nasuprot filozofu dužnosti, Hegel je bio uveren da takve ljude ne vredi upozoravati na savest. Njih jedino može pokrenuti sopstvena korist, koja, po Hegelovom mišljenju, predstavlja ono »moćno klatno čije klaćenje održava njihovu mašinu u pokretu«. (RS, 11)

Ako bismo pokušali da rezimiramo Hegelovu prethodnu analizu, videli bismo da je njegov glavni zaključak da »receptivnost određuje karakter subjektivne religije u svakom pojedincu«. (RS, 11) Ranije je pomenuto da usvajanje znanja i pojmova koji su sadržani u objektivnoj religiji započinje od naše najranije mladosti. Međutim, Hegel je smatrao da složena religiozna iskustva "nedovoljno ojačanom razumu« često »ostaju nerastvorena." (RS, 11) Tek kasnije, kad naše duhovne snage ojačaju, one mogu da ga se oslobode i da » ne izvlače hranljivi sok iz njega«. (RS, 11)

Prethodna razmatranja pokazuju da Hegel kao i Kant, smatra da »religija nije ono prvo što može da uhvati koren u čovekovoj duši«. (RS, 12) Stoga je, po njegovom mišljenju, neophodno da religija naiđe na već obrađeno tlo, i tek na takvom tlu ona može da uhvati koren. Hegel je bio ubeđen u izuzetnu moć i uticaj subjektivne religije. Ona je, za njega, bila ono jedino što je zaista vredno. To potvrđuju i njegove sledeće reči: »Neka se teolozi prepiru o dogmama o onom što spada u objektivnu religiju, o bližim određenjima ovih postavki (...) koje čine osnovu svakog verovanja, svih nadanja, kojim nas obdaruje religija". (RS, 12) Religija obuhvata saznanja o bogu i besmrtnosti koliko to zahteva potreba praktičkog uma i koliko je to bilo vidljivo s njim u vezi. Pri tom, nisu

isključena pobliža razjašnjenja o posebnim delima božjim za dobro ljudi. Hegel ističe da on o objektivnoj religiji govori samo utoliko ukoliko je ona sastavni deo subjektivne.

U svojim razmatranjima, Hegel ne ispituje »koja se religiozna učenja najviše interesuju za srce, koja dušu mogu najbolje utešiti«, njega pre svega, zanima šta treba učiniti da bi ta učenja »postala sastavni dio tkiva ljudskih osjećanja«. (RS, 12) Drugim rečima, Hegel nastoji da ispita šta treba učiniti da bi religija »postala pokretač čovekovog delovanja i da u njima bude živa i delotvorna, odnosno, da ona postane sasvim subjektivna«. (RS, 12) Tek kad religiozna učenja poprime subjektivni karakter, ona, prema Hegelu, »dobijaju pokretačku snagu«. (RS, 12) Stoga sada postoje jasno zbog čega se za Hegela postojanje subjektivne religije ne može ispoljavati na pasivan način "prekrštenim rukama i savijanju kolena i srca pred svetim, već u širenju svih grana čovekovih sklonosti, a da duša toga uopšte nije svesna i deluje svuda ne samo posredno". (RS, 12) Ovu vrstu aktivnosti, koja se ispoljava u »uživanju ljudske radosti ili prilikom izvođenja uzvišenih dela« Hegel naziva »negativnom«. (RS, 12) Iako ne deluje neposredno, religija, ipak, po Hegelovom mišljenju, "vrši onaj fini uticaj, dopuštajući duši da bude slobodna i otvorena da deluje i da ne koči stremljenje njenih delatnosti, da se ispolje čovekove snage (...) a religija samo pomaže da se razviju ove osobine«. (RS, 13)

Analiza Hegelovog shvatanja objektivne i subjektivne religije u bernskom razdoblju, pokazuje da religija za njega ima važnost samo kada je shvaćena u subjektivnom smislu, dok on njen objektivni oblik vezuje za pojam razuma i svodi je na mrtvo teološko znanje. U daljem toku ovog razmatranja, bavićemo se Hegelovim shvatanjem ključnih karakteristika njegovog određenja subjektivne religije.

Praveći jasnu razliku između teologije i religije, Hegel ističe svoje ranije određenje pojma religije u kojem je utvrđeno da je teologija stvar razuma i pamćenja a religija »stvar srca«. Religija je, za Hegela, »interesantna zbog jedne potrebe praktičnog uma«. (RS, 13) Ukazivanjem na razliku između teologije i religije Hegel želi da istakne da se radi o dve različite duševne moći za koje su neophodne različite pripreme duše. Pri tom, jedan deo tih priprema koji ima zadatak da omogući ostvarivanje zahteva praktičnog um zahteva verovanje u neko božanstvo – u besmrtnost. Po Hegelovom mišljenju, upravo se u verovanju u besmrtnost »nalazi klica iz koje izniče religija«. (RS, 13) Pored

besmrtnosti, važan elemenat hrišćanske religije, za Hegela predstavlja savest u kojoj se nalazi ono unutrašnje "čulo za pravdu i nepravdu, i osećaj da nepravdu mora da prati kazna«. (RS, 13)

U svom nastojanju da ukaže na jasnu razliku između teologije i religije, Hegel pravi distinkciju i između religije i sujeverja. On smatra da je religija puko sujeverje ako odredbene razloge za njeno delovanje uzimamo samo u slučajevima kad to razboritost nalaže, ili kad čovek iz straha od božanstva preuzima određene radnje, verujući da je na taj način moguće umiriti njegovo nezadovoljstvo. Hegel ističe da mnogi narodi predstave o bogu svode na to da on "deluje prema zakonima ljudske čulnosti i da utiče na njihovu čulnost«. (RS, 13) Međutim, glavni nedostatak ovakvog shvatanja religije, Hegel vidi u tome što u njemu nema dovoljno primera za ono moralno.

Hegel smatra, da je »subjektivna religija ona kod dobrih ljudi a objektivna religija može biti skoro svake boje«. (RS, 14) Subjektivna religija shvaćena na ovakav način predstavlja svojevrsnu parafrazu Lesinga koji u svom Natanu kaže »ono što mene čini hrišćaninom vas meni čini Jevrejinom«. (RS, 14) Hegel smatra da ova analogija pokazuje da se i u jednom i u drugom slučaju »religiju određuje kao stvar srca, koja je često protiv onih dogmi koje prihvata ljudski razum«. (RS, 14) Sada postaje jasno zbog čega sa stanovišta subjektivne religije, shvaćene u Hegelovom smislu, »poštovanja najdostojniji sigurno nisu uvek ljudi koji su najviše spekulisali o religiji«, jer oni »religiju često pretvaraju u teologiju, i punoću i srdačnost verovanja zamjenjuju hladnim spoznajama i paradama reči«. (RS, 14) Ovom svojom ocenom, Hegel još jednom ističe da za njega, subjektivna religija nije puka religiozna retorika, već najsnažniji osećaj srca.

Po Hegelovom mišljenju, religija od hladnog razuma skoro da ne dobija nikave podsticaje. Štaviše, on je uveren da »operacije razuma, njegove sumnje, mogu srce više da ohlade nego što će ga zagrejati«. (RS, 14) Stoga Hegel smatra da oni »koji misle da predstave drugih nacija ili pagana (...) sadrže mnogo toga apsurdnog i koji se stoga neizmerno raduju svojim višim pogledima, (...) ne poznaje suštinu religije«. (RS, 14)

Na osnovu prethodne analize pokazuje se da Hegel ključne aspekte subjektivne religije vezuje za srce, a ne za razum. Tamo gde, po Hegelu, »srce ne govori glasnije od

razuma i ako ono ostane zatvoreno i razumu da vremena da rezonuje o jednom činu – tamo srce već više ne vredi mnogo, u njemu nije nastanjena ljubav«. ³³

Ističući da razum služi samo objektivnoj religiji, Hegel još jednom daje pregled funkcija razuma koje su vezane za njegov odnos prema objektivnoj religiji. Prema toj analizi, osnovni zadatak razuma jeste, da razjasni načela objektivne religije i da svoje funkcije prikaže u njihovoj čistoti. Iako priznaje da je razum doneo vredne plodove, Hegel kritički, dodaje, da, razum nije dovoljan da bi ta načela postatala praktična. Stoga je, po njegovom mišljenju, izuzetno važno pronaći način kako da ta načela postanu delotvorna. Međutim, to, po Hegelovom mišljenju, nije moguće postići snagom razuma, jer je on, ipak, »prvenstveno sluga samoljublja, koje je uvek oštromno samo kad počinjenim greškama treba dati lepu boju ili pronaći dobar izgovor.« (RS, 16)

Hegel se slaže da je prosveteljenje, očistilo razum od raznih predrasuda i učinila ga »pametnijim«, ali, ipak, »ne i boljim«. (RS, 16) Ako i tu vrlinu svedemo na pamet, ako zaključimo da čovek, bez vrline, ne bi mogao biti srećan, onda bi taj rezon, po Hegelovom mišljenju, bio ipak previše cepidlački i previše hladan. Ova Hegelova ocena razuma izuzetno je važna, jer pokazuje da, bez obzira na vrednost i značaj razuma, on ipak, nema u sebi onu suštinsku pokretačku snagu, kojom bi mogao presudno da utiče na život. Iako razum može precizno da odredi sve kategorije morala i da nas detaljno upozna s opštim načelima, pojedinim dužnostima i vrlinama, pokušaj primene tih načela u praksi naišao bi na velike teškoće. Nasuprot prosvetiteljima, Hegel je bio veoma skeptičan prema ideji da će iskorenjivanju rđavih sklonosti doprineti »štampani moral, ili puko prosvetljenje razuma«. (RS, 16) On u kantovskom duhu insistira na autonomiji subjekta i ističe da »čovek sam treba da radi, sam da deluje, sam da odlučuje, a ne da prepušta drugima da za njega rade, (inače on) tu ne bi bio ništa drugo do puka mašina«. (RS, 16)

Šta, po Hegelu, predstavlja prosvetljenje naroda? U razmatranju ovog pitanja Hegel polazi od opšte pretpostavke da svaka vrsta prosvetljenja, pretpostavlja da u narodu vladaju »predrasude, koje se odnose na religiju«. (RS, 16) Koren tih zablude on je video u oslanjanju na čulne utiske i na slepo iščekivanje da će uslediti neka radnja koja

³³ Upečatljiv primer, kojim Hegel ilustruje trijumf moći ljubavi nad razumom, predstavlja priča iz jevanđelja, u kojoj Hrist "dopušta ženi na zlu glasu da mu mirisnim uljem pomaže tijelo, kao otvoren izliv jedne kajanjem, povjerenjem i ljubavlju prožete lijepe duše". G. W. F. Hegel, *Rani spisi*, str. 15.

nema nikakve veze s uzrokom koji treba da proizvede tu radnju. Drugim rečima, glavni znak neprosvećenosti, po Hegelovom mišljenju, nalazi se u nepoznavanju stvarnog uzroka stvari. On ističe da se obično kod naroda pojam uzroka zasniva na »pojmu puke uzastopnosti«. (RS, 16) Glavni nedostatak ovakvog shvatanja uzroka, po Hegelovom mišljenju, jeste u tome što se u takvom načinu razmišljanja, »ispuštaju i ne uviđaju srednje karike uzastopnih radnji«. (RS, 17) Budući da su, po Hegelu, glavni izvor predrasuda čulnost i fantazija, sasvim je razumljivo da on, kao i Kant, smatra da su ispravni samo oni stavovi, koji mogu da izdrže ispit razuma. Međutim, nemoć zdravog razuma pred snagom predrasuda Hegel vidi u tome što on samo veruje, i što ne poznaje uzroke stvari i pojava.

Hegel predrasude deli na dve vrste; "na prave zablude i prave istine, ali koje se ne uviđaju kao istine, koje um kao takve nije spoznao, već se priznaju u veri i verovanju – i pri tom, dakle, ono subjektivno nema neke veće zasluge«. (RS, 17) Stoga, za Hegela, prosvetiti narod znači njegov "razum tako izobraziti u pogledu na izvesne predmete da se on, s jedne strane, zbilja reši uverenja i sila zabluda, a s druge strane da se razlozima uveri u stvarne istine«. (RS, 17) Hegel, međutim, posebno ističe da »predrasude praktične vrste, tj. one koje utiču na određenje volje, imaju sasvim druge izvore i druge posledice." (RS, 17) U vezi s Hegelovom težnjom koja se odnosi na prosvetćivanje naroda, postavlja se pitanje: koji će smrtnik odlučivati o tome šta je istina? Ovde mora da se razreši više prethodnih pitanja, kad se o ljudskom znanju govori *in concreto*? Šta se mora prihvatiti samo u političkom pogledu, ukoliko treba da se održi ljudski razum već mora biti u osnovi svake religije, ukoliko ona zasluđuje to ime, pa ma kako ona inače bila izopačena.

Prema Hegelu takvih principa ima sasvim malo i oni, delom zbog svoje opštosti i apstraktnosti, a delom, ako treba da budu prikazani čisto, kako to zahteva um, protivreče iskustvu i čulnom prividu, pošto oni za ove nisu pravilo, već mogu da odgovaraju samo jednom suprotnom poretku stvari, koji neće lako biti prihvaćeni od strane naroda, a ako se i zadrže u pamćenju, neće još biti deo onog duhovnog, onog željenog sistema čovekovog.

Razlog tome jeste taj, što je, po Hegelu, nemoguće da jedna religija koja treba da bude narodna, može biti " sastavljena od opštih istina, na koje su, u svako doba, došli samo istaknutiji ljudi koji su ih zahvatili s ljubavlju i celim srcem«. (RS, 17) Po

Hegelovom mišljenju, u tim istinama uvek se delom moraju primetiti dodaci koji se mogu prihvatiti samo na veri i verovanju ili se čistije postavke moraju, ogrubljene, staviti u jednu čulnu ljušturu. To je, po njegovom mišljenju, neophodno učiniti da bi neka istina bila shvaćena i za čulnost prihvatljiva, a delom se moraju uvesti i takvi obredi u čiju neophodnost ili korisnost uverava i poznata vera, navika od malih nogu. Time Hegel jasno pokazuje da narodna religija ne može biti izgrađivana samo na "pukom umu, ako njena učenja treba da budu delotvorna u životu i u činu«. (RS, 18)

Prethodno razmatranje predstavlja osnovne elemente modernog duhovnog konteksta u kojem Hegel daje kritičku analizu problem pozitivnosti hrišćanske religije. Kao glavni izvor pozitivnosti religije on ističe verovanje u tradiciju preko koje se ona prenosi i održava. »Mi, dabome, u njene religiozne obrede možemo biti uvereni samo zahvaljujući ovom razlogu povezanosti s njom, zahvaljujući uverenju da ih bog od nas zahteva, kao njemu ugodne, kao našu obavezu.« (RS, 17) Nastojeći da precizno odredi pravi smisao pozitivnosti religije, Hegel kaže: »No, po sebi, posmatrajući samo umom, o njima se može reći samo toliko da oni služe okrepljenju, buđenju pobožnih osećanja i njihova se svrshodnost s tim u vezi može istraživati«. (RS, 17) Međutim, čim se uverimo da se ovim obredima, "ne slavi bog da je pravičnost ono što mu se dopada, a da se uviđa da oni obredi služe okrepljenju, onda ti obredi, upravo time, gube veliki deo svog, inače mogućeg, uticaja na nas«. (RS, 17)

Ako imamo u vidu Hegelovo prethodno određenje subjektivne religije kao »stvari srca, postavlja se pitanje, koliko rezon sme da se umeša da bi religija ostala«?(RS, 18) Na to pitanje, Hegel daje samo indirektno odgovor. Po njegovom mišljenju, oslanjajući se na rezon, religija će, „sigurno izgubiti svoj nimbus svetosti, na koji smo kod njih navikli, kao što teološke dogme gube na svom ugledu ako ih rasvetljavamo istorijom Crkve«. ³⁴

Nasuprot jednostranom i hladnom razumu prosvećenosti, Hegel traži nešto »više«. To »više« on nalazi u pojmu mudrosti, za koju kaže: »Nešto drugo nego prosvećenost, nego rezon, jeste mudrost.« (RS, 18) Kao važno distinktivno obeležje mudrosti, Hegel ističe, da ona nije poput pozitivne nauke, već »uzvišenost duše, koja se, zahvaljujući iskustvu povezanom s razmišljanjem, uzdigla iznad mnenja i oslobodila se

³⁴ RS, str. 18.

uticaja čulnosti. Specifičnost praktične mudrosti, jeste u tome što »ona malo rezonuje, i ona nije *methodo mathematica* proizašla iz pojmova ili iz niza zaključaka (...) i na taj način došla do onoga što smatramo istinom«. (RS, 19) U Hegelovom određenju pojma mudrosti posebno se ističe dve njene karakteristike, po kojima se ona bitno razlikuje od pukog razumskog znanja. Prvo, mudrost nije »svoje uverenje kupila na svetskoj pijaci, gdje se znanje krčmi svakom ko dobro plati«, i drugo, »ona govori iz punog srca«. (RS, 19)

Razmatrajući prosvetiteljsko shvatanje razuma, Hegel se slaže da najvažniju prednost koju pruža prosvetiteljsko obrazovanje jeste u tome što razum omogućuje da se stekne svest o dužnosti. Drugim rečima: svest o dužnosti predstavlja prosvećenost čoveka u praktičnim istinama. Ipak, po Hegelu, sva ta znanja ne mogu zameniti svest o dužnosti i nisu dovoljna da bi čoveka mogla učiniti moralnim. Stoga on smatra da razumska znanja »po svojoj vrednosti beskrajno zaostaju za određenom čistotom srca«. Štaviše, ona se, po Hegelovom, mišljenju s »njim ne mogu meriti«. (RS, 19)

Govoreći o prosvetiteljskim načelima utemeljenim na principima razuma koja bi trebalo da čine temelj čovekovog praktičnog delovanja, Hegel ukazuje na njihovu ograničenost. U kontekstu tih razmatranja, Hegel prosvetiteljskom idealu čoveka, suprotstavlja čoveka vrline čija je glavna karakterna crta dobra priroda. Da bi oblikovao svoju ličnost prema racionalnim prosvetiteljskim principima čovek je primoran da, povučen u sebe izgradi od sebe moralnu ličnost. Nasuprot tome, Hegel smatra da za razvitak moderne ličnosti nisu dovoljna samo racionalna načela. Štaviše, on je uveren da puka "meditacija o tim načelima neće doneti nikakve rezultate«. (RS, 19) Po njegovom mišljenju, za to je potrebna dugogodišnja vežba i iskustvo dok puka meditacija može da izazove sasvim suprotan efekat. Posle negativnog iskustva sa apstraktnim razumskim principima (...) čovek će se osetiti napuštenim i postaće strašljiv. (RS, 19)

Hegel ironično primećuje da ako "prosvećenost postiže ono što o njoj pričaju njeni panegiričari (...) onda je ona istinska mudrost, inače ostaje, jednostavno, nadrimudrost, koja se samo razmeće svojim *Maniere*, zbog kojih uobražava da je ispred mnoge svoje sabraće«. (RS, 19) Visoke pretenzije prosvetiteljskog razuma Hegel naziva pukim uobraženjima koja su svojstvena većini ljudi koji "posredstvom knjiga dolaze do

novih uverenja ...) koja su zajednička i njima i većini oko njih, pri čemu posebno veliki uticaj ima sujeta«. (RS, 20)

Ključni zadatak prosvetljenog razuma Hegel vidi u kritičkom sagledavanju nedostataka objektivne religije. Međutim, Hegelova filozofska analiza upravo ukazuje na apstraktnost i praktičnu nedelotvornost prosvetiteljskog razuma. Sličnost između prosvetiteljskog razuma i objektivne religije, njihovu nemoć, Hegel vidi u tome što "snaga prosvetiteljskog razuma nije dovoljna upravo onda kad čoveka treba učiniti boljim, kad ga treba vaspitati za velika, jaka osećanja, za plemenite osećaje, da bude izrazito samostalan, tako i produkt, objektivna religija, ne igra pri tom neku veliku ulogu«. (RS, 20)

Nedostatke i ograničenja prosvetiteljskog razuma, Hegel izražava u svojoj metafori o izgradnji vlastite kuće. Kao što ceo tok izgradnje vlastitog staništa mora biti promišljen i ne može se samo kopiranjem prisvojiti, isto tako, po Hegelovom mišljenju, i »osvajanje velike zgrade ljudske spoznaje boga i spoznaje ljudskih dužnosti i prirode mora biti vlastito delo«. (RS, 20) Ovom metaforom Hegel je obuhvatio tri ključna područja ljudske egzistencije: spoznaju boga (teologija), spoznaju ljudskih dužnosti (etika) i spoznaju prirode (nauke). U spoznaji svih ovih sfera bitka, čovek mora da pokaže svoju samostalnost. Jer građevina na kojoj radi celo čovečanstvo višeslojna je, složena i sve je manje vlasništvo pojedinca. Stoga, Hegel napominje da onaj ko ovu zajedničku građevinu samo "nemo kopira, ko od nje sakuplja samo za sebe, ko nije u sebi samom i iz sebe sama sagradio sopstvenu kućicu s krovom i nabojem da u njoj stanuje (...) taj je utvara od čoveka«. (RS, 20)³⁵

Hegel upozorava, da ako između čiste religije uma, koja boga obožava u duhu i istini, a svoju službu samo u vrlini "postoji takva velika razlika – da ova druga (...) nema nikakve vrednosti, da su one po redu sasvim drugačije i da je za čovečanstvo važno da se ova druga sve više usklađuje s religijom uma, a da se vera u fetiše potiskuje, onda se mora postaviti pitanje, pošto jedna opšta duhovna crkva ostaje samo ideal uma (...) kakva

³⁵ Karakterističan primer čoveka bez "sopstvenog," doma, po Hegelu, predstavlja Luj XIV koji je živio u prelepoj palati u Versaju, ali koji "jedva da je poznavao sve prostorije svoga dobra i stanovao je samo u jednom kabinetu". RS, str. 21.

bi u glavnim crtama morala biti jedna moralna religija (...) a) pozitivno – (da bi se) narod priveo religiji uma, da postane prijemčiv za nju". (RS, 21)

Po Hegelovom mišljenju, ako se ideja svetosti stavlja u moral, kao poslednje dostignuće moralnosti, onda, prigovori onih koji kažu da je takva ideja čoveku nedostižna ne dokazuju toliko da čovek ne bi smeo težiti, "čak i do same večnosti, da se približi toj ideji, već samo da (mi) zbog sirovosti i zbog jake privrženosti čulnosti, kod većine ljudi, moramo često biti zadovoljni ako uspemo da stvorimo legalitet, za čije stvaranje nisu neophodni čisto moralni podsticaji i da je već uspeh, ako se samo gruba čulnost ugladi, ako barem pobudi interesovanje za nešto više i ako se, umesto životinjskih nagona probude osećanja, koja će biti sposobnija da prihvate uticaj uma, da više približe moralnom ili barem to, da se malo priguši zov čulnosti, proključaju i moralna osećanja«. (RS, 21-22)

Hegel, međutim, smatra da bi »već puka kultura bila uspeh (...) jer »nije verovatno da će se čovečanstvo, ili, pak, jedan jedini čovek, ikada moći odreći nemoralnih pobuda, a u samu našu prirodu su utkana osećanja koja, premda nisu moralna, premda ne proističu iz poštovanja prema zakonu (...) ipak ona, po Hegelovom mišljenju, (...) zaslužju poštovanje, jer ograničavaju loše sklonosti i podstiču ono najbolje u čoveku (...) Takve vrste su, po Hegelu, sve »dobronamerne sklonosti kao što su sažaljenje, blagonaklonost, prijateljstvo itd.« (RS, 22)

Empirijski karakter, zatvoren u krug sklonosti, po Hegelovom mišljenju, ima i moralni osećaj, koji, svojim nežnim nitima, mora da prodire u celo tkivo. Hegel smatra da su osnovni principi ljubavi analogni s umom. Analogiju između ljubavi i uma Hegel vidi u tome što ljubav, poput uma »sebe nalazi u drugim ljudima, (...) ona, zaboravljajući sebe, izlazi iz svoje egzistencije, istovremeno živi u drugom, (...) isto kao što um, kao princip opšte važećih zakona, sebe samog prepoznaje u svakom umnom biću, kao sugrađaninu jednog inteligibilnog sveta«. (RS, 22) U ovoj analogiji, izražen je osobeni karakter Hegelovog pojma ljubavi, koji je, kantovskim rečnikom rečeno, patološki princip radnje. Međutim, po Hegelovom mišljenju, ljubav je nekoristoljubiva, i ne čini dobro zato što je proračunala da su radosti koje proističu iz njenog delovanja čistije i duže traju nego radosti čulnosti.« (RS, 22) Prema Hegelovom mišljenju, suštinska

karakteristika ljubavi jeste u tome »što ona nije uglađeno samoljublje koje uvek, kao krajnju svrhu, ima sopstveno Ja«. ³⁶ (RS, 22)

Hegel ističe da ljude moramo "prihvatiti onakve kakvi su i pronaći sve one dobre strane osećanja pomoću kojih se, ako se već ne može neposredno povećati njihova sloboda, a ono ipak može oplemeniti njihova priroda«. (RS, 22) U tom smislu treba shvatiti Hegelov zahtev da kod »narodne religije fantazija i srce ne smeju ostati nezadovoljeni, da se prva ispuni velikim, čistim slikama, a u drugom da se probude blagotvorniji osjećaji«. (RS, 22) Stoga, Hegel naglašava da je pravilno usmerenje religije važno i da od tog usmerenja zavisi da li će se čovek vezati za spoljašnje stvari, ili će "hranu nalaziti u niskim, poniznim osećanjima i poverovati da time služi bogu.« (RS, 22, 23)

Polazeći od teze da je čovekova priroda »podložna različitim uticajima«, Hegel smatra da "raznoliko tkanje njegovih osećanja ima toliko krajeva da se na njih, može nadovezati sve." (RS, 23) Međutim, da bi se izbegle zablude i stranputice, glavni zadatak

³⁶ "Ljubav je za mladog Hegela bila analogna umu. Kao što se um prepoznaje u svakom umnom biću, kao sugrađaninu jednog inteligibilnog sveta". (Hegel je tada još uvek voleo da se izražava kantovski), tako se i ljubav pronalazi u drugom čoveku. Onaj koji voli zaboravlja na sebe, izlazi van sopstvene egzistencije i istovremeno živi u drugom. Ovom izjavom je Hegel po prvi put udario na svoju stvarnu temu. Jer, ta analogija uma i ljubavi podrazumeva dvostruko značenje kako saglasnost, tako i razliku. Opštost ljubavi nije opštost uma. Hegel nije Kant. Iako se predaju jedno drugom, u ljubavi, uvek postoji jedno Ja i jedno Ti. Ljubav je prevazilaženje otuđenosti između Ja i Ti, otuđenosti koja je uvek prisutna, da bi ljubav uopšte mogla da postoji. Nasuprot tome, u umu se Ja i Ti stapaju, predstavljaju jedno isto. I još dalje: upravo zato ljubav ne predstavlja apstraktnu, nego konkretnu opštost, ne ono što svi jesmo (kao umska bića), nego ono što smo Ja i Ti, i to tako da nismo ni Ja ni Ti, nego bog, zajednički duh, koji je više od znanja onog Ja i znanja onog Ti."

Po Gadamerovom mišljenju, "tu je u osnovi već prisutan celokupan Hegel, iako nerazvijen, bez nečeg što bi ukazivalo na jednu filozofsku metodu. I u kasnijim ranim spisima se Hegel upuštao samo u razmatranja pojedinačnih pitanja. Tako je pitanje suštine ljubavi razvio u vezi sa temom oprosta greha, a pojam duha u vezi sa temom Hrista kao Sina Božijeg i sa temom hrišćanina. Ali, sve njegove napore karakteriše izričito suprotstavljanje onome što je nazvano "pozitivitetom": propisu, koji je, kao ono mrtvo, okoštalo i kruto, suprotstavljeno činjenici života". H.G.Gadamer, *Hegelova dijalektika*, Beograd, 2003, str. 180-181.

narodne religije, Hegel vidi u tome da one "fine niti prirode splete u jedno plemenito tkanje". (RS, 23)

Hegel razlikuje narodnu i privatnu religiju prema njihovim različitim svrhama. On smatra da narodna religija, treba snažno da deluje na maštu, srce i dušu i da ljudima udahne snagu i entuzijazam, da ostvari duh koji je neophodan za postizanje vrline. Za razliku od narodne, privatna religija, po Hegelu, ima zadatak da izgradi pojedinca u skladu s njegovim karakterom i da mu pruži pouku o kolizionim slučajevima dužnosti.

Budući da su kolizioni slučajevi dužnosti mnogobrojni, Hegel smatra da u njihovom rešavanju, pojedinac može sebi pomoći ako potraži savet od čestitih i iskusnih ljudi, ili verovanjem, koje je, prethodno, zahvaljujući javnoj religiji, postalo čvrsto i sposobno da bude maksima njegovog delovanja, da bi on zadovoljio svoju savest: jer javna nastava kao nastava o moralu, po Hegelovom mišljenju, nije dovoljna, i ona neće uspeti da navede duh da se, u momentu radnje, odredi na osnovu finih kazuističkih pravila.« (RS, 23)

U duhu klasičnog antičkog shvatanja vrline, koje srećemo kod Sokrata i Platona, i Hegel smatra da, vrlina nije »proizvod učenja i brbljanja«, već predstavlja proces individualnog formiranja ljudske ličnosti. Stoga, Hegel odbacuje sve one veštine koje se, »primenjuju da bi se vrlina stvorila kao u staklenoj bašti«. (RS, 23) Po njegovom mišljenju, takve veštine »čoveka više pokvare nego kad bismo ga pustili da podivlja«. ³⁷ (RS, 23)

Kritikujući javnu religioznu nastavu, Hegel ističe da ona nije posvećena razmatranju ideje boga, već pokušava da na osnovu obaveze koju imamo prema bogu izvede sve ostale dužnosti i da ih predstavi što upečatljivijim, i što obaveznijim. Takvo izvođenje Hegel, međutim, smatra izveštačenim, jer je ono spoj u kojem još samo razum vidi ovu vezu, koja je često veštačka i, u najmanju ruku, nije jasna običnoj ljudskoj duši. Štaviše, Hegel smatra da "što je više pobuda koje navodimo za neku dužnost, prema njoj postajemo utoliko hladniji". (RS, 24)

³⁷ "Ljudi izlaze neranjivi, kao Ahil, ali ljudska snaga je takođe rano uronjena u mrtvo more brbljarija, pa se oni i utapaju u njemu." Rosenkranz, Hegels Leben, S. 467.

Nasuprot apstrakcijama, koje sadrži objektivna religija, subjektivna religija, po Hegelu, treba da ispunjava tri uslova: 1. njena učenja moraju se zasnivati na opštem umu; 2. ona mora da zadovolji fantaziju, srce i čulnost pri tome ne smeju ostati nezadovoljeni; 3. narodna religija mora biti takva da joj se mogu priključiti sve potrebe života, sve javne državne radnje.³⁸

Šta, po Hegelu, narodna religija treba da izbegava? Na prvom mestu, veru u fetiše, jer oni, po Hegelu spadaju u »tirade o prosvećenosti« i »služe samo tome da večito čupamo kosu zbog dogmatičnih učenja«, a mnogo manje da »popravljamo sebe ili druge«. (RS, 24)

Kakva svojstva, po Hegelu, treba da ima narodna religija? Bez obzira na svoje poreklo iz otkrovenja, Hegel u kantovskom duhu ističe da religiju treba da bude autorizovana prema kriterijumima opšteg ljudskog uma. Religiozne istine mora uvideti i osećati svaki čovek ona mora učenje religije sigurno, pošto njihova povezanost s istinskim potrebama i zahtevima uma uvek ostaje neprirodna, i što, makar ova veza, zahvaljujući navici, i postala sasvim čvrsta, ona uvek daje povod za zloupotrebu, nikad, u osećanju, neće dostići važnost čistog, pravog praktičnog momenta koji se neposredno odnosi na moralnost.

Hegel se zalagao da religiozna učenja treba da budu jednostavna. Budući da su istine uma jedonostavne, njima, nije potreban neki složeni aparat učenosti niti raskošni mukotrpnji dokazi. Upravo zahvaljujući svojoj jednostavnosti, Hegel je smatrao da će ova učenja s mnogo više snage delovati na dušu, na opredeljenje volje za delovanje i, tako koncentrisana, imaće mnogo veći uticaj na obrazovanje duha jednog naroda, nego gomila veštački ponuđenih zapovesti.

Treba imati na umu da Hegel, u svom razmatranju, sve vreme, kao merilo jednostavnosti ima u vidu grčku narodnu religiju i da ona predstavlja glavni kriterijum u njegovoj kritici pozitivnosti hrišćanske religije. Stoga on, nasuprot negativnoj slici otuđenog i institucionalizovanog hrišćanstva, postavlja idealizovanu sliku grčke narodne religije.

³⁸ Prema mišljenju M. Ridela, s obzirom na Hegelove zahteve, hrišćanstvo ispunjava samo onaj drugi. M. Ridl, *Sistem i istorija*, str. 73.

Da bi sliku moralne bede hrišćanstva učinio upečatljivijom, Hegel joj suprotstavlja svoju idealizovanu sliku grčke narodne religije. Kod Grka, s jedne strane, u osnovi postoji verovanje da su bogovi naklonjeni dobru, a zlo je prepušteno sudu strašne Nemezis. Prema Hegelu to verovanje izgrađeno je na dubokoj moralnoj potrebi uma, a ne na hladnom, u pojedinim slučajevima, dedukovanom uverenju da se sve može okrenuti na dobro, uverenju koje nikad nije uhvatilo koren u istinskom životu. Kod Grka je, veli Hegel, »bol bio bol, nesreća je bila nesreća oni nisu mogli mnogo da »mozgaju«, jer njihova je sudbina bila slepa, ali su se oni toj neophodnosti i voljno podvrgavali bez rezignacije, imajući, pritom, barem tu prednost da se lakše podnosi ono na šta je čovek, od malih nogu, navikao da gleda kao na neophodnost i da, na tu nesreću, uz svu bol, uz pretnju koju ona rađa, ne proizvodi još i mnogo tegobniji-nepodnošljiviji-bes, neraspoloženje, nezadovoljstvo«. (RS, 26) Hegel smatra da je »grčka narodna religija, zasnovana na poštovanju prirodnih nužnosti, s jedne strane, i uverenju da bogovi vladaju ljudima prema moralnim zakonima, koja je na ljudski način »primerena predanost božanstvu i slabosti, zavisnosti od prirode i ograničenom vidokrugu čoveka«. (RS, 27)

Na primeru grčke narodne religije, Hegel pokazuje da su, jednostavna, na opštem umu zasnovana učenja, u saglasju sa svakim stepenom obrazovanja naroda, a ovo drugo će ono prvo, neprestano i u skladu sa svojim promenama, modifikovati, iako više prema onom spoljnjem, nego, što se slike čulne fantazije tiče.

Prema Hegelu, učenja, koja su zasnovana na opštem ljudskom umu, ne mogu, pritom, imati nikakvu drugu svrhu, osim da deluju na dušu naroda tako da se ona niti mešaju u vršenju građanske pravde privatne cenzure da zbog njih dolazi u sukob a pošto ona zahteva i utvrđuju samo malo pozitivnog, pošto je njihovo zakonodavstvo uma samo formalno, ograničavanje je težnja za gospodstvom sveštenika jedne takve religije.

Glavni zadatak narodne religije, prema Hegelovom shvatanju, sastoji se u tome da ona treba da podstiče srce i fantaziju. I najčistija religija uma otelovljuje se u dušama ljudi, još više u duši naroda. Hegel smatra »da bi se sprečile pustolovne fantazije, kad bi se već sa samom religijom povezali mitovi kako bi se fantaziji barem pokazao jedan lep put koji ona onda može posuti cvećem«. (RS, 27) Učenja hrišćanske religije, najvećim delom, povezana su s istorijom kao pozornicom događaja na zemlji, iako na njoj nisu delovali samo ljudi. Stoga, ona svojom fantazijom »lako pada u detinjasto, jer su,

zapravo, duhom naše religije isključene, one od čulnosti dobijene boje mi smo, uopšte, previše ljudi uma i reči da bismo voleli lepe slike«. (RS, 28)

Hegel posebno kritikuje ulogu žrtve u hrišćanstvu. Štaviše, on smatra da »ideja žrtve nije nigde tako nezgrapno egzistirala (sem, možda, u hrišćanstvu)«. (RS, 28) Razlog Hegelove oštre osude žrtvovanja u hrišćanstvu, direktno je povezano s njegovim uverenjem da se u tom hrišćanskom činu radi o falsifikovanju pojma moralnosti.

Slika hodočasnika koji luta svetom i traži mir za svoj rasepljeni duh, a umirenje nalazi u svakoj prolivenoj suzi, Hegel je smatrao da »zbog drugačijih pojmova našeg doba, ne može više da pobudi farisejski osećaj: ja sam pametniji od takvih? ili, treba li da sveta osjećanja budu predmet naše poruge? I takva pokajanja su ona vrsta žrtve o kojoj se ovde govori, žrtve koja proizlazi iz ovog čistog duha kao ona pokajanja«. (RS, 29)

Drugi, blaži, oblik hrišćanskog žrtvovanja koji se zasniva na zahvalnosti i blagonaklonosti bića koje je uzvišenije od čoveka, Hegel smatra da takvi obredi religije ne moraju biti s njom usko povezani, nego što su s duhom naroda, i moraju zapravo proisteći iz njega »inače je njihovo upražnjavanje bez života, hladno, bez snage, a osećanja koja čovek pri tom ima, izveštačena su, naduvena, ili su to obredi koji su nebitni za narodnu religiju, ali mogu biti važni za privatnu religiju«. (RS, 29-30)

Ako između života i učenja postoji zid³⁹ ili razdvojenost to je, po Hegelovom mišljenju, »siguran znak da takav oblik religije u sebi sadrži neku grešku«. (RS, 30) Tragajući za izvorom razdora između hrišćanstva i modernog sveta, Hegel smatra da se mora poći od činjenice da je hrišćanstvo prvobitno bilo lična religija.⁴⁰ Zato je, po njegovom mišljenju, u hrišćanstvu nastao zid koji razdvaja život i učenje, štaviše, zid koji dovodi u pitanje i vrednost same vere.

³⁹ Panenberg, str. 174.

⁴⁰ Levit smatra da je "sud o hrišćanstvu kao izvorno ličnoj religiji, kojoj nije bez daljnjeg svojstveno da bude javna religija, podstakao je Ruso, naročito kroz ideju o nužnosti postojanja *religion civile* koju je izneo i razvio u svom *Društvenom ugovoru*. Kod Hegela, kao i kod Rusoa, ne tvrdi se da je dotični opis odnosa religije i društva u modernoj situaciji rezultat procesa sekularizacije države i društva koji je nastao krajem XVII veka, nakon religioznih ratova između reformatora i kontrareformatora. Umesto toga tvrdi se da je odvajanje hrišćanstva od sfere javnosti rezultat samog karaktera hrišćanstva kao takvog. Hegel kao suprotan primer navodio Grke kod kojih su religiozna ubeđenja ljudi "uvek bila prijateljski podržana". K. Levit, *Od Hegela do Ničea*, str. 242-246.

Prema Hegelu, ako »ljudi, treba da se stide pred religijom onda forma religije ima previše mračnu spoljnu stranu i zbog takvih njenih zahteva ljudi neće napustiti radost života«. (RS, 30) Da bi na ugodan način očuvala osećaj života, religija ne sme da se nameće, već bi trebalo da bude dobrodošla. Drugim rečima, da bi mogla da deluje na narod, religija mora svuda da prijateljski prati poslove i probleme života. Ona ne sme da se »silom nameće ili da bude dosadna vaspitačica, već treba da bude kolovođa, i bodriteljica«. ⁴¹(RS, 30)

Kao primer, takve religije, Hegel ističe narodne svečanosti kod Grka koje su imale religiozni karakter i koje su priređivane u čast nekog boga ili čoveka zaslužnog za njihovu državu, koji je, zato, obožavan. Ukazujući na karakter tih svečanosti, Hegel naglašava da je sve, čak i raskoš bahanalija, bila posvećena nekom bogu i njihova javna prikazivanja imala su religiozno poreklo. To Grci nikad nisu poricali.

Budući da je religiozna i politička tematika u Hegelovim ranim spisima usko povezana, neki istraživači, poput Panenberga, smatraju da je Hegel, u tom periodu svoga rada, i probleme društva u krajnjoj liniji posmatrao kao religiozne probleme. Po njegovom mišljenju, o tome svedoči ono što možemo pročitati već u prvom među njegovim ranim spisima, onom koji je posvećen odnosu između grčke narodne religije i hrišćanstva. »Narodna religija – većina iskazuje i gaji takvo mišljenje – ide ruku pod ruku sa slobodom«. (RS, 30) Imajući u vidu važnost grčke narodne religije za život političke zajednice, Hegel je smatrao da religija mora biti predmet interesovanja države. Štaviše, po njegovom mišljenju, veliki posao države mora biti da »objektivnu religiju načini subjektivnom«, da joj prokri put do ljudskog srca i ubeđenja. ⁴²

Pokušaju naglašene teologizacije Hegelovih ranih filozofskih spisa izgleda da nije odoleo ni Panenberg. Ipak, teško možemo prihvatiti Panenbergovu prethodno pomenutu tvrdnju o teološkoj vizuri Hegelove političke filozofije. Na osnovu dosadašnjih istraživanja ovog problema, pre bi se moglo reći da je Hegel religiju, u svojim ranim spisima, posmatrao iz društveno-političke perspektive, a ne obrnuto.

⁴¹ Habermas smatra da se o istinskom uticaju religije može govoriti samo kada ona postane deo državnih institucija, "ako način mišljenja i pobuda ljudi učini osjetljivim za zapovijedi praktičnog uma, i ako se ureže u srce." J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 29.

⁴² Up. Paneneberg, str. 174.

Hegel odlučno odbija »spekulaciju o religiji« i svako metafizičko saznanje o bogu. Mogućnost spekulativne teologije on, doduše, ne dovodi izričito u pitanje, ali ona u njegovim ranim spisima nije predmet njegovog teorijskog interesovanja. Glavna tema Hegelovih takozvanih teoloških mladalačkih spisa jeste razmatranje razlike između religije i teologije. »Kad govorim o religiji ja onda apstrahujem apsolutno sve naučno, ili bolje rečeno, svaku metafizičku spoznaju boga, odnos naš i celog sveta prema nama itd. Takva spoznaja koja zapošljava samo rezonujući razum, to je teologija, ne više religija.«⁴³ U svojim ranim filozofskim spisima Hegel stoji na stanovištu učenja o postulatima iz Kantove *Kritike praktičkog uma*. Za Hegela kao i za Kanta, ideje boga, slobode i besmrtnosti nisu pozitivno spoznatljive dogme, nego postulati koje praktički um mora da načini ukoliko hoće da zadovolji ideju moralnog savršenstva i autonomije čoveka.⁴⁴ Kao takve one se ne mogu dokazati niti se mogu uvideti u spekulativnoj teologiji, već mogu da budu samo »predmet vere«. Presudno je to što Hegel iz ove praktične umne vere izvodi pojam religije koji, mnogo radikalnije nego što je to učinio Kant, polaže u temelje svake teologije. Ovde o bogu može biti reči još samo u korelaciji prema čoveku kao religioznom subjektu, a ne u odnosu na samu njegovu suštinu. Na stanovištu praktične umne vere teologija bi, po Hegelu, bila nauka »koja se ne bavi samo spoznajom postojanja i božjim atributima, već to čini u vezi s ljudima i s potrebama njihovog uma«.⁴⁵

Tako glasi teološka konsekvencija koju mladi Hegel povlači iz učenja o postulatima praktičnog uma. O uvidu i doslednosti idealističkog pokreta proisteklog od Fihtea, Šelinga i Hegela, govori i to da je stanovište oko kojeg se otprilike u isto vreme vrte nacrti kasnog Kanta u *Opus postumum* isto tako i njihova: nemogućnost da se prihvati pojam boga koji je bio nezavisan od religioznog subjekta (čovečanstvo), kako je htela starija prirodna teologija (i sam Kant u svom poučku iz kritike praktičkog uma o vezi transcendentnog ideala s moralnom teologijom). On je ostao polazna tačka i fundament Hegelovog mišljenja – sve do predavanja o filozofiji religije koja ga sistematski razvija i proširuje na istorijski materijal. Svedeno na formulu, moglo bi se

⁴³ Isto, S. 8 (12)

⁴⁴ Kant, *Kritika praktičkog uma*, Zagreb, 1990, II, VI-VIII.

⁴⁵ Isto, str. 51.

reći da je teologija, pod uslovima do kojih su doveli Kantova kritika i proces saznanja nasuprot veri koja je iz nje proizašla, moguća još samo kao filozofija religije. Naravno, ni za poziciju mladog ni za poziciju poznog Hegela ona nema neograničeno važenje; za prvog zbog toga što se religija i filozofija razdvajaju jedna od druge; za drugog zato što pojam filozofije religije ponovo hoće da bude spekulativna teologija.

Nasuprot grčkoj narodnoj religiji, Hegel smatra da hrišćanstvo ljude vaspitava za građane neba, čiji je pogled uvek okrenut prema gore, i kojima su, zbog toga, strana ljudska osećanja. Razliku između hrišćanstva i grčkog panteizma Hegel vidi, već u različitom raspoloženju koje se ispoljava u njihovom stupanju pred oltar. Dok hrišćani oltaru prilaze sa strahom, dotle se Grci oltaru svojih bogova približavaju s radosnim darovima, šireći vedrinu svojim otvorenim licima, koja pozivaju na prijateljstvo i ljubav. (RS, 31)

Po Hegelovom mišljenju, duh naroda, njegova istorija, religija, stepen političke slobode ne mogu se posmatrati odvojeno, jer su čvrsto isprepleteni. Za razliku od duha naroda, moralnost je, za Hegela, stvar pojedinca. Ona se obrazuje pod uticajem »privatne« religije, porodice, sopstvenih napora i spoljašnjih okolnosti. Nasuprot moralnosti, obrazovanje, duha naroda⁴⁶ zavisi od karaktera narodne religije, a delom, i od političkih prilika.

Na osnovu svoje idealizovane vizije grčke duhovne istorije, Hegel je stvorio sliku genija grčkog naroda. U toj »romantizovanoj« viziji grčkog čoveka, koji iako »vezan gvozdenim užetom potreba za majku zemlju, on uspeva da se svojim osećanjem, svojom fantazijom, tako oblikuje, profini i poboljša, da se, u tim okovima, sebi samom divi kao

⁴⁶ U fusnoti, Hegel, na sledeći način, objašnjava šta čini duh grčkog naroda : “Otac ovog genija je Kronos, u čijoj je izvesnoj zavisnosti čitavog svog života (okolnost vremena), majka mu je (politeja) uređenje, njegova babica, njegova dojičica je religija, koja je za pomoćnika u vaspitanju uzela lepu umetnost, muziku telesnih i duhovnih pokreta – eterično biće, koje je tankom uzicom privezano za zemlju, a ta uzica se, zahvaljujući nekoj čaroliji, suprotstavlja svim pokušajima da se pokida, jer je ona upletena u njegovo biće. Ova uzica, čiju grubu osnovicu čine potrebe, ispletene je od hiljadu končića prirode; u tome što se svakim novim končićem vezuje za prirodu, on oseća nešto tako tegobno, da bi, naprotiv, u ovom dobrovoljnom povećanju, umnožavanju končića nalazio proširenje svoga uživanja, širenja svog života. U njima su se razvila sva lepša, ugodnija osećanja, koja u uživanje, u opštenje, unose hiljade različitih zadovoljstava”. (RS, 31)

sopstvenom delu«. (RS, 31-32) U samoizgradnji, grčkog genija, njegove sluge bile su »mudrost i vedrina, a duša njegova bila je ispunjena svešću o vlastitoj snazi i slobodi«. (RS, 32)

Iako oduševljen vedrim karakterom grčkog duha, Hegel je, ipak, bio svestan da je ovaj poetični lik grčkog genija, modernom čoveku sasvim stran i nedostupan i da mu je poznat samo još iz priče koje »zbog primamljivih crta njegovog lepog lika samo bude bolnu čežnju za njegovim originalom ali ne može da ga oživi u stvarnosti«. (RS, 32) Drugim rečima, Hegel je morao s rezignacijom da konstatuje da je »grčki genije kojeg volimo s njegovom pratnjom Gracija odleteo sa zemlje«. (RS, 33)

Nasuprot ovoj poetskoj slici genija antičke Grčke, Hegel ističe lik »modernog genija nacija«, kod koga je »tek u slabim tragovima ostalo nešto malo crta muškosti, i koji se ne usuđuje da podigne glavu da radosno pogleda niti oko sebe u svet niti u svoja osećanja, kratkovid je i može da sagleda samo male predmete, nema poverenja u svoju snagu da bi se usudio na neki odvažan korak«. (RS, 33)

Hegelova oštra i iscrpna kritika modernog hrišćanstva, posmatrana na pozadini antike, pokazuje sve bledilo i nemoć hrišćanske vere. Hegel, međutim, istovremeno kritikuje nemoralnost i netolerantnost jevrejske religije čiji su kruti pojmovi, prelaskom iz teorije u praksu hrišćanstva naneli, hrišćanskoj veri ogromnu štetu. Doduše, Hegel smatra da se arogantnost, netolerantnost jevrejske religije donekle smanjila pod uticajem filozofske kritike novog doba. On posebno naglašava da je do reforme vere došlo pod uticajem filozofske kritike, zbog čega su, kako on kaže i »šampioni jevrejske ortodoksije morali postepeno da je prihvate«. (RS, 33)

Za razliku od antičke slike moralnog savršenstva, po Hegelovom mišljenju, Hrist u svom učenju, daje jedan potpuno drugačiji oblik toj ljudskoj želji. Uslov, koji pojedinac treba da ispuni da bi, prema hrišćanskim načelima, postao savršen izražen je u moralnom načelu asketske solidarnosti i jednakosti koje glasi: »podaj ono što imaš i daj svoje imanje siromašnima«. (RS, 34) Bitnu razliku između antičkog i hrišćanskog shvatanja savršenstva, Hegel vidi u tome što se u Hristovom, religioznom učenju, u prvom planu nalazi obrazovanje i savršenstvo pojedinca, koje se, po njegovom mišljenju, teško može proširiti na društvo u celini.

Protivnici hrišćanstva, moralnu iskvarenost hrišćanstva, naročito duhovnih lica, navode kao dokaz protiv njihove istine i dobročinstva. Nasuprot njima, branioci hrišćanske vere, ovaj argument smatraju najslabijim, iako teškom optužbom svoga učenja. Neki zastupnici hrišćanstva na ovu kritiku najčešće odgovaraju tvrdnjom da je hrišćanstvo bilo pogrešno shvaćeno, zbog nedostatka hrišćanskih priručnika. Hegel ovaj argument smatra neplauzibilnim, iz prostog razloga, što se nepostojanje takvih priručnika uvek može nadoknaditi upoznavanjem sa originalnim biblijskim tekstom. Štaviše, Hegel, misli sasvim suprotno - da je upravo postojanje raznih hrišćanskih kompendijuma uništilo snagu hrišćanske vere.

U svojim ranim spisima, Hegel iznosi više dokaza koji pokazuje da hrišćanska vera ne predstavlja religiju slobode. Svoje optužbe Hegel temelji na činjenici da se hrišćanstvo nije suprotstavljalo despotizmu, da se dugo nije protivilo trgovini robljem, da su hrišćanski sveštenici učestvovali u toj trgovini i da su čak i u vojne misije slali svoje sveštenike, iz čega sledi zaključak da je ono podržavalo ratove. Drugim rečima, hrišćanstvo je, po Hegelovom mišljenju, prihvatilo despotizam svake vrste.

Nasuprot nekim modernim tumačima hrišćanstva, Hegel tvrdi da su umetnost i prosvećenost uticali na poboljšanje našeg morala, a ne, kako se obično misli, da je religija izvršila moralni preporod, i da bez nje filozofija ne bi našla svoje načelo. (RS, 34) Za razliku od onih koji smatraju da revolucionarne promene u religiji izazivaju promene u nauci, Hegel zastupa suprotnu tezu tvrdeći, da upravo širenje nauke povlači za sobom prosvećenje teoloških pojmova.

Govoreći o glavnim izvorima pozitivnosti hrišćanske religije, Hegel ističe da jedan od tih izvora predstavlja usmena nastava kojoj može da prisustvuje samo ograničen broj ljudi koji čine zajednicu povezanu prirodnim vezama. Po njegovom mišljenju, jedini oblik delovanja kojim se može prekoračiti taj uski krug predstavlja delovanje pomoću spisa. Prednost takvog delovanja, Hegel vidi, ne samo u mogućnosti šireg uticaja, nego i u tome što »učitelj sa te nevidljive govornice može s više hrabrosti da publici kojoj se obraća naslika najdrečavijim bojama sliku o njenoj moralnoj iskvarenosti«. (RS, 35)

Na prvi pogled, deluje kontradiktorno, da Hegel, odmah posle kritike usmene nastave kao pravi primer slobodnog prenošenja znanja i poučavanja ljudi navodi Sokrata koji je isključivo kao i Hrist praktikovao usmenu nastavu, na atinskim trgovima.

Međutim, ovaj paradoks nestaje ako se ima u vidu Hegelova napomena, da je Sokrat, za razliku od jevreja, koji su živeli u autokratskom društvu »živeo u republici gde je svaki građanin slobodno razgovarao s drugim, gde je u finoj urbanosti u ophođenju imao svog udela čak i najniži puk«. (RS, 35) O tolerantnom i demokratskom karakteru Sokratovih dijaloga s atinskim građanima, može se, po Hegelu, zaključiti po tome što ih je Sokrat »započinjao kao običnu konverzaciju i vodio je na najugodniji način, koja čak i jednoj Diotimi nije izgledala kao nametnuta«. (RS, 35)

Nasuprot grčkoj demokratskoj političkoj kulturi, Jevreje su, po Hegelovom mišljenju, već bili »navikli njihovi praoci, njihovi narodni pesnici, da budu harangirani«. (RS, 35) Na taj autoritarni oblik poduke oni su, već u svojim sinagogama bili naviknuti. »Njihove uši navikle su na moralne propovedi i na direktni ton poduke, od kavgii svojih pisatelja i fariseja na surevnjiv način obaranja protivnika, pa je, dakle, ako bi im neko, makar i ne bio farisej ili saducej, rekao nešto kao Vi zmije i zmijsko pokolenje, to njima nije zvučalo tako oštro kao što bi to zvučalo ušima Grka«. (RS, 35) Moglo bi se reći da Hegel ovde želi da pokaže da glavni razlog pozitivnosti hrišćanske religije ne leži u usmenoj nastavi, već u razlici između autoritarnog karaktera jevrejske religije i grčke religiozne i filozofske demokratske kulture.

U razmatranju različitih vrsta strategija za zadovoljavanje građanskih potreba, Hegel, kao jednu od mogućnosti, ističe povlačenje izvan uticaja složenih okolnosti u kojima čovek egzistira. Jer složene životne okolnosti izazivaju komplikovane dužnosti. Prema ovoj opciji, Hegel je, međutim, imao negativan stav. Razlog tome jeste taj što ovakvim odnosom prema stvarnosti čovek mora da uloži mnogo više napora da bi se isključio iz aktivnog života nego da se uopšte u njega uključi. Primer koji, po Hegelovom mišljenju, potvrđuje ovu tezu jeste život grčkog filozofa Diogena koji predstavlja tip čoveka čiji »temperament može da se zadovolji šakom vode i komadom lošeg hleba«. (RS, 36) Diogenova skromnost pokazuje se u tome što on svoju ambiciju ne zadovoljava purpurom, već pocepanim kaputom. On, dakle, ni kao prijatelj, ni kao otac, niti svojim posedom, nema neke velike obaveze prema drugima. Stoga, Hegel smatra da Diogen odričući se mnogih stvari i želja, pronalazi lak način da bude savršeno moralan čovek i čak stiže neku vrstu prava da ga nazivaju velikim čovekom. U Diogenovom kiničkom stilu života, Hegel, međutim, vidi onu vrstu pojedinca koji sebi postavlja minimalne

zahteve i minimalne dužnosti, koje se, po njegovom mišljenju, mogu lako ispuniti. Diogenov kinički životni minimalizam, međutim, nije Hegelov ideal građanskog života, jer ne predstavlja oličenje republikanske vrline do čije je reafirmacije Hegelu stalo.

Drugi, sasvim suprotan, ali ništa manje ekstreman primer ispunjavanja građanskih dužnosti, za Hegela, predstavlja život rimskih građana. Hegel ističe da među Rimljanima, u doba njihove najveće moći, nije bilo izrazitog individuuma čija bi egzistencija bila slična načinu života Hrista ili Sokrata. Glavni razlog nepostojanje tako izrazitih individua Hegel vidi u tome što su Rimljani cenili samo jednu vrlinu, i stoga nijedan građanin nije mogao doći u nepriliku da ne zna šta treba da čini. Hegel ističe da je »u Rimu bilo samo Rimljana, ali nije bilo ljudi«. (RS, 36) Za razliku od Rimljana, u Grčkoj su se, naprotiv, cenili »studia humanitas... ljudska osećanja, ljudske sklonosti i veštine«. (RS, 36) Nasuprot tome, u Rimu je svako odstupanje od rimske prirode smatrano veleizdajom. Glavni uzrok ovakvog karaktera rimskog etosa Hegel vidi u tome što: »Tamo gde su ljudi utvrdili bilo kakvu liniju savršenosti i gde su vrline vezali za nešto objektivno, u čijoj službi čak i strasti mogu postati vrline, tamo je lakše prosuditi, šta se približava, a šta odstupa od vrline, nego što je to tamo gde imamo neki viši interes, gde je u isprepletenosti mnogostruko malo kolidirajućih dužnosti ili u ojačavanju ljudskih sklonosti i dužnosti – beskrajno teže razlikovati vrlinu i granicu do koje priroda treba da se potčini umu«. (RS, 37)

Na razvoj pozitivnosti hrišćanske vere, po Hegelovom mišljenju, bitno je uticala i Hristova odluka kojom je on strogo fiksirao broj od dvanaest učenika. Hristovi učenici su uživali njegovo poverenje i težili su da mu u svemu budu slični. Oni su verovali da se, na osnovu njegovog učenja i njegovog primera, mogu domoći njegovog duha. Njihove ambicije, po Hegelovom mišljenju, bile su u početku, suviše zemaljske.

U svojim ranim spisima, Hegel je okarakterisao Hrista kao duhovnog vođu koji se ne zadovoljava time da ima učenike s kojima bi razmenjivao misli, s ljudima duha i divnog srca, da u njihove duše ubacuje nove ideje. Takvi ljudi, delom srećni i zadovoljni večerom u okrilju svojih porodica i korisno delatni u svom delokrugu, premda strogi prema sebi, nisu bili spremni da prihvate da budu neka vrsta pustolova.

Hegel smatra da su Hristovi učenici njegovu zapovest: »Idite na sve strane sveta i krstite ih«, pogrešno razumeli, jer su krštenje, koje je samo spoljašnje obeležje vere,

shvatili kao njen suštinski element. Prema Hegelu, svojim insistiranjem na razlikovanju vere na osnovu spoljašnjih obeležja, hrišćani su, omogućili nastanak sektašenja, što po njemu predstavlja još jedan oblik pozitivnosti hrišćanske religije.

Dajući spoljašnjim obeležjima hrišćanske vere suštinski karakter, Hristovi učenici su, po Hegelovom mišljenju, pokazali da su neki važni elementi pozitivnosti hrišćanske religije sadržani već u ranom hrišćanstvu. Prema Hegelu iskrivljavanje izvornog smisla Hristovih reči počinje već od njegovih učenika. Hristove reči »ko veruje u Hrista?«, oni su u svojim propovedima tumačili u smislu - ko veruje u Hristovu ličnost? Na taj način, oni su ove Hristove reči iskoristili za širenje vere u Hrista, a ne za širenje Hristove vere. Na osnovu toga, Hegel zaključuje da za apostole nisu bile ključne hrišćanske vrline i pravičnost već Hristova ličnost. Prema Hegelu, u učenju koje su širili Hristovi učenici pozitivni momenat, čini i to što se u tom učenju ne zagovaraju moralni kriterijumi vere već se vera utemeljuje na ličnosti učitelja.

Za razliku od Hristovih, Hegel ističe da su Sokratovi učenici poticali iz različitih društvenih staleža i da su bili različitih zanimanja. Prema Hegelu, Sokrat nije imao učenike, on je, bio samo učitelj i maestro, kao i svaki čovek koji se ističe svojim primerom pravičnosti i odlikama svog uma. On nije propovedao već je samo nastojao da pouči ljude, o tome šta bi trebalo da probudi njihovo najveće interesovanje i da ih na to podstakne. Sokrat nije, poput sofista, tražio da mu plaćaju njegovu mudrost. U privatnom životu on je živeo u okolnostima u kojima živi svaki atinski građanin, što je u potpunoj suprotnosti s Hristovim načinom života i delovanja.

Sokrat, ne samo da nije imao strogo određen broj učenika kao Hrist, nego je smatrao svakog dobrodošlim samo ako mu je bio blizak po duhu i srcu. Svi njegovi prijatelji i njegovi učenici ostajali su ono što su bili u svom privatnom životu. U njima nije živeo Sokrat. On nije bio njihova glava, od koje su oni, kao udovi, dobijali životni sok. Sokrat nije imao nikakav kruti model prema kojem je oblikovao karaktere svojih učenika, niti neka stroga pravila prema kojima je otklanjao njihove razlike. Sokrat nije želeo da, od svojih učenika, za sebe stvori mali korpus telesne garde s istim uniformama, istim egzercijom, istim parolama, koji bi, onda, zauvek nosili njegovo ime. Zbog takvog Sokratovog stava prema svojim uenicima, sokratovci nisu mogli da institucionalizuju svoje filozofsko učenje, kao neke druge filozofske škole. Stoga Hegel ističe da oni

»nikada nisu stvorili neki sokratovski esnaf koji bi se, poput zidara, prepoznavao po svojim simbolima, čekiću i mistriji«. (RS, 38)

Insistirajući na izrazitosti individualnog karaktera Sokratovih učenika kao njihovom bitnom obeležju, Hegel ističe da je svaki Sokratov učenik bio majstor za sebe. Njegovi učenici bili su, poznati kao velike vojskovođe, državnici i junaci. Oni nisu bili stvoreni po jednom istom kalupu, već je svako od njih težio da bude uzoran u svom pozivu. Hegel posebno ističe, da za razliku od Hristovih učenika, sokratovci nisu bili junaci u mučeništvu i patnjama, već u javnom delanju. Uslov, da bi neko postao Sokratov učenik, nije bio da napusti svoj zanat ili porodicu.

Poreklo Hristove mudrosti Hegel je video u onom božanskom i stoga je ona običnom čoveku bila na direktan način nedostupna. Za razliku od Hristove božanske mudrosti, Sokratovo filozofsko znanje nastalo je kao plod njegovih filozofskih ispitivanja i javnih razgovora s atinskim građanima. Poreklo njegove mudrosti nije se nalazilo u nekom uzvišenom i nedostupnom izvoru, već je nastalo kao posledica ljudskog promišljanja. Stoga Sokrat svojim ponašanjem nije nikoga vređao niti se razmetao svojom važnošću ili misterioznim, uzvišenim načinom govora. On je bio svestan da bi njegov pokušaj bilo kakve mistifikacije o poreklu njegovog znanja, od strane građana grčkog polisa bio ismejan.⁴⁷

Sokrat nije za sobom ostavio nikakva spoljašnja obeležja, nikakavu zapovest kojom bi se objašnjavalo njegovo ime, nikakav metod po kojem bi u dušu mogla da se ulije moralnost. Sokrat, je verovao da je »najviše dobro (to *ἀγαθόν*) rođeno s nama, i ne može se utuviti propovedima«. (RS, 39)

Prema Hegelu, državna uređenja, zakonodavstva i religije naroda, još dugo nose u sebi tragove svog prvobitnog detinjeg duha čak i onda kad je on davno već prošao. Moć još dugo ostaje u rukama pojedinca. Slično kao što porodica s dečijom dušom dopušta ocu da vrši svoju moć iako narod nije više jedna porodica, a knez otac. U pogledu na državno uređenje narodi su, kad su stekli svoju zrelost, osetili da je njihovo dečije

⁴⁷ Ipak, ovde Hegel nije sasvim u pravu. I na Sokratovom putu do istine postojale su određene "mistifikacije" ili kako kaže Niče "egipticizmi," a zbog svojih "neobičnih" proučavanja on je bio i ismejan od poznatog grčkog komediografa Aristofana.

poverenje zloupotrebljavano pa su, određenim zakonima, odlučili da ograniče zlu i dobru volju svojih vlastodržaca.

Upravo taj dečki duh dao je, po Hegelovom mišljenju, religioznim ustanovama i obredima i predstavama ono poreklo zbog kojeg one umu izgledaju često bizarne i smešne, često dostojne prezrenja. Zahvaljujući tradiciji, takve religiozne ustanove poprimaju oreol svetosti. Stoga Hegel smatra da je, s jedne strane, potrebno najveće izopačenje i, s druge, napredak uma, da bi se strašnim potresima prognao jedan takav sistem koji je utkan u opštu naviku. S jedne strane, nestaje onaj duh kojim su te ustanove prvobitno bile zadahnute, a s druge, sveti obredi postaju teret koji pobožnost ranije nije osećala, dok um sve više zadobija tlo, što se više ti obredi približavaju sigurnom padu.

Uništenje republikanske vrline, prema Hegelu, posledica je nastanka nejednakosti među staležima. Ali ako jedan stalež, vladajući ili stalež sveštenika, ili oba istovremeno izgube duh prostodušnosti, koji je stvorio njihove zakone i redove i dotle ih ispunjavao duhom, onda nje ne samo da više nepovratno nema već je onda sigurno tlačenje, sramoćenje, ponižavanje naroda. Stoga je Hegel u podeli društva na staleže video najveću opasnost za slobodu. To odvajanje staleža, po njegovom mišljenju, može dovesti do stvaranja jednog *esprit de corps*, koji će ubrzo postati suprotan duhu celine. (RS, 42)

Po Hegelovom mišljenju, čak i ako se narodu i ne nametne više žrtava, više pokajanja, nego što je on već bio naviknut, on, ipak, ne čini više jedinstvenu zajednicu, koja jednodušno pristupa oltarima svojih bogova, već samo »gomilu kojoj njen vođa izmamljuje sveta osećanja, a sam pri tom ne saoseća«. (RS, 42) Vođa ovde nastupa poput opsenara koji zablenuj publici izmamljuje divljenje, a sam se ne divi i ne pretvara se da deli njihovu začuđenost, dok se oni prvi otmeno pretvaraju licem i rečima, da saosećaju.

Hegel postavlja pitanje: kako narod može da spozna da li njegovi sveštenici pri svom obavljanju službe božije imaju neke druge namere, osim da samo povećavaju pobožnost naroda, i da li se njihovo poverenje u njih zloupotrebljava? Drugim rečima, Hegela zanima kako se mogu prepoznati uzroci ovog izopačenja? Glavni uzrok ovog izopačenja Hegel vidi u tome što čuvari svetih misterija moraju da poseduju određene osobine i da prođu kroz posebne pripreme za vršenje uloge, koja im, na određen način, omogućuje privilegovani status u zajednici. Sasvim je razumljivo da je članovima zajednice koji su bili bliži svetilištu pripadao deo onog uvažavanja koje je vezano za

svetilište. Njihov zadatak bio je da priređuju religiozne svečanosti dok je prikupljanje i čuvanje ili korišćenje poklona za božanstvo bilo prepušteno njihovoj savesti.

Prema Hegelu, sasvim suprotno sveštenu kasti čini narod, koji svoju javnu službu želi da organizuje tako da njome budu podstaknute duša i fantazija i srce – a da i um ne ostane zapostavljen – da njegova pobožnost proističe iz ujednačenog čina i povećanja svih snaga duše, da lepota i vedrina razvedre i učine pristupačnijom predstavu stroge dužnosti. Takav narod, po Hegelu, nikada jednoj klasi ljudi ne bi dao u ruke povelju svoje zavisnosti. On bi sam organizovao svoje svečanosti, sam bi se koristio svojim priložima i ako domaće ustanove budu anagažovale njegovu dušu, etonirale (frapirale) njegovu snagu uobrazilje, dirnule njegovo srce i zadovoljile njegov um, onda njegov duh neće osetiti potrebu ili neće ga zadovoljiti da svakih sedam dana sluša frazu i gleda slike koje su bile razumljive i umesne još pre nekoliko hiljada godina u Siriji.« (RS, 43)

Hegel, međutim, smatra da bez odgovarajućih institucija države i vlade objektivna religija ne može da ostvari neki trajan i snažan uticaj u društvu. To, po njegovom mišljenju, najbolje potvrđuje istorija nastanka hrišćanstva. Kritikujući hrišćanstvo, Hegel napominje da objektivna religija nije mogla da se suprotstavi pokvarenosti staleža i varvarstvu svoga doba.

Po Hegelovom mišljenju, »protivnici hrišćanske religije, koji su... čitali istoriju krstaških ratova, otkrića Amerike, i koji su onda s tim uporedili izreke učitelja (...) morali su biti ispunjeni gorčinom, mržnjom prema hrišćanskoj religiji, morali su večnim braniocima često pripisivati đavolsku zlobu srca«. (RS, 43)

Budući da, po Hegelu, u hrišćanstvu postoji klasa ljudi čiji je životni poziv bio da na vreme spoznaju anomalije hrišćanske vere, oni su bili dužni da spreče žudnju za vlašću sveštenstva, bilo da se ono upuštalo u najveće bestidnosti, ili u male nitkovluke. Oni su bili obavezni po svom profesionalnom pozivu da ukažu na sva moralna izopačenja, jer su, kao ljudi vere, »isticali skrušenost duha, a nagradu za svoj trud nalazili su u »učenjima čoveka, kojem su, navodno, posvetili čitav svoj život«. (RS, 44)

Međutim, pozivajući se na Monteskeja, Hegel je, ovu oštru kritiku zastupnika hrišćanske vere donekle ublažio. Naime, Hegel, smatra »da bi bila teška kleveta ako bismo samo govorili o negativnoj strani hrišćanske religije, a prećutali ono dobro koje je

ona učinila«. (RS, 44) Odbacujući uprošćeni pristup fenomenu hrišćanske vere, Hegel se slaže s Monteskejom da, »ako bismo ista kritička merila primenili i na građanske zakone, monarhiju i republikansku vlast, pokazalo bi se da bismo morali govoriti isto tako samo o strašnim stvarima«. (RS, 44)

Među zapovestima koje je Hrist dao svojim učenicima, Hegel je smatrao da postoji mnogo onih čije bi ispunjenje, ako nije u onom duhu koji je bio duh vrline, već samo uslov za nju, bilo sasvim beskorisno, često, čak, štetno, kao što bi zakonodavstvo jedne države, u kojoj više vladaju običaji nego zakoni, za državu u kojoj se dopušta sve što zakonima nije zabranjeno, bilo sasvim nepotpuno i neupotrebljivo. U svom bernskom razdoblju, Hegel je isticao da su mnoge Hristove zapovesti suprotne ključnim principima zakonodavstva moderne građanske države; pravu na svojinu, samoodbranu i sl. Zbog privatnog karaktera hrišćanske vere, Hegel je smatrao da bi se svaka moderna država koja bi uvela Hristove zapovesti brzo raspala.

U Hegelovoj frankfurtskoj kritici hrišćanstva sve više dolazi do izražaja jedan od ključnih filozofskih problema iz njegovog bernskog perioda. Reč je o Hegelovom shvatanju moralne autonomije individuuma i mogućnostima njegove nenasilne integracije u zajednicu. Hegel postavlja pitanje da li hrišćanstvo predstavlja ključ za rešenje ovog problema? Po njegovom mišljenju, da bismo odgovorili na ovo pitanje prethodno moramo razmotriti: šta je najviše pobuđivalo mržnju prema Hristu kod jevrejskih naučnika i vernika? Nije li to bio upravo njegov individualizam, način na koji je sam delovao, nastojeći da svojim primerom pobudi druge ljude na delovanje, što je bilo ne samo suprotno njihovom posvećenom navikavanju nego je bilo i u suprotnosti s građanskim zakonima? Ako je »neki slučaj trebalo presuditi prema zakonima sudstva, Hrist je napadao one koji su primenjivali zakone«. (RS, 45)

U nastojanju nekih reformatora da slede izreke *Novog zaveta*, Hegel vidi uzroke koji su doveli do potčinjavanja hrišćanstva svetovnoj vlasti. Po njegovom mišljenju, u tom svom nastojanju, oni su, međutim, napravili krupnu grešku, previdevši razliku između neophodnih ustanova u jednoj vladajućoj narodnoj religiji i privatnih zakona jednog partikularnog društva.

»Kneževi su, u liku svojih dvorskih sveštenika, kao tutori svoga naroda« koristili vaspitače da bi svoju decu po strogom pedagoškom nazoru vaspitali za pokornost. Za to

su služile političke i crkvene kazne, kao i pokajanje. Isto tako korišćeni su »duhovnici kao ispovednici koji su »priskakali u pomoć uznemirenim savestima čija je fantazija neprestano napadana i punjena strahom; time što se religija svodila na poboljšanje srca«. (RS, 47) Hegel ističe da je u modernom dobu »otkriveno da se subjektivna religija ne može strpati u dogmatiku, i da objektivno sad obuhvata njen najveći deo, da su tu učenja koja, ako i nisu za um, ipak zabavljaju pamćenje i razum«. (RS, 48)

Celokupno vaspitanje hrišćana nije, po Hegelu, nešto što bi tek po njegovom nastanku bilo ponovo uneseno u statute hrišćanskog društva, već je, sadržano u svojoj prvoj nerazrađenoj skici. Žudnja za vlašću i licemerje samo su ga iskoristili i proširili. Iako Hegel smatra da se tragovi najgenijalnije zloupotrebe hrišćanstva postepeno gube, on ipak, veruje da je preostalo još mnogo od njegovog duha i on sam, uz mnoge ostale, daje još jedan primer da ustanove, zakoni jednog malog društva u kojem je svakome prepušteno na volju hoće li ili neće biti njegov član. Ako bi se ovi principi preneli na veliko građansko društvo, oni se, po Hegelovom mišljenju, nikada nebi mogli uskladiti s građanskom slobodom. To pokazuje da Hegel u bernskom razdoblju svoga rada između hrišćanstva i modernog pojma građanske slobode vidi nepremostivi jaz. Francuski filozof Žan Ipolit, smatra da Hegel na primeru ranog hrišćanstva želi da pokaže da je moguće ostvarenje ljudske slobode nezavisno od države.

Posmatrano s republikanskog stanovišta, shvaćenog u Hegelovo smislu, nemački filozof u hrišćanskoj slobodi ličnog izbora, prepoznaje opasne antirepublikanske motive. On smatra da u zemlji gde svaki građanin nije prirodni branilac svoje otadžbine, postoji mogućnost da se nađe neka grupa koja će odbiti da uzme oružje u svoje ruke. U takvom stavu pojedinca, Hegel je video pretnju samim temeljima republikanske zajednice. Stoga on smatra da kada jedna takva grupa izraste u državu, ona nije u mogućnosti da svoje maksime zadrži u celoj njihovoj opštosti, ako ne želi da se »izloži opasnosti da uz potiskivanje svakog prirodnog osećanja, čitavu zgradu sreće celog naroda prepusti drskosti šačice razbojnika«. (RS, 48)

Bitna razlika između hrišćanske religije i narodne religije starih Grka, pokazuje se, po Hegelu u njihovom odnosu prema smrti. U sasvim određenom smislu, Hegel smatra da se čitav život hrišćana može posmatrati kao priprema za onostrani život. Za hrišćane, koji ceo život žive sa slikom smrti i nade u život na onom svetu, radosti ovog

sveta u koji oni nisu uključeni, već samo kao stranci u njemu učestvuju, nisu vredne pažnje. Stoga bismo očekivali da napuštanje ove svetske pozornice ta slika ovozemaljskog života treba da učini, ne samo manje strašnim, već čak i prijatnim. Glavni razlog zbog čega, po Hegelu, hrišćanina ne bi trebalo da plaši trenutak smrti jeste u tome što, u suštini, čitav njegov život protiče kao *meditatio mortis*. Život na ovom svetu, čini mu se samo kao priprema za budućnost, za život, po sebi. Drugim rečima, za hrišćane, po Hegelovom mišljenju, ovostranost nema nikakve vrednosti. U stvari, za njih ovaj život ima vredost samo u odnosu na onaj budući.

Pripremu za život u večnosti u hrišćanskoj religiji, Hegel analizira u sceni ispraćaj umrloga na onaj svet. Glavni refren svih hrišćanskih molitvi upućen je živima i on treba u njihovim dušama da izaziva večno sećanje. »Zato oko kreveta bolesnika vidimo sveštenike i prijatelje koji pred strepećom dušom umirućeg jecaju odštampane i propisane uzdahe; zato kod svih prisećanja i opomena čujemo zaključni refren: *memento mori*; s one strane groba donose se najmoćniji podsticaji za delovanje da se može lepo i pobožno umreti, da se bude još dovoljno svestan, da se sada opet prisetimo u školi i znanju načelnih izreka i stihova i da njih i druge možemo izreći.« (RS, 50)

Nasuprot jezivoj hrišćanskoj slici smrti, Hegel smatra da junaci ostalih nacija umiru na isti način, jer su u svom životu naučili da priznaju moć prirode. Prema Hegelu, hrišćanska scena pogreba, pokazuje da »nismo dovoljno pripremljeni da poneseo njen jači uticaj.« Hegel, stoga, postavlja pitanje: »kako to da narodi u čijoj religiji je glavna tačka, kamen temeljac čitave zgrade, priprema za smrt, u celini tako nemuževno umire, dok druge nacije bez straha gledaju na približavanje ovog trenutka?« (RS, 50)

Objašnjenje hrišćanske skrušenosti pred smrću, Hegel vidi u tome što je kod Grka smrt predstavljena u »liku jednog lepog genija, dok je kod hrišćana to kostur čija grozna lobanja paradira iznad svih kovčega. Dok Grke smrt podseća na uživanje života, ona hrišćanima treba da ga zgadi. Dok Grci u svojim opisima smrti nastoje da ublaže njenu groznu sliku, dotle slika smrti puna užasa treba hrišćanima da »utera strah u kosti, da bi im se zgadilo uživanje«. (RS, 51)

U eseju *Tri fragmenta uz kritiku hrišćanstva*, Hegel ponavlja svoju definiciju objektivne i subjektivne religije i ističe da je ona, ne samo dovoljno široka da obuhvati ceo sistem naših dužnosti i želja s idejom boga i besmrtnosti duše, već da se u nju može

uklopiti i teologija, pod uslovom, da se ona ne bavi samo spoznajom postojanja i atributima boga, već da je podređena čoveku i potrebama njegovog uma.

Hegel jasno uviđa da neposredna svrha građanskog zakonodavstva nije moralnost već samo legalnost. Isto tako, važna je i njegova napomena, da za povećanje poštovanja moralnih dispozicija ne postoje posebne ustanove, već je to svrha religioznih ustanova. Stoga se može reći da Hegel, kao i Kant, ne odvajaju religiju od moralnosti, već svrhom religioznih ustanova smatra, ne samo podsticanje moralnosti pomoću ideje boga, nego i moralnosti uopšte.

Sasvim u duhu Kantove filozofije moralne autonomije, Hegel, u svojim bernskim spisima, ističe da, iako svim nagonima ljudske prirode nije svrha moralnost, ipak najviša čovekova svrha jeste moral. Među onim sklonostima koje mogu najbolje da unaprede moral, Hegel vidi čovekovu sklonost prema religiji.⁴⁸ Stoga on smatra da spoznaja boga ima posebnu važnost. Međutim, spoznaja boga za Hegela, ne predstavlja saznanje pukih činjenica, jer se poreklo ove spoznaje nalazi u ljudskoj prirodi i njenoj praktičnoj potrebi iz koje proističe i moral. Cilj religiozne spoznaje, po Hegelu, ne sme biti širenje imena i slave Hristove, već jačanje ljudske moralnosti.« Hegel već u bernskim spisima ima u vidu nekoliko uslova koji se državi u ispunjavanju ovog važnog zadatka moraju postaviti. Po njegovom mišljenju, država ima zadatak da objektivnu religiju učini subjektivnom. Preuzimajući taj zadatak, država, međutim, ne sme da ugrozi slobodu misli, niti da vrši nasilje nad savešću i slobodom pojedinaca, već treba da deluje na indirektan način i da utiče na određenje ljudske volje. U skladu s ovim zahtevom, Hegel postavlja pitanje koliko na to može uticati država, a koliko je, u tim stvarima, neophodno inicijativu prepustiti pojedincu?

Po Hegelovom mišljenju, na unapređenju morala, religija utiče pomoću svog učenja i svojih ceremonija. Na sličan način, kao što na moralnost društva država utiče svojim pravnim poretkom i duhom vlade. Hegel, međutim, postavlja pitanje da li je hrišćanstvo pogodno za širenje i jačanje moralnosti budući da je ono prvobitno bilo

⁴⁸ “Dakle, Hegel je u početku, delom pod uticajem Kantovog shvatanja religije smatrao religiju pukim sredstvom putem kojeg se osnažuje moral i zajednički život ljudi”. Paneneberg, *Taologija i filozofija* Beograd, str. 174.

privatna religija koja je, s promenom istorijskih okolnosti, doživela značajne modifikacije.

Iako izražava određenu skepsu prema mogućnosti da se, uz pomoć hrišćanstva, unapredi moralna svest i kultura pojedinca, Hegel, ipak, ističe da je dobra moralna strana hrišćanske religije u tome što su njena praktična učenja čista i najčešće ilustrovana moralnim primerima. U negativne karakteristike hrišćanstva, Hegel ubraja nedostatak fantazije, melanholičnost i njegovo neevropsko poreklo koje onemogućava njegovu asimilaciju u evropsku duhovnost.

Hegel smatra da su hrišćanske ceremonije izgubile svoj smisao kad je ono postalo javna religija. Poseban nedostatak hrišćanstva, Hegel vidi u tome što ono služi kao sredstvo milosti i ne sadrži duh vedrine. Zbog takvog karaktera, ono je, po Hegelovom mišljenju, moglo jedino da bude iskorišćeno za unapređenje tolerancije, ali je zbog svojih brojnih isključivih stavova, postalo samo obeležje za razlikovanje sekti.

Ključne negativne karakteristike hrišćanstva, Hegel sumira u tri tačke: a) zapovesti u pogledu života, b) udaljenost od javnih poslova i c) davanje milostinje. Pomenute karakteristike hrišćanske vere Hegel smatra primerenim privatnoj religiji, ali su neprihvatljive kad privatna religija dobije status državne religije.

Uzimajući za svoj kritički obrazac grčku narodnu religiju, Hegel ističe da religija ne sme da nameće svoja učenja, niti da zbog nje savest trpi prisilu bilo kog čoveka. Stoga on insistira da dogme narodne religije budu jednostavne. Važno je istaći da, po Hegelu, princip jednostavnosti ispunjavaju samo one dogme koje može da proveriti i sazna opšti ljudski um. Po njegovom mišljenju, one »ne treba da sadrže ništa što ne priznaje opšti ljudski um – ništa čime bi se utvrđivalo nešto određeno, nešto dogmatsko, što premaša granice uma, pa i kad je porijeklo prava na to na samom nebu.« (RS, 53)

Hegel se zalaže da se iz hrišćanske religije izbace sve misterije, jer je bio uveren da će ih um tokom vremena prozreti i odbaciti. Potvrdu za ovu svoju pretpostavku on je video u tome što »um nezadrživo vodi ka velikom principu autonomne dužnosti i vrline«, pa je, poput Kanta smatrao da bi bilo »svetogrđe, unapređivati ih heterogenim pobudama, a ne samo povezanošću s idejom boga«. (RS, 54)

Slično kao i Kant, ali ne iz istih motiva, i Hegel smatra da religiozne tajne i dogme ne mogu sebi da predstave ni um ni razum. Iako je jasno, da Hegel, ovde, ne

govori o objektivnoj istini i vrednosti religioznih učenja, nego o onome što one znače za naš um, za našu fantaziju i naše srce, on smatra da prvi zakon svih učenja mora biti onaj koji ne ukazuje ni na kakav (drugi) put kojim čovek treba da ugodu bogu do put dobrog vladanja, ali da za dobro vladanje, moralno delovanje, ne postoje nikakve druge pobude osim onih čisto moralnih. Smisao pojma biti ugodan bogu, shvaćen na Hegelov način, postavlja religiju u više ili manje čistom smislu.

Budući da pojam »biti ugodan« može biti nejasan, Hegel ističe da se religija još brižljivije mora čuvati toga da se u nju ne uvuku neke praktične štetne predstave. On smatra protivrečnim zahtev da učenje, koje prevazilazi naš um i fantaziju, čim je u bilo kakvom odnosu s praktičnim, ne treba da nam ukazuje na neki drugi put do put dobrog vladanja, nikakav drugi način da ugodimo bogu osim ovoga; jer splet takvih učenja, pa makar ona, u veri naroda i u istoriji, bila snabdevena najsvetijim pečatima, um mora odbaciti; u svom zahtjevu da se bude moralno dobar, ne može se on ni sa čim cjenkati«. (RS, 55)

Posmatrajući sa stanovišta uma, Hegel smatra u hrišćanskoj religiji, naročito neprihvatljivim, to što ljudskoj sudbini nije ostavljena nikakva alternativa, između večitog blaženstva i večitog prokletstva. Po njegovom mišljenju, stanje u kojem bismo bili bez mogućnosti izbora držalo bi nas u stalnom strahu od sudije sveta i nade u oca koji milostivo oprašta. Srećom, ovo mučno stanje, po Hegelu, nije tako često jer je »čovekova priroda nedosledna kad se radi o principima koji nisu zasnovani u njoj samoj, već su samo spolja utuvljeni u glavu«. (RS, 59)

Ostavljajući po strani moralne aspekte Hristove ličnosti, Hegel posebno naglašava veliki moralni značaj Hristovog načina života. Fokusirajući svoju pažnju na biografske elemente Hristovog života, Hegel želi da naglasi snagu moralnog primera kao bitnog uslova moralnog delanja: »Da bi se volelo dobro, da bi se pravo pravilno vršilo, da se ne bi za privid vrline moralo zahvaljivati samo trenutnim dobrima, porivima, već da se ono voli na osnovu slobodnog izbora, potrebni su principi, potrebno je da naša metafizika više teži od naše fizike, apsolutne ideje od čulnog«. (RS, 59) U ovom Hegelovom stavu sadržana su dva pitanja bitna za njegovo razumevanje moralnosti. Prvo pitanje odnosi se na moralni napredak ljudskog roda. Drugim rečima, Hegel postavlja pitanje da li će u moralnom razvitku ljudskog roda doći do toga da više vladaju principi

nego osećanja, zakoni više nego individue? Stoga, nije nimalo slučajno da se Hegel na ovom mestu poziva na Platona koji kaže: »kad bi se vrlina pojavila među ljudima, svi smrtni morali bi je voleti. Iako je Platon verovao u vrle ljude, ipak, da bi pojedince oduševio za vatreno obožavanje moralnih vrednosti, on je zahtevao samu vrlinu«. (RS, 59-60) U ovom Hegelovom određenju lika vrline postoji nešto što nije karakteristično za bernski period njegove filozofske delatnosti. Naime, iako se poziva na Platona, Hegel »živi primer vrline« ne traži u Platonovom portretu Sokrata. Pomalo na paradoksalan način, on odstupa od ideala koji bi, možda, s obzirom na njegovu idealizaciju grčke običajnosti, bio logičan izbor, i opredeljuje se za Hristov lik kao moralni ideal. Za Hegela, Hristova životna istorija ne predstavlja samo portret čoveka koji je najpre sebe obrazovao u samoći, a onda sve svoje vreme iskoristio za popravljjanje ljudi, i koji je konačno tom svom cilju žrtvovao svoj život. Iako je Sokratova sudbina slična Hristovoj, bitna razlika jeste u tome što je »Sokrat svoju mudrost crpeo iz vreve aktivnog života«. (RS, 60) Postavlja se pitanje: šta, po Hegelu, nedostaje u Sokratovom moralnom liku da bi on postao uzorom vrline? Poredeći Sokratov čovečni i Hristov božanski lik, očekivali bismo da će ljudima biti bliži ovaj prvi. Hegel, međutim, napominje da »fantazija ne poštuje rezonovanje hladnog razuma, pa upravo ta mešavina, taj dodatak božanskog, kvalifikuje Hrista za ideal vrline«. (RS, 60) Prema Hegelu, »bez onog božanskog u Hristovoj ličnosti imali bismo samo čoveka, a ovako imamo istinski nadljudski ideal koji ljudskoj duši, ma koliko ona mislila da je daleko od njega, ipak nije stran«. (RS, 60)

Drugi važan razlog, koji utiče na privlačnost Hristovog lika kao moralnog ideala, Hegel vidi u tome što je on »individualizovan i ne predstavlja neku hladnu apstrakciju«. (RS, 60) »Mi ga vidimo kako deluje, čujemo kako govori i on na taj način postaje srodan našem duhu i bliži našim osećanjima«. (RS, 60) Stoga, Hrist za Hegela nije samo neki vrli čovek - on je sama vrlina. Za razliku od Hrista, u Sokratovom liku još postoje neke »senke«, dok u Hristovom liku »vera ima besprekornu a ipak ne bestelesnu vrlinu«. (RS, 60)

Paradoks je u tome što Hegel smatra da božanski Hristov lik, upravo zbog ovih svojih osobina, ne odbija već podstiče žar za podražavanjem. Razlog tome jeste taj što Hegel veruje da dobar podražavalac mora biti deo nekog originala, inače bi se radilo o

nečemu nametnutom. Dakle, po Hegelu, vrlina ne sme biti nešto nametnuto, već nešto što smo lično iskusili, nešto što smo sami učinili.

Hegel konstatuje da su i protivnici hrišćanstva bili često oduševljeni njegovom moralnom stranom. Magnetnu privlačnost prvobitnog hrišćanskog morala, Hegel vidi u tome što hrišćanstvo, poput Kantove teorije morala, isključuje materijalne principe kao pokretače moralnog delanja. Bez obzira na neusklađenost i nesistematski karakter Hristovih moralnih stavova i izreka, Hegel smatra da se duh Hristovog morala može dovesti u sklad i sa najuzvišenijim moralnim principima, i da je u njemu sadržana bezuslovna dužnost prema moralnom zakonu. Ipak, za Hegela nije od presudne važnosti to što se u Hristovom učenju mogu pronaći principi najčistijeg morala i da se oni mogu povezati u jedan etički sistem, već u »kakvom su svetlu, u kakvoj vezi, u kakvom rangu su oni dati«. (RS, 62)

Hegel smatra da je do bitnih promena hrišćanskih principa moralnosti došlo već u njegovom najranijem razdoblju. Te promene, Hegel, vidi već u načinu na koji se apostoli, šireći Hristovu veru, obraćaju narodu. Dok se Sv. Ivan narodu obraća sa: Pokajte se, Hritos, govori: Pokajte se i verujte u jevanđelje; a apostoli: Verujte u Hrista. Hegel smatra da su se reči onih poslednjih održale do danas u svim školama, u svim verskim priručnicima, u svim propovedima. Međutim, čak i danas, kad duh nema više potrebe za ispaštanjem zbog zločina, započinje se time da nas upoznaju kako s vremenom tog događaja tako i sa značenjem Hrista kao onog koji je ispaštao za grehe, kao onaj koji je pao kao žrtva za čovečanstvo. Zahvalnost prema Hristovoj ličnosti, zbog ove smrti tumači se kao ono najvažnije, centar naše religije, ono najslavnije čime se zapošljava naša fantazija i što treba da dovede do obožavanja i širenja njegovog imena. Hegel, međutim, takav put hrišćanstva naziva »krivudavim putem«, kojim je ono nastojalo da stigne do morala, ali ne uzlaznom već silaznom linijom. I pored toga, Hegel smatra da bi bilo nepravedno reći da hrišćanska religija uopšte ne unapređuje moralnost, jer i njegov »krivudavi put ka moralnosti time što je tako lako prihvaćen kao jedini glavni cilj štetio je moralnosti«. Štaviše, po Hegelovom mišljenju, »cilj moralnosti pomeren je iz vidnog polja već time što poslednju svrhu ovog učenja ne čini on, već blaženstvo«. (RS, 62, 63)

U čemu se, po Hegelovom mišljenju, sastoji prava istina hrišćanstva? Da li je njegova suština sadržana u raznim udžbenicima o hrišćanstvu? Svoje tumačenje

hrišćanstva, Hegel zasniva na *Novom zavetu* i učenju konzistorija i crkvenih veća. On smatra da religija utiče na jačanje pobuda moralnosti pomoću ideje o bogu kao zakonodavcu morala i na taj način udovoljava zadatku našeg praktičnog uma u pogledu krajnjeg cilja koji nam je on postavio, kao najviše dobro. Upravo zbog ovakvog svog delovanja, religija, po Hegelu, može da postane svrha zakonodavca i vlasti jedne države. Prirodnoj potrebi ljudi za religijom može se udovoljiti posebnim ustanovama. Budući da se volja nacije za određenu religiju obično izjasnila mnogo pre nego što su vlade mogle to postaviti sebi kao cilj, vladi preostaje zadatak da širi, održava i osvežava znanje o njoj. Imajući u vidu karakter modernih institucija i njihove uloge u održavanju političkog poretka, Hegel postavlja pitanje: da li u promenjenim istorijskim okolnostima religija koja je u jednom istorijskoj epohi bila narodu svrsishodna može, u tom istom obliku, još uvek biti svrsishodna?

Imajući u vidu da se religija može razmatrati sa stanovišta njenog učenja, njene tradicije, ceremonija, i njenog odnosa prema državi, Hegel nastoji da ispita: da li ove zahteve, koji se postavljaju pred narodnu religiju, hrišćanska religija može da ispuni? Po njegovom mišljenju, »praktični um postavlja čoveku kao najvišu svrhu svih njegovih težnji, on mu daje zadatak: stvaranje najvišeg dobra na svetu, moralnost i njoj primerene sreće». (RS, 65) Nada u blaženstvo, ono što pobuđuje najveći interes kod hrišćana o blaženstvu se u priličnoj meri slaže s onim što postavlja um. Vrhovni uslov za mogućnost najvišeg dobra, prema umu, jeste primerenost osećanja za zakon morala. Prema hrišćanskoj religiji, vrhovni uslov za večno blaženstvo jeste verovanje u Hrista i u snagu njegove ispaštalačke smrti, i to ne zato što bi ovo verovanje, na kraju, moglo voditi do moralnosti, koja bi onda ipak bila pravi uslov, a to je verovanje samo sredstvo, već je samo verovanje po sebi razlog blagonaklonosti stoga daje večito blaženstvo onima koji veruju u Hrista, blaženstvo koje, zapravo, nikad nisu mogli zaslužiti. (RS, 66)

Hegel smatra da u hrišćanstvu moralnost nije mogla biti proglašena vrhovnim uslovom blaženstva jer ljudi za njega nisu bili sposobni, pa je sažaljiva milost božja zamenila to jednim drugim ingrediensom, naime, verovanjem u Hrista. Iako mi, kao neophodan sastavni deo vere, zahtevamo da čovek čini dobro delo, ipak, prema izjavama teologa, u ovom poslednjem nema uslova za ono prvo, što bi na sebe moglo privući naklonost božju – i onda, vera uopšte zavisi od uverenja razuma, ili fantazije, koja treba

da smatra istinskim stvari koje, ili počivaju na istorijskoj vrednosti, ili su takve da se razum s njima ne može složiti.

Prethodna analiza pokazala je da se u središtu Hegelove kritike hrišćanstva kao pozitivne religije nalazi vera u Hrista. Hrišćanstvo je za Hegela pozitivna vera *par excellence*, jer svoje postojanje ne zahvaljuje praktičnoj umnoj potrebi već istorijskoj predaji: » Osnove vjerovanja u Hrista počivaju na povijesti«. ⁴⁹ Već kod njegovih učenika i u izveštavanju iz jevanđelja čuda su prihvaćena poverenjem i verom, ona motivišu autoritet onoga ko ih čini i kao posledica toga je autoritet istorijske ličnosti uzdignut do principa za obaveznost moralnosti.

Hegel je u svojoj analizi hrišćanstva jasno pokazao da su put, cilj, sredstvo i svrha, od početka hrišćanstva promenjeni. Fundamentalni nedostatak hrišćanstva, Hegel vidi u tome što je ono od »istorijske vere načinilo suštinu religije«. (RS, 68) Budući da je, istorijska vera, po svojoj prirodi, ograničena na mesto i vreme, njeno rasprostiranje, po Hegelovom mišljenju, zavisi od slučajnih okolnosti, ona je izvor iz kojeg ne mogu svi crpsti. Utoliko je vera u Hrista, kao istorijsku ličnost, koliko god da se može razlikovati od vere u uobičajene istorijske istine zahvaljujući »visokom stepenu životnosti« ili »duševnoj obuhvatnosti«, za Hegela znak »moralne nemoći«, kao što uopšte mogućnost istorijske vere nužno pretpostavlja »gubljenje slobode uma, njegove samostalnosti«. (RS, 68) Po Hegelovom mišljenju: »Kod istorijskih istina narod naviknut da veruje u ono što mu se od malih nogu pripoveda i da nikad ne posumnja u to i osuđen je na to da se nikad ne upušta istraživanja njihove istinitosti«. ⁵⁰ Nedostatak takve vere, po Hegelu, jeste u tome što se poseban stalež može proširiti u dalekosežnu vlast ili, barem, u svojim rukama zadržati kormilo učenja narodne religije. Sasvim drugačije stoji stvar sa moralnim pravilima ili pravilima rasuđivanja. Kod ovih pravila svako veruje da ima pravo i svako se smatra pozvanim da ih upoređuje sa svojim osjećanjima i svojim iskustvima. Nasuprot tome, »kod istorijskih istina, narod je naviknut da veruje u ono što mu se od malih nogu priča«. (RS, 69)

⁴⁹ RS, str. 68, Up. Ridel, str.(65)

⁵⁰ Isto, str. 69, Isto, str. (66)

Prema Hegelu verovanje u Hrista predstavlja verovanje u personifikovani moralni ideal. Razlog tome jeste, po Hegelu, taj što nam za to nisu dovoljni primeri ljudi da bi ojačali našu volju u borbi za vrlinu. Zato što su nas ubedili da je ta sposobnost nama strana zato što su ideju svetosti potpuno izolovali od nas i pripisali je tamo nekom dalekom biću, a ideje ograničili kao nesjedinjive s nekom čulnom prirodom. Štaviše, kad bi se moralno savršenstvo i moglo pripisati čoveku, ono ne bi bilo deo našeg sopstvenog bića, već bi samo preko veze samog onog bića s nama, putem njegovog nastanjivanja u nama (*unio mystica*) bilo moguće njegovo delovanje u nama. Zbog ovog ponižavanja ljudske prirode čoveku se, po Hegelovom mišljenju, ne dopušta da se prepozna u vrlim ljudima i stoga je za moralni ideal potreban bogočovek.« Međutim, Hegel ističe da se, upravo to »božansko često pogrešno shvata.« Tako je, po Hegelovom mišljenju, pogrešno shvatano ono suštinsko tog ideala – osobina zahvaljujući kojoj bi ono trebalo za nas da bude ideal, božansko. Ističući da su ljudi, zbog obožavanja Hristovog imena, pogrešno shvatali suštinu hrišćanskog moralnog ideala i često su zbog toga bili spremni da proliju svoju sopstvenu i tuđu krv, Hegel nastoji da ukaže na put kojim se može doći do spoznaje u kojoj se voli ne samo Hristovo ime, već sama vrlina koju on svojim moralnim likom predstavlja. Po njegovom mišljenju, odgovor na ovo pitanje može se dati tek kad se pokaže na koji način neki narod »postaje prijemčiv za ideju moralnosti«.(RS, 71) Srž hrišćanske religije, njeno jezgro, po Hegelu, predstavlja nada u blaženstvo, odnosno verovanje u Hrista, kao onoga koji »miri boga sa svetom, kao onog koji je umesto nas podnio kaznu koju je ljudski rod zaslužio bilo zbog svoje prirodne pokvarenosti, bilo zbog toga što je sam pogrešno činio«. (RS, 71)

Hegel je uveren da je upravo propast republikanske vrline u Starom Rimu omogućila prihvatanje hrišćanske religije.⁵¹ Raspad republikanskih vrednosti omogućio je da hrišćanstvo potisne pagansku religiju i da postane državna religija. Iako govori o propasti republikanske zajednice, Hegel, ipak, nije nimalo pesimističan kad je reč o njenoj budućnosti. Štaviše, moglo bi se reći da Hegelovi stavovi o budućnosti republikanskih ideja, nose u sebi puno optimističkog žara. »Kada poslije mnogo vekova« veli Hegel, »čovečanstvo opet bude sposobno za ideje, kad nestane interes za

⁵¹ Lukač, *Mladi Hegel*, str. 83 i 84.

individualno, kad, doduše, ostane iskustvo o pokvarenosti čoveka, ali kad oslabi učenje o odbačenosti čoveka i kad ono što nam je individuum činilo interesantnim, kad on sam malo-pomalo nastupi kao ideja u svoj svojoj lepoti, kad o njemu budemo mislili, kad on postane naša svojina, i kad mi ono lepo ljudske prirode (...) opet s radošću spoznamo kao naše sopstveno delo, kad ga opet prisvojimo i time se naučimo samopoštovanju, jer dosad smo verovali da je naše samo (ono) što može biti samo predmet prezrenja.« (RS, 73)

»U privatnom životu bi naš najviši interes morala predstavljati ljubav prema životu, ugodnosti i njegovom ulepšavanju (to bi, dovedeno u sistem razboritosti, sačinjavalo našu moralnost); sad, kad moralne ideje mogu da zauzmu mesto u čoveku, pada vrednost onim dobrima, a društveni poreci koji garantuju samo život i svojinu neće se smatrati najboljim – lakše ćemo se odreći čitavog strašljivog aparata, veštačkog sistema pobuda i uteha u kojem su tolike hiljade slabića nalazile okrepljenje. Sistem religije koji je uvek poprimao boju doba i državnog poretka, čija je najveća vrlina bila krotkost, svest o svojoj nesposobnosti, sistem koji sve očekuje s neke druge strane, čak, delom, i zlo, zadobiće svoje sopstveno, istinsko, samostalno dostojanstvo.« (RS, 73)

Završni deo svog spisa Hegel posvećuje razmatranju odnosa nagona i moralnosti. Prema njegovom mišljenju, »nagon je zakonom običaja određen ili ograničen, zakonit je (moralno moguć) i, ako taj nagon nudi svet pojava, on je i zakonski (moralno stvarno) dostojanstvo«. (RS, 75) Može li mu običajnost oduzeti sva njegova njemu data prava? Ako se dobrovoljno odrekemo svih zahteva nagona, ostaje li pravo na to? Ako bi čovek uživanje prolaznih dobara, srećan brak, mogao zadržati samo pod uslovom neposlušnosti prema moralnosti i radije se njih odreći, onda otpadaju i njegova prava koja ima na njih. Možemo li sad, tog koji se odrekao uživanja blaženstva, posmatrati kao nekog koji je, da bi došao do svog prava, ono samo odgodio, kako bi ga doživeo u nekom drugom životu? Kod takvog, čiji zakoniti nagoni zbog prirode ili zlobe ljudi nisu mogli da probiju, može priroda da zahteva da um dođe do svog prava, dok se to ne može kod onoga koji se odrekao samih nagona; um postavlja najviše dobro, moralnost, i u proporciji s tim blaženstvo kao krajnju svrhu sveta – ali postavlja li on sebi samo takvu krajnju svrhu sveta – on zahteva ostvarenje sebe, dakle, od nekog drugog bića, u svakom slučaju ne od čoveka, od kauzaliteta uma, dokle god je on ograničen čulnošću. (RS, 75)

Moralnost i legalnost

U uvodnom delu rasprave o *Pozitivnosti hrišćanske religije*, Hegel daje nekoliko važnih napomena koje se odnose na duh vremena, stanje hrišćanske religije i ukazuje na sporove i kontroverze koje postoje među njenim tumačima. Hegel konstatuje da postoje različiti pristupi kao i mogućnosti da se tumačenja religije mogu na različite načine osporavati, ali ne i sama hrišćanska religija. Posledica toga jeste da »svako svojoj interpretaciji daje status hrišćanske religije i zahteva da to svako ima u vidu.« (RS, 76)

Ipak, najvažnija Hegelova napomena u ovom spisu odnosi se na jedan novi aspekt ispitivanja hrišćanske religije koji je, kako on kaže, »ušao u modu«. Reč je, naime, o ispitivanju hrišćanstva koje uzima za svoju »bazu um i moralnost, a u pomoć poziva još i duh nacija i doba prosvećenosti«. (RS, 76) Međutim, odnos uma i moralnosti jeste upravo ono što, po Hegelu, izaziva oštre sporove među tumačima hrišćanske religije. Suštinu tih sporova Hegel vidi u tome što jedni smatraju da prosvećivanje vodi »čovečanstvo istini i vrlini, dok drugi, isto tako respektabilni zbog istih znanja i isto dobro mišljenih svrha, i uz to još podržavani ugledom tradicije i javnom moći, ne prestaju da ga optužuju zbog izopačavanja«. (RS, 76)

Hegel smatra da se kod hrišćana ne može govoriti o nekom samoostvarenom, već samo o davno iščezlom fantomu hrišćanske religije. S obzirom na ovu činjenicu postavlja se pitanje; u čemu se sastoji osobenost Hegelovog pristupa i koji je cilj njegovog razmatranja pozitivnosti hrišćanske religije u ovom njegovom spisu? Delimičan odgovor na ovo pitanje pruža nam Hegelov sledeći stav: »Neka ovde, samo u odnosu na samu stvar, bude primećeno da je kao fundament svih sudova u različitom obliku, kao duhu hrišćanske religije, uzet princip da je svrha i suština svih istinskih religija, pa i naše religije moralnost ljudi, i da su sva posebna učenja religije hrišćanstva, sva sredstva za njeno širenje, sve dužnosti da se misli i da se inače posmatraju po sebi proizvoljne radnje, cenjena prema njihovoj bližoj ili daljoj vezi s tom svrhom. U pogledu njihove vrednosti i njihove svetosti.« (RS, 77) Prema tome, za Hegela i u spisu o *Pozitivnosti*, moralnost ostaje glavni kriterijum valjanosti religije.

Iz svega navedenog jasno se pokazuje, koliko je, po Hegelovom mišljenju, važno mesto religije u životu ljudske zajednice. Takav stav neminovno je morao Hegela dovesti do temeljnog suočavanja sa stanjem hrišćanstva kao najuticajnije religije u modernoj epohi. O tom suočavanju na impresivan način svedoče upravo njegova razmatranja u spisu o *Pozitivnosti*, koji se prema nekim Hegelovim tumačima, zbog dubine Hegelovih uvida u fenomen pozitivnosti, smatra najznačajnijom Hegelovim tekstom koji je nastao u bernskom razdoblju njegove filozofske delatnosti.⁵²

Odmah na početku svoje rasprave, Hegel na radikalniji način nego što je to učinio u *Fragmentima o narodnoj religiji*, suprotstavlja grčku religioznu kulturu jevrejskoj religiji koju on razume kao »pozitivnu« religiju samootuđenja i ropske poslušnosti zakonima koje je doneo proizvoljni božanski tiranin neprijateljski raspoložen i prema prirodi i prema ljudskom svetu. U ovom kontekstu Hegel u spisu o *Pozitivnosti* tumači Hristovu religioznu reformu kao univerzalnu moralnu religiju u duhu Kantovog shvatanja religije koje je izloženo u njegovom spisu *Religije u granicama samog uma* (1793). Hegel shvata ovu moralnu religiju kao pokušaj afirmacije racionalnog sopstva nasuprot samootuđenju judaizma ali u kontekstu koji nikad nije poznavao bilo kakav slobodan ili skladan društveni poredak kao što je grčki polis. Hegelovo tretiranje hrišćansko-kantovske moralne religije je pozitivno nasuprot jevrejskom pozitivitetu, ali Hegelov ideal i dalje ostaje lepa jednostavnost grčkog paganizma.

Osnovna sadržina eseja o *Pozitivnosti* nagoveštena je već u Hegelovoj prepisci sa Šelingom. Godinu dana pre početka rada na ovom spisu, Hegel piše svom prijatelju: »Religija i politika su radile ispod žita, religija, je učila, ono što je hteo despotizam, negiranje ljudskog roda njegovu nesposobnost za bilo šta dobro...«⁵³

Isticanje pojma pozitivnosti hrišćanske religije, već u naslovu ove rasprave, predstavlja očigledan znak da je kod Hegela došlo do još većeg kritičkog zaoštavanja prema pojmu objektivne religije, koji je on koristio u svojim razmatranjima hrišćanstva u bernskom periodu svoga rada. Posmatrana sa stanovišta morala, za Hegela, pozitivnost pre svega znači ukrućenost i otuđenost moralnih normi. Ovde je potrebno napomenuti da

⁵² Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, Beograd, 1959. str. 46.

⁵³ *Briefe von an Hegel*, Band 1, Hamburg, 1976.

Hegel pri razmatranju religije nikad ne polazi od njenih dogmi, već vrednost religijskih normi sagledava sa stanovišta Kantove *Kritike praktičkog uma*. Tome pak treba dodati, da je u najranijem periodu Hegelovog misaonog razvitka, religija, tretirana, više ili manje kao reprezent etičkih načela. Drugim rečima, za Hegela moral predstavlja jedinu pravu osnovu religioznosti. Razume se, da se u tim Hegelovim shvatanjima ne može prevideti, pored Kantovog ni Fihteov uticaj. Za Fihtea važi, da je pojam boga u smislu neke posebne supstance nemoguć i protivrečan. Suprotno znači da je živ i delotvoran moralni poredak samog boga: jer nama nije potreban neki drugačiji bog i mi drugačijeg boga ne možemo ni shvatiti. Bog, po Fihteu, predstavlja moralni poredak sveta. Nasuprot tome za Hegela moralnost predstavlja glavni kriterijum prisutne religioznosti.

Osnovni cilj Hegelovih razmatranja pozitivnosti hrišćanske religije sadržan je u njegovom nastojanju da iscrpno ispita »u prvotnom obliku same Isusove religije, a dijelom u samom duhu vremena, pronađu oni zajednički uzroci koji su omogućili da se tako rano odbaci hrišćanska religija kao religija vrline, da se ona u početku pretvori u sektu, a kasnije u pozitivnu vjeru.« (RS, 80)

Kao uvod u ispitivanje uzroka koji su doveli do nastanka pozitivnosti hrišćanstva, Hegel daje kratku skicu o moralnom i političkom stanju Jevrejskog naroda. On ističe da iako je svoje zakonodavstvo zasnovala na najvišoj mudrosti jevrejska nacija nalazi se u teškoj moralnoj i političkoj bedi. Glavni razlog, moralne i političke bede jevrejskog naroda, Hegel je video u karakteru jevrejskih zakona koji su bili »pritisnuti na zemlju teretom statutarnih zapovijesti, koje su pedantno svakoj, svejedno kakvoj, radnji svakidašnjeg života propisivale pravilo«. (RS, 77) Zbog krutih i samom životu i društvenoj stvarnosti suprotstavljenih teokratskih zakona, jevrejska nacija imala je, po Hegelu, »izgled monaškog reda, kao što su i ono najsvetije, službu božiju i vrline sredile i stegle u mrtve formule.« (RS, 77)

Međutim, surovo stanje robovske potčinjenosti krutim zakonima jevrejske vere, probudilo je, po Hegelu, kod onih koji se nisu »odricali svoga dostojanstva, koji ga nisu poricali i nisu mogli da se spuste na nivo mrtvih mašina, moralo probuditi potrebu za slobodnijom djelatnošću nego što je živjeti monaškom poslovnošću nekog mehanizma bez duha...« (RS, 77) Oni nisu želeli da predstavljaju deo pukog »mehanizma sitničarskih obreda« i da prihvate »postojanje bez samosvijesti«. Njihov stav izazvao je potrebu za

nekim »plemenitijim uživanjem nego što je sebe zamišljati velikim u toj pukovnoj radionici« (RS, 77)

Potrebu za slobodom kod jevrejskog naroda, po Hegelovom mišljenju, podstakla je neposredna komunikacija s drugim narodima. Samo ako imamo ovako opisani socijalno-politički i religijski kontekst moguće je, po Hegelu, sagledati pojavu i pravi smisao Hristove religijske delatnosti. Po njegovom mišljenju, Hrist je, kao religiozni reformator, bez »častoljublja i drugih sklonosti, nastojao da »religiju i vrlinu uzdigne do moralnosti i da ponovo uspostavi onu slobodu u čemu se, po njegovom mišljenju, i sastoji suština hrišćanske vere«. Hegel je smatrao da »kao što svaka nacija ima nasleđenu nošnju, sopstvene navike prilikom jela i pića i sopstvene navike u celokupnom načinu života, tako se i moralnost sa sebi svojstvenom slobodom nalazi u sistemu takvih obreda«. (RS, 78) Po Hegelovom mišljenju, Hrist je u svom učenju »prizvao u pamćenje one moralne principe koji su se nalazili u svetim knjigama njegovog naroda.« (RS, 78) Hegel, poput Kanta, smatra da je »Hrist najviše moralne principe zatekao i nije imao potrebe da izmišlja i postavlja neke nove moralne norme«. (RS, 78) Štaviše, Hegel smatra da bi bilo čudno da jedna religija kao što je jevrejska, koja je božanstvo učinila tvorcem svog zakonodavstva, ne sadrži u sebi i moralne principe. Hrist se, po Hegelu, suprotstavljao svim oblicima licemerja i kritikovao je onu savest koja svoje »umirenje nalazi u pukom sleđenju slova zakona«. (RS, 78) Drugim rečima, Hrist, po Hegelovom mišljenju, u svom učenju odbacuje formalizam i legalizam jevrejske vere. On je obrazovao izvestan broj ljudi koji su trebali da mu pomognu da svojim učenjem izvrši što širi uticaj na jevrejski narod. Međutim, njegovo jednostavno učenje koje je, po Hegelu, zahtevalo borbu sa sklonostima, odricanje i žrtvovanje, malo je moglo da učini protiv ujedinjenih snaga ukorenjenog nacionalnog ponosa. Po Hegelovom mišljenju, u takvoj situaciji koju je »obeležavalo licemerje i pritvornost onih koji su upravljali verom i sprovođenjem zakona«, Hrist je shvatio da je propao njegov plan da u religioznost svog naroda unese moralnost. Stoga, Hegel smatra da je "Hrist postao žrtva mržnje sveštenstva i uvređene nacionalne sujete svog naroda." (RS, 79)

Novi momenat, po kojem se spis o *Pozitivnosti* u bitnome razlikuje od Hegelovih prethodnih razmatranja hrišćanstva, predstavlja njegov pokušaj da ispita uzroke koji su doveli do pozitivnosti hrišćanstva. Hegel na početku svog izlaganja postavlja pitanje kako

se moglo očekivati da će jedan takav učitelj, koji se nije izjašnjavao protiv same postojeće religije, nego samo protiv moralnog praznoverja, prihvatiti da se upražnjavanjem njenih obreda mogu zadovoljiti zahtevi moralnosti, koji nije težio za nekom na autoritetu zasnovanom vrlinom, već za sopstvenom slobodnom vrlinom – da će takav jedan učitelj utemeljiti jednu (na autoritetu zasnovanu religiju i religiju koja vrednost čoveka ne vidi na univerzalan način ili barem ne jedino u moralu) pozitivnu religiju.

Predstava da je Hrist bio učitelj jedne čisto moralne, a ne pozitivne religije, da su mu čuda i sl. stvari poslužila samo da privuče pažnju naroda koji je bio »gluv za moralno« ne može se prihvatiti bez razmatranja Hegelovih tumačenja, odnosno razjašnjavanja, ne samo nekih ključnih teorijskih elemenata Hristovog učenja, već i njegovih postupaka prilikom širenja hrišćanske vere. U samom Hegelovom tumačenju ovog problema postoji izvesna ambivalentnost. Naime, prema njegovom mišljenju, Hrist se ovim predstavama koristio ili samo zato da im podmetne neki plemenitiji cilj ili zato što nisu niukakvom neposrednom odnosu prema moralnosti. Dalje, Hegel smatra da ove ideje ne čine sadržinu religije koja treba da bude večna i nepromenljiva. Stoga on smatra da Hristovo učenje nije pozitivno jer on nije ništa hteo da zasniva na autoritetu. Međutim, protiv takve pretstave Hristove vere, po Hegelu, »glas dižu dve strane koje se slažu u tome da ta religija sadrži principe vrline, ali istovremeno i pozitivne propise, da se blagonaklonost božja postiže i drugim postupcima, osjećanjima i radnjama a ne samo moralnošću«. (RS, 79) Po Hegelovom mišljenju, ove dve strane razlikuju se po tome što prva, ono pozitivno u čistoj religiji smatra nebitnim, i zbog toga Hristovoj religiji neće da prizna rang religije vrline, dok druga prednost ovde vidi baš u tom pozitivnom. Ona to pozitivno smatra isto tako svetim kao što su to principi moralnosti, često čak ovo drugo nadograđuje na prvo i ponekad mu čak pridaje veću važnost. Na pitanje, kako je religija Hristova postala pozitivnom, ova poslednja strana, prema Hegelu, tvrdi da je ona »pozitivna došla iz usta Isusovih«. (RS, 80) Štaviše, ona smatra da je za »sva svoja učenja, čak i zakone vrline, Hrist zahtijevao samo verovanje u njegov autoritet.« (RS, 80)

Sama činjenicu da je »jedna pozitivna religija tako dobro primljena«, po Hegelovom mišljenju, objašnjava se time što, nijedna druga religija nije kao ona bila tako dobro primjerena potrebama čovječanstva, jer je ona dala zadovoljavajući odgovor na

probleme praktičnog uma – koje ovaj sam ne bi mogao riješiti (...) ono što se nekad pokušavalo riješiti teoretskim putem, da se istinitost religije dokaže razlozima uma, dokazuje se sada tzv. praktičnim umom.« (RS, 80)

Prema Hegelu, Hristovo nastojanje da Jevreje uveri u to da suština vrline koja vredi pred bogom nije u pukom sleđenju Mojsijevih zakona, prihvatile su sve struje hrišćanske vere kao tačan, ali su ga smatrale nepotpunim.

Tvrđnju da su zakoni vrline nešto pozitivno tj. da je njihova vrednost u tome što ih je dao Hrist, po Hegelovom mišljenju, svedoči, samo o poniznoj skromnosti i rezignaciji prema sopstvenom dobru, prema plemenitosti i veličini ljudske prirode. Stoga on smatra da se mora bar pretpostaviti da čovek ima jedan prirodan osećaj za obavezu prema dužnostima božjim, a ako u našim srcima nema apsolutno ničeg što bi odgovaralo zahtevima za vrlinom, ako time ne bi bila dirnuta nijedna naša struna, Hegel s velikom dozom ironije tvrdi, da bi Hristov napor, da ljude pouči vrlini, bio »jednako uspješan kao nastojanje Antuna Padovanskog da održi propovjed ribama«. (RS, 81)

U daljem izlaganju Hegel nastoji da razmotri šta je uticalo da i zakoni vrline postanu pozitivni. Pošto nema za cilj da ispita na koji način su pojedina pozitivna učenja uticala na hrišćanstvo, Hegel analizu ovog problema, ograničava samo na ono što je u samom Hristovom učenju bilo glavni izvor pozitivnosti. Po njegovom mišljenju, glavni razlog leži u tome što hrišćanska vera nije bila umno postulirana, nego je često bila u protivrečnosti s njim, ili, čak i kada se s njim slagala, zahtevala je da se veruje samo u autoritet.

Prema Hegelu, pojam sekte kao takve »pretpostavlja različitost učenja, mnjenja obično o onim vladajućim ili nekim drugim.«(RS, 81) Filozofskom se, po Hegelovom mišljenju, »može nazvati ona sekta koja se razlikuje svojim učenjem u onom što je za čovjeka dužnost i vrlina, svojim predstavama o božanstvu, koja izopačenost i nedostojnost vezuje samo za odstupanje od moralnosti, a ne za zablude, o načinu kako se ono dedukuje, koja narodna vjerovanja fantazije pri tom smatra nedostojnim jednog misaonog čoveka, ali ne i kašnjevim, filozofskoj sekti ne bi trebalo suprotstavljati ni religioznu ni pozitivnu sektu, koja osim moralnosti i ono što zapravo ne počiva na umu, svoj osnov vjerovanja ima u fantaziji naroda, smatra nebitnim za moralnost, već ili samo grešnim, te se toga čuva, ili, pak, na mesto ovog pozitivnog stanja nešto drugo pozitivno,

koja moralno lošeg čoveka izjednačuje s vjerovanjem, čemu priznaje istu vrijednost i isti rang s moralnošću, pa čak i izjednačava i one koji u to, i bez svoje krivice, ne vjeruju, što je moguće kod pozitivnog a nije kod moralnog vjerovanja.«(RS, 81) Prema Hegelu, »samo za ovu vrstu sekta bi, zapravo, trebalo sačuvati naziv sekta, jer on u sebi ima nečeg odurnog, a jedna filozofska stranka ne zaslužuje da bude obilježena tim imenom, koje u sebi sadrži sporednu ideju prokletstva i netolerancije.« (RS, 82) Po Hegelovom mišljenju, »pozitivne sekte ne bi trebalo, kao što se to obično čini, nazivati religioznim sektama, jer je suština religije ipak u nečem drugom nego što je ono pozitivno.« Hegel smatra da bismo »mogli između te dve vrste staviti treću, takvu koja, doduše, pozitivni princip vjere i saznanja o onome što je volja božja i što je dužnost kao nešto sveto stavlja u bazu vere, no u njoj suštinskim ne smatra, pozitivna učenja i određene obrede, već zapovijesti o vrlinama.« Takvo je, po Hegelovom mišljenju, bilo i Hristovo učenje. »On je bio Jevrej, princip njegove vere i njegovog jevanđelja bila je objavljena volja božja kakvu je zatekao u tradiciji Jevreja, ali istovremeno, i živi osećaj njegovog sopstvenog srca o dužnosti i pravu. Sledeći ovaj moralni zakon, on je kao glavni uslov postavio uslov ugodnosti bogu. Sem ovog učenja, i njegove primjene na pojedine slučajeve i predočavanja putem fingiranih (parabola) ima u njegovoj povesti i drugih okolnosti, koje su doprinele tome, da se jedna vera zasnuje na autoritetu.« (RS, 82)

Ovde je važno, pre svega, naglasiti da mladi Hegel istorijske uslove prihvatanja hrišćanstva vidi kao posledicu dekadencije i raspada republikanski uređenog grčkog polisa i republikanskog etosa rimske imperije.⁵⁴ Rezultat tog raspada jeste nastajanje moderne individualnosti i privatnosti koja ostaje trajna tekovina moderne epohe kojoj takođe pripada i njoj primerena teorija modernog individualizma.

Osobenost Hegelovog shvatanja pozitivnosti hrišćanske religije jeste u tome što on, za razliku od nekih drugih tumača hrišćanstva,⁵⁵ smatra da pozitivnost nije nešto što

⁵⁴ "Pravo građanina pretvorilo se samo u pravo sigurnosti svojine, koje je sada ispunilo čitav njegov svet. Smrt, to jest pojava koja je uništavala čitav niz njegovih ciljeva, delatnost čitavog njegovog života, morala je za njega biti nešto strašno, jer njega ne nadživljuje ništa; republikanca nadživljuje republika i njemu je stalno u glavi misao da je republika njegova duša, nešto večno." Cit. prema Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 70-71. Up. V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, Beograd, 2006. str. 43.

⁵⁵ Up. H. Blumenberg, *Legitimnost novog veka*, Sremski Karlovci, 2004, str. 53-63.

se javlja tek u kasnijem toku razvitka hrišćanske religije, nego je nastala, već u samom njegovom začetku.

Ipak, glavni izvor pozitivnosti hrišćanske religije, Hegel vidi u posebnoj vrsti autoriteta,⁵⁶ koji se ispoljava u obliku čuda. To je jedan od glavnih razloga zbog kojih se, po Ridlu, u centru Hegelove kritike hrišćanstva, kao pozitivne religije, nalazi vera u Hrista. Po mišljenju ovog Hegelovog tumača, hrišćanstvo je »pozitivna vera par excellence, jer ne postoji zahvaljujući praktičnoj umnoj potrebi već istorijskoj predaji.«⁵⁷

Neki istraživači Hegelove misli napominju da je Hegel 1795. godine napisao istoriju Isusovog života, u kojoj je sasvim zaobišao⁵⁸ celu istoriju čuda. Koliko je Hegel, u međuvremenu, radikalizovao svoju kritiku hrišćanske vere, najbolje se vidi iz njegovog stava, prema kojem se verovanje u čuda, sad uzima kao glavni razlog, koji je najviše doprineo pozitivnosti Hristove vere. Razloge Hegelovog zaoštavanja kritike hrišćanstva treba tražiti u njegovom uverenju da su hrišćanska čuda vrsta autoriteta na kojima se temelje Hristova moralna učenja. Stavljajući u prvi plan čuda, Hegel želi da istakne da Hristovo učenje o vrlini nije, bilo više predmet poštovanja niti je moglo doprineti poštovanju samog Hrista. Po njegovom mišljenju, zbog primata čuda, u odnosu na hrišćansku vrlinu, poštovanje hrišćanskog učenja zahtevano je samo zbog imena učitelja i zbog hrišćanskih čuda.

Već kod Hristovih učenika i u izveštajima iz jevanđelja čuda su prihvaćena poverenjem i verom, ona motivišu autoritet istorijske ličnosti koji je sada uzdignut do principa za obaveznost moralnosti: »To da je ovaj put od povijesti čuda do vjere u jednu ličnost, od ove vjere, ako sve ide kako treba, do čudorednosti (običajnosti), zapravo, cesta kojom simboli naređuju da se ide, poznato je, zato što je dokazano, da svojstvena osnovica vrline u umu čovjekovom i da rang ljudske prirode, stupanj savršenosti, koji se od nje traži, treba staviti iznad stanovišta maloljetnosti, stanovišta po kojem, je njoj, navodno, vječito potreban staratelj (...).« (RS, 86) Istorijske činjenice koje Hegel ističe u svojoj interpretaciji hrišćanstva pokazuju, po Ridlovom mišljenju, da su »put i cilj,

⁵⁶ Prema Habermasu, "pozitivnim Hegel naziva religije koje se temelje samo na autoritetu a vrijednost čovjeka ne postavljaju u njegov moral." J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, 1988, str. 29.

⁵⁷ M. Ridl, *Sistem i istorija*, Beograd, str. 71.

⁵⁸ Up. W. Panenberg, *Filozofija i teologija*, Beograd, str. 175.

sredstvo i svrha, već na samom početku hrišćanstva preokrenuti«. ⁵⁹ Fundamentalni nedostatak hrišćanstva, prema Hegelu, sastoji se u tome što »osnove vjerovanja u Hrista počivaju na povijesti«. (RS, 68) Stoga on ističe da je, »istorijska vera po svojoj prirodi ograničena na mjesto i vrijeme, da njeno širenje zavisi od slučajnih okolnosti, da je ona izvor iz kojeg ne mogu svi crpsti itd«. (RS, 67-68) Vjera u Hrista kao istorijsku ličnost, koliko god se može razlikovati od vere u uobičajene istorijske istine zahvaljujući visokom stepenu životnosti« ili svojoj duševnoj širini i dubini, za Hegela, ipak predstavlja znak »moralne nemoći« kao što uopšte mogućnost istorijske vere nužno pretpostavlja »gubljenje slobode uma, njegove samostalnosti.« (RS, 86) Hegel ističe da je kod istorijskih istina narod naviknut na to da veruje u ono što istorija propoveda i bude osuđen da »se nikada ne upušta u istraživanja njihove istinitosti.«(RS, 69) Sve dok um ostaje »ograničen autoritetom i istorijskim svedočanstvom ili amalgamisan s čulnošću, koja zahteva realizovanje svog objekta u bogu kao gospodaru prirode, vera«, po Hegelu »znači nedostatak svijesti, da um bude apsolutan, u sebi samom dovršen.« (RS, 142) Hegel smatra da je veliki deo poverenja i pažnje, koju su Hristu poklanjali za samostečenu i u sebi samoj zasnovanu veru, nesposobni Jevreji, pripisivan njegovim čudima. Iako, po njegovom mišljenju, Hristova moć nije impresionirala njegove učenije savremenike, ipak dosta toga je prihvaćeno. Prema Hegelovom tumačenju glavni izvora pozitivnosti hrišćanske religije, predstavljaju čuda koja su bila prihvaćena od Hristovih učenika. Stoga on smatra da je verovanje u čuda najviše doprinelo pozitivnosti Hristove vere i tome što je njeno zasnivanje vrline, utemeljeno na autoritetu njenog tvorca. Bez obzira na to što je Hrist veru zahtevao ne zbog svojih čuda, već zbog svog učenja, bez obzira na to što večne istine po svojoj prirodi treba da budu univerzalne, i da budu zasnovane samo na temelju umskih principa, a ne za um slučajnim pojavama spoljnog čulnog sveta, ipak, uverenje i obaveza prema vrline krenuli su, po Hegelovom mišljenju, putem čuda i tako prihvaćena zasnovala su jednu veru, na autoritetu onoga ko ih čini, a ovaj njegov autoritet postao je princip moralnosti.

Prema Hegelu, »hrišćani bi ovim putem, da su ikad dospeli do cilja, bili mnogo ispred Jevreja; ali budući da su oni zastali na pola puta, i kao što su Jevreji suštinom

⁵⁹ M. Ridl, *Sistem i istorija*, str. 72.

religije učinili žrtve, ceremonije i javnu vjeru, tako su hrišćani suštinom religije učinili službu praznih riječi, spoljnje radnje, unutarnja osjećanja, istorijsku vjeru«. (RS, 85) Ipak, ključni Hegelov prigovor nije u tome što se u »hrišćanstvu preko čuda zaobilaznim putem stiže do moralnosti, već što ona nanose štetu dostojanstvu one moralnosti koja prezrivo odbija svaki drugi fundament, koji želi da bude zasnovan na sebi samoj.« (RS, 85) Zbog degradacije Hristovog učenja, koja se sastoji u gubljenju moralne autonomije (uma) pojedinca, ono, po Hegelovom mišljenju, više nije bilo učenje o vrlinama, niti je bilo predmet poštovanja, već je zahtevalo poštovanje samo zbog učitelja, a poštovanje ovoga zbog njegovih čuda.

Hegel stoga smatra da se čoveku koji je »zaobilaznim putem« postao pobožan i moralan, ne može pripisati snaga njegove sopstvene vrline, poštovanja, koje on ukazuje idealu svetosti, niti najveći udeo njegovom moralnom osećaju ili uopšte sopstvena sposobnost ili prijemčivost za vrlinu i karakter slobode. Uzimajući kao merilo moralnosti, Kantov princip autonomije, Hegel smatra da se, potpuno odriče ovog izvora moralnosti onaj ko se na silu podvrgava bilo kom zakonu samo iz straha od kazne svoga gospodara i, dakle, ako mu je oduzeto ono teorijsko verovanje u ovu silu od koje zavisi, ako kao oslobođeni rob više ne zna ni za kakav zakon, jer taj zakon, čiji je jaram on nosio, nije on, nije sebi (njegov um) dao, jer on na um nije mogao da gleda kao na slobodnog, na gospodara, već na njega da gleda kao na slugu, a ovome sad, zahvaljujući njegovim sklonostima, preostaje samo da se tako i ponaša«. (RS, 86)

Za moralnu degradaciju i sektaški karakter hrišćanstva, koje je dovedeno do ispražnjenih formalnih, pozitivnih principa hrišćanske vere, Hegel ne optužuje Hrista, već »revnost njegovih učenika i način na koji su oni shvatili njegovu učenje, oblik i zahteve s kojim su ga dalje prenosili i razloge zbog kojih su ga podržavali«. (RS, 86) Drugim rečima, Hegel u svojoj analizi o pozitivnosti hrišćanstva, s jedne strane, ukazuje na koji način su Hristovi učenici svojim karakterom i talentom doprineli nastanku pozitivnosti hrišćanske vere, a s druge, koliko je sam karakter njihove veze s učiteljem uticao da Hristova zajednica postane sekta.

Kao glavne karakteristike Hristovih učenika, Hegel ističe poštenje, hrabrost i postojanost, vrline koje su oni pokazali u ispunjavanju učenja svog učitelja. Ipak, Hegel smatra da se Hristovi učenici bili ograničeni na uzak krug delatnosti. Obavljali su svoje

zanate na uobičajen način i nisu se isticali u vršenju javnih poslova. Štaviše, svoju slavu nalazili su u upravo u povlačenju iz javnog života. Iako je njihov vidokrug bio nešto širi, on, ipak, nije prevazilazio jevrejske ideje i predrasude. Hristovi učenici nisu se odlikovali nekom većom zalihom duhovne energije. Stoga su svoja uverenja o učiteljevom učenju zasnivali na prijateljskoj vezi s njim. Hegel posebno naglašava da Hristovi učenici istinu i slobodu nisu dostigli sami, već su uspeli da samo dođu do nejasnog osećanja o ovim pojmovima. Glavna njihova namera bila je da hrišćanskoj religiji obezbede status javne religije i da je u neizmenjenom obliku predaju budućim naraštajima.

Hegel je već na osnovu različitog karaktera Hristovih i Sokratovih učenika video jedan od glavnih razloga zbog kojih Sokratova filozofija nije prerasla u javnu religiju. Prema njegovom mišljenju, jedan od tih razloga jeste taj što su se Hristovi učenici morali odreći svakog drugog interesovanja, da bi postali njegovi sledbenici. Za razliku od Sokratovih učenika njih nije interesovala država, kao što nekog republikanca interesuje njegova otadžbina. Sav njihov interes bio je ograničen na Hristovu ličnost. Nasuprot njima, Sokratovi prijatelji razvijali su svoje talente na svestran način. Oni su upijali republikanski duh; koji svakom individuumu daje samostalnost i pomaže mu da stekne vlastiti moralni integritet bez potrebe vezivanja za neku ličnost. U njihovoj državi još je bilo vredno truda da interesovati se za nju i od takvog se interesovanja nikad nije moglo odustati. Nasuprot Hristovim; Sokratovi učenici su cenili svog učitelja zbog njegovih vrlina, a nisu vrlinu i filozofiju voleli zbog njega. Kao što se i Sokrat borio za svoju otadžbinu, tako i njegovi prijatelji nisu bili samo nedelatni filozofi, niti samo Sokratovi učenici. Oni su bili u stanju da naučeno obrade i da svom mišljenju daju vlastiti pečat.

Novi momenat u moralnoj degradaciji hrišćanstva Hegel vidi u njegovom pretvaranju iz sekte u državnu religiju. Tim činom, pojam jedankosti, jedan od temeljnih principa ranog hrišćanskog učenja, po Hegelovom mišljenju, izgubio je svaku vrednost. Tako se dogodilo da širenjem hrišćanstva stvorena velika nejednakost među hrišćanima, koja je bila inače u teoriji odbačena, a u praksi zadržana. Čovek je od sada najpre rođen u crkvi, koju nije sam izabrao, u Crkvi koja je u novim okolnostima, postala izuzetno netolerantna i čiji su se zakoni preplitali i poklapali s državom. Oni koji su imali drugačija religijska uverenja bili su u isti mah isključeni i iz Crkve i iz države.

Glavni nedostatak koji, po Hegelovom mišljenju, leži u osnovi celog sistema hrišćanskog učenja jeste »nepriznavanje prava i bilo kakve sposobnosti ljudskog duha, posebno one prve među njima, uma«. »...Mrtvo slovo položeno je u osnovu i na njemu je izgrađen čitav religiozni sistem. Početni podsticaj je dakle, zamro«. (RS, 85) Hegel konstatuje da se »Hristov pokušaj da oživi i dinamizuje krute pozitivne moralne norme jevrejske vere, potpuno izjalovio.«

Posle ovih razmatranja, Hegel uviđa da se problem pozitivnosti hrišćanske religije ne može razrešiti unutar samog hrišćanstva. Po njegovom mišljenju, to na indikativan način pokazuje nastanak raznih hrišćanskih sekta, koje u svom razvitku pokazuju da pate od istih slabosti kao i hrišćanska crkva; što se brže razvijaju sve brže postaju pozitivne. Drugim rečima, Hegel uviđa da je hrišćanska doktrina usmerena prema pojedincu, privatniku, i da ona nema karakter socijalnog učenja u pravom smislu te reči i stog se neminovno degeneriše u pozitivnost, kako se krug tih pojedinaca širi.

Hegelov politički ateizam, u spisu o *Pozitivnosti*, pokazuje se u načinu i sredstvima, s kojima on ocenjuje vrednost hrišćanske religije. Na osnovu konciznog prikaza ovog Hegelovog spisa, jasno je, da dvadesetogodišnji Hegel hrišćanstvo vrednuje, pre svega, sa stanovišta njegove integrativne društvene funkcije i pri tome smatra da je upravo ta funkcija najvažnija. Stoga se može reći da njegovo ispitivanje hrišćanske religije nema imanentno teološki, već refleksivni društveni i politički karakter. Osnovno religiozno hrišćansko pitanje koje se razvija od Isusa do Hrista, Hegela nimalo ne zanima. Za njega su jedino važne socijalne posledice Hristovog učenja, i nastojanje da se reše problemi asocijalnog ponašanja pojedinca unutar moralnog horizonta, mereni uvek merilima Hegelovog shvatanja Kantove ideje autonomnog praktičkog uma. Stoga ne čudi, da kod Hegela uopšte ne postoji dilema između izvornog i poznog hrišćanstva, iako se, po njegovom mišljenju pozitivnost ovog drugog razvila iz pozitivnosti onog prvog.

Što se tiče Hegelovog razumevanja subjektivne religije, treba reći, da ona za njega nije religiozni ekvivalent objektivnoj religiji, jer on u njoj ne otkriva neki sistem društvenih, niti specifično religioznih učinaka koji se manifestuju na individualnom nivou. Snažniji panteistički tonovi, važni su, tek za Hegelov frankfurtski period. U tom periodu svog misaonog razvitka on se zalaže za neku vrstu moralne crkve. Posmatrano sa

stanovišta društva, Hegel nastoji da izvrši sintezu subjektivne i objektivne (pozitivne) religije, tj. sintezu javne i privatne religije, sintezu opozicije i asocijacije i atomizacije ljudskog društva.

Sada ćemo pokušati da na koncizan način izložimo Hegelova razmatranja problema pozitivnosti koja je on kao dopunu svojih prethodnih razmatranja ovog problema dao u tzv. *Dodacima* o problemu pozitivnosti. Prema Hegelu, u građanskom društvu postoje samo one dužnosti koje proističu iz prava nekog drugoga, samo utoliko me država može na nešto obavezivati, pravo drugog se mora zaštititi. Hegel smatra da svaki pojedinac polazeći od toga, može iz moralnih razloga ili ne može sebi stvoriti obavezu da to respektuje. U krajnjem slučaju država će ga kao prirodno biće na to prisiliti. Po Hegelovom mišljenju, pravo drugog, mora se tek dedukovati, pre nego što ono za mene proistekne kao obaveza. Međutim, po Hegelu, savestan čovek može se ustezati da pravne zahteve nekog drugog smatra važećim pre nego što ih ovaj dedukuje, ali ako je on ubeđen u pravo drugog, on će bez izreka sudije spoznati svoju dužnost, da udovoljava tim zahtevima. Ipak, po Hegelu, glavni uslov da nešto predstavlja za nas dužnost, proističe tek iz spoznaje prava drugog. Po Hegelovom mišljenju postoje i druge vrste dužnosti koje proističu iz prava nekog drugog kao što je na primer, dužnost dobročinstva. Po njegovom mišljenju, takve dužnosti ne zasnivaju se na pravu pojedinca, već čovečanstva. Takav primer, po Hegelu, predstavlja pravo siromaha na dobročinstvo. Siromah svoj zahtev postavlja neposredno jer bi ga preko države morao postavljati posredno. Ovaj zahtev, Hegel, kao moralno biće, shvata kao moralni zahtev i kao zahtev u ime moralnog zakona. Po njegovom mišljenju, na osnovu toga se pojedincu ne postavlja zahtev kao patološkom biću, već taj zahtev deluje na nas kao prirodna bića i u nama izaziva sažaljenje.

Slično, po Hegelu, važi i za vrline pravednosti i dobročinstva. Pravednost se odnosi na to da respektujemo prava drugih. Ona je vrlina, ako ja nju, ne zato što je zahteva država, već što je ona dužnost, kao dužnost učinim svojom maksimumom i utoliko ona nije zahtev države, već zahtev moralnog zakona. Po Hegelu, dobročinstvo država ne može zahtevati kao individuum od individuum, već (samo) dužnost svih građana. Stoga Hegel smatra da je dobročinstvo uopšte dužnost svih građana. Drugim rečima, dobročinstvo je dužnost koju zahteva moral.

Hegel smatra da postoji i treća vrsta dužnosti koje ne proističu iz prava prema pojedincu, niti iz prava prema čovečanstvu, već koju je pojedinac sam sebi nametnuo. Po njegovom mišljenju, u takva prava spadaju dužnosti koje nastaju stupanjem pojedinca u zajednicu. Pristupanjem nekoj zajednici njeni članovi, po Hegelu, stižu jedni prema drugima izvesna prava koja se zasnivaju isključivo na osnovu vlasti tog dobrovoljnog pristupa i time dobrovoljno preuzetim dužnostima. Specifičnost tih prava jeste u tome što ona ne mogu biti prava koja ima država prema pojedincu, inače bi on priznao jednu u državi postojeću državu različitu silu koja bi imala ista prava kao i ona. Po Hegelovom mišljenju, država ne može pristati na to da ja nekom društvu priznam pravo nad životom ili pravo da kao sudija presuđujem u nekom imovinskom sporu. Hegel smatra da pojedinac u takvom društvu može priznati pravo nadzora nad mojom moralnošću, ono može, u vezi s tim, da zahteva da priznajem svoje greške, da mi određuje pokajanje zbog toga; no, ta prava mogu postojati samo dotle dok važi moja odluka da sebi namećem dužnosti, na osnovu kojih nastaju ta prava. Pošto dužnosti, po Hegelu, nisu zasnovane na pravima nekog drugog, ja samovoljno mogu i ukinuti te dužnosti, a ujedno i prava drugih: ove su dužnosti utoliko dobrovoljno preuzete što njih ni moralni zakon ne zahteva. To, po Hegelu, znači, da pojedinac može samostalno ukinuti i prava nekog drugog, prava koja nastaju tek iz mene preko dužnosti nametnutih moralnim zakonom, na primer, ja mogu pravo, koje sam priznao nekom siromahu od mene ukinuti; zato što njegovo pravo nije bilo po sebi zasnovano, već je predstavljalo tek kad sam ja sebi nametnuo dužnost da mu dajem taj prilog.

Pošto država može ne kao država, već samo kao moralno biće da traži moralnost od svojih građana i sem toga, pošto je obaveza države, da ne donosi propise koji su ili suprotni moralnosti ili je potajno potkopavaju, jer je za nju samu od najvećeg interesa, već i da bi ostvarila legalnost, što je njena svrha, da to neposredno (jer ovde se ne govori o razlici društvenog sistema, ukoliko se njegovim nevidljivim uticajem stvara moralni duh naroda) i postigne. Po Hegelu, zakoni koje bi država donosila, da njeni građani treba da budu moralni, ne bi joj priličili kad bi bili protivrečni i smešni. Po njegovom mišljenju, da bi građane navela da se služe tim ustanovama, država može samo putem poverenja, koje mora probuditi prema sebi. Hegel i u spisu o *Pozitivnosti* smatra kao sredstvo za ostvarenje tog cilja vidi u religiji. Stoga on ističe da je veoma važan način na

koji se država njome koristi, da bi religija mogla da odgovori ovoj svrsi. Po njegovom mišljenju, ova svrha je jasna kod religija svih naroda i odnosi se na stvaranje osećanja koja nisu objekt građanskih zakona. Kriterijum prema kojem se meri njihova vrednost jeste u tome koliko su one sposobne, da proizvedu osećanje koje rađa radnju primerenu bilo građanskim bilo moralnim zakonima. Prema Hegelu, one »svojim strahotama žele da djeluju više na maštu, a preko ove na volju ili više preko moralnih pobuda. (RS, 100) Rezultat Heglove analize, je pesimističan. Naime, on veruje da čak i ako bi religiozni propisi države postali zakoni, ona ipak ne bi dospela do legaliteta dalje nego putem svih ostalih građanskih zakona.

Hegel smatra da su nemoć institucija crkve i države pokušali da nadoknade »dobri ljudi«. Takav primer, po njemu predstavlja Hrist. Težinu Hristovog reformatorskog poduhvata on vidi i u tome što je on delovao u društvu u kojem je bila »usađena zabluda da je legalnost istovjetna s moralom.«(RS, 101) Taj utisak je posledica uverenja da su sve moralne zapovesti, bile istovremeno i religiozne. Međutim, Hegel za razliku od puke legalnosti osnovni Hristov cilj vidi u njegovom nastojanju da »ponovo pobudi smisao za moralnost, djeluje na uvjerenje«. (RS, 101) U tome Hegel vidi glavni razlog zbog kojeg je Hrist »djelimično u parabolama davao primjere moralnog djelovanja naročito suprotstavljajući tome ono što je recimo bio dužan da čini neki čisti zakonski levit, prepuštao je njihovom osjećanju da procijeni da li je ovo poslednje dovoljno.«(RS, 101) Hegel ističe da je Hrist naročito ukazivao na kontrast između onoga što su zahtevali građanske i u građanske zakone pretvorene religiozne zapovesti, a što moralnost (prvenstveno u besedi na gori –complementum zakona – moralno uverenje); on je pokušavao da prikaže koliko malo poštovanje tih zapovesti znači za suštinu vrline – pokušao je da predoči onaj duh da se radi iz poštovanja prema dužnosti, jer je ona dužnost i jer je ona božja zapovest tj. da prikaže religioznost u pravom smislu te reči. Stoga Hegel smatra da su oni uz svu svoju »reigioznost mogli biti samo građani jevrejske države, ironično dodajući, da je građana kraljevstva božjeg bilo malo među njima.« (RS, 101) Osnovni razlog zbog čega je takva situacija vladala u jevrejskoj državi Hegel vidi u tome što je »um oslobođen od pozitivnih zapovijesti, koje su trebalo da zauzmu mjesto moralnosti, um bi mogao postajući slobodan, da počne da slijedi sopstvene zapovijesti,

ali mu previše mladom i neuvježbanom da slijedi sopstvene zakone njemu koji još uvijek nije poznao samostene zakone slobode, ponovo nabacili jaram formula.« (RS, 101)

Nasuprot ovom stanju u jevrejskoj religioznoj zajednici, Hegel ističe život u zajednici prvih hrišćana koji su bili vezani zajedničkom verom. Oni su se međusobno ohrabivali u postizanju dobra i ostvarenju snažne vere. Prihvatanjem hrišćanske vere pristupalo se ovoj zajednici, preuzimale su se obaveze prema njoj i ustupala prava ne sebe. Veći ili manji stepen pobožnosti posebno je na početku meren stepenom njegove zavisnosti ili poslušnosti prema zajednici. Upravo po tome, Hegel pozitivnu sektu razlikuje od filozofske. Prihvatanjem i uverenosti u postavke nekog filozofskog sistema ili, praktikom, preko vrline se (u prvom slučaju) postaje pripadnik neke filozofske sekte ili (u drugom) građanin carstva moralnosti; nevidljive crkve, ne preuzimajući pri tome neke druge obaveze osim onih koje čovek sam sebi nametne, ne dajući takvoj jednoj zajednici (druga prava prema sebi osim onih koja čovek sam preuzima: pravo da pošteno deluje, pravo da se to od njega traži. Međutim, po Hegelu, pristupanjem zajednici pozitivne hrišćanske sekte, čovek je preuzeo dužnost poslušnosti prema njenim statutima, ne zato što on sam nešto smatra obaveznim, dobrim i korisnim, već zato što je ocenu o tome prepustio zajednici i što je kao dužnost priznao zapovesti i poglede drugih; on je preuzeo dužnost da veruje da je nešto istinito, jer je zajednica zapovedila da se u to veruje. Ovakvom stavu Hegel suprotstavlja život u filozofskoj zajednici. On ističe da »uverenosti u neki filozofski sistem pojedinac sebi ostavlja pravo da ono uverenje promeni, ako to zahteva njegov um. Nasuprot tome, pristupanjem hrišćanskoj zajednici prozeli je na nju preverio pravo da i za njega pronalazi šta je istina i obaveo se da, nezavisno od svog uma, to prihvati sa svim protivrečnostima, on je, kao u društvenom ugovoru, preuzeo dužnost da svoju volju potčini većini glasova, opštoj volji (...).« (RS, 102) Hegel smatra da je situacija još poraznija ako se ima u vidu »što je ljudski rod dobio prihvatanjem da se svako za svoj inividuum i za svoje nasljednike odrekne prava da sam procenjuje, šta je istina u najvažnijim stvarima našeg znanja i vjerovanja i u svemu ostalom šta je dobro i pravo.« (RS,102)

Prema Hegelu »ideal savršenstva, koji je hrišćanska sekta nastojala da realizuje svojim činovima, bio je različit u raznim vremenima.« Ipak, po njegovoj oceni, on je u celini gledano bio »zbrkan i nepotpun.« Nedostatke hrišćanskog ideala, Hegel vidi i u

načinu na koji je on trebalo da bude realizovan. Postupci kojima se crkva služila bili su upereni protiv slobode volje i uma (teorijskog i praktičkog) kao i slikama junaka u kojima je crkva nalazila realizovan svoj ideal. Hrišćanska sekta, po Hegelu, pokušala je da deluje na uverenja i da prema ovome određuje vrednost ljudi. »Vrline koje je ona hvalila i nagrađivala bile su one koje država ne može nagrađivati(...).« Hrišćanska sekta se nije »postavljala umesto države, da bi se starala o njenom sudstvu ona je čak pokušavala da nekog prekršioca protiv građanskih zakona izbavi iz ruke sudije, ako je delovao u duhu sekte.« (RS, 103)

Hegel smatra da se sa sličnim ciljem i sličnim sredstvima, naime unapređuje moralnost međusobnim ohrabivanjem, opominjanjem nagrađivanjem može se, bez štete po pravo pojedinca i po pravo države povezati jedna mala zajednica ljudi (zasnovana na prijateljstvu). Međutim, problem je u tome što već samo prijateljstvo, ograničava ovu zajednicu na mali broj ljudi. Hegel smatra da širenje ove zajednice izaziva kod pojedinaca nepoverenje i stoga se on za nju može vezati samo poslušnošću što je, međutim, u suprotnosti sa slobodom. Hegel primećuje da »ugovor koji postoji u svakom prijateljstvu, koji se zasniva na međusobnom poštovanju ili zajedničkoj volji za dobro, lako može postati tegoban i sitničav, ako se meša u stvari koje zapravo, uvek moraju biti prepuštene ličnoj volji.« (RS, 103)

Prema Hegelu, hrišćani su bili prijatelji koji su se uzajamno podržavali i pružali jedni drugima utehu. Međutim, »njihov cilj, po njegovom mišljenju, nije bio slobodno traganje za istinom, jer ova je već bila data, već više uklanjanje sumnji i jačanje vjere, a onda ono što je s tim najviše povezano.« (RS, 103)

Hegel ističe da se na pristup hrišćanskoj zajednici, gledalo kao na dužnost svakog čoveka, a na istupanje iz nje kao pristup paklu. Glavni uslov za pristup u hrišćansku zajednicu, po čemu se ona bitno razlikovala od filozofske, Hegel vidi u bezuslovnoj poslušnosti. Sva obeležja hrišćanske sekte sreću se kasnije i u hrišćanskoj crkvi, ali pošto se crkva sada poklapa sa državom ona gubi svoj prvobitni moralni lik i autonomiju u odlučivanju. U ranom hrišćanskom periodu hrišćanska crkva imala je pravo da samostalno bira svoje sveštenike. Centralizacijom ona je izgubila to pravo. Isto tako postepenim širenjem crkve ona se izjednačila sa državom što je dovelo do toga da pojedinac isključenjem iz crkve, biva isključen iz države i tako gubi i svoja građanska

prava. Važan zaključak koji iz širenja crkve izvlači Hegel jeste onaj koji se odnosi na problem tolerancije. On ističe da svaka crkva kada postane dominantna brzo zaboravi svoj početni položaj kada je bila manjinska i nastoji da uzurpira prava drugih slabijih tj. postaje prema njima netolerantna iako je na početku svog osnivanja propagirala trpeljivost i toleranciju. (RS, 105)

Bitno je ovde uočiti važnost i karakter obrazovanja koje ono, po Hegelu, ima za državu. Po njegovom mišljenju, osim prava na goli opstanak svaki čovek ima pravo da izobrazava svoje sposobnosti da bude čovek. Država je smatrala da toj svojoj dužnosti i tom svom interesu može najbolje pridoneti ako tu brigu u celini prepusti crkvi. Međutim, pokazalo se da je crkveno zakonodavstvo u suprotnosti sa slobodom uma i razuma koji predstavljaju temelj modernog obrazovanja. Crkveno zakonodavstvo oduzima slobodu tj. mogućnost da »um i razum slobodno slijede zakone koji su njima svojstveni, koji su zasnovani u njihovoj prirodi, nema slobode za pristup crkvi, država je ma kako dobro da je mislila izdala pravo djece na slobodan razvoj sposobnosti duše.« (RS, 114)

Hegel ističe da »svaka crkva svoju crkvenu veru proglašava za *non plus ultra* svake istine i tretira i polazi od tog principa – od jedne vere, dakle, koja bi se kao novac mogla zgrtati u mozak i koja se tako zaista i tretira i prema tvrđenju svake crkve ništa na svetu nije tako lako naći kao istinu, treba samo u svoje pamćenje prihvatiti jedan od njenih katehizama, i (...).« (RS, 128).

U *Dodacima*, Hegel ističe da se najvažnije promene u širenju hrišćanstva ogledaju u načinu unapređenja moralnosti. Ključna promena, po njegovom mišljenju, desila se kada je crkva iz privatne zajednice postala stvar države. Ova promena dovela je do toga da je ono što postoji po prirodi i što je bilo stvar sopstvene volje postalo dužnost i odatle je delimično proisteklo spoljašnje pravo crkve. Na osnovu tog prava crkva je postavila ne samo principe moralnosti, već i čitav sistem sredstava za usvajanje ovih principa, a posebno je pod nazivom kazuistike stavila jednu opsežnu nauku o primeni na pojedine slučajeve.

Kao glavno obeležje moralnog sistema crkve, Hegel ističe njegovu religioznu osnovu i potpunu zavisnost pojedinca od božanstva. Naglašavajući fundament na kojem počiva moralni sistem crkve, Hegel želi da istakne da on nije neka činjenica našeg duha, niti je stav koji je razvijen iz naše svesti, već predstavlja nešto što je naučeno, odnosno

nije nešto samostalno u svojim principima. Drugim rečima, Hegel želi posebno da naglasi da »suština crkvenog morala nije zasnovana na slobodi i autonomiji volje.« (RS, 130)

U ovakvoj koncepciji crkvenog morala Hegel ne vidi ništa dobro za pojedinca. Naprotiv, on u tome vidi samo »korist za državu, ili još preciznije za vlastodršce, koji su zahvaljujući nastojanju crkve da deluje na osećanja, naime gospodstvo, despotizam, potiskivanje svih sloboda volja je potpuno dobila igru zahvaljujući sveštenstvu – crkva je učila da se preziru građanska i politička sloboda, učinila je da se prezire uživanje života i kao što odricanje od sredstava za zadovoljavanje fizičkih potreba oduzimaju život onom životinjskom delu čovekova života, tako i oduzimanje užitka slobode duha donosi smrt uma.« (RS, 131, 132) Prema Hegelu koliko će ljudi taj gubitak »osećati zavisi malo kao što mrtvo telo žudi za hranom i pićem. Tako, zahvaljujući Hristovom nastojanju da svoju naciju upozori na duh i osećaj koji bi mogao da oživi pri posmatranju njenih zakona, da bi postali bogougodni, zahvaljujući ovom pokušaju pod režimom crkve ovaj *complementum* zakona postoji opet niz pravila i propisa kojim je neprestano potreban jedan takav *complimentum*, a ovaj pokušaj crkve opet nije uspeo, jer duh je, po Hegelu, jedno previše eterično biće da bi se mogao predstaviti u zapovedenim osećanjima i duševnim stanjima.« (RS, 132)

Prethodna analiza Hegelovih stavova pokazuje kako teče proces moralne degradacije hrišćanske religije i uspon hrišćanske crkve kao institucije Degradaciju hrišćanske vere on opisuje kao proces u kojem spoljašnje radnje sve više postaju ključne u zadovoljavanju religioznosti hrišćana. »Na ovaj način crkva, međutim, nije propisala samo mnoštvo spoljnih radnji, kojima treba da se zadobije neposredna naklonost božanstva, već je crkva neposredno propisala zakone i za naš način mišljenja, osećanja i htenja, zbog čega su, po Hegelu, hrišćani opet dospeli tamo gde su nekada bili Jevreji.« (RS, 133) Stoga Hegel smatra da se sada karakteristike jevrejske religije nalaze u hrišćanskoj crkvi. Po njegovom mišljenju, »razlika se sastoji samo delimično u sredstvima, jer su religiozne dužnosti Jevreja bile u izvesnoj meri prisilne dužnosti, što je delimično prisutno i u hrišćanskoj crkvi, pri čemu ona onog koji ih ne poštuje tu i tamo spaljuje, a skoro uvek ga lišava prava njegove države.« Hegel smatra da »najvažnije sredstvo koje zapravo, srećemo još i kod Jevreja, predstavlja delovanje na snagu mašte, ali razlika je u tome što su kod obe religije korišćene različite predstave.« (RS, 133)

Hegel glavnu razliku između hrišćanstva i judaizma, vidi u »tome što su Jevreji verovali da svojim spoljnim ceremonijama dovoljno čine za božanstvo, dok su hrišćani isticali da sve zavisi od osećanja kojima dva čoveka vrše istu radnju. Međutim, nedostatak hrišćanskog uverenja, Hegel vidi u tome što su ta osećanja bila sasvim tačno propisana. Štaviše, u ovim aspektima hrišćanstvo je, po Hegelovom mišljenju, rigidnije od judaizma. Dok su kod Jevreja bile samo propisane radnje, hrišćani su zapovedali kakvi treba da budu i osećaji. Stoga Hegel smatra da se putem koji je u svojoj veri izabrala hrišćanska crkva ne može postići moralna svrha već samo »legalnost i zanatska vrlina i pobožnost.« (RS, 133) Kao nužne posledice nastojanja da zapoveda osećanjima, bile su samoobmana, verujući da se poseduju propisana osećanja, da se svoj osećaj slaže s ovim što je bilo opisano, dok, međutim, jedno takvo iz rukava izvučeno osećanje nije moglo ni da se upoređi s istinskim prirodnim osećanjem ni po snazi, ni po vrednosti. Hegel smatra da je »posledica ove samoobmane bilo lažno umirenje, koje pridaje veliku vrednost ovom duhovnom stakleniku izraslom osećanju i koje time mnogo umišlja, pa je stoga, tamo gde je bilo potrebna snaga, slaba i kad takav čovek ovo sam zapazi onda zapada u bespomoćnost, strah, nepoverenje prema sebi – stanje duše koje često vodi do ludila, isto kao što često u očajanju pada i onaj koji veruje da uz svu dobru volju, i uz svaki mogući napor svoja osećanja ipak, nije doveo do one visine koja se od njega traži, a pošto se nalazi na polju osećanja i nikad ne može da dospe do nekog čvrstog merila savršenosti, on će se naći u strahovanju u kojem nedostaje snaga i odlučnost i koje neko umirenje nalazi samo u poverenju u bezgraničnu milost božanstva – samo malo pojačanje napetosti mašte pretvara ovo stanje isto tako u ludilo i bezumlje. (RS, 134) Najobičnije dejstvo je jedna vrsta gorepomenute samoobmane jer i pored sveg bogatstva duhovnih osećanja čovek u celini zadržava svoj karakter i pored duhovnog živi taj običan čovek, istina, zahvaljujući ovom prvom opremljenom floskulama i spoljnom mimikom, u svakodnevnom životu i radu običan, a nedeljom, ili među svojom sabraćom ili pred svojim molitvenikom sasvim drugi čovek; često je veoma nepravedno takav jedan karakter okriviti za pravo licemerje; za ovo je potrebna svest o protivrečnosti između pobuda za neke radnje i onoga što se prikazuje; kod ovoga međutim, te svesti nema i taj čovek apsolutno nema jedinstva; ako ove obe vrste osećanja stvarno dođu u koliziju, pa ono puteno kako se to veoma često dešava, nadajača, ovome među tolikim mnoštvom

moralnih asketskih zapovesti sigurno neće nedostajati jedna, koja bi se mogla odnositi na taj prekršaj i koja samom tom grešniku neće pod ovim premazom dati neke hvale vredne oblike. Po Hegelu, ovih domišljatosti najviše ima kod katolika. Po njegovom mišljenju, luteranska crkva je najviše odbacila naročito od tog spoljnjeg; ali je uspostavila jedan sistem osećanja stavova i pravila, koja najkonsekventnije utvrđuju i sprovode pijetisti. Za njih se obično smatra da su u svom verskom ili moralnom sistemu u nečemu odstupili od stavova svoje crkve. Međutim, Hegel smatra da oni samo tačnije izražavaju taj isti sistem i, ako izgleda da se izdvajaju od najvećeg ideala luterana, onda je to zato što kod ovih priroda i zdravi ljudski razum sprečavaju prilagođavanje njihovog života i njihovog osećaja njihovom sistemu. Po njegovom mišljenju, »reformisani u celini izgleda da moral uzimaju za ono glavno, a da askezu zapuštaju.« (RS, 135)

Razmatrajući razloge koji su doveli do nastanka sekti, Hegel je došao do zaključka da te razloge, s jedne strane treba tražiti u nameri crkve da svojim statutima »propisuju, zapovedaju i postižu osećanja i da se ovim sredstvima vlada čovekovom slobodom« i s druge, zbog nemogućnosti da se ovim sredstvima ne može postići »ništa više od legalnosti«. (RS, 135) »U ovoj crkvenoj legalnosti, u karakteru kakav je sposobna da izgradi asketika, bilo je ljudi koji, po Hegelu, nisu nalazili zadovoljene zahteve svog sopstvenog srca i koji su bili sposobni da sebi daju jedan zakon moralnosti koji proizlazi iz slobode« (RS, 135) Ako svoju veru nisu zadržali za sebe, oni su postajali osnivači sekte koja se, ako je crkva nije potiskivala, širila i što se više udaljavala od svoga izvora opet je zadržavala samo pravila i zakone svog osnivača, koji za njene pripadnike opet više nisu bili zakoni nastali iz slobode, nego opet crkveni statuti. To je, opet, po Hegelu, vodilo do nastajanja novih sekti. Osnovnu grešku koja se nalazi u temelju ovog sistema, Hegel vidi u njegovom nepriznavanja prava sposobnosti ljudskog duha, naročito prve među njima, uma; i ako sistem crkve ovaj ne priznaje, onda taj sistem crkve ne može biti ništa drugo do sistem preziranja ljudi. Ono spasonosno razdvajanje oblasti moći ljudskog duha, što je za nauku izvršio Kant, to razdvajanje crkveno zakonodavstvo nije, po Hegelu, izvršilo. Štaviše, Hegel smatra da će proći vekovi dok duh Evropljana u aktivnom životu, u zakonodavstvima ne spozna i ne nauči da razlikuje ono na što je pravi osećaj Grka njih sam do sebe doveo. Moralne zapovesti uma se, po Hegelovom mišljenju, u hrišćanskoj crkvi, kao i u svakoj u kojoj je čisti moral princip,

tretiraju i postavljaju isto tako kao pravilo razuma. Oni prvi su subjektivni, ovi drugi objektivni. »Hrišćanska crkva, međutim, subjektivno umu postavlja kao nešto objektivno, kao pravilo.« (RS, 136) Um postavlja moralne, nužne i opštevažeće zakone; utoliko je Kant ove, premda u drugom smislu, nazvao pravilima razuma, objektivnim. Po Hegelovom mišljenju, pokušaji da se ovi zakoni učine subjektivnim ili maksimama, naći pobude za njih, to je zadatak u kojem pokušaji veoma divergiraju. Hegel se ovde vraća svom starom problemu, problemu moralnog pokretača. Naime, po njegovom mišljenju, iako teolozi nisu nikada poricali onu sposobnost, oni mu jedino osporavaju sposobnost da može svojim zakonima obezbediti takve pobude koje bi bile u stanju da volju privole da deluje u skladu s njim. Za razliku od uma »hrišćanska religija nam daje objektivne pobude koje nisu sam zakon.« (RS, 136)

Držeći se kantovske definicije autonomije moralnog subjekta, Hegel smatra da »jedina moralna pobuda, poštovanje prema moralnom zakonu, može izazvati samo u onom subjektu u kojem je ovaj zakon zakonodavan, iz čije unutrašnjosti on sam proističe.« Međutim, problem je u tome što, po Hegelovom mišljenju, hrišćanska religija moralni zakon najavljuje kao nešto što postoji izvan nas, kao nešto dato i mora, dakle, da postoji da mu poštovanje obezbedi na drugi način. Hegel smatra da bi u pojmu pozitivne religije ovo svojstvo moglo biti preuzeto, pošto ona moralni zakon ljudima postavlja kao nešto dato. Tako je vrlina postala veština veoma zamršene vrste, dok je, naprotiv, nepokvareni moralni osećaj, koji sme sam da odlučuje, (...) veština (...) koja se kao svaka druga može naučiti.« (RS, 136) Međutim, Hegel, ipak, primećuje da je ova veština imala čudnovatu sudbinu. Naime, dok se sve ljudske veštine usavršavaju i dok ih je jedna generacija učila od druge, »samo moralnost ljudi se nije vidljivo povećavala već, ne mogavši da se koristi iskustvom prethodnih naraštaja, svaki za sebe mora ponovo da je uči.« (RS, 136).

Građanskim zakonodavstvima i ustavima su predmet spoljna prava ljudi, crkveni ustav, ono što je čovek dužan samom sebi ili bogu. Šta je čovek dužan bogu i sebi crkva tvrdi da zna i istovremeno postavlja sud pred kojim ona o tome sudi. Pred taj sud ona je dovukla sve što može biti božansko u radnjama ljudi, a svoj zakonik unela je ono što ljudi pri tom treba da znaju, rade, veruju i osećaju. Na temelju tog zakonika zasnovana je zakonodavna i crkvena vlast. Međutim, Hegel postavlja pitanje legitimiteta takve vlasti.

Jer ako je suprotno pravu uma svakog čoveka da se »potčinjava jednom takvom stranom kodeksu onda nije pravovaljana cela vlast crkve, niti prava da sam sebi daje svoj zakon, da sam sebi polaže račun za njegovu primenu ne može se odreći nijedan čovek, jer bi ovim otuđenjem prestao da bude čovek.« (RS, 137)

Nastanak svih sekta u srednjem i novom veku, po Hegelu, zasniva se na osećaju pojedinih ljudi da imaju pravo da sami sebi budu zakonodavci, ali rođen u varvarskim vremenim ili u nekoj klasi naroda koju su njeni vladaoći osudili na surovost, princip jednog takvog zakonodavstva je obično bivala upaljena podivljala i neuredna fantazija, među čijim je monstrumima tu i tamo blesnula poneka lepa varnica uma, i pri čemu bi, ipak, uvek bivalo utvrđeno neotuđivo pravo čoveka da zakon sebi daje iz svojih grudi

Umetnost kao element pomirenja

Prema mišljenju većine Hegelovih tumača, *Najstariji program sistema nemačkog idealizma*, ne samo kad je reč o pravom autoru⁶⁰ ovog spisa, već i kad je reč o njegovim ključnim idejama, predstavlja jedan od najkontroverznijih filozofskih dokumenata koji svedoči o jednom od najvažnijih momenata koji su odlučili dalju sudbinu nemačkog idealizma. Važnost ovog spisa jeste u tome što on, s jedne strane, predstavlja svojevrsni rezime, ne samo Hegelovih ranih filozofskih razmatranja, već i onih filozofskih motiva koji su bili prisutni u najširem duhovnom kontekstu toga vremena i čiji su glavni inicijatori, pored Hegela, bili Helderlin i Šeling. U ovom koncizno pisanom tekstu, iznet je u komprimiranom obliku budući razvitak ključnih ideja nemačkog idealizma. Za našu temu ovaj nacrt ima posebnu važnost jer su u njemu na pregnanatan način izložene neke od ključnih Hegelovih zamisli i budućih rešenja najvažnijih problema epohe nemačkog idealizma.

Na samom početku ovog spisa jasno se ističe da se ključna pitanja epohe nalaze u sferi praktičke filozofije. O tome na programski način svedoči već prva rečenica *Nacrta* u kojoj se ističe da "cela metafizika ubuduće spada u moral."⁶¹ Iako se u ovoj tezi mogu jasno prepoznati motivi kantovsko-fichteovske filozofije slobode, s obzirom na konciznost teksta, stiče se utisak, da su ti zahtevi formulisani na zaoštreniji način, nego u Kantovim i Fichteovim filozofskim spisima. Potvrdu da se radi o radikalizaciji projekta Kantove praktičke filozofije svedoči i direktno ukazivanje na filozofa iz Kenigsberga i postulate njegove praktičke filozofije, za koga se kaže da je on u svojim moralnim postulatima

⁶⁰ Posle višedecenijskih sporova o autorstvu ovog teksta, Pegeler je 1965. godine izneo tezu da "autor *Programa* sistema može biti samo Hegel i da ga je verovatno napisao u Frankfurtu pod uticajem Helderlina, jer se u iskazima *Programa* sistema o lepom ne može prevideti Helderlinov uticaj. Prema Pegeleru rukopis ne daje indicije za to da se radi o prepisu nekog tuđeg rada i dosadašnje datiranje on smatra pogrešnim. E. Kasirer, *Helderlin i nemački idealizam*, str. 376-378. U knj. *Fridrich Hölderlin, Hiperion ili Eremit u Grčkoj*, Zagreb, 2005. Up. Hegel, *Rani spisi*, str. 481. V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, 2006. str. 47-52.

⁶¹Hegel, "Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus", u *Dokumente zu Hegels Entwicklung* Hsg. J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, S. 219.

“dao samo primer, ali ništa nije iscrpio”.⁶² Stoga autori ovog spisa najavljuju da njihova etika “neće biti ništa drugo do potpuni sistem svih ideja ili, što je isto, svih praktičnih postulata.”⁶³ Potpunost sistema praktičke filozofije čini se, nije, jedini elemenat na kojem insistiraju autori ovog *Programa*. Naime, težište njihovog zahteva i njihovog radikalizma nalazi se u prvoj rečenici *Programa* u kojoj se ističe “predstava o meni samom kao apsolutnom slobodnom biću”.⁶⁴ Uzimajući ovaj stav kao ključnu ideju svog *Programa* autori jasno daju do znanja da se u temelju njihovog filozofskog projekta nalazi fihteanska ideja “slobodnog samosvesnog bića iz koga se pojavljuje celi jedan svet iz jednog Ništa - jedno istinsko i misaono stvaranje iz ničega”.⁶⁵

Posebno oštar kritički stav u tekstu *Programa* izražen je prema političkim institucijama modernog doba, a najoštrije, taj stav iskazan je u kritici moderne države. Filozofsku perspektivu iz koje je ta kritika data predstavlja ideja modernog čovečanstva. Posmatrajući s tog stanovišta instituciju države, autori *Programa* ističu da “ne postoji ideja o državi, jer je ova institucija postala nešto mehaničko, i kao što “nema ideje o mašini”, tako, po njihovom mišljenju, ne može biti ni ideje o državi. Prema njihovom mišljenju, “samo ono što je je predmet slobode, odnosno ljudske prakse, predstavlja ideju”. Stoga oni odbacuju ideju moderne liberalne države, jer ona za njih predstavlja “nešto što pripada svetu mehaničkog”.⁶⁶ Autori programa ističu da svaka moderna “država mora sa slobodnim ljudima da postupa kao s mehaničkim točkićem a ne kao sa slobodnim ljudima” što je u suprotnosti s teorijskim i praktičkim intencijama njihovog filozofskog programa⁶⁷. Stoga oni nastoje da u svom *Programu* “izlože principe za jednu

⁶² Isto, str. 219.

⁶³ Isto, str. 219.

⁶⁴ Isto, str. 219.

⁶⁵ Isto, str. 219.

⁶⁶ Isto, str. 219-220.

⁶⁷ Nasuprot, teorijama modernog prirodnog prava, prema kojima “zajednica ljudi” može da se konceptualizuje jedino preko apstraktnog modela “ujedinjenog mnoštva”, Aksel Honet smatra da “Hegela, međutim, u praktičkoj filozofiji zanima upravo mogućnost teorijskog objašnjenja jednog takvog običajnosnog totaliteta. Još u periodu kada je zajedno sa Šelingom i Helderlinom skicirao programski tekst koji je u istoriji duha ostao upamćen pod naslovom *Najstariji sistematski program nemačkog idealizma*, možemo u Hegelovoj misli naći ideju da društvo u kom vlada mir može da se na pravi način razume samo

istoriju budućeg čovečanstva i da do gole kože razgolite celo ono bedno ljudsko delo koje se zove država, ustav, vlast, zakonodavstvo”.⁶⁸ Međutim, radikalizam autora ovog filozofskog projekta ne završava se samo na njihovom zahtevu za rušenjem modrene države, već i u zahtevu za “rušenjem svakog nadriverovanja, progon sveštenstva, koje u novije vreme licemeri um, zahvaljujući samom umu”.⁶⁹ Stoga, pisci ovog programa na radikalna način zahtevaju “apsolutnu slobodu svih duhova, koji u sebi nose intelektualni svet i koji ni boga ni besmrtnost ne smeju da traže van sebe.”⁷⁰ Za razliku od Hegelovih prethodnih spisa u kojima nemački filozof kritikuje pozitivnost hrišćanske religije i pokušava revitalizaciju subjektivne religije, po uzoru na grčku narodnu religiju, koja bi trebalo da postane medijum u kojem bi bilo moguće ostvariti neophodnu harmoničnu sintezu između individuum i društva i postići harmoniju sopstvene ličnosti, čini se, da je u ovom spisu, kod Hegela, u rešavanju ovog problema, došlo do značajnih pomeranja.

Pod uticajem Šilera i Helderlina, kao moguće rešenje ovog problema, u Hegelovom mišljenju sve više na značaju dobija ideja lepog. Štaviše, ideja lepog, koju Hegel ovde shvata u Platonovom smislu⁷¹ poprima status one ideje koja sve ujedinjuje. Pod snažnim uticajem estetizacije nemačkog duha, Hegel je došao na stanovište da je “najviši akt uma onaj u kojem on obuhvata sve ideje, estetski akt i da istina i dobro samo u lepoti mogu postići istinsko jedinstvo”.⁷² Burna estetska strujanja toga vremena ostavila su snažan pečat na izgradnju njegovog filozofskog senzibiliteta. Stoga on ističe da “filozof mora da ima isto onoliko estetske moći koliko i pesnik”. Zbog nedostatka “estetskog smisla” Hegel oštro kritikuje nemačke “knjiške filozofe”.⁷³ Za njega filozofija duha predstavlja estetsku filozofiju. Štaviše, on smatra da se ni u čemu ne može biti uman, pa se čak ni u pisanju istorije ne može umno rezonovati bez estetskog smisla.

kao običajnosno integrisana zajednica slobodnih građana.” Aksel Honet, *Borba za priznanje*, Beograd, 2009. str. 19.

⁶⁸ Isto, str. 220.

⁶⁹ Isto, str. 220.

⁷⁰ Isto, str. 220.

⁷¹ E. Kasirer, “Helderlin i nemački idealizam”, u knjizi Fridrich Hölderlin, *Hiperion ili Eremit u Grčkoj*, Zagreb, 2005. str. 377. Up. J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, str. 37-39.

⁷² ESDI, S. 220.

⁷³ Isto, str. 220.

Ovde treba da bude jasno, ističe Hegel, “šta zapravo nedostaje onim ljudima koji ne razumeju nijednu ideju – i dovoljno pošteno priznaju da im je sve nejasno, čim se ode dalje od tabela i registara”.⁷⁴

Težeći za izvornošću, mladi Hegel, skoro u duhu mnogo kasnije Hajdegerove pozne filozofije, zalaže se za reafirmaciju jezika poezije kao najprikladnijeg izraza bića. “Poezija time stiže više dostojanstvo, ona na kraju opet postaje ono što je bila na početku – učiteljica čovečanstva; jer nema više filozofije, nema istorije, jedino će pesništvo nadživeti sve ostale nauke i umetnosti”.⁷⁵

Iako Hegel i u ovoj skici govori o glavnoj temi svojih tbingenskih i bernskih istraživanja – religiji, vidljivo je da on u ovom spisu religijskim idejama priključuje elemente mita,⁷⁶ što će kasnije biti posebno karakteristično za Šelingovu filozofiju. “U isto vreme tako često čujemo da gomila mora imati jednu čulnu religiju”.⁷⁷ Međutim, po Hegelovom mišljenju, takva religija “nije potrebna samo masi, već i filozofu”.⁷⁸ U ovoj formulaciji, u kojoj se insistira na jedinstvu mitologije, religije i filozofije, Hegel konačno stiže do onog rešenja za kojim je tragao u svom tbingenskom i bernskom periodu. Tu svoju novu formulu on izražava na sledeći način: “Monoteizam uma i srca, politeizam mašte i umetnosti, to je ono što nam je potrebno.”⁷⁹

I pored isticanja važnosti mita, Hegel i dalje ne odustaje od svog prvobitnog nastojanja koje se sastoji u očuvanju kantovske ideje autonomije uma. Stoga on ima potrebu da preciznije objasni šta podrazumeva pod sintagmom “nova mitologija”. Iako ističe da će “najpre govoriti o jednoj ideji koja, koliko ja znam, još nijednom čoveku nije

⁷⁴ Isto, str. 220.

⁷⁵ Isto, str. 220.

⁷⁶ “Nemački romantičari i simbolički iluminizam insistirali su na novom imenu: “mit” ili mitologija”. Mitologija je ideja vrlo osteljive forme, otelotvorenje duha naroda, zajednice. To je ideja vodilja “najstarijeg programa nemačkog idealizma” kojem su, u svojoj mladosti, pripadali Hegel, Helderlin i Šeling. Poezija je, kao jedan od oblika svesti, morala da postane mitologijom da bi se ideje oslobodile svoje filozofske apstrakcije i približile narodu. I na taj način je predstavljanje ideje postalo prikaz zajednice samoj sebi”. Žak Ransijer, *Politika književnosti*, izdavač, Adresa, Novi Sad, 2008, str. 98.

⁷⁷ Isto, str. 221.

⁷⁸ Isto, str. 221.

⁷⁹ Isto, str. 220. Up. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 35.

pala na pamet – mi moramo imati novu mitologiju, a ova mitologija mora biti u službi ideja, ona ipak, mora postati mitologija uma”.⁸⁰

Iz ovog Hegelovog objašnjenja na posredan način ponovo izbija problem čulnosti koji je on smatrao glavnim nedostatkom Kantove filozofije morala. Čini se, da u tom smislu treba shvatiti i njegovu tvrdnju u kojoj on ističe: “Pre nego što ideje učinimo estetskim, tj. mitološkim, one ne mogu biti interesantne za narod; i obratno, pre nego što mitologija bude umna, mora je se filozof stideti.”⁸¹ Tako, konačno, po Hegelu, prosvećeni i neprosvećeni moraju pružiti ruku jedan drugom, mitologija mora postati filozofska, narod uman, a filozofija mora postati mitološka, da bi filozofe učinila čulnim. Onda će među nama vladati večito jedinstvo.”⁸² Hegel je verova da će ostvarenjem jedinstva između mitologije, religije i filozofije, “nestati prezrivi pogled i slepo drhtanje naroda pred svojim mudracima i sveštenicima”.⁸³ Štaviše, on je očekivao da će to jedinstvo doneti jednako obrazovanje svih snaga, kako pojedinaca tako i svih individua zajedno. Običajni totalitet koji ne potiskuje ni jednu snagu i koji omogućuje jednak razvitak svih snaga, inspirisaće se u religiji koja je poetski zasnovana. Hegel je bio uveren da čulnost mitopoezije može tada jednakomerno zahvatiti i narod i filozofiju.⁸⁴ Vrhunac tog jedinstva on je video kao vladavinu sveopšte slobode i jednakosti duhova.

Na kraju ovog spisa, Hegel, pomalo na profetski način, poručuje “jedan viši duh, duh poslat s neba, mora nama zasnovati ovu novu religiju, koja će biti poslednje veliko delo čovečanstva”.⁸⁵ Čini se, da je, bar kad je reč o Hegelu, takva ideja religije u njegovom filozofskom sistemu izostala. U stvari, Hegel se, kasnije, u svom misaonom razvitku, sve više udaljava od takve koncepcije religije nastojeći da izgradi svoju filozofije religije.

⁸⁰ ESDI, str. 221.

⁸¹ Isto, str. 221.

⁸² Isto, str. 221.

⁸³ Isto, str. 221.

⁸⁴ J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 35

⁸⁵ ESDI, str. 221.

Hegelov antinomični frankfurtski preokret

Kad se Hegel iz Berna preselio u Frankfurt, 1796. godine, njegovo mišljenje dobilo je novi antinomični obrt jer je među predmete svoje kritike počeo da uključuje i kantovski moral zajedno sa pozitivnošću hrišćanske religije⁸⁶. Slično kao u Bernu on moralnu religiju još uvek shvata kao prevazilaženje »pozitivnosti« puke statutarne religije ali samo zato što ona internalizuje podelu između tiranskog zakonodavstva i ropske poslušnosti. Kantovski moral, po Hegelovom mišljenju, ostaje neslobodan zato što je prirodni ili partikularni aspekt sopstva (aspekt koji pripada empirijskim željama i sklonostima) otuđen od zakonodavne funkcije uma. Pravi duh hrišćanstva, tvrdi sada Hegel, jeste duh ljubavi⁸⁷ koja je ispunjenje (*pleroma*) moralnog zakona kroz njeno ukidanje forme zakona i ideje dužnosti. (RS, 120-121) Prava religija zahteva »duh izdignut iznad morala«. (RS, 121) Hrist za Hegela nije više bio samo zastupnik morala, nego je on »Pozitivitetu Jevreja suprotstavio čovjeka, zakonima i njihovim dužnostima suprotstavio je vrline, a u ovim ukinuo imoralnost pozitivnog čovjeka«. ⁸⁸ U tom Hristovom stavu Hegel vidi pobunu protiv krutog i nasilnog podvođenja drugih pod pojam koji u ovom slučaju predstavlja zakon.

Jevrejski zakon Hegel nije posmatrao samo kao istorijsku veličinu, nego i kao filozofski izraz sveopšteg odnosa stvari. Zato je on, kad je u pitanju ta tematika, sledio tradicionalni hrišćanski pristup, zastupajući stav po kojem se zakon identifikuje sa propisima prirodnog prava. Ipak, Hegel je, kako u moralnom zakonu uma, tako i u

⁸⁶ Hegelove frankfurtske godine istraživači njegove misli vide kao doba lične krize, ali i kao period u kojem je nemački mislilac načinio prelom u svom mišljenju i započeo "novu etapu" (Lukač, str. 123.) u svom sagledavanju građanskog društva, koja je istovremeno označila njegov "raskid s formom mišljenja koju karakteriše orijentacija na fenomen samosvesti"(Milisavljević, str. 46)

⁸⁷ "Ali, od 1796. godine, dakle, nakon što se iz Berna preselio u Frankfurt (...) Hegel je počeo da kritikuje moralni značaj hrišćanstva, onakvog kakvim su ga predstavljali Kant i Fihte. Prava religija, naime Hristova poruka ljubavi predstavlja suprotnost moralu." W. Panenberg, *Teologija i filozofija* Beograd, 2003, str. 174.

⁸⁸ Hegel, *Rani spisi*, str. 257.

istorijskoj formi jevrejskog zakona, video izraz razuma koji je podeljen. Nasuprot tome, ideja ljubavi trebalo je da mu posluži kao medijum koji omogućuje obnavljanje jedinstva koje se raspalo usled te podeljenosti. Međutim, ta celina u ljubavi nije sadržana kao suma mnoštva posebnog, razdvojenog, u ljubavi je sam život. Ono razdvojeno još uvek se nalazi u ljubavi, ali ne kao razdvojeno – kao jedinstveno, a životnost ispunjava ono životno«. »U ljubavi se čovek ponovo nalazi u onom drugom... njegova sreća se meša sa životom drugih i tako se prepoznaje«. ⁸⁹

Nastanak novih Hegelovih filozofskih koncepcija, koje su rezultat ispitivanja početka i krize njegovog odnosa prema svetu, u njegovom frankfurtskom periodu, prilično je nejasno i vodi istraživače u mnoge slepe ulice. U tom trenutku svoje filozofske delatnosti, Hegel počinje da koristi novu vrstu kategorija kojima često varira značenje i ulogu. S obzirom na nedovoljnu jasnost ovih termina ograničićemo se samo na nekoliko ključnih pojmova koji su bitni za njegovo razumevanje problema običajnosti. Značajna promena u tom periodu Hegelovog misaonog razvitka jeste njegov uvid u ograničeni karakter puke moralne osude stvarnosti i njegovo jasno ubeđenje da stvarnost postaje sve žilavija, i to utoliko više, što uspevao da dublje spozna njen karakter.

Hegelova filozofska kriza u frankfurtskom periodu razrešava se u njegovom traženju puta za prevazilaženje razdvojenosti i stvaranja nove koncepcije jedinstva života. Upravo u vezi s tim problemom, Hegel u tom periodu svoga rada nastoji da iskoristi religiju kao kohezivnu silu, koja treba na najbolji način da omogući vezu između čoveka i stvarnosti. Da bi došao do takve koncepcije religije Hegel je prethodno pokušao da ispita da li je hrišćanstvo zaista sposobno da odigra tako važnu ulogu u društvu. Već u njegovoj *Skici o religiji i ljubavi* stupaju, iako još uvek nejasno, neke, za to doba, posebno značajne kategorije, koje otkrivaju panteističke aspekte Hegelovog koncepta filozofije religije. »Religija je jedno s ljubavlju. Voljeni nam nije suprotstavljen, on je jedno s našim bićem; mi u njemu vidimo samo nas, a on onda ipak opet nije mi – čudo koje nismo u stanju da shvatimo iako.«⁹⁰ ...U ljubavi ima još odvojenog, ali ne više kao odvojeno, (već) kao jedno, a živo osjeća živo.«⁹¹

⁸⁹ Isto, str. 186.

⁹⁰Hegel "Entwürfe über Religion und Liebe", Werke 1. Hegel, *Rani spisi*, str. 185.

⁹¹ Isto, str. 186.

Smisao božanskog za Hegela nalazi se u povezivanju subjekta i objekta, slobode i prirode. Štaviše, on religiju vidi kao suštinsku vezu društva i u njoj se pre svega ispoljava pasivnost i aktivnost pojedinca. Za Hegelovo shvatanje pozitivne religije karakteristično je upravo to što ona omogućava pretvaranje subjekta u objekat: »Sve pozitivne religije postavljaju (...) više ili manje uske granice unutar kojih je omeđena stvarnost«. ⁹²

Ideja, da religija omogućava toliko slobode, koliko je sposobna da uspostavi prisnu vezu između subjekta i objekta, postaje temeljna ideja cele Hegelove filozofije religije. Prvi pojam koji Hegel uvodi kao izraz sjedinjenja protivrečja jeste pojam života. Posebnu ulogu koju Hegel daje ovoj ideji mogli bismo bolje razumeti ako imamo u vidu da su za njega sve protivrečnosti razrešene, a opet sačuvane u umu. Hegel život poima kao duh, tj. kao biće sposobno da shvati i savlada sveobuhvatne antagonizme egzistencije. Drugim rečima, Hegelov pojam života ukazuje na život jednog umnog bića i na čovekovu jedinstvenu kakvoću između drugih bića. Od Hegela pa nadalje ideja života bila je polazna tačka mnogih pokušaja da se filozofija rekonstruiše iz perspektive čovekovih konkretnih životnih i istorijskih okolnosti i da se na taj način sagleda opstanak i karakter racionalističke filozofije. Život se od svih drugih oblika bitka bitno razlikuje svojim jedinstvenim odnosom prema svojim odredbama i prema svetu kao celini. Svaki neživi predmet, zbog svoje posebnosti i svog ograničenog i određenog oblika razlikuje se od roda i suprotstavljen je rodu.

Prema Hegelu, jevrejski bog je bog objave. Stoga on odnos između boga i čoveka vidi kao odnos gospodara i sluge. Osnovna karakteristika jevrejske vere jeste da nad ljudima gospodare krute moralne i druge običajne norme. Hegel smatra da je »Jevrejskoj pozitivnosti Hrist je suprotstavio čoveka, zakonima i njihovim dužnostima vrlinu i time ukinuo nemoralnost pozitivnosti«. ⁹³ Nasuprot »sudbini« judaizma, Hrist nastoji da uspostavi stvarnu ljubav. Međutim, po Hegelovom mišljenju, "ljubav je samo pravi put do religije, ali se ona ne može poistovetiti sa samom religijom. Razume se, i to je za ocenu hrišćanstva ono što je najvažnije, da ostajanje unutar ljubavi zaista predstavlja vezu između subjekta i objekta, prelazak iz rascepljenosti u celinu. Ta ljubav je božanski

⁹² Isto, S. 253.

⁹³ Isto, S. 336.

duh, ali ne još religija; da bi to postala, ona se mora predstaviti u isti mah u objektivnoj formi; ljubav, kao osećanje, subjektivno je i mora se spojiti s predstavljenim, spoljašnjim i tako dobiti oblik nekog dostojnog bića, koje je moguće obožavati. Potreba, da se poveže subjektivno i objektivno, osećanje i zahtevi tog osećanja po predmetima, razuma preko fantazije u lepom, bog, ta potreba, najviša potreba ljudskog duha, jeste nagon prema religiji.«⁹⁴

Problem religije kao sfere u kojoj dolazi do poklapanja subjekta i objekta jeste jedna od centralnih tema celog frankfurtskog razdoblja Hegelove filozofske delatnosti. Dijalektički proces, u kojem se to događa je sledeći: »Moralno uverenje ukida pozitivnost, objektivnost zapovesti; ljubav je granica osećanja, religija je granica ljubavi.«⁹⁵

Kako Hegel određuje odnos između refleksije i ljubavi u svojim frankfurtskim spisima? Na početku svog frankfurtskog perioda, Hegel govori o refleksiji, koja razara ljubav, kasnije pak, kad se cela rasprava prenosi na religiozni nivo, za koji se tvrdi da je viši od ljubavi i za to je sposoban da ukine iz subjektivnosti izviruće protivrečnosti. Po Lukačevom mišljenju, ovi primeri govore o dve različite i ne sasvim usklađene Hegelove težnje. Naime, Hegel nastoji da razume ukidanje u smislu očuvanja, tj. u smislu koji ima ovaj termin u Hegelovim zrelim spisima, ali i u smislu negiranja koji srećemo kod Šelinga. O takvom odnosu prema refleksiji govori niz drugih njegovih eksplicitnih izjava. U *Skicama*, Hegel govori npr. o tome da refleksija ukida ljubav u potpunu bezobjektivnost. U *Duhu hrišćanstva*, Hegel ističe: »Breg i oko koje ga gleda su subjekt i objekt, a između čoveka i boga, između duha i duha ne postoji jaz koji čini objektivnost...«⁹⁶ I dalje u tom smislu produžava: »...Veza beskonačnog i konačnog naprosto je sveta tajna, jer je ta veza sam život; refleksija, koju život razdvaja, sama ga razdvaja na beskonačno i konačno i samo ograničava, koji opominje konačno za sebe, ako je pojam čoveka, koji je suprotstavljen božanskom; izvan refleksije zaista se to ne događa.«⁹⁷

⁹⁴ Isto, S. 306.

⁹⁵ Isto, S. 302.

⁹⁶ Isto, S. 381.

⁹⁷ Isto., S. 378.

Po našem mišljenju, teza nekih Hegelovih tumača, da kod Hegela postoji dilema, refleksija ili ljubav, nije utemeljena. To, pre važi i za neke druge dileme, npr. za onu koja govori o sukobu dva Hegelova pogleda u odnosu na ideju aktivne promene sveta, koja potiče iz bernskog razdoblja i karakteriše je pojam subjektivne (javne) religije i težnje ka izmirenju, koja je najpre dobila svoj frankfurtski oblik u višeznačnom misticizmu šelingovskog tipa, a kasnije u specifično hegelovskoj kategoriji apsolutnog znanja. Istorijski posmatrano sasvim je jasno, zašto je religija, unutar koje se pokazuje Hegelov odnos prema svetu, postala izrazito meditativna. Splet takvih težnji pokazuje nam citat iz *Skice*, gde Hegel kaže: »Teorijske sinteze postaju sasvim objektivne, subjektivne, subjektu sasvim suprotstavljene. Praktična delatnost stvara objekt i sasvim je subjektivna – samo u ljubavi dolazi do jedinstva s objektom...«⁹⁸

U vezi s Hegelovim shvatanjem odnosa između ljubavi, refleksije i religije, treba pomenuti još veoma važan pojam iz frankfurtskog perioda, pojam sudbine. Taj pojam koji sadrži jednu mističnu auru, ima skoro do neprepoznatljivosti nejasno značenje. Mogli bismo ga prevesti kao više ili manje dijalektičku logiku života. Sudbina, koja je individualna i društvena zakonitost života, nastaje i dinamično se preobražava s delovanjem celine. Hegel se, pre svega koncentriše, na opis doživljavanja nužnosti životnog toka, na koji pojedinac nema posebnog uticaja. U delovanju sudbine pokazuje se razdrtost svih pozitivnih elemenata života. Takođe u Hegelovom shvatanju sudbine nalaze se dve suprotstavljene težnje, od kojih prva ne vodi prema oblikovanju dijalektičkog razumevanja društvenog totaliteta, koji mnogo kasnije dobija svoj definitivni izraz u *Filozofiji prava*, druga pak nije specifično frankfurtska varijanta i u njoj ne bi došlo pre svega do doživljavanja sudbine pojedinca u društvu.

Međutim, za naše ramatranje problema običajnosti, mnogo je važnija ova druga varijanta, koja govori o sudbini kao »izmirenju« prijateljskog i neprijateljskog života«. To izmirenje pojedinca sa sudbinom događa se, po Hegelu, u ljubavi, unutar životnog osećanja. »Zato što se i ovo neprijateljsko osjeća kao život, u njemu je mogućnost pomirenja sa sudbinom: ovo pomirenje, dakle, nije ni razaranje ni potčinjavanje nečeg stranog, niti protivurječnost između (te) svijesti o sebi samom i ponadane različitosti

⁹⁸ Isto., str. 183.

predstave o sebi u nekom drugom (...) nije protivuriječnost, (između) čovjeka kao pojma i čovjeka kao zbiljskog. Ovaj osećaj života, koji sebe sam ponovo nalazi, ljubav je, a u njoj se pomiruje sudbina.«⁹⁹

U frankfurtskim spisima, Hegel pojam ljubavi koristi u značenju medija u kojem dolazi do povezivanja subjekta i objekta, i koji predstavlja čisto subjektivni skok iznad razdvojenog života. Religija predstavlja objektivaciju tog skoka, što pomalo ostaje nejasno, s obzirom da Hegel razume religiju, ponekad, kao sferu otuđene objektivnosti.

Ključni pojam Hegelovog frankfurtskog filozofskog kategorijalnog aparata predstavlja pojam života koji on shvata kao celinu svih manifestacija, pre svega ljudskog delovanja. U uskoj vezi s pojmom života nalazi se i Hegelova kategorija sudbine koju on razume kao apsolutnu zakonitost života.

Što se tiče Hegelovog odnosa prema hrišćanstvu u frankfurtskom periodu, značajno je napomenuti, da se u tumačenju hrišćanske religije, i mladi i zreli Hegel, pozivaju na Jovanovo jevanđelje, ali iz različitih motiva. S određenim pojednostavljivanjem problema, moglo bi se reći da se "mladi", poziva radi njegovog religioznog, a "zreli" radi njegovog filozofskog karaktera.

Hegelovo najintimnije suočavanje s izrazito religioznom tematikom predstavlja novost i u određenom smislu osobenost njegovog frankfurtskog razdoblja. U ovom periodu njegove filozofske delatnosti, ispoljavaju se neke snažne panteističke crte, koje su prisutne i kasnije u njegovim tekstovima. To nije slučajno, da se u njegovom »panlogističkom« razdoblju ponavlja prigovor, koji on izriče protiv svoje dominantne panteističke koncepcije: »... svet nije emanacija božanskog, jer inače bi stvarnost bila sasvim božanska.«¹⁰⁰

Prema Hegelu između Boga i čoveka vlada sledeći odnos: »Čovek kao čovek jedno je s bogom, ne u jednostavnoj nerazlučivosti, nego kao od boga nasuprot bogu postavljen bog: Sin, ne stoji sam po sebi i u sebi, nego je oživljen preko oca – tačno u polarnom jedinstvu, koje je iskusio Hegel kao temeljni oblik ljubavi. U Hristu postoji taj odnos sasvim izvestan i očigledan...«¹⁰¹

⁹⁹ Isto, str. 263-264.

¹⁰⁰ Isto., str. 310.

¹⁰¹ Isto, str.

U takvom odnosu nalaze se važni akcenti: »Ko proroka prihvati kao proroka kome je prorok – pravednik kao pravednik, učenika kao takvog, taj ima nagradu, vrijednost proroka; kao čovjek čovjeka prihvati, takav je on sam.«¹⁰² Hegel tu prvi put daje temeljno, iako čulno subjektivno obojeno i zasnovan svoj kasniji sistem filozofije religije. On kaže: »Ispunjenje vere, povratak božanskom iz kojeg je čovek rođen, zaključuje krug njegovog razvoja.« Sin koji je konačno došao na svet izvorno čini neraščlanjeno jedinstvo. Njegovo povezivanje s božanskim (beskonačnim) odvija se u životu preko osećanja zavisnosti i straha, dok ne dođe do razvitka i slobodne povezanosti na višem nivou: « ...Duh božji je u njemu, istupa iz svojih ograničenja, odbacuje modifikaciju i ponovo uspostavlja celinu: Bog, Sin, Sv. Duh. Upravo ova totalna povezanost između čoveka i onog božanskog, trebalo bi da uspostavi celovitost života i omogućí ukidanje pozitivnosti religije. Po Hegelovom mišljenju, hrišćanstvu, upravo to nije uspelo. U čemu Hegel vidi uzroke tog neuspeha?

Videli smo da Hegel dolazi do zaključka da ljubav ne može da savlada suprotnosti stvarnog života. Tu sposobnost, po njegovom mišljenju, ima samo religija. Uzrok, prethodnog neuspeha religije, prema tome, treba tražiti u samom učenju koje personifikuje Hristova misao i njegov život. Hegelova ocena jeste, da Hrist nije dospeo do prave religije, tj. on nije uspeo da izvede odgovarajuću sintezu života sa stvarnošću. To se, po Hegelu, može naslutiti već iz opisa poslednje večere: »Reč koju je Hrist uzeo od svojih prijatelja, bila je slavlje večere ljubavi. Ali, ljubav još nije religija, ta večera takođe nije osobena religiozna delatnost, jer samo preko uobrazilje objektivirana povezanost u ljubavi je samo predmet religioznog čašćenja (...) osećanje i njegova predstava još su povezane s fantazijom. A večera ljubavi se ipak nalazi objektivno, za koje je vezano osećanje, a nije povezano u neko podobno i zatim njih taj obed među zajedničkim obedom prijateljstva i religioznim aktom...«¹⁰³

Sličan nedostatak Hegel vidi i u obredu hleba i vina, koji je posvećen »uspomeni« na učitelja: »A upravo ta vrsta objektivnosti (hleba i vina), koja postaje sasvim odbačena, i u kojoj ostaje osećanje, ta vrsta, objektivne mešavine koja povezuje, kada postane

¹⁰² Isto, str. 242.

¹⁰³ Isto, str. 276-277.

ljubav zakačena na nešto vidljivo, zakačena na nešto, što ne bi bilo uništeno – to je ono, što delanje ne dopušta da bude religiozno.«¹⁰⁴ Posledice su jasne i u njima takođe treba tražiti smisao poznatog stava: »...ono božansko bilo je obećano i rastopilo se u ustima«. ¹⁰⁵ Sve su to posledice, koje proizlaze iz temeljnog odnosa, koji Hrist zauzima prema ljubavi i religiji. Prema Hegelu, ovde postoji geneza koja se može sažeti u tri faze: a) Pojava Hrista među Jevrejima, koji zahteva preobražaj u ime približavajućeg kraljevstva božjeg. Zahtev za preobražajem povezan je sa zahtevom za promenom sudbine jevrejstva. b) Hrist šalje svoje učenike, ali oni u svojim propovedima novog učenja nemaju uspeha. c) Hrist je duboko rezigniran, i ne nada se promeni sudbine jevrejstva i u svom delanju ograničava se na pojedinca.

Ljubav se otuđuje od života i zatvara u privatnost. Povlačenje u privatnost, pasivnost nasuprot sudbini čovečanstva, udaljavanje od javnog života čime se gubi veliko područje moguće slobode, postaje na taj način sudbina hrišćanstva. Prema Hegelu Hristovo učenje nije nikako moglo da zahvati totalitet života. »Hristova egzistencija bila je odvojena od sveta i beg od njega u nebo...«¹⁰⁶

Pogledajmo kako se to manifestovalo na društvo, neposredno posle Hristove smrti. Prema Hegelu za društvo je odlučujući Hristov beg od svih oblika života u izolaciju i apstraktnu ljubav, bez pravih životnih oblika, koji zbog izolovanosti ne može naći pravo izmirenje. Da bi čežnja za izmirenjem bila zadovoljena, trebalo je prići religiji, trebalo je podići ljubav na nivo objektivnosti. To znači, da je moralo doći prilikom kolebanja između prijateljskih i religioznih do određenja u korist religije, što je bilo moguće tek posle Hristove smrti. Hrist je bio, kako kaže Hegel, već za svog života uzdignut u društveni ideal i dobio je božanske attribute. Tako je društvo preko vere doseglo određeni stepen objektivnosti, koja je ipak, po Hegelovom mišljenju, ostala ograničena. »Nagon za religijom« kako Hegel naziva jednu od najviših potreba duha ne realizuje se u bogu sveta, u bogu, koji bi ujedinio sve ljude, nego se ograničava na društvo, na boga društva, na boga koji se sve više distancira od društva i sveta.

¹⁰⁴ Isto, str. 277.

¹⁰⁵ Isto, str. 280.

¹⁰⁶ Isto, str. 304.

Istinska veza subjektivnosti i objektivnosti u celini, ostaje međutim, nerealizovana zbog jednog drugog logičnog uzroka. Prema Hegelu, jedinstvo za kojim čezne društvo, nije moguće, jer je njegov drugi pol pojedinac, individuum. Od religije ostaje samo težnja kao ono drugo. Vidimo, dakle, da Hegel i u svom frankfurtskom razdoblju još ne uvodi definitivno memenat Svetog Duha, za koji će kasnije, u svom zreloom dobu biti uveren, da samo on vodi do izmirenja.

Šta je dakle, sa sudbinom hrišćanstva? »Njegova sudbina je, da ne može nikako da izvrši sintezu koja bi omogućila nastanak jedne crkve i države, službe božje i života, pobožnosti i moralnosti, duhovne i svetovne delatnosti.«¹⁰⁷

U prethodnom prikazu frankfurtskih tekstova nismo posebno razmatrali prividno dvoznačna određenja objektivnosti s obzirom na religiju. Jer pre svega često se jedan pored drugog pojavljuju stavovi, u kojima Hegel tvrdi da odbacuje religiju objektivnosti i pozitivnosti, a s druge strane ističe, da je povezivanje objekta i subjekta osnovni uslov konstituisanja religiozne svesti. Bez obzira na koji način Hegel doživljava te dileme, ne možemo ipak, poput Lukača, reći da Hegel tih protivrečja nije bio svestan.

Objektivnost se stvarno »ukida« jer je za idealizam, posebno Hegelov, to normalna stvar. Prema Hegelu, ne ukida se samo objektivnost, nego takođe subjektivnost (prelazom iz ljubavi u religiju) – ukida se jednostranost objekta i subjekta. Bezobjektivnost znači ukidanje jednostranosti, »pozitivno« postojeće objektivnosti, razumljivo je pak, da je to ukidanje u religioznoj formi mišljeno mnogo neposrednije nego u filozofiji. Ukidanje objektivnosti, nastanak bezobjektivnosti, znači isto tako konstituisanje religije i obratno.

¹⁰⁷ Isto, str. 314-315.

Ljubav kao istinski duh hrišćanstva

Pod sasvim vidljivim Helderlinovim uticajem Hegel se, po drugi put, u svom spisu *Hrišćanstvo i njegova sudbina* posvetio interpretaciji Hristovog života i njegovog verskog delovanja. U ovom spisu on je nastojao da protivrečnost između Hristovog lika i jevrejske vere protumači na drugačiji način nego što je to učinio u svojim ranim spisima. U osnovi ove Hegelove interpretacije nalazi se Kantovo shvatanje razlike između moralnosti i legalnosti. Posmatrano iz perspektive Kantovog shvatanja moralnog zakona, Hrist je svojom objavom autonomnog morala, narušio legalnost jevrejskog zakona. Po Hegelovom mišljenju, jevrejska vera je bila ograničena na ono spoljašnje. Nasuprot tome, Hrist je sebi dao zadatak da »religiju i vrlinu uzdigne do morala i da ponovo uspostavi slobodu onoga na čemu one počivaju«. Međutim, Hegel u svom eseju *Duh hrišćanstva i njegova sudbina* i samu Kantovu filozofiju morala označava kao izraz podeljenosti koja se odnosi na suprotnost između onog »jeste« i onog »treba«. Osnovna karakteristika te podvojenosti ne izražava se više kroz upućenost na ono spoljašnje, nego se nalazi u unutrašnjoj strukturi suprotstavljenosti između onog »treba« i onog »jeste«, odnosno bića i trebanja kao takvih. Posledica toga jeste da Hegel sada pravi smisao religije ne traži u moralnosti, nego u sjedinjavanju onog što je razdvojeno. »Ova potreba da se objedine subjektivno i objektivno, osjećanje i zahtjev ovog za predmetom, da se razum preko fantazije sjedini u nečem lijepom, u nekom bogu, ta potreba, ono najviše ljudskog duha, to je nagon za religijom«. ¹⁰⁸

Međutim, ta ideja nije bila nova u Hegelovom mišljenju. Već u njegovim *Fragmentima o narodna religiji i hrišćanstvu* možemo pročitati da je »vera u Hrista kao izmiritelja Boga sa svetom« ishodište celokupnog hrišćanstva. Hegelovo interesovanje za totalitet života naroda već tada ga je navelo da ideju pomirenja, koja je za njega trebalo da postane centralnom idejom hrišćanstva, proglasi najvažnijom. Međutim, u to vreme Hegel pomirenje još uvek shvata kao satisfakciju: »Tuđom zaslugom se čovek oslobodio

¹⁰⁸ Isto., str. 306.

svoje krivice«. Pomirenje za njega još uvek nije bilo izraz života koji ujedinjuje rastavljeno i stoga mu još nije delovalo kao suprotnost moralnom značenju religije. Ali, u spisu *Duh hrišćanstva*, Hegl misli drugačije. Hrist za njega nije više bio samo zastupnik morala, nego je Hrist bio onaj koji je »pozitivnim zakonima Jevreja suprotstavio čovjeka.«¹⁰⁹

Jevrejski zakon Hegel nije posmatrao samo kao istorijsku veličinu, nego i kao filozofski izraz sveopšteg odnosa stvari. Zato je on, kada je u pitanju bila ta tematika, sledio tradicionalni hrišćanski pristup, zastupajući stav po kome se zakon identifikuje sa propisima prirodnog prava. Ipak, Hegel je, kao u moralnom zakonu uma, tako i u istorijskoj formi jevrejskih zakona, video samo izraz podeljenog razuma. Nasuprot tome, ideja ljubavi trebalo je da mu posluži za obnavljanje jedinstva života koji se raspao usled te podeljenosti. Ideja ljubavi kao sredstvo prevazilaženja podeljenosti razuma koja tu podeljenost priznaje, a ne poništava, predstavlja začetak kasnije Hegelove koncepcije spekulativnog pojma koji predstavlja jedinstvo onog razdvojenog, pri čemu se određenje svakog od polova razdvojenog potvrđuje i dokazuje u onom drugom, u kom je »kod sebe samog«.

U spisu *Duh hrišćanstva i njegova sudbina*, Hegelov filozofski diskurs bio je još uvek daleko od filozofije pojma. Ljubav ovde još nije u sebe preuzela i uzdigla razum sa njegovom zakonitošću, nego je zakonitost i razum ostavila van sebe i odnosila se prema njegovoj suprotstavljenosti. Stoga je Hristova ljubav shvatana kao čisto subjektivno ubeđenje koje je bilo nemoćno nasuprot moći objektivnog, onog što je bilo uređeno prema zakonu. Zato je Hrist u stvarnosti morao doživeti neuspeh i taj neuspeh je mogao biti preuzet samo u oblasti idealnog, naime u idealnom svetu religiozne vere, odnosno u izvornoj hrišćanskoj veri u Hristovom vaskrsenju i njegovoj seobi na nebo: »Isusova egzistencija je, dakle, bila odvajanje od svijeta i bijeg od njega na nebo; ponovno uspostavljanje ispraznog života u idealnosti«. (RS, 304) Prema Hegelovom mišljenju suprotstavljenost između sveta i vere i dalje je nastavila da postoji kod hrišćana. Dakle, u to vreme, Hegel još uvek nije bio odbacio predstavu o zakonu hrišćanstva i narodnoj religiji koja bi bila utemeljena na suštini hrišćanstva.

¹⁰⁹ Isto., str. 257.

Kad je reč o Hegelovom pojmu ljubavi, put kojim je Hegel išao u razvijanju ove ideje, vodi ka prevazilaženju predstave o njenoj pukoj subjektivnosti, uključivanjem objektivnog sveta u jedinstvo života koje predstavlja pojam ljubavi.

Hegelova kritika Kantovskog morala u ovoj fazi obuhvata četiri međusobno povezana prigovora koji se odnose na: 1) otuđenje uma od čulne delatnosti. (RS, 150) 2) osudu neprijateljstva prema čulnim motivima zbog toga što moralna radnja zahteva kako čulne tako i umne motive, moral je, nemoćan da ostvari dobro kojem teži; otuda on ostaje puko »trebanje« lišeno stvarnosti. (RS, 152, 157) Prema Hegelu, zbog toga što je lišen čulne sklonosti, kantovski moral ne želi dobro i ne može da prevaziđe nivo prazne namere ili introvertnu zaokupljenost svojim sopstvenim vrlim motivima. Iz ovog razloga, moral je takođe inherentan, licemeran ili »farisejski«. (RS, 154-155) U svojoj analizi modernog društva Hegel pokazuje da je kantovski moral izraz otuđenog društvenog poretka. Po Hegelovom mišljenju, kantovski moral je razdvojen od zdravih ljudskih odnosa i društvenih formi unutar kojih se dobro čini spontano i uobičajeno kroz ljubav pre nego kroz unutrašnju prinudu, kroz misao o dužnosti. (RS, 142) Stoga će, po njegovom mišljenju, istinska moralno-religiozna čulnost zahtevati novi društveni poredak, slobodan i harmoničan, za koji je Hegelov model još uvek izgubljena veličina antičke Grčke.

Proširenje pojma religije

Po mišljenju nekih Hegelovih tumača, *Fragment sistema iz 1800.* godine predstavlja teorijski rezime ključnih filozofskih problema kojima se nemački mislilac bavio tokom svoje frankfurtske »krize«. Ovakva ocena ovog Hegelovog spisa od koga su sačuvana samo dva tabaka, nije neosnovana, ali ne može se uzeti ni kao sasvim tačna. Naime, Hegel u ovom spisu nema za cilj da samo izvrši sistematizaciju svojih prethodnih istraživanja, već nastoji da na izvestan način, vršeći određene modifikacije kod nekih svojih najvažnijih pojmova promeni njihov smisao.

U prvom delu *Fragmenta sistema*, Hegel pokušava da na novi način formuliše pojam života,¹¹⁰ koji spada među najvažnije filozofske kategorije u njegovom frankfurtskom filozofskom diskursu. Na osnovu ovog pojma on želi da na drugačiji način definiše pojam individuum. S obzirom na način na koji Hegel određuje pojam života sada ovaj pojam dobija nove konotacije. »Jedna vrsta suprotstavljanja je mnoštvo živog; živi se moraju posmatrati kao organizacije; suprotstavlja se mnoštvo života, jedan dio ovog mnoštva (i ovaj dio je sam beskonačno mnoštvo, jer je živ) posmatra se samo u odnosu da ima svoj bitak kao sjedinjenje – drugi dio (takođe beskonačno mnoštvo) se posmatra samo u suprotstavljanju, da ima svoj bitak jedino zahvaljujući rastavljenosti od onog dijela, i tako se onaj prvi dio određuje kao da ima svoj bitak jedino zahvaljujući razdvajanju od ovog drugog.« (RS, 316) »Prvi dio zove se organizacija, individuum.« (RS, 316) Prema ovom Hegelovom određenju, »pojam individualnosti uključuje u sebe suprotstavljanje beskonačnosti, raznolikosti i povezanosti s njim; čovjek je individualni život, ukoliko je nešto drugo od svih elemenata i od beskonačnosti individualnih života van njega; on je individualni život samo ukoliko je jedno sa svim elementima, svom

¹¹⁰ "U prvom odlomku ovog fragmenta život se javlja kao odnos jedne totalnosti prema drugoj totalnosti. Individuum i svet su ovde shvaćeni kao dva beskonačna mnoštva" pri čemu se jedno, individuum, posmatra samo u odnosu, imajući svoje biće samo ko sjedinjenje- drugi deo (takođe beskonačno mnoštvo) posmatra se samo u suprotstavljanju, imajući svoje biće samo u odvajanju od onog dela (...) prvi deo se zove individuum." Lukač, *Mladi Hegel*, Beograd, 1959, str. 242.

beskonačnošću života van njega; on jeste samo onaj jedan dio ukoliko je svekolikost života podijeljena, sve ostalo onaj drugi dio; on jeste samo ukoliko on nije dio i ukoliko ništa drugo nije odvojeno.« (RS, 316) Ovde se ono živo kod Hegela pojavljuje u dvostrukom obliku kao individua i kao priroda. Kad se život pojavljuje kao mirujuća, čvrsta tačka, kao individua onda je on, po Hegelu, posledica refleksije. »Ako je pretpostavljen, fiksiran nepodijeljeni život, predstavljeno kao nešto van našeg ograničenog života, (...) kao mnoštvo jedno beskonačno mnoštvo organizacija, individua, kao jedinstvo jedna jedina organizovana razdvojena i sjedinjena celina«, to je za Hegela, priroda. Prethodno razmatranje pojma života, Hegel sažima u sledećem zaključku: »Ona je postavljanje života, jer u životu je refleksija donijela svoje pojmove o odnosu i izdvajanju, o pojedinom, za sebe postojećem, povezanom, o onom kao nečem ograničenom i to je postavljanjem učinila prirodom.« (RS, 316- 317)

Razlika između refleksivnog i religioznog shvatanja života, prema Hegelovoj analizi sadrži nekoliko važnih aspekata. Hegelovo detaljno ukazivanje na glavne aspekte te razlike pomoći će nam da lakše razumemo smisao njegovog pojma »uzdizanja« koji on koristi da bi objasnio čovekovo uzdizanje od konačnog do beskonačnog života koji se prvi put javlja u ovom spisu. Kao što smo videli Hegel je prethodno u svom određenju prirode kao »beskonačno konačnog, bezgranično ograničenog, kao sjedinjenja konačnog i beskonačnog« (RS, 317) naglasio da ovo određenje prirode potiče od refleksije. Nasuprot refleksivnom određenju života koje, po Hegelovom mišljenju, »posmatra prirodu kao nešto fiksirano, um spoznaje i ono jednostrano ovog postavljanja, ovog posmatranja, a ovaj misleći život i oblička iz onog smrtnog, prolaznog, onog što se u sebi beskonačno suprotstavlja, iz onog sukobljenog ono uzdiže živo, bez prolazećeg odnosa, bez mrtvog i onog usmrćujućeg raznolikosti, ne jedinstvo, ne zamišljeni odnos, već sveživotni, svejaki, beskonačni život i to naziva bogom, nikada ne razmišlja ili posmatra, jer njegov objekat ne nosi u sebi ništa refleksivno, ništa mrtvo.« (RS, 317)

Budući da termin »uzdizanje« nije bio prisutan u Hegelovom ranijem filozofskom diskursu, neophodno je posebno objašnjenje upotrebe ovog pojma, iz prostog razloga što ovaj pojam shvaćen u Hegelovom smislu ima sasvim specifično značenje. Naime, kad govori o uzdizanju, Hegel ima pre svega u vidu »uzdizanje čoveka ne od konačnog do beskonačnog jer konačna određenja bića predstavljaju samo produkte puke

refleksije, a kao takva njihovo je razdvajanje apsolutno - već od konačnog života u beskonačni život« a to je religija. (RS, 317) Objašnjavajući da pod sintagmom »beskonačni život« podrazumeva duh, jer »nasuprot apstraktnom mnoštvu«, duh za Hegela predstavlja »živo jedinstvo raznolikog nasuprot istom kao njegovom liku, (koje) predstavlja onu raznolikost u pojmu života, ne u suprotnosti prema istom kao od njega razdvojeno, mrtvo puko mnoštvo; jer onda bi on bio puko jedinstvo koje se zove zakon i koje je puko pomišljeno, neživo.« (RS, 318) U ovom periodu svog misaonog razvitka, Hegel smatra da se »apstraktnim pojmovima kao što su konačno i beskonačno i njihovim suprotnostima bavi filozofija koja uopšte ne doseže do ukidanja suprotnosti u onom smislu »uzdizanja« života, kakvo vrši religija, kao deo života«. Po njegovom mišljenju, »samo konačno živo biće nosi u sebi mogućnost sjedinjavanja sa celinom beskonačnog života. Upravo zato s religijom mora da prestane filozofija, budući da je ona mišljenje u suprotnostima«. (RS, 318) Sferu religije, Hegel shvata kao život koji u sebi sjedinjuje konačno i beskonačno. U *Fragmenu sistema*, Hegel religiju shvata kao medijum u kome se sprovodi ovo jedinstvo. U jednom fragmentu datiranom dve godine ranije, Hegel ističe da je verovanje »način na koji ono sjedinjeno, čime je sjedinjena jedna antinomija, postoji u našoj predstavi.« (RS, 190)

Prema mišljenju Venera Panenberga »religija je verovatno pod uticajem Šlajermaherovih *Govora o religiji* postala centralna tema Hegelovog spisa *Fragment sistema* iz 1800. godine. Bitnu promenu koja se u ovom spisu dogodila u Hegelovom tretiranju religije, Panenberg vidi u tome što religija nije kao u Hegelovim ranim spisima »suprotstavljena stvarnosti života, nego se kroz religiju izražava najviši oblik jedinstva života.«¹¹¹

U svojoj interpretaciji Panenberg ukazuje na još jednu važnu promenu u Hegelovom tumačenju religije u odnosu na njegov raniji period. Naime, Hegel, u *Fragmentu sistema*, religiju prvi put definiše uz pomoć pojma »uzdizanje«¹¹² »Uzdizanje (...) od konačnog života ka beskonačnom životu to je religija.« (RS, 317)

¹¹¹ V. Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, str. 167-177.

¹¹² Hegel je u *Fragmentu sistema* iz 1800. godine slično Šlajermaheru, koji je godinu dana ranije religiju označio kao "uzdizanje čoveka od konačnog života ka beskonačnom životu, naime, ka duhu celine," koji je sjedinjen sa onim raznolikim, od koga se, ipak, razlikuje: "Spoj povezanosti i nepovezanosti." Ovaj obrazac

Kad čovek »beskonačni život kao duh cjeline istovremeno postavi izvan sebe, jer je on sam konačan, (...) i kad se uzvisi ka onom životvornom da bi se s njim sjedinio, onda čovjek poštuje Boga.« (RS, 318) Paneneberg smatra, da Hegel ovde, slično, kao i Šlajermaher u svojim *Govorima o religiji*, nekoliko godina ranije, ono beskonačno pokušava da identifikuje s totalitetom samog života, a ne s onu stranu konačnog. Pojam totaliteta života koji je različit od konačnog i ograničenog, od svega pojedinačnog, i koji ujedno u sebe obuhvata sve konačno, Hegel izjednačava pojmom duha. »Duh je, za razliku od apstraktne opštosti zakona kojoj ono posebno ostaje suprotstavljeno, konkretno opšte, koje u sebi obuhvata sve pojedinačno, totalitet života.«¹¹³ Drugim rečima, »duh je oživljeni zakon u sjedinjenju s raznolikim koje je onda oživljeno«. ¹¹⁴ Religija predstavlja čovekovo uzdizanje ka tom beskonačnom totalitetu života koji u sebe uključuje i ono što

uključuje i momenat suprotstavljenosti u ideji celine prema kojoj čovek stremlje putem religije. "Beskonačnom životu iz 1800. godine koji je dostojan samo religije odgovara ideja koja istovremeno podseća na Šelingu. Paneneberg, str. 193.

¹¹³ Prema Mišljenju Herberta Markuzea, "život nije najnapredniji filozofski pojam do kojeg je došao Hegel u svom prvom razdoblju. Kao potvrdu ove svoje teze Markuze navodi da Hegel u *Fragment sistema* u kojem daje tačniju razradu filozofskog značenja antagonizma između subjekta i objekta i između čovjeka i prirode, upotrebljava termin duh (Geist) da bi označio sjedinjenje ovih raznovrsnih pokušaja. Duh je u biti ista sjedinjujuća moć kao i život. "Beskonačni život može se zvati duhom jer duh označava živo jedinstvo unutar raznolikosti (...) Duh je živi duh koji sjedinjuje raznolikost kako bi ova postala živa. Iako ne znači više nego život, u svom pojmu duha, Hegel, po Markuzeu "stavlja naglasak na činjenicu da je jedinstvo života u krajnjoj liniji djelo subjektivnog slobodnog shvatanja i djelovanja, a ne neke slijepe prirodne sile." H. Markuze, *Um i revolucija*, str. 47. Đ. Lukač kao i Markuze u Hegelovom shvatanju života naglašava totalizujuće aspekte ovog pojma. "Život se javlja kod Hegela u prvom odlomku (*Fragmenta*) kao odnos jedne totalnosti prema drugoj totalnosti. (...) Individuum i svet su ovde dva "beskonačna mnoštva" pri čemu se jedno, individuum, "posmatra samo u odnosu, imajući svoje biće samo kao sjedinjenje – drugi deo takođe beskonačno mnoštvo) posmatra se samo u suprotstavljanju, imajući svoje biće samo u odvajanju od onog dela (...) Neposredno posmatrano, ovdje se radi o subjektiviranju suprotnosti između individuum i objektivne suprotnosti. (...) Relativizacija suprotnosti individuum i sveta kroz "postavljanje" nema, dakle, samo kao posledicu to da se svako živo biće može posmatrati istovremeno kao jedan takav – relativan-centar sjedinjenja i istovremeno kao puki deo celine, dakle, kao spoljni svet drugog individuum, već da se svaki individuum javlja kao jedinstvo, čiji je fundament istovremeno postojanje sjedinjenja i razdvajanja sa svetom koji ga okružuje." (Lukač, *Mladi Hegel*, str. 242- 243)

¹¹⁴ Hegel, *Rani spisi*, str. 318.

je od njega različito, ono konačno. Pri tome treba istaći da je na kraju frankfurtskog razdoblja, Hegelovo shvatanje totaliteta bilo ograničeno samo na religiju. Problem totaliteta još uvek nije bio predmet njegovih filozofskih razmatranja. Prema Hegelu, zadatak filozofije sastojao se u tome da »ona u svakom konačnom ima da ukaže na konačnost i da umom zahtijeva njegovo dopunjavanje, naročito da spoznaje zablude putem njoj svojstvenog beskonačnog i tako da istinsko beskonačno postavlja van svoga kruga.« (RS, 318, 319)

U sačuvanim delovima *Fragmenta* srećemo jedan od ključnih problema koji karakteriše Hegelovo frankfurtsko razdoblje. Reč je o njegovom shvatanju posledica protivrečnosti koje postoje između pojma života i mrtve objektivnosti. Međutim, u *Fragmentu sistema* može se primetiti da je došlo do bitne promene u Hegelovom razumevanju ovog problema. Nastojeći da što više relativizuje krute jednoznačnosti pojedinih pojmova, i da te pojmove učini elastičnijim, Hegel je u ovom spisu načinio još jedan značajan korak. U prvom delu *Fragmenta*, u kome razmatra odnos individue prema svetu, Hegel taj odnos definiše kao odnos celine prema celini. Individua i svet su za Hegela dva beskonačna mnoštva, pri čemu se individua posmatra u odnosu sa svim elementima, »svom beskonačnošću života koja se nalazi van nje, ona jeste samo onaj jedan deo ukoliko je svekolikost života podeljena, sve ostalo je onaj drugi deo; ona jeste samo ukoliko ona nije deo i ukoliko ništa od njega nije odvojeno.«¹¹⁵ Relativizovanje suprotnosti individuuma i sveta kroz »postavljanje« nema dakle, samo za posledicu to da se svako živo biće može posmatrati istovremeno kao jedan takav, relativan, centar sjedinjenja i istovremeno kao puki deo celine, dakle, kao spoljni svet drugog individuuma, već da se svaki individuum javlja kao jedinstvo, čiji je fundament istovremeno postojanje sjedinjenja i razdvajanja sa svetom koji ga okružuje.

Poseban značaj ovog spisa u sagledavanju Hegelovog misaonog razvitka jeste u tome što nam otkriva da na kraju Hegelovog frankfurtskog perioda filozofija kulminira u religioznom životu.¹¹⁶ Objašnjenje za ovu Hegelovu odluku, Paneneberg vidi u tome što

¹¹⁵ *Rani spisi*, str. 316.

¹¹⁶ Razlog zbog čega je došlo do ove radikalne promene, čini se, da je posledica Hegelovog gubljenja poverenja u moć filozofske refleksije koja ne može da izvrši sintezu razdvojenih suprotnosti, već samo može da ih fiksira. Stoga on smatra da mora po tom pitanju da iznese svoj radikalni stav. "Upravo zato

je »religija, verovatno pod uticajem Šlajermaherovih *Govora o religiji* postala centralna tema i Hegelovog *Fragmenta sistema* iz 1800. godine. Ipak, ključnu promenu koja se u ovom spisu dogodila, Panenberg vidi u Hegelovom izmenjenom načinu tretiranja religije. Naime, religija, nije više kao što je to bio slučaj samo dve godine ranije, »suprotstavljena stvarnosti života, nego se kroz religiju izražava najviši oblik jedinstva života«. ¹¹⁷

mora s religijom da prestane filozofija jer ona je mišljenje, dakle, ima jednu suprotnost, dijelom nemišljenja, dijelom mislećeg i mišljenog; ona u svakom konačnom ima da ukaže na konačnost i da umom zahtijeva njegovo dopunjavanje, naročito da spoznaje zablude putem njoj svojstvenog beskonačnog i tako da istinsko beskonačno postavlja van svog kruga.” Hegel, *Rani spisi*, str. 318-319.

¹¹⁷ “Hegel je u *Fragmentu sistema* iz 1800. godine – slično Šlajermaheru koji je godinu dana ranije – religiju označio kao uzdizanje čoveka “od konačnog života ka beskonačnom životu”, naime ka “duhu celine”, koji je sjedinjen sa onim raznolikim, od koga se, ipak, razlikuje: “Spoj povezanosti i nepovezanosti.” Ovaj obrazac uključuje i momenat susprotstavljenosti u ideji “celine” prema kojoj čovek stremlje putem religije. “Beskonačnom životu” iz 1800. godine, koji je dostojan samo religije, odgovara ideja koja istovremeno podseća na Šelingu. V. Paneneberg, *Teologija i filozofija*, 2003, str. 176, 177 i 193.

Problem običajnosti u Hegelovim publicističkim spisima

Po mišljenju Aksela Honeta, »Hegel je čitavog života u svojoj političkoj filozofiji radio na tome da kantovskoj ideji individualne autonomije oduzme karakter pukog trebanja tako što će je teorijski predstaviti kao istorijski delatan element društvene stvarnosti; a rešenje problema koji su se pri tome javljali, on je tražio u posredovanju između morala i običajnosti (Sittlichkeit).«¹¹⁸ Hegelov put do cilja, o kojem govori Honet, i koji se završava u njegovoj *Filozofiji prava*, nije se odvijao pravolinijski. Hegel je u svojim filozofskim traganjima za rešenjem ovog problema često menjao pravac svojih istraživanja inspirisan delima antičke i moderne političke filozofije. Hegelov složeni misaoni razvoj koji prepoznajemo u njegovom kompleksnom filozofskom opusu na najbolji način pokazuje protivrečni razvoj njegovog shvatanja problema običajnosti, posebno kad je reč o njegovim publicističkim spisima, koje je nemački filozof pisao s namerom da zahvati aktuelne probleme nemačke društvene, kulturne i političke stvarnosti i da izvrši određeni uticaj na tadašnja politička kretanja u Nemačkoj, koja su bila izazvana epohalnim događajem Francuske revolucije. Iako je Hegel u jednom broju svojih, uglavnom kraćih političkih i publicističkih rasprava, koje je, ponekad, s velikim vremenskim razmacima, kontinuirano pisao od početka do kraja svoje filozofske karijere, pokazao izuzetnu obaveštenost i upućenost u politička zbivanja¹¹⁹ svoga vremena, ovi njegovi spisi, osim jednog,¹²⁰ iz različitih razloga, ostali su nepublikovani za njegovog života, tako da je izostao njihov praktični uticaj na nemačke aktuelne političke prilike. Ipak, i pored toga, s obzirom na jednu od temeljnih intencija Hegelove filozofske misli, koja se ispoljava u njegovom nastojanju, da sopstveno vreme zahvati u mislima, za

¹¹⁸ A. Honet, *Borba za priznanje*, Albatros plus, Beograd, 2009, str. 9.

¹¹⁹ Poznati Hegelov biograf, K. Rozenkranc, ukazujući na bogato i raznovrsno Hegelovo političko iskustvo ističe da je "Hegel za politiku bio nenadmašno prijemčiv duh, revnosta čitalac novina, pažljiv posmatrač savremene povijesti u kojoj je živio." *Hegelovska desnica*, izbor i uvod H. Libe, Sarajevo, 1980. str. 40.

¹²⁰ Objavljena je samo *Rasprava zemaljske skupštine kraljevine Virtemberg*, dok je publikovanje spisa o *Engleskom reformskom zakonu*, prekinuto posle štampanja njegovog prvog dela.

kritičku rekonstrukciju problema običajnosti, ovi Hegelovi spisi nisu od sporednog značaja. Naprotiv, analiza Hegelovih političkih spisa, po mišljenju nekih njegovih tumača, može nam pomoći, da steknemo bolji uvid u ključne momente u razvitku njegovog filozofskog sistema¹²¹ koji imaju izuzetnu važnost za razumevanje njegove artikulacije problema običajnosti.¹²²

Na početku našeg razmatranja ukazaćemo na neke od ključnih stavova koje je Hegel izložio u dve svoje brošure¹²³ koje su nastale u vremenskom razmaku od 1798. do 1799. godine. Prva brošura predstavlja Hegelove komentare *Povjerljivih pisama o nekadašnjem državnopravnom odnosu Vatlanda prema gradu Bernu*, koje je napisao advokat Kart iz Lozane. U svom komentaru Hegel napominje da glavnu metu Kartove kritike predstavlja vladavina korumpirane bernske aristokratije. Kao bitnu karakteristiku, koja ujedno ukazuje na ograničenje Kartove kritike, Hegel ističe da autor u svojim pismima ne iznosi prirodnopravne argumente, već samo ukazuje na povredu istorijski dostignutih prava i sloboda građana.

U drugoj brošuri, pod naslovom, *Da magistrati moraju birati građani*, od koje je sačuvan samo njen početak, Hegel govori o unutrašnjim političkim prilikama u Virtembergu, s posebnim osvrtom na kršenje Ustava o magistratima. Hegel kritikuje kolebljivost virtemberških građana koji svoje partikularne interese ne žele da podrede

¹²¹ “Razrada Hegelovog filozofskog sistema praćena je serijom političkih odlomaka, koji nastoje primijeniti njegove nove filozofske ideje na konkretne povijesne situacije. Ovaj proces pridavanja filozofskih zaključaka kontekstu društvene i političke zbilje počinje godine 1798. Njegovim povijesnim i političkim studijama; nastavlja se njegovim *Die Verfassung Deutschlands* (Ustav Njemačke) godine 1802. i ide sve do godine 1831, kada je pisao svoju studiju o engleskom zakonskom prijedlogu o izbornoj reformi. Povezivanje njegove filozofije sa povijesnim zbivanjima njegovog vremena čini Hegelove političke spise dijelom njegovih sistematskih djela, te oboje treba razmatrati zajedno da bi njegovi osnovni pojmovi dobili filozofsko, kao i povijesno i politička tumačenja.” H. Markuze, *Um i revolucija*, str. 38-39.

¹²² “Sam Hegel je u svome spisu o ustavu magistrata i u uvodnom fragmentu uz spis o ustavu i političkim prilikama Virtemberga i starog Nemačkog Carstva razvio dijalektiku običajnosti. Pozitivnost ukočenog političkog života odslikava pocepanost običajne totalnosti; a prevrat koji mora nastupiti jeste reakcija potlačenog života, reakcija koja će uzročnošću sudbine pogoditi one koji vladaju.” J. Habermas, *Saznanje i interes*, str. 91.

¹²³ *Napomena uz Povjerljiva pisma o nekadašnjem državnopravnom odnosu Vatlanda prema gradu Bernu* (od J.J.Karta) i *Da magistrati moraju birati građani* (O najnovijim unutrašnjim odnosima Virtemberga).

opštem dobru. Imajući na umu ideju opšteg dobra, Hegel zahteva od građana Virtemberga da »pred svoju neodređenu volju stave one dijelove ustava koji su zasnovani na nepravdi i da svoju djelatnost uprave na neophodnu izmjenu takvih dijelova.« (RS, 203) Iz Hegelovog apela snažno progovara euforično oduševljenje duhom Francuske revolucije, i uverenje da je »slika boljih pravednijih vremena živo ušla u duše ljudi, a žudnja, uzdisanje za čistijim, slobodnijim stanjem pokrenula je sve duhove i raskinula s postojećim.« (RS, 203) Čvrsto uveren, da Virtemberžani mogu očekivati pravedniju pomoć samo od skupštine svojih zemaljskih staleža, Hegel se zalaže »da se ojača položaj nepotpuno predstavljenog naroda prema vladi i da se energično prošire prava zemaljske skupštine«. ¹²⁴

U analizi ovog političkog spora, pokazuje se da Hegel samo delimično stoji na stanovištu koje je blisko njegovim republikanskim pogledima iz Berna. Hegelova republikanska perspektiva ogleda se u njegovoj oštroj osudi korumpirane virtemberške vlasti i neodložnom zahtevu za njenom promenom. Međutim, ta promena je, po Hegelu, moguća, samo pod uslovom da pojedinci smognu snage da raskrste sa svojim privatnim i staleškim interesima i da »prihvate brigu za opšte«. ¹²⁵

Novi teorijski momenat, koji se pokazuje u Hegelovoj kritici virtemberških političkih prilika, predstavlja njegovo uvođenje ključnih principa moderne političke filozofije koji čine ljudska prava ¹²⁶ i moderni pojam suvereniteta. ¹²⁷ Ako se prihvati da je pravičnost jedino ispravno merilo u prosuđivanju političkih prilika, onda je sasvim osnovan Hegelov stav da je »hrabrost da se bude pravedan jedina sila koja ono što se ljulja može časno i mirno ukloniti i donijeti sigurno stanje.« (RS, 204) U početku, Hegel je bio uveren, da je težnja ka pravičnosti, i pokušaj da joj se dodeli status političkog principa, sasvim dovoljna da bi se savladali partikularni interesi otuđenih pojedinaca. Iako je Hegel svojim filozofskom analizom političkih prilika u Virtembergu uspeo da pokaže njihovu neodrživost, međutim, pokazalo se da put do promene tih prilika još uvek nije bio sasvim prokrčen, iz prostog razloga, što ni sam Hegel u svojoj artikulaciji

¹²⁴ J. Habermas, *Teorija i praksa*, Beograd, 1980, str. 151.

¹²⁵ Hegel, *Rani spisi*, str. 203.

¹²⁶ Isto, str. 204. Up. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 157

¹²⁷ H. Markuze, *Um i revolucije*, str. 150.

političkih problema nije mogao da se oslobodi određenih političkih ambivalencija. U tom periodu, Hegelove političke analize uglavnom se kreću na nivou lucidnih zapažanja, a osnovni oblik iskazivanja njegovih političkih uvida predstavlja radikalna kritika¹²⁸ postojećeg stanja. Iako je takav oblik iskazivanja političkih ideja, s obzirom na postojeće stanje bio neophodan, Hegel je shvatio da čisti uvid ipak, nije dovoljan da bi građani savladali strah od budućih političkih promena koje su bile nužne.

Međutim, ono što je u ovim Hegelovim analizama od posebnog značaja za razumevanje problema običajnosti jeste njegov sasvim eksplicitan odgovor na pitanje zbog čega su političke promene neophodne i u čemu on vidi neodrživost političkog stanja u Virtembergu. Hegel smatra da su virtemberške političke prilike neodržive iz prostog razloga što su državne institucije, mereno kriterijumima francuske revolucije, zastarele i u društvenom i u političkom smislu sasvim prevaziđene. Drugim rečima, Hegel je bio duboko uveren da su epohalni revolucionarni događaji iz 1789. godine pokazali anahroni karakter virtemberških političkih institucija, i njihovu neusklađenost s društvenim i političkim potrebama modernog doba. U ovom stavu prvi put se javlja jasan nagoveštaj nemačkog mislioca da rešavanje političkih problema moderne epohe treba tražiti u izgradnji modernih građanskih institucija.¹²⁹

Dok se u bernskom razdoblju zalagao za reafirmaciju etosa antičke republike, koja bi trebalo da uništi iskvarenost moderne epohe, Hegel sada nastoji da u samom razvitku modernog društva pronade pokretačke motive njegovog napretka. To se najjasnije vidi u Hegelovom kritičkom stavu prema postojećim političkim institucijama, koji je na pregnantan način iskazan u sledećoj njegovoj konstataciji: »Kako li su slijepi oni koji žele da vjeruju da postoje i dalje ustanove, ustavi, zakoni koji se više ne saglašavaju sa običajima, potrebama, mišljenjem ljudi iz kojih je duh emigrirao, da su

¹²⁸ “Za osobenost Hegelovog političkog obrazovanja značajno je da prva njegova ispoljavanja samostalnog učešća u politici za koju znamo nisu idealistički nazoni, nego kritička razmatranja, koja je posvetio uređenju svoje domovine, Virtemberg.” K. Rozenkranc, “Hegel” u H. Libe, *Hegelova desnica*, 1980, str. 41.

¹²⁹ Sofija Mojsić, *Kant i Hegel kao mislioci moderne*, Pančevo, 2009. str. 116-117.

one dovoljno snažne forme za koje razum i osjećanje više nemaju interesa da bi dalje činile vezu jednog naroda!«¹³⁰ (RS, 204)

U sklopu izmenjenog epohalnog i političkog konteksta treba razumeti i promene do kojih je došlo u Hegelovom razumevanju grčke običajnosti i pozitivnosti hrišćanske religije u odnosu na njegovo shvatanje ovog problema u bernskim spisima. Ta promena ogleda se u tome što Hegel više ne pita šta je pozitivnost, nego svoju pažnju sada usmerava na otkrivanje uzroka zbog kojih moderne institucije postaju pozitivne.¹³¹

U kontekstu ovih razmatranja, u kojima pratimo promene u Hegelovom mišljenju i reperkusije tih promena u njegovom razumevanju moderne stvarnosti, posebnu važnost ima Hegelov stav prema liberalizmu. Neki Hegelovi tumači, poput Markuzea, smatraju da se Hegelovo razumevanje ključnih političkih pitanja države, pojedinca i zaštite privatnog vlasništva, poklapa s liberalnim teorijama osamnaestog veka.¹³² Lukač ne deli u potpunosti ovaj Markuzeov stav. On smatra da Hegel ima negativan odnos prema političkim metodama liberalizma.¹³³

Pre odlaska iz Frankfurta, Hegel je započeo rad na svom veoma ambicioznom nacrtu *Nemačkog ustava*¹³⁴ u kojem se zalagao za radikalnu reformu nemačkog Rajha.¹³⁵

¹³⁰ "... On je, naime, već sada podjednako udaljen od veličanja primitivnih stanja, od želje za povratkom na njih, kao i od vulgarno-uporednog preziranja primitivnih društvenih stanja, od vulgarizovanog gledanja odozgo na njih, sa visine poslednjih postignuća civilizovanja. Hegel ovde daje (...) sliku perioda tzv. nemačke slobode, o stanju u kome ne zakoni već običaji pretvaraju gomilu u narod a narod kao državu predstavljaju jednaki interesi a ne opšta zapovest." Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 167-168.

¹³¹ "Svojoj dosadašnjoj koncepciji pozitivnosti Hegel ovde daje novu crtu (...) U ukočenom starom pozitivnom životu počinje da se budi novi duh života suprotnost, živi kontrast starog i novog čini pozitivnim ono što je istorijski nadživljeno." Isto, str. 169.

¹³² H. Markuze, *Um i revolucija* str. 26.

¹³³ Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 161. Up. S. Mojsić, *Kant i Hegel kao mislioci moderne*, 2009, str. 118.

¹³⁴ Smatra se da je Hegel svoj prvi nacrt o *Uređenje Nemačkog Carstva* (Verfassung des Deutschen Reiches), izradio početkom 1799. godine, dok je fragment uvoda nastao kasnije, ali vrlo verovatno još u njegovom frankfurtskom razdoblju. Prekinuti rad na ovom spisu Hegel je nastavio tokom zime 1800/1 u Jeni. Praspis je još jedanput preradio krajem 1802. Spis je ostao nedovršen i za vreme Hegelovog života nije objavljen. O nekim njegovim delovima prvi je pisao Hegelov biograf K. Rozenkranc. u knjizi *Georg Wilhelm Fridrih Hegel Leben*. Prvo samostalno i relativno potpuno izdanje fragmenata koji čine spis o *Ustavu* objavio je 1893. Georg Mollat pod naslovom *Kritik der Verfassung Deutschlans*. Otada ovaj spis je

S obzirom na glavne teorijske i političke intencije ovog spisa može se reći da je rasprava o *Ustavu Nemačke* jedan od najvažnijih tekstova Hegelove rane političke filozofije¹³⁶ u kojem on iscrpnom kritikom političkog i pravnog uređenja urušavajućeg Nemačkog Carstva nastoji da razradi ključne pojmove svoje koncepcije moderne države. Na početku svog razmatranja, Hegel istražuje glavne uzroke koji su doveli do katastrofalnog stanja nemačke države i njenog poraza u ratu¹³⁷ s Francuskom. Glavne uzroke nemačke političke katastrofe Hegel vidi, pre svega, u razorenom jedinstvu nemačkih pokrajina,¹³⁸

doživeo više izdanja od kojih su posebno značajna Lassonovo u *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Leipzig, 1913) Hermana Hellera *Die Verfassung Deutschlands* (Leipzig, 1923), Mollatovo drugo izdanje motivisano novonastalim političkim okolnostima iz 1935. *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Hoffmeisterovo objavljivanje novih, dotad neobjavljivanih fragmenata u *Dokumente zu Hegels Entwicklung* iz 1936. i *Die Verfassung Deutschlands u Politische Schriften* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, s pogovorom J. Habermasa. Pogl. J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 152.

¹³⁵ Prema Habermasovom mišljenju suština Hegelovog “predloga pri svoj oštroumnosti analize u pojedinačnom, pokazuje sasvim nerealističko procenjivanje odnosa snaga. Hegel, doduše, vidi da se reforma uz otpor teritorija mogla sprovesti samo silom osvajača...” Isto, str. 152.

¹³⁶ K. Šmit, „Pojam političkog“, Treći program radio Beograda, str. 66 i 69. O presudnom uticaju Makijavelijeve političke misli na formiranje Hegelovog političkog realizma i njegovih filozofskih stavova o modernom građanskom društvu govore i levo orijentisani mislioci. Up. Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 341-342.

¹³⁷ “Vojnu slabost je Hegel shvatio kao simbol dublje dezorganizacije, koja je napala rajh u njegovoj supstanci”. Isto, str. 152.

¹³⁸ “Sveopće protivrječnosti koje, prema Hegelu, nadahnjuju filozofiju, opstoje konkretno u antagonizmima i neslozi među brojnim državama i državicama Njemačke i između svake od ovih i Reicha. “Izolacija” koju je Hegel pokazao u svojim filozofskim člancima očevidna je u tvrdokornosti kojom ne samo svaki stalež, nego, praktički, i svaki pojedinac slijedi svoj posebni interes, bez ikakvog obzira na cjelinu. “Gubitak jedinstva”, koji je posledica toga, sveo je carsku silu na potpunu nemoć i učinio Reich lakim plijenom svakog agresora.” H. Markuze, *Um i revolucija*, str. 55. Rozenkranc u svom delu *Hegelov život* razmatrajući uzroke propasti Nemačkog Carstva postavlja pitanje da li se ti uzroci mogu pripisati nedostatku hrabrosti i lične odvažnosti. Po njegovom mišljenju, ovu pretpostavku opovrgava istorija koja, je potvrdila ratnu sposobnost pojedinaca u carskoj armiji. Rozenkranc se, poput Hegela, slaže s onima koji smatraju da uzroke nemačke nesreće treba tražiti u rasparčanosti Nemačke države i strateškim greškama u vođenju njene vojske. Pretpostavku da je uzrok nemačke propasti proistekao iz nacionalnog bankrotstva, Rozenkranc smatra neosnovanom jer, i pored lošeg privređivanja pojedinih država, Nemačka nije bila opterećena finansijskim problemima koji u drugim državama proizlaze iz nacionalnog zaduženja. Sumnju,

nepromišljenim vojnim operacijama Reicha, a kulminacijom, nemačke političke pometnje, smatra zaključenje nepovoljnog Linvilskog mira.¹³⁹ Kritičkom analizom ovih katastrofalnih političkih prilika, Hegel je uspeo da dovede do svesti fundamentalnu političku činjenicu koja čini jezgro njegovog nacrtu *Nemačkog ustava*, a koja glasi: »Nemačka je prestala da postoji kao jedna država.«¹⁴⁰ U ovoj pregnantnoj formulaciji, Habermas smatra da je Hegel, »izrazio, ne samo vojnu, već i mnogo dublju supstancijalnu dezorganizaciju nemačke države.«¹⁴¹ Posebnu teorijsku težinu ove Hegelove konstatacije Habermas vidi u tome što je bedno političko stanje nemačke države dovedeno u direktnu vezu s nedostatkom modernog državnog ustava. Parafrazirajući poznatu Volterovu misao, Hegel ocenu postojećeg nemačkog ustava, završava rečima punim sarkazma: »Osim despotija tj. država bez ustava, nema bednijeg ustava od onog koji ima Nemačko carstvo.«¹⁴²

Upravo zbog anahronog karaktera nemačkog ustava, Hegel ističe da se Nemačka ne može više smatrati državom. Po njegovom mišljenju, »zgrada nemačkog državnog ustava pripada prohujalim vremenima.«¹⁴³ Oštro kritikujući postojeći ustavni poredak, Hegel ističe da on predstavlja puki »konglomerat pravde i nasilja, hrabrosti i kukavičluka, časti, krvi, nevolja i blagostanja davno proteklih vremena«¹⁴⁴ Stoga Hegel smatra da »život i snaga, čiji razvitak i delatnost predstavlja ponos modernih generacija Nemaca koje sada žive, nemaju u njemu nikakvog udela.«¹⁴⁵ Fundamentalni nedostatak nemačkog

da je, možda, nedostatak morala mogao biti uzrok slabosti nemačke države Rozenkranc, takođe, odbacuje i daje za pravo Hegelu da glavni uzrok propasti nemačke države ne treba tražiti među pojedincima, već u dezintegrisanosti njene državne celine. Rozenkranc, *Hegelov život*, Berlin 1844, str. 236 i dalje, navedeno prema Hegel, *Rani spisi*, Sarajevo 1982 str. 351.

¹³⁹ Nepovoljnini zaključci Linvilskog mira bili su, po Rozenkrancovom mišljenju povod da se Hegel upusti u razmatranje ustavnog uređenja Nemačke. *Hegelovska desnica*, priredio H. Libe, Sarajevo, 1980, str. 43.

¹⁴⁰ "...svakom je sada postalo jasnije da Njemačka više uopšte nije država." Hegel, *Rani spisi*, str. 346 i 352.

¹⁴¹ Isto, str. 152.

¹⁴² Isto, str. 345.

¹⁴³ Isto, str. 346.

¹⁴⁴ Isto, str. 346.

¹⁴⁵ Isto, str. 346.

ustavnog poretka, Hegel vidi u tome što »zgrada nemačkog ustava sa svojim stubovima, svojim ukrasima stoji u svetu izolovana od duha vremena«. ¹⁴⁶

Da bi ukazao na urgentnu potrebu i važnost političkih reformi nemačkog ustavnog poretka, Hegel pokušava da revitalizuje »sagu o nemačkoj slobodi«, u kojoj pojedinac, nije bio odvojen od »onog opšteg, i bez podložnosti državi stajao za sebe i kad je njegova čast i njegova sudbina počivala na njemu samom, (...) kad je pojedinac svojim karakterom i moralom i religijom pripadao celini, ali u svojoj poslovnosti i činu nije bio ograničavan celinom, već se bez straha i bez sumnje u sebe ograničavao sam svojim smislom; tako se ovo shvatanje u kojem nisu zakoni, već običaji jedno mnoštvo povezivali u narod, isti interes, a ne opšta naredba predstavljala je narod kao državu i nazivala se nemačkom slobodom«. ¹⁴⁷

Glavni uzrok raspada nemačke države, Hegel vidi u uzurpatorskom i izolacionističkom ponašanju nemačkih feudalnih krugova, koji su državne teritorije pretvorili u trajne privatne posede. Te posede, kao trajno vlasništvo, fiksiralo je kasnije vreme. Budući da je »svojina pojedince potpuno odvojila jedne od drugih, postali su pojmovi ono u čemu su se povezivali, a oskudni zakoni počeli su da vladaju.« (RS, 347)

Prema mišljenju nekih tumača, Hegel je u spisu o *Ustavu Nemačke* koncipirao pojam »minimalnih svojstava« ¹⁴⁸ države koji anticipira dva glavna zahteva nemačkog ranog konstitucionalizma: staleško »predstavništvo«, tj. sudelovanje u zakonodavstvu i odobravanju poreza, i suverenu kneževsku vlast. U jenskim spisima o filozofiji duha obe postavke Hegel ujedinjuje i na taj način približava svoj koncept državnopravnom pojmu ustava francuske revolucije: osiguranje pojedinačnih, vlasničkih i ugovornih prava i jedan oblik podele vlasti koja čini važan deo moderne umno ustrojene države. Hegelovo, »klasičnom« pojmu suprotstavljeno učenje o podeli vlasti, i njegova iscrpna teorija građanskog prava nastale su, tek u Nirnbergu i Hajdelbergu i čine njegovu sistematsku teoriju prava i ustava. Hegelovski shvaćen ustav predstavlja »organizam« koji se razvija i diferencira iz pojma prava i njegovog ostvarenja kao države, koji saradnjom različitih staleških i »privatnih« uverenja uključuje individue u opštu volju suverene države.

¹⁴⁶ Isto, str. 346.

¹⁴⁷ Isto, str. 346 i 347.

¹⁴⁸ L. Siep, "Uvjerjenje i ustav", *Politička misao* br.4/1988 str. 116.

Iz Hegelovih poznih frankfurtskih, kao i iz njegovih ranih jenskih spisa, potiče takođe misao da državni ustav, koji »narod« tretira samo kao masu »atomiziranih« individua s jednakim pravima i dužnostima, ne može biti slobodan niti uman. Stoga se Hegel u spisu o *Ustavu* zalaže za neokrnjenu suverenost države u vršenju spoljašnje vlasti, odbrane i njenih finansijskih i organizacionih »supstrukture«. Druga važna funkcija modernog umnog ustava, po Hegelovom mišljenju, jeste u tome da omogući »decentralizaciju« državne vlasti odnosno, da »državna vlast (...) podređenim sistemima i telima prepusti veliki deo odnosa koji nastaju u društvu i njihovo održavanje preuzima zakonima, a svaki stalež (...) može uživati slobodu u okviru predviđenih zakonskih ovlašćenja.«¹⁴⁹

Hegel se u svojoj koncepciji slobodnog »organski« ustrojenog ustava političke zajednice suprotstavlja centralističkoj mehanicističkoj državi prosvetiteljstva (Pruskoj) i revoluciji (Francuskoj), »konstitucija« staleža prema sistemu običajnosti ima zadatak da se suprotstavi razaranju prijateljstva i lojalnosti državi u ranom industrijskom tržišnom društvu. Hegel je rano uvideo da kapitalistički sistem društvenog života »gomilanjem bogatstva, siromašenjem i mehanizacijom vodi, s jedne strane u bestijalnost i preziranje sveg visokog od strane siromašnih, a s druge u raskidanje običajne »veze« građana i »naroda kao takvog«.¹⁵⁰

Podvrgavajući temeljnom kritičkom razmatranju pravni poredak nemačke države, Hegel posebno naglašava epohalni karakter političkih promena koje je donelo novo doba. U svom viđenju tih promena, on nagoveštava i znatno diferenciraniji, filozofski pristup u njihovom razumevanju. Dok u tbingenskom i bernskom razdoblju Hegelova filozofska razmatranja karakteriše njegovo nastojanje da rešenje novonastalih političkih problema traži u reafirmaciji antičkog polisa i prvobitne hrišćanske opštine, krajem frankfurtskog razdoblja, Hegel postepeno menja svoju teorijsku perspektivu i počinje da rešenje političkih i društvenih problema moderne epohe traži u svojoj savremenosti. Iako i dalje ne odbacuje vrednosti klasičnog pojma politike, Hegel sve više pokazuje da se razumevanje i neophodnost političkih promena mora prilagoditi duhu modernog

¹⁴⁹ Isto, str. 117.

¹⁵⁰ Isto, str. 117.

građanskog društva. Stoga se može reći da u poznom frankfurtskom i početkom jenskog perioda u Hegelovim ocenama prošlosti i savremenosti postoji izbalansirani pristup. U tom smislu treba shvatiti njegove reči da bi bilo »isto onoliko koliko je kukavički i slabički sinove onog stanja nazivati odvratnim (...) a za nas verovati da smo beskrajno čovečniji, srećniji i pametniji isto tako bi bilo detinjasto (...) čeznuti za jednim takvim stanjem – kao da bi ono jedino bilo priroda – i ne znati ceniti stanje u kojem vladaju zakoni, ne kao neophodni - i stanje slobode.«¹⁵¹ Dakle, bitno je istaći, da se Hegel u rešavanju pravnog i državnog ustrojstva nemačke države prvi put, sasvim izričito, u spisu o *Ustavu*, ne zalaže za povratak na staro.¹⁵² Ova promena teorijske perspektive predstavlja novi momenat i u Hegelovom shvatanju problema moralnosti i običajnosti. (RS, 347) Tu promenu Hegelovog stava, Habermas tumači na sledeći način. On ističe da »revolucionarno nasilje miri zavađene strane tako što ukida otuđenje klasnog antagonizma, ono otuđenje koje je nastalo represijom prvobitne običajnosti.«¹⁵³ U svom spisu o magistratima i u uvodnom fragment u spisa o *Ustavu*, Hegel je na primeru političkih prilika u Virtembergu i starog Nemačkog Carstva razvio dijalektiku običajnosti. Prema njegovom mišljenju, pozitivnost¹⁵⁴ umrtvljenog političkog života odslikava pocepanost običajnog totaliteta, a prevrat koji mora nastupiti on vidi kao reakciju potlačenog života, koja će uzročnošću sudbine pogoditi one koji vladaju.¹⁵⁵

¹⁵¹ *Isto*, str. 347. Ovu tvrdnju Hegel ponavlja i u svojim *Tezama za habilitaciju*. "Prirodno stanje nije nepravedno i zbog toga iz njega treba izaći." *Isto*, str. 387.

¹⁵² "U Hegelovom mladenačkom spisu *Ustav Nemačke* (1802) leži u osnovi osećanje dubokog preloma epoha." V. Henis, *Politika i praktička filozofija*, Beograd, 1983, str. 24.

¹⁵³ Habermas, *Saznanje i interes*, str. 91.

¹⁵⁴ "Kad Hegel kaže "pozitivnost" on ima na umu nešto negativno, naime da su norme postavljene samo kao autoritet a da ih mi sami nismo unutrašnje potvrdili. Tu je recimo pozitivnost hrišćanstva, kad se od vernika očekuje samo puka pokornost, makar i bez uvida i unutrašnjeg angažmana. Tu je pozitivnost nekog političkog uređenja kada ono, istina nastavlja da bude važeće kao uređenje u svojim pozitivnim odredbama, ali u njemu više nema nikakvog živog duha. Kao što je poznato, bio je to ustav Rimskog Carstva Nemačkog naroda koji je u Hegelovoj mladosti predstavljao živi primer takvog rasapa, otuđenja između spoljašnje - pozitivno važećeg i činjenički stvarnog." H.G. Gadamer, *Um u doba nauke*, Beograd, 2000, str. 32.

¹⁵⁵ J. Habermas, *Saznanje i interes*, Beograd, str. 91.

U takvoj situaciji država je, prema Hegelu, kao celina imala pravo samo da potvrdi ono što je otkidano od njene moći. (RS, 347) Hegel ističe da su rasparčavanjem i slabljenjem države slabile i dužnosti pojedinaca prema državi. »Dužnosti pojedinaca ili njegove službe su se isto tako malo tražile u odnosu na ovu celinu.« (RS, 347) Razaranje državnog jedinstva dovelo je, po Hegelu, do toga da se principi sistema nemačkog javnog prava ne izvode iz jedinstva nekog državno-pravnog pojma, kao što je, recimo, pojam monarhije, aristokratije, demokratije itd., već su to priče o stvarnostima, jer posed je postojao pre zakona i nije proistekao iz zakona, već je bio sam osvajan, on je stvoren na temelju zakonskog prava. Hegel u svojoj analizi pokazuje da je, »po svojoj prvobitnoj pravnoj osnovi, nemačko državno pravo zapravo privatno pravo, a politička su zakonski posed, vlasništvo«. (RS, 347-348)

Uvodno izlaganje o ustavnom stanju Nemačke, Hegel završava konstatacijom da onoliko koliko je svaki deo postavljao ne samo udeo u celini već i koliko se svako izolovao, stavio van vlasti države, toliko mu je osigurana ova nezavisnost kao pravo, i svakodnevno ovi delovi teže da se izvuku iz zavisnosti od celine još daleko više i preko one granice koja je sankcionisana.

Hegel s dubokom rezignacijom konstatuje da je pravo odvajanja od celine postalo nepovredivo pravo na čijem je održavanju počivala celokupna nemačka državna zgrada. Po njegovom mišljenju, tako stečena »prava ne označavaju ništa drugo do ona prava koja su ustvari uskraćena samoj državi, prava koja se čuvaju s najvećom savesnošću i najplašljivijom brižljivošću, i ova pravednost je princip, duša tog uređenja.« (RS, 349)

U prvom uvodu spisa o *Ustavu*, Hegel ističe da »sve veća protivurečnost između onog nepoznatog, što ljudi nesvesno traže, i života, koji im je pružen i dozvoljen i koji oni usvajaju, čežnja njihova za životima onih koji su prirodu u sebi izdigli u ideju, sadrži težnju za međusobnim približavanjem. Njihova potreba da steknu svest o onome što ih drži zarobljene i o onom nepoznatom što ga traže, susreće se s potrebom ovih da iz njihove ideje pređe u život. Hegel smatra da patnja takvog pojedinca proističe iz svesti o granicama zbog kojih on, na paradoksalan način, život, onakav kakav bi mu bio dopušten, prezire i u stvari, želi svoju patnju. »U odnosu na ovo patnja čoveka bez refleksije o njegovoj sudbini bez volje, zato što on poštuje negativno, granice uzima samo u formi njihovog pravnog i vlastodržačkog postojanja kao nesavladive njene

protivrečnosti uzima kao apsolutne, pa njima čak, ako povređuje njegove nagone, žrtvuje sebe i druge.« (RS, 349)

Hegel konstatuje da svest pojedinca o postojanju protivrečnosti između prirode i postojećeg života izaziva potrebu njenog ukidanja. Međutim, on, ipak, s velikom dozom političkog realizma zaključuje da će »takvo stanje biti ukinuto tek kad postojeći život bude izgubio svoju moć i svo svoje dostojanstvo, kad on bude postao čisto ono negativno«. (RS, 350)

Novi, izuzetno važan, Hegelov teorijski uvid, koji je doveo do ključnog preokreta u njegovom razumevanju moderne stvarnosti, jeste u tome što on sada smatra da sve pojave modernog vremena pokazuju da se u starom životu više ne može pronaći njihovo zadovoljenje. Za razliku od svojih bernskih spisa, u kojima nastoji da reafirmiše ideju grčkog polisa, Hegel sada, na osnovu svoje analize modernog sveta konstatuje: »Sve pojave ovoga vremena pokazuju da stari život više ne zadovoljava; to je bilo ograničenje na harmoničnu vlast nad svojim vlasništvom, posmatranje i uživanje u svom potpuno podaničkom malom svetu, a onda i samouništenje i uzdizanje na nebo koje se mirilo sa ovim ograničenjem.«¹⁵⁶ Hegel smatra da je jednim delom nevolja vremena napala svojinu, drugim delom su njegovi pokloni u luksuzu ukinuli ograničenja, a u oba slučaja su čoveka učinili gospodarom i njegovu moć nad stvarnošću najvećom. Pod ovim suvoparnim razumskim životom postala je, na jednoj strani veća, nečista savest da svoju svojinu stvari učini nečim apsolutnim a time, s druge strane, veću patnju ljudi; i ovo vreme nije udahnula nikakav bolji život. Prema Hegelu, njegova težnja se hrani na delima velikih karaktera pojedinih ljudi, na pesničkom prikazu prirode i sudbine; zahvaljujući metafizici, ta ograničenja dobijaju svoje granice i svoju nužnost u sklopu celine. Hegel je došao do realističkog uvida da »ograničeni život kao moć može nešto bolje neprijateljski napasti samo onda ako je ovo bolje takođe postalo moć i ako mora da se boji nasilja«. (RS, 350) Kao posebno prema posebnom priroda je u njenom zbiljskom životu jedini napad ili opovrgavanje lošeg života, a kao takva ona ne može biti predmet neke namerne delatnosti. Međutim, prema Hegelu, ono ograničeno može biti napadnuto svojom sopstvenom istinom koja je u njemu i može s ovom biti dovedeno u protivrečnost; svoje

¹⁵⁶ Hegel, *Erste Druckschriften*, Leipzig, 1928, S. 405.

gospodstvo ono ne zasniva na vlasti posebnoga prema posebnom, već na opštosti; ova istina, pravo, koje ono za sebe zahteva, mora mu biti oduzeto i dato onom delu života koji se zahteva. Ovo dostojanstvo jedne opštosti, jednog prava jeste ono što zahteva patnje nagona, koji dolazi u protivrečnost s postojećim s ovim čašću optočenim životom čini tako plašljivim kao da ide protiv savesti.

U svojoj analizi Hegel konstatuje da je u Nemačkom Carstvu iščezla opštost koja predstavlja izvor svakog prava. Ona se izolovala, i sebe je učinila nečim posebnim i apstraktnim. Ona u Nemačkom Carstvu postoji samo još kao misao, ali ne više kao stvarnost. O onome o čemu je javno mnjenje odlučilo vidljivije ili ne gubitkom poverenja, o tome malo treba da se jasnija svest učini opštijom. A sva postojeća prava ipak jedino u ovom sklopu s celinom imaju svoj osnov koji je, pošto ga već odavno više nema, sve njih učinio posebnim.

U drugom *Uvodu* spisa o *Nemačkom ustavu*, dodatni dokaz za svoju čuvenu tvrdnju, da Nemačka više nije država, Hegel pronalazi u sporovima nemačkih teoretičara državnog prava o samom pojmu državnog prava. Naime Hegel ističe da nemački teoretičari državnog prava u svojim raspravama samo opisuju ono postojeće ali ne nastoje da ga u normativnom smislu prilagode umnoj ideji prava. Stoga su oni, po njegovom mišljenju, verovali da se nemačkoj državi ne može dati ništa više osim imena jednog carstva državnog tela.

Aludirajući na poznatu Volterovu misao, Hegel, međutim, smatra da se Nemačka, s obzirom na karakter i stepen raspada njenog državnog poretka ne može nazvati, čak, ni anarhijom, »jer se Njemačka nikako ne može smatrati državom« (RS, 346). To što se i u takvom stanju još uvek gaji privid o jedinstvu nemačke države, Hegel, ironično primećuje, da se i »za otpalo voće, još uvek može reći da pripada drvetu ispod kojeg leži« (RS, 352), ali to nije dovoljno da ga »spasi od truleži i moći elemenata kojima sada pripada«. (RS, 352)

Prema Hegelu, »zdravlje« države pokazuje se ne samo u miru već i u ratu; prvo je stanje uživanja, dok se u ratu pokazuje stepen povezanosti pojedinaca s celinom. Drugim rečima, za Hegela rat predstavlja najvažniji politički test koji, s jedne strane, pokazuje koliko je država spremna da od svojih građana zahteva i s druge, koliko vredi ono što su oni spremni da učine za nju iz vlastitog osećanja patriotske dužnosti.

Rat s francuskom republikom, bio je za Nemce takva vrsta političkog testa, koji je, po Hegelovom mišljenju, razotkrio, ključne slabosti nemačkog državnog poretka. Bitnu karakteristiku Hegelovih razmatranja nemačkih političkih prilika njenih institucija, i osnovnu intenciju njegovog političkog realizma, predstavlja pokušaj »da se razume ono što jeste.« (RS, 353) Druga specifičnost Hegelovog teorijskog pristupa u razumevanju političkih problema jeste u tome što se on, iako iskreni poštovalac ideja francuske revolucije, poučen negativnim posledicama ovog epohalnog istorijskog događaja, ipak, zalaže za reforme, a ne za revolucionarne promene. Drugim rečima, glavni cilj svoje teorijske analize, Hegel vidi, s jedne strane u » mirnijem viđenju stvarnosti« a s druge, njenom »umerenom podnošenju«. (RS, 353) Po njegovom mišljenju, »ne muči nas ono što jeste, već što nije kako bi trebalo biti«. (RS, 354) Hegel je uveren da mi jasnim saznanjem da je onako kako mora biti, tj, da nije proizvoljnost i slučaj, spoznajemo da tako i treba da bude (...). Čak i onda kada »njihove riječi uvijek protivrječe djelima.« (RS, 354).

Hegel u svom kritičkom razmatranju posebno ističe da se »organizacija ovog tela koje se zove njemački ustav, obrazovala u jednom sasvim drugom životu, koji se razlikuje od onoga ukojem sada prebiva; pravičnost, i sila, mudrost i hrabrost prošlih vremena, čast i krv, dobrobit i nevolja odavno usahlih pokoljenja i s njima propalih običaja i okolnosti izražava se u formama ovog tijela.« (RS, 355) Glavni razlog takvog političkog stanja on vidi u tome što su se »tok vremena i u njemu razvijeno obrazovanje razdvojili jedno od drugog sudbinu onog vremena i život sadašnjeg.« (RS, 355) Stoga on smatra da »zgradu, u kojoj je prebivala ona sudbina, ne nosi više sudbinu sadašnjeg roda i ona bez udela i nužnosti za njihov interes i delo stoji izolovana od duha svijeta.« (RS, 355) Prema Hegelu ovaj epohalni politički rascep do kojeg je došlo nastao je zato što su »zakoni izgubili svoj stari život, sadašnja životnost nije umela da se uklopi u zakone, svako je išao svojim sopstvenim putem, zauzimao se za sebe, a celina se raspala, države više nema«. (RS, 355) Na kraju svoje kritičke analize, Hegel, ipak, podseća da je "forma nemačkog državnog prava duboko zasnovana u onome po čemu su Nemci postali najslavniji, naime u težnji za slobodom." (RS, 355)

U svojim ocenama, *Rasprava zemaljske-staleške skupštine Kraljevine Virtemberg*, Hegel se koncentriše na polaznu tačku konflikta i zapostavlja pregovore na kompromis

spremnog Fridrihovog naslednika, uzima tradicionalističko obrazloženje opozicije kao povod da oštrim formulacijama kritikuje oklevanje zemaljskih staleža.

Kao ni u jednom svom ranijem spisu, Hegel u ovoj raspravi uzdiže racionalno značenje apstraktnog građanskog prava nasuprot istorijskoj slučajnosti tradicionalnih staleških prava na slobodu. Prema Habermasu, u svojoj *Raspravi o zemaljskim staležima* “Hegel filozofski koristi svetskoistorijski rezultat francuske revolucije protiv onih čije je samorazumevanje staromodno i nepojmljivo zaostaje za pojmom moderne države. Rascepljenost njegovog političkog položaja se pokazuje u tome što je upotrebljena teorijski nadmoćnija i svakako napredna pozicija u korist jedne više restaurativne vlasti kralja i njegovog Vangenhajma”¹⁵⁷.

Poslednji spis u kojem se Hegel bavi aktuelnim političkim problemima svog vremena, predstavlja njegov komentar *O engleskom predlogu zakona o izbornoj reformi*, koji je uspeo samo delimično da publikuje. U kontekstu razmatranja problema običajnosti, čini se, da Hegelova kritička zapažanja o predlogu zakona o reformi engleskog parlamenta daju dodatna razjašnjenja nekih njegovih filozofskih stavova, koji su izazivali kontroverze među njegovim tumačima koji su se bavili Hegelovim shvatanjem odnosa između stvarnosti i umnosti. U Hegelovom komentaru predloga *Zakona o izbornoj reformi*, potvrđuje se još jednom da on nije bio slepi obožavalac postojećih institucija i da duga tradicija njihovog postojanja nije za njega predstavljala dovoljan dokaz njihove nesumnjive umnosti. Naprotiv, Hegel u svojoj iscrpnoj analizi, engleskog parlamentarizma, ističe njegove nedostatke i ukazuje na njegovu potpunu neusklađenost s evropskim modernim političkim institucijama. Na kritički način, Hegel razmatra različite primere korumpiranosti engleskog izbornog sistema i zahteva njegovu radikalnu reformu. Prema Hegelu glavne otpore reformskim idejama pružaju privilegovani i korumpirani aristokratski krugovi engleskog društva. Ovaj otpor reformama Hegel vidi u tome što se englesko zakonodavstvo u “potpunosti zasniva na posebnim pravima, slobodama, privilegijama, koje su kraljevi ili parlamenti dodeljivali posebnim povodima, prodavali, poklanjali ili bili prinuđeni da daju, *Magna Charta*, *Bill of rights*, te najvažnije osnove engleskog ustava, koje su potom dalje određene odlukama parlamenta, predstavljale

¹⁵⁷ J. Habrmas, *Teorija i praksa*, 1980, str. 153.

silom iznuđene koncesije ili poklone u znak milosti, itd, a državna prava su se zaustavila na privatnopravnoj formi svog porekla i time i na slučajnosti svog sadržaja. Hegel smatra da ovaj, nepovezani pozitivni agregat odredbi još nije ni ušao u onaj tok razvoja i preobražaja koji je već završen u civilizovanim državama na Kontinentu i čije rezultate već duže ili kraće vreme koriste, na primer, nemačke zemlje.”¹⁵⁸ U skladu sa svojim realističkim pristupom modernoj političkoj stvarnosti, Hegel ističe da se politička korupcija u društvu ne može iskoreniti primenom moralnih sredstva. Za promenu političkih prilika u društvu neophodna je radikalna reforma državnih institucija. Hegel je duboko uveren da bi, reformom političkih institucija, bila “konačno potisnuta uobičajena predrasuda koja je vezana za inertnost da se i dalje čvrsto održava staro verovanje u dobro neke institucije, iako je stanje koje je uslovljeno njome sasvim loše.”¹⁵⁹

¹⁵⁸ Hegel, *Pravni i politički spisi*, Beograd, 1981. str. 160.

¹⁵⁹ Isto, str. 158.

DRUGI DEO

Spis o Razlici i promena perspektive

I pored toga, što je sasvim eksplicitno, u *Fragmentu sistema* iz 1800. godine, koji je nastao na kraju njegovog frankfurtskog razdoblja, tvrdio da religija može da reši problem ograničenosti koji izaziva razumska refleksija i da “upravo zato mora s religijom da prestane filozofija jer ona je mišljenje,” (RS, 318) prelazak u Jenu doneo je veliki preokret¹⁶⁰ u Hegelovom misaonom razvitku i promenu perspektive u njegovom razumevanju epohalnih problema moderne stvarnosti.

U svom prvom štampanom spisu o *Razlici između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije* (1801), Hegel uviđa da se istina jevanđelja ne može dovesti u harmoničan odnos sa rastućim modernim političkim i društvenim antagonizmima koji vladaju u stvarnosti jer se jevanđelje, u suštini, obraća pojedincu kao pojedincu odvojenom od njegovih društvenih i političkih veza. Uvidevši da je ključni cilj jevanđelja da nađe spasenje pojedinca nezavisno od države, Hegelu je postalo jasno da religija ne može da reši problem socijalne integracije, niti može da ponudi principe na kojima bi bilo moguće uspostaviti slobodu i jednakost u političkoj zajednici. Kao posledica tog uvida javlja se Hegelovo pomeranje perspektive sa religije na filozofiju.¹⁶¹

¹⁶⁰ “U isto vreme došlo je do novih promena u Hegelovom filozofskom stanovištu. Najznačajnija među njima tiče se Hegelovog viđenja filozofije, odnosno njegovog shvatanja mogućnosti da se filozofskim saznanjem zahvati područje apsoluta. Već citirano Hegelovo pismo Šelingu govori o nužnosti da se “ideal mladalačkog doba” preobrazi u “formu refleksije, u sistem”, i tako najavljuje raskid sa ranijim uverenjem da je filozofija nesposobna da izrazi najviše sjedinjenje; tek nešto ranije, u *Fragmentu sistema* (od septembra iste godine), Hegel zastupa gledište da filozofija – u kojoj, za razliku od religije, postoji neotklonjiva suprotnost između mišljenja i onoga što je mišljeno – mora “ono pravo beskonačno da postavi izvan svog područja”. U spisu o *Razlici*, Hegel, međutim, istupa sa stavom da je spekulativno saznanje apsoluta moguće; (...) Od tada pa nadalje, Hegel će ostati trajno uveren da je filozofija sposobna i pozvana da sazna najvišu istinu.” V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, Beograd, 2006, str. 85.

¹⁶¹ Milisavljević napominje da promene u Hegelovom ranom jenskom filozofskom diskursu, neki njegovi istraživači ocenjuju na negativan način, i tumače ih kao “put potiskivanja i gubljenja originalnih uvida (koji

Ova izmena teorijske perspektive pokazuje da je Hegel na filozofiju gledao ne kao na jednu partikularnu naučnu disciplinu, već kao na posebnu nauku koja sadrži konačni oblik ljudske spoznaje. Po njegovom mišljenju, potreba filozofije izvire iz potrebe da se nadoknadi univerzalni gubitak slobode i jedinstva do kojeg je došlo u modernoj epohi. To je jedan od ključnih filozofskih motiva ovog spisa: “Kad je iščezla moć sjedinjavanja¹⁶² iz života ljudi i suprotnosti izgubile svoj živi odnos i uzajamno djelovanje i postale samostalne, nastaje potreba¹⁶³ filozofije. Ukoliko je slučajno, ali pod datom razdvojenošću¹⁶⁴ nužan pokušaj, nastojanje da se ukine protivstavljenost očvrsle

se odnose na pojmove života, istorije ili običajnosti) zarad usvajanja jedne prenapregnute filozofije apsolutnog duha kao poslednje forme “filozofije subjektivnosti”, koja se u konačnom rezultatu pretvara i u političku apologiju postojećeg.” Isto, str. 86.

¹⁶² Ostavljajući po strani različite mogućnosti tumačenja ove sintagme, u ovom razmatranju ograničićemo se samo na simboličko poređenje uma kao moći sjedinjenja. Reč je o opštem zahtevu filozofije i uma da se u sferi ljudske prakse zaleći razoreni sklad života. Na taj način, um je predstavljen kao medij posredovanja razdvojenih sfera života u modernom svetu. Up. K. Löwith, *Od Hegela do Nietzsche*, Sarajevo, 1988, str. 24-29. O genezi simbolike krsta pogl. Rene Genon, *Simbolika krsta*, Čačak, 1998.

¹⁶³ Međutim, po Habermasu, “krajem 18. veka problem samoizvesnosti moderne se tako zaoštrava da Hegel to pitanje može zapaziti kao filozofski problem, i tako kao fundamentalni problem svoje filozofije. Uznemirenje zbog toga što se bezuzorna moderna mora stabilizirati iz samoproizvedenih podvojenosti Hegel shvaća kao izvor potrebe filozofije.” J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne* Zagreb, 1988. str. 21. Up. O problemu potrebe filozofije kod Hegela; J. Riter, *Metafizika i politika*, Zagreb, 1987. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, Beograd, 1983, str. 420-421; *Predavanja iz klasičnog nemačkog idealizma*, Zagreb, 2008, str. 302-309; M. Đurić, *Filozofija između istoka i zapada*, Novi Sad. O Hegelovoj “originlnosti” i poreklu ovog motiva pogl. V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, Beograd, 2006, str. 101 i 102.

¹⁶⁴ „Prvi njegov objavljeni, programski spis razlika između Šelingovog i Fihteovog sistema filozofije počinje sa pojmom razdvajanja, a svi bitni spisi od *Logike* do *Filozofije istorije*, *Istorije filozofije*, *Filozofije religije* zaključuju se idejom izmirenja (...) Problem izmirenja, dakle, ima pretpostavku u razdvojenosti rascepu. Razdvojenost je, po Hegelu, „signatura modernog doba.“ Ona se manifestuje u svim sferama života i duha i prožima celu epohu. Reč je o suprotstavljanju sveta i boga, beskonačnog i konačnog, duha i prirode, prava i morala, države i religije, umetnosti i filozofije itd. Razdvajanje je izvor potrebe filozofije je „kad je iščezla moć sjedinjavanja iz života ljudi i suprotnosti izgubile svoj živi odnos i uzajamno delovanje i postale samostalne, nastaje potreba filozofije.“ Interes uma, filozofije, je da ukine „očvrsle suprotnosti“. Očvrsle suprotnosti prekidaju žive veze i čoveka ostavljaju u dualizmu i u dva suprotstavljena sveta. Ta situacija čoveka upućuje da ponovo uspostavi totalitet života kakav se Hegelu priviđao u antičkom svetu. Dualizam Hegel i povezuje sa propašću starog načina života.“ Z. Kučinar, *Filozofija čina*, str. 108-109.

subjektivnosti i objektivnosti i da se postanstvo intelektualnog i realnog svijeta pojmi kao postojanje, njegov bitak kao proizvod, kao jedno proizvođenje. U beskonačnoj djelatnosti postojanja i proizvođenja um je sjedinio ono što je bilo odvojeno i apsolutnu razdvojenost umanjio u relativnu, koja je uslovljena iskonskim identitetom. Slučajno je kada i gdje i u kojoj formi nastupaju takve samoreprodukcije uma kao filozofije. Ta se slučajnost mora pojmiti iz toga što apsolut sebe postavlja kao objektivan totalitet. Slučajnost je u vremenu, ukoliko se objektivnost apsoluta posmatra kao napredovanje u vremenu; no ukoliko se pojavljuje kao naporednost u prostoru razdvajanje je stvar klime; u formi fiksirane refleksije, kao svijet mislećih i mislenih bića, u suprotnosti prema svijetu stvarnosti to razdvajanje pada u zapadni Sjever.”(JS, 15, 16) Moć sjedinjavanja o kojoj Hegel govori odnosi se na životni sklad pojedinačnog i opšteg interesa, koji je, po njegovom mišljenju, vladao u antičkim republikama i koji je obezbeđivao slobodu celine i integrisao sve sukobe u živo jedinstvo narodnog duha. Kada je taj sklad razoren ljudskim životom su zavladao sukobi, a iz političke zajednice nestala je instanca koja ih je mogla ublažiti. Prisustvo brojnih antagonizama u modernom svetu, Hegel je video u svim aspektima ljudskog bivstvovanja. Oni se manifestuju u obliku sukoba između prirode i čoveka, stvarnosti i ideje, svesti i egzistencije. Hegel je sve ove suprotnosti sažeo u jedan opšti oblik nazvavši ga sukobom subjekta i objekta pa je na taj način povezao svoj istorijski problem sa filozofskim problemom koji od Dekarta počinje da vlada evropskom duhovnom istorijom. Čovekova spoznaja i volja gurnuti su u svet subjektivnosti, čija se samoizvesnost i sloboda našla pred objektivnim svetom neizvesnosti i fizičke nužde. Čini se, da što je više Hegel uviđao da su protivrečnosti sveopšti oblik stvarnosti, utoliko je više njegovo raspravljavanje popimalo filozofski karakter. Stoga on počinje sve više da veruje da samo najopštiji filozofski pojmovi mogu obuhvatiti protivrečnosti koje postoje u stvarnosti i da samo filozofska načela saznanja mogu pružiti osnovu za njihovo razrešenje.

U spisu o *Razlici*, Hegel filozofiji dodeljuje dvostruku misiju: da izvrši iscrpnu analizu protivrečnosti koje vladaju u modernoj stvarnosti i da pokaže način njihovog

mogućeg sjedinjenja.¹⁶⁵ Dijalektika se razvila iz Hegelovog uvida da je stvarnost sačinjena od protivrečnosti. Markuze smatra da je ovaj motiv prisutan i u njegovim ranim spisima, ali je on donekle,¹⁶⁶ bio prikriven teološkim okvirom tih rasprava.

“Što je obrazovanost veća, što raznolikije biva razvijanje ispoljavanja života, u koja se razdvajanje može zaplesti, to viša biva moć razdvajanja, to čvršća njena klimatska neprikosnovenost, to cjelini obrazovanja više bivaju tuđa i beznačajnija nastojanja života da se preporodi u harmoniju.”(JS, 16) U ovom svom stavu, kojim ukazuje na uništenu harmoniju života, Hegel istovremeno ukazuje i na glavni zadatak i potrebu filozofije.¹⁶⁷ Okolnost da je svest vremena iskoračila iz totaliteta a duh se otuđio od samog sebe za Hegela je upravo pretpostavka modernog filozofiranja. Kao pretpostavku pod kojom filozofija tek može preuzeti svoj posao, Hegel vidi pojam apsoluta koji on preuzima od Šelinga, ali koji će u njegovim kasnijim spisima biti značajno modifikovan. S ovim pojmom filozofija se unapred može uveriti u svoj cilj, naime, da um pokaže kao moć sjedinjenja. Um, naravno, treba da prevaziđe stanje podvojenosti u koje ga je princip subjektivnosti urušio - kako sam um tako i čitav sistem životnih odnosa.

Kritikom koja je neposredno usmerena na filozofske sisteme Kanta i Fichtea, Hegel istovremeno pogada i samorazumevanje moderne koja se u njima izražava. Kritikujući okoštale suprotnosti koje postoje između prirode i duha, čulnosti i razuma, razuma i uma, teorijskog i praktičkog uma, moći suđenja i mašte, ja i ne-ja, beskonačnog i konačnog, znanja i vere Hegel nastoji da odgovori na izazove krize modernog doba, koja vlada zbog podvojenosti samog života. Drugačije filozofska kritika ne bi mogla učiniti izglednim da će zadovoljiti potrebu kojom je objektivno prizvana. Po Habermasovom mišljenju Hegelova “kritika subjektivnog idealizma istovremeno je

¹⁶⁵ “Nešto kasnije, u svom prvom štampanom spisu, *Differenz des Fichteschen und Schelingschen System der Philosophie*, Hegel je filozofiji pripisao sposobnost da u mislima obuhvati beskonačnu celinu – i to kroz opažaj. (...) Nasuprot tome, u spisu o *Razlici* (...) Hegel filozofiji, pored funkcije refleksije priznaje i “opažanje”, koje naziva “sintezom suprotnosti”, opažanjem koje je “transcendentalno u odnosu na te suprotnosti”, a koje se, kao i refleksija, odnosi na apsolut.(183) W. Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd, 2003, str. 177.

¹⁶⁶ H. Markuze, *Um i revolucija*, str. 45.

¹⁶⁷ M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, Zagreb, 2008, str. 303.

kritika moderne koja jedino ovim putem može učiniti izvesnim svoj pojam i time se stabilizovati iz same sebe. Pritom se kritika ne može i ne smije poslužiti nikakvim drugim instrumentom do one refleksije koju zatiče kao najčistiji izraz principa novog vremena. Treba li se naime moderna zasnovati iz sebe same tada Hegel mora kritički pojam moderne razviti iz dijalektike koja se nalazi u principu samog prosvetiteljstva.”¹⁶⁸

Habermas, međutim, smatra da će Hegel izvodeći svoju zamisao o kritičkom osveščivanju moderne, istrošiti impuls kritike vremena, impuls koji ga je i pokrenuo. Da bi ovu svoju tezu učinio jasnijom Habermas smatra da je neophodno najpre pokazati šta se skriva u “predvorju filozofije” u koje Hegel smešta “pretpostavku apsolutnog.” Prema Habermasovom mišljenju, motivi filozofije objedinjavanja vraćaju se na iskustva krize mladog Hegela. Oni se skrivaju iza uverenja da se um kao izmirujuća moć mora suprotstaviti pozitivnosti rastrganog razdoblja. Međutim, tek u toku jenskog perioda s njemu svojstvenim pojmom apsolutnog znanja, Hegel uspeva da osvaji poziciju koja mu dozvoljava da se suoči s negativnom stranom epohe prosvetiteljstva - romantične umetnosti, umske religije i građanskog društva – a da se ne orijentiše prema, modernoj epohi, stranim uzorima. Međutim, Habermas zamera Hegelu što svojim pojmom apsoluta, “pada iza intuicija svoje mladosti i prevladavanje subjektivnosti nastoji da izvrši unutar granica filozofije subjekta.”¹⁶⁹ Iz ovog Hegelovog stava se, prema Habermasu, može izvući paradoksalna konsekvencija “da samorazumijevanje moderne na kraju mora osporiti mogućnost kritike moderne.”¹⁷⁰

U traganju za integrativnim elementom društva, Hegel je posle frankfurtske “krize” shvatio da hrišćanstvo, zbog svoje usmerenosti prema pojedincu, ne može uspešno da ispuni ovaj zadatak. Stoga u tom kontekstu treba razumeti Hegelovo okretanje od religije ka filozofiji početkom njegovog Jenskog razdoblja. Najverovatnije je do tog preokreta došlo zbog Hegelovog uverenja da subjektivna religija, na koju je on, u svojim ranim filozofskim istraživanjima, mnogo polagao, ostala potpuno apstraktna i zbog te svoje apstraktnosti i autonomnosti ona je, u socijalnom smislu, bila potpuno nesposobna da izvrši zadatke koji su joj bili namenjeni. Kriza u koju su dospela Hegelova

¹⁶⁸ J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 26.

¹⁶⁹ Isto, str. 26.

¹⁷⁰ Isto, str. 26.

frankfurtska misaona nastojanja, u Jeni se, takoreći, namah razrešavaju. Tu su se neobično brzo aktivirale dotle samo naznačene tendencije Hegelovog mišljenja iz bernskog perioda. Uzrok tome ne treba tražiti isključivo u uticaju sredine u kojoj se Hegel sada kreće. Isto tako, pogrešno bi bilo ako bismo ovaj preokret u Hegelovom mišljenju razumeli samo kao pomeranje osnovnih tendencija njegovih interesovanja. Ovde treba posebno istaći da se Hegel nije strasno pridržavao filozofije kao takve, nego sasvim određene filozofije, naime filozofije apsolutnog idealizma. Šelingova filozofija privukla je Hegelovu pažnju iz dva razloga. S jedne strane, on je u njoj video pokušaj totalne sinteze subjektivnog i objektivnog, a s druge, u njoj je prisutno u suštini sistematsko usmerenje ka konkretnosti, što je za Hegelovo mišljenje karakteristično još od njegovih ranih radova. Mogli bismo reći da su Hegelovi kasniji napori usmereni u pravcu razvijanja tih ranih motiva njegove filozofske misli, koji su kod Šelinga, sa stanovišta kasnijeg razvitka Hegelove filozofije, ostali samo u nekim apstraktnim naznakama. Jedinstvena sveprožimajuća dijalektička zakonitost, dobija unutar Hegelovog istorijskog horizonta, sliku uma, koji se, u svojoj konkretnosti, pokazuje u duhu i dobija, zbog toga, poslednju svoju formu u filozofiji, koja nije ništa drugo nego sfera apsolutnog znanja.

Hegelovo ćutanje, u koje ga je dovela frankfurtska kriza, prekinuto je, po cenu napuštanja religiozne perspektive. To pomeranje, u isti mah, predstavlja najvažniju tačku oko koje su stvorene mnoge, često, dijametralno suprotne interpretacije koje se bave istraživanjem razvitka i glavnim intencijama Hegelove filozofske misli. Mnoge istraživače najviše je ovde zavela upravo promena Hegelove perspektive u čemu su neki od njih videli promenu ontološkog stanovišta. Glavni razlog takvog shvatanja svakako je nastao kao posledica uverenja, da se odnos između religije i filozofije, koji srećemo kod Hegela, već u njegovim najranijim spisima, neprestano kreće čas na jednu čas na drugu stranu. Štaviše, neki tumači Hegelove misli smatraju da on ne postavlja pitanje primata između religije i filozofije, jer, po njihovom mišljenju, kod Hegela obe sfere u suštini vrše identične uloge, tj. sintezu i integraciju suprotnosti.

To sigurno nije sve i možda nije ni najvažnije što se može reći o Hegelovom shvatanju izmirenja.¹⁷¹ Kao što je ranije već rečeno, Hegelovo prvobitno polazište imalo je praktički karakter: on je želeo preobražaj društva u smislu ostvarivanja slobodne ljudske zajednice, po uzoru na grčki polis. Sasvim je onda logično, što je problem moralnosti bio neposredni uzrok njegovom prelasku na poziciju praktičke filozofije, upravo kao izraz izmenjenog odnosa prema samoj praksi. Nejasna vrsta polarizacije u tadašnjem nemačkom društvu i naivne teorije o njoj postepeno blokiraju kod Hegela nadu o bilo kakvoj neposrednoj promeni društva, u čemu neki njegovi tumači vide dokaz o “sve većoj konzervativnosti njegovih pogleda.”¹⁷² Međutim, mnogo godina kasnije, Hegel promene nekih akcenata u svom misaonom razvoju vidi na diferenciraniji način. On smatra da “Starost, generalno uzev, čini ljude tolerantnijim; mladost je uvek nezadovoljna. Tolerantnost u starosti jeste rezultat zrelosti suda koji ne samo da iz nezainteresiranosti prihvata i ono loše, nego i opaža (dublje poučen ozbiljnošću života) ono što je supstancijalno, što je temeljno u stvari o kojoj je reč. – uvid, dakle, do kojeg nasuprot onim idealima, treba da nas vodi filozofija jeste da je stvarni svet onakav kakav treba da bude, da pravo dobro – opšti božanski um – nije samo apstrakcija već i nešto moćno što je kadro da samo sebe realizuje.”¹⁷³

Po dolasku u Jenu, Hegel počinje intenzivnu saradnju sa Šelingom, s kojim je pre toga bio u prijateljskoj prepisci. Za naše razmatranje Hegelovog problema običajnosti posebnu važnost ima činjenica da on, u ovom razdoblju, kao što smo već napomenuli, u razumevanju ovog problema, počinje da daje primat filozofiji u odnosu na religiju. Šta je dovelo do ovog preokreta u Hegelovom misaonom razvoju? Odgovor na ovo pitanje

¹⁷¹ “Na ideji razdvojenosti, rasepa modernog sveta, temelji se misao o izmirenju i uspostavljanju okosnice Hegelovog sistema pojavni okvir za razumevanje istorije i suštine filozofije. Zato je Lukač, kao kritičar Hegela, konstatovao da, problem izmirenja otkriva *de facto* najproblematičnije mesto Hegelove filozofije. Lukač je bio od onih interpretatora koji se ustežu da misao izmirenja uzmu kao ključ za čitanje Hegela jer se tako iz vidokruga pomera revolucionarni naboj njegovog mišljenja, negativitet i dijalektika negativiteta, za račun „pozitivno umnog“ i jednog spekulativnog pozitivizma na koji upućuje Marks. Levit će izvanredno dobro primetiti da kritička oštrina Hegelove levice ima svoju istorijsku meru u odlučnosti Hegelovog izmirenja.“ Z. Kučinar, *Filozofija čina*, str. 108. Up. J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 174.

¹⁷² Đ. Lukač, *mladi Hegel*, str. 95.

¹⁷³ Hegel, *Filozofija istorije*, Beograd, 2006, str. 44-45.

Hegel na indirektan način daje u svom poznatom stavu u kojem je na filozofski koncizan način izneo duhovnu dijagnozu svoje epohe i na osnovu toga formulisao svoj čuveni zahtev o potrebi i zadatku filozofije:

“Kada je iščezla moć sjedinjavanja iz života ljudi i suprotnosti izgubile svoj živi odnos i uzajamno djelovanje i postale samostalne, nastaje potreba filozofije.” (JS, 15) Kao dva glavna zadatka filozofije, Hegel određuje, “ukidanje protivstavljenosti očvrslilih subjektivnosti i objektivnosti, i da se postanstvo intelektualnog i realnog svijeta pojmi kao postojanje, njegov bitak kao proizvod, kao jedno proizvođenje.”(JS, 15) U spisu o *Razlici* vidimo da je nekadašnje mesto religije sada zauzela spekulacija uma: “U beskonačnoj djelatnosti postojanja i proizvođenja um je sjedinio ono što je bilo odvojeno, i apsolutnu razdvojenost umanjio u relativnu, koja (je) uslovljena iskonskim identitetom.”(JS, 15,16)

S obzirom na novu funkciju koju je Hegel u spisu o *Razlici* namenio filozofiji, važno je istaći njegovo razlikovanje uma i razuma. Razum on shvata kao način mišljenja, koji ostaje pri pojedinačnom, određenom i od apsoluta (celine) fiksno odvojenom. “Tako imenovani zdravi razum inače, već govori o apsolutu, iako samo kao o pukom zbiru pojedinačnih elemenata. Njegova metoda jeste refleksija, za koju verovatno važi zakon identiteta u apsolutnom, ne samo u relativnom smislu.”(JS, 22)

Kao što vidimo, izrazito “zdravorazumsko” Kantovo postavljanje problema, ipak, ne bi smelo da izgubi svoje mesto unutar dijalektičkih koncepata. Ako se sada vratimo Hegelu i pogledamo kako on određuje vezu između razuma i uma, videćemo da Hegel smatra da je razum nesposoban da zahvati totalitet, koji je moguće dostići samo stalnim kršenjem principa identiteta, pa identitet apsoluta nije ništa drugo nego “identitet identiteta i neidentiteta.”¹⁷⁴ Dakle, da bi razum dospeo do apsoluta, za kojim čezne,

¹⁷⁴ “Ako se kao formalni zadatak filozofije postavi ukidanje razdvojenosti, onda um rješenje zadatka može pokušati tako što će jednu od protivstavljenih strana uništiti a drugu podići u nešto beskonačno...” (68) Rastavljajuća djelatnost je reflektiranje; ona ukida identitet i apsolut u mjeri u kojoj se posmatra za sebe, pa bi svaka spoznaja bila naprosto zabluda, jer u njoj prebiva rastavljanje. Ta strana, sa koje je spoznaja rastavljanje a njen proizvod nešto konačno, čini svako znanje nečim ograničenim a time i nečim lažnim; ali u mjeri u kojoj je svako znanje istodobno identitet, u toj mjeri ne postoji ni apsolutna zabluda. – koliko se identitet dovodi do važenja, toliko rastavljenost mora biti dovedena do važenja. U mjeri u kojoj se identitet

njemu se, po Hegelovom mišljenju, posle negiranja dijalektičkog principa nudi samo jedna mogućnost: vera. Stvar je, naime u tome, da razum, zbog svog pozitivnog stanovišta, od konačnog ne uguši svesnu sintezu konačnog i beskonačnog. Na religioznom nivou, čovek je opet sasvim odvojen od Boga. Veza koja ne može dohvatiti svesno, ne da bi ukinula, javlja se na nezavisan način vere:

“Taj odnos ili veza ograničenosti s apsolutnim – u kojoj je prisutna samo protivstavljenost u svijesti, dok nasuprot tome o identitetu vlada potpuna besvjesnost – zove se vjera. Vjera ne izražava ono sintetičko osećanja ili opažaja; ona je odnos refleksije prema apsolutu, refleksije koja je u ovom odnosu doduše um i koja istina uništava sebe kao ono što luči i što je razdvojeno kao što uništava i svoje proizvode – individualnu svijest – ali je još zadržala formu razdvojenosti.” (JS, 22, 23)

Prema Hegelu razum još nije samonastali identitet. Stoga je uloga uma, koji deluje u spekulaciji, da identitet dovede do samosvesti: “Ali spekulacija uzdiže do svijesti identitet o kom zdravi ljudski razum nema svijesti ili konstruiše u svjesni identitet.” (JS, 23) To, međutim, razume se, razum kao razum ne može dopustiti, protivrečje u svesti identiteta, kao sverazarajući i sintetišući um (gnose) i hoće da ga razloži.

“Pošto sveto i božansko u njegovoj svijesti postoje samo kao objekt, razum u ukinutom protivstavljanju, u identitetu za svijest, vidi samo razaranje božanskog.” (JS, 23) Očigledno je, da za Hegela postoji nekadašnja razlika između jevrejskog i hrišćanskog boga, shvaćena više kao razlika između Boga razuma i boga spekulacije, a u tome, pak, dolazi još do izričitog teorijskog izjednačavanja između apsolutne filozofije i boga religije.

Najpreciznije smisao i položaj u razvoju Hegelove filozofije možemo utvrditi ako je suočimo sa Šelingovom koncepcijom transcendentalnog opažaja. Hegel, u fazi *Razlike*, još uvek prihvata opažaj ali mu potpuno menja smisao. On razlikuje negativnu i pozitivnu

i rastavljenost međusobno protivstavljaju – oboje su apsolutni; i kad se treba čvrsto držati identiteta tako što se razdvojenost uništava, oni ostaju uzajamno protivstavljeni. Filozofija mora učiniti da se vrati pravo rastavljanja u subjekt i objekt; ali postavljajući ga jednako apsolutno sa identitetom koji je protivstavljen rastavljenosti, ona ju je postavila samo uslovno, kao što je jedan takav identitet – koji je uslovljen uništavanjem protivstavljenih faktora – takođe samo relativan. Ali sam apsolut je pri tom *identitet identiteta i neidentiteta*, u njemu je istodobno protivstavljanje i biti-jedno.” Hegel, *Jenski spisi*, str. 69.

stranu znanja, sa stanovišta filozofske refleksije, koju vodi um; pored nje, i transcendentalni opažaj, koji znači neposredni intelektualni opažaj.

“ Transcendentalno znanje sjedinjuje jedno i drugo, refleksiju i opažaj; ono je istovremeno pojam i bitak. Time što opažaj postaje transcendentalan u svijesti se javlja identitet subjektivnog i objektivnog, koji su u empirijskom opažaju odvojeni; znanje postajući transcendentalno postavlja ne samo pojam i njegov uslov – ili njihovu antinomiju: ono subjektivno – nego istovremeno ono objektivno, bitak. U filozofskom znanju objekt opažaja je djelatnost inteligencije i prirode, svijesti i besvjesnog istovremeno. On istovremeno pripada dvama svjetovima: ideelnom i realnom – ideelnom time što je postavljen u inteligenciji, a u isti mah, i u slobodi – realnom, time što svoje mjesto (ima) u objektivnom totalitetu i biva dedukovan kao karika u lancu nužnosti. U transcendentalnom znanju i bitak i inteligencija su ujedinjeni (...) različiti izrazi samo ukazuju na prevagu ideelnog ili realnog faktora.” (JS, 29, 30)

Hegel govori o spekulaciji u smislu artikulacije, saznanja za razum onog unutrašnjeg skrivenog bivstva vere, koje postoji u nesvesnoj vezi s apsolutom, ili, još bolje, u njemu. Objektivno postojeći identitet poima tek filozofska spekulacija. Koliko je umetnost sfera nesvesnog, ona je, međutim, i sfera razuma, jer razume se, da postoji nekakav predstupanj, koji je niži od spekulacije. To je imanentna istina Hegelove filozofije, koju, u periodu njegove saradnje sa Šelingom, prikrivaju izjave o jednakoj važnosti oba pola.

Na početku svog razmatranja u spisu o *Razlici*, Hegel konstatuje, ne samo da su retki komentari u kojima se ukazuje na bitnu razliku između Fihteovog i Šelingovog filozofskog sistema, štaviše, on ističe da su mnogo češća nastojanja da se te razlike zaobiđu. Sve to, po Hegelu, govori da o razlici između Fihteove i Šelingove filozofije ne postoji jasna svest. Hegel nije bio zadovoljan ni Šelingovim odgovorom Ešenmajeru, jer nije doprineo stvaranju svesti o različitosti Šelingovog i Fihteovog filozofskog sistema. Rajnholdov pokušaj da u ovu diskusiju unese više jasnoće, izazvao je još veću, konfuziju, koja je bila glavni povod da Hegel publikuje svoju raspravu o *Razlici između Fihteovog i Šelingovog filozofskog sistema*.

Aludirajući na Fihtea, koji je u svojoj interpretaciji Kantove filozofije, razdvojio njen duh od njenog slova »da bi se iz toga izvukao čisto spekulativni princip«¹⁷⁵ Hegel smatra da se tim postupkom »dobila samo rezonirajuća refleksija.«(JS, 7) Po njegovom mišljenju, s obzirom na princip dedukcije kategorija, Kantova je filozofija pravi idealizam, i taj princip je ono što je Fihte uzdigao u čistoj i strogoj formi i nazvao ga duhom Kantove filozofije. Međutim, time, po Hegelu, stvar po sebi »biva opet hipostazirana i postavljena kao apsolutna objektivnost, (...) čime objektivno nije izraženo ništa osim prazne forme protivstavljenosti, same kategorije pretvorene su u delimično nepomične mrtve pregratke inteligencije, delimično u najviše principe, posredstvom kojih se mogao uništiti svaki izraz u kome se izriče sam apsolut«. (JS, 7) Nasuprot Fihteu, Hegel smatra da te okolnosti leže u samoj formi Kantove transcendentalne dedukcije kategorija, a ne samo, kako to misli Fihte, u njenom principu ili duhu.

Hegel smatra da je u Kantovoj transcendentalnoj dedukciji kategorija razuma »najodređenije izrečen princip spekulacije, identitet subjekta i objekta; tu teoriju razuma um je držao nad krstionicom.«¹⁷⁶ Međutim, problem, po Hegelu, nastaje onda kad Kant za uzvrat, sam ovaj identitet, kao um, učini predmetom filozofske refleksije, iščezava identitet sam od sebe; ako je razum bio razmatran umom, to se u zamenu um razmatra razumom.

Prema Hegelu ovde postaje jasno na kom podređenom stupnju je bio shvaćen identitet subjekta i objekta. Kant je, po Hegelovom mišljenju, identitet subjekta i objekta ograničio na dvanaest ili pre samo na devet čistih misaonih delatnosti, jer modalnost ne daje istinsko objektivno određenje: u njoj bitno prebiva neidentitet subjekta i objekta. Po Hegelovom mišljenju, izvan objektivnih određenja kategorijama ostaje ogromno empirijsko područje čulnosti i percepcije, jedna apsolutna aposteriornost, za koju nije pokazana nikakva apriornost osim samo subjektivne reflektirajuće moći suđenja; *što znači da se neidentitet uzdiže u apsolutno načelo*. I nije moglo biti drugačije nakon što je iz ideje, proizvoda uma, odstranjen identitet, to znači ono umno, i ona apsolutno protivstavljenog bitku, - nakon što je um bio prikazan kao praktička moć, ne kao

¹⁷⁵ Hegel, *Jenski spisi*, str. 7.

¹⁷⁶ Isto, str. 8.

apsolutni identitet, nego u beskrajnom protivstavljanju kao moć čistog jedinstva razuma, kako ga mora misliti konačno mišljenje, jeste razum. Time nastaje kontrastirajući rezultat: za razum ne postoje apsolutna objektivna određenja, za um, naprotiv, postoje.

Hegel smatra da um postavljen u apsolutnu protivstavljenost, biva depotenciran u razum, postaje time princip likova i njima odgovarajućih nauka koje apsolut mora sebi da dâ. Potreba da se ove dve strane Fihteovog sistema – jedna, po kojoj se čisto uspostavio pojam uma i spekulacije, dakle omogućena je filozofija, i druga, po kojoj je postavljen um i čista svest kao jedno, a um, shvaćen u beskonačnom obličju, uzdignut u princip, - potreba da se ove dve strane razlikuju mora se pokazati kao unutrašnja nužnost same stvari. Spoljni povod za ovo razlikovanje, po Hegelovom mišljenju, daje potreba vremena, i Rajnholdovi prilozi, koji govore o stanju filozofije na početku 18. veka, u kojima je bila predviđena kako ona strana s koje je Fihteov sistem prava spekulacija, dakle filozofija, tako i ona strana Šelingovog sistema, s koje se ovaj razlikuje od Fihteovog, pa se subjektivnoj subjektivnosti protivstavlja objektivni subjekt-objekt u filozofiji prirode.

Prema Hegelu, vek čiju prošlost čini mnoštvo filozofskih sistema mora dospeti do one ravnodušnosti koju život zahteva, pošto se okušava u svim formama; nagon prema totalitetu ispoljava se još kao nagon prema potpunosti poznavanja, kad se okoštala individualnost više sama ne odvažuje na život. Time što nauku preinačuje u poznavanje ona joj je odrekla životni udeo koji nauka zahteva. Za tu vrstu ravnodušnosti, koja iz sebe izlazi od ljubopitstva, ne postoji ništa svojstvenije nego da nekoj novoizgrađenoj filozofiji da ime, kao što je Adam svoju vladavinu nad životinjama izrekao time što im je dao imena. Na taj način se ona premešta u rang poznavanja. Poznavanje se tiče stranih objekata; u znanju o filozofiji, koje nije bilo nikad nešto drugo do poznavanje, nije se, po Hegelovom mišljenju, kretao totalitet unutrašnjeg i ravnodušnost je savršeno potvrdila svoju slobodu.

Nijedan filozofski sistem ne može biti pošteđen mogućnosti takvog prihvatanja, svaki je sposoban da bude istorijski obrađivan. Kao što svaki živi lik istovremeno pripada pojavi, tako je potomstvu predata jedna filozofija kao pojavljivanje one moći koja sistem može preinačiti u mrtvo mnjenje i otpočeka u jednu prošlost. Živi duh, koji prebiva u jednoj filozofiji, traži radi razotkrivanja da ga na svet donese srodan duh. On tumara

pored istorijskog ponašanja, koje se iz bilo kog interesa ogoljuje na poznavanje mnjenja, kao stranog fenomena i ne obelodanjuje njegovu unutrašnjost. Živi duh je ravnodušan što mora služiti uvećavanju izlišne kolekcije mumija i opšte gomile slučajnosti, jer je on sam izmakao ispod ruku ljubopitljivog skupljanja poznavanja. Ono se čvrsto drži svog stanovišta, ravnodušnog prema istini, i zadržava svoju samostojnost, ono može mnjenja prihvatiti ili odbaciti ili se ne odlučiti; ono filozofske sisteme ne može dovesti ni u kakav drugi odnos prema sebi nego pretvarajući ih u mnjenja, pa mu takve akcidencije poput mnjenja ne mogu ništa naškoditi.

Po Hegelovom mišljenju, temeljni princip Rajnholdovog istraživanja istorije filozofije čini predstava o filozofiji kao zanatskoj umešnosti, koja se uvek može poboljšati novopronađenim tehnikama. Stoga, svaki novi pronalazak pretpostavlja poznavanje već upotrebljenih tehnika i njihovih svrha. Međutim, prema svim dosadašnjim poboljšanjima ostaje uvek glavni zadatak da se pronade opštevažeca poslednja tehnika, čime se svako ko se samo želi s tim upoznati laća samog dela. Kad bi se radilo o takvom pronalasku i nauka bila mrtvo delo tuđe okretности, onda bi joj, po Hegelu, pripadala ona perfektibilnost za koju su sposobne mehaničke umešnosti, pa u svakom vremenu dotadašnji filozofski sistemi ne bi bili ništa drugo nego puko sredstvo za predvežbanje. Nasuprot Rajnholdu, Hegel, međutim, smatra da ako je apsolut kao i njegova pojava, um, večno jedan i isti. Svaki um – koji se usmeravao na sama sebe i sebe spoznao – proizveo je jednu istinitu filozofiju i rešio zadatak, koji je, kao i njegovo rešenje, isto za sva vremena. Pošto, po Hegelovom mišljenju, u filozofiji um koji spoznaje sama sebe ima posla samo sa sobom, to u njoj samoj takođe leži njegovo celokupno delo kao i njegova delatnost, i, s obzirom na unutrašnju bit filozofije, ne postoje ni preteče ni sledbenici.

Prema Hegelu o vlastitim pogledima filozofije jednako je malo moguće govoriti koliko i o stalnim poboljšanjima, kako bi umno moglo biti posebno? Hegel smatra da ono što je jednoj filozofiji svojstveno može baš zato što je svojstveno da pripada samo formi sistema, ali ne i suštini filozofije. Kad bi nešto vlastito doista činilo suštinu jedne filozofije, ona ne bi bila filozofija; i ako bi neki sistem sam proglasio svojom suštinom nešto osobeno, on bi, bez obzira na to, mogao biti proizvod prave spekulacije, koja nije uspela samo u pokušaju da se iskaže u formi nauke. Ko je upleten u osobenost, ne vidi u

drugima ništa do osobenost; kad se dopušta mesto partikularnim stavovima u suštini filozofije i kod Rajnholda ono o čemu se u novija vremena okrenuo drži za osobenu filozofiju, onda je zaista moguće da se uopšte svi, dosadašnji načini prikazuju i razrešavaju zadatak filozofije kao predvežbe, putem kojih se, ipak, pripremno provodi pokušaj koji treba da uspe – jer ne smemo napustiti teleološki pogled.

Hegel ono suštinsko filozofije ne vidi u njenoj osobenosti, jer um, koji zatiče svest upletenu u osobenosti, postaje jedino time filozofska spekulacija što uzdiže sama sebe i poverava se jedino samom sebi i apsolut, koji istovremeno postaje njegov predmet. On se u tome ne usuđuje da napadne ništa do konačnosti svesti, i da bi ove premašio i konstruisao apsolut u svesti. Prema Hegelu um se uzdiže ka spekulaciji i u beztemeljnosti ograničenja i osobenosti da bi došao u samom sebi do svog vlastitog utemeljenja. Pošto je, po njegovom mišljenju, spekulacija delatnost jednog i opšteg uma na samom sebi, ona mora (umesto da u filozofskim sistemima raznih vekova i glava vidi samo različite načine i čisto osobene poglede) ako je svoj vlastiti pogled oslobodila od slučajnosti i ograničenja – naći sebe sama prelazeći kroz posebne forme, inače nalazi puku raznolikost razumljivih pojmova i mnjenja, a takva raznolikost nije filozofija. Istinito osobeno jedne filozofije je interesantna individualnost, u kojoj je um sebi organizovao lik iz građe posebnog razdoblja; posebno spekulativni um nalazi u tom duhu svog duha, meso svoga mesa, on sebe gleda u tome kao jedno te isto biće i kao drugo živo biće. Nasuprot Rajnholdu, Hegel smatra da je svaka filozofija u sebi dovršena i da ima, kao pravo umetničko delo, totalitet u sebi. Kao što delo Apela i Sofokla, da su ih poznavali Rafael i Šekspir, ne bi mogli da smatraju kao puke predvežbe, nego kao srodne snage duha, tako, po Hegelu, malo um može, u prethodnim oblikovanostima sam sebe, videti samo za sebe korisne predvežbe...« (JS, 14) Hegel smatra da »posebna forma koju nosi jedna filozofija, (...) s jedne strane, proističe iz žive originalnosti duha, koji je u njoj sobom uspostavio rastrgnutu harmoniju i samostalno je oblikovao, a s druge, iz posebne forme, koja nosi razdvajanje, iz koga proizlazi sistem.« (JS, 14)

Za Hegela je »razdvajanje izvor potrebe filozofije i, kao obrazovanost vremena, ne slobodna data strana lika.« (JS, 14) Hegel ističe da se u obrazovanosti ono što je pojava apsoluta izolovalo od apsoluta i fiksiralo kao nešto samostalno. Ali istovremeno pojava ne može poreći svoj prouzročitelj i mora završiti u tome da konstituiše raznolikost

svojih ograničenja kao jednu celinu, snaga ograničavanja, razum, nadovezivanje na njenu zgradu - koja postavlja između čoveka i apsoluta – sve što je čoveku vredno i sveto, učvršćuje ga pomoću svih sila prirode i talenta i produžuje ga u beskonačnost.

Prema Hegelu um dostiže apsolut samo tako što, za razliku od razuma, uspeva da istupi iz tog raznolikog delimičnog bića; što je čvršća i sjajnija zgrada razuma, to nemirnije postaju težnje života, koji u nju kao deo upleten, teži da iz nje pobegne napolje u slobodu. Time što život kao um odstupa, uništen biva istovremeno totalitet ograničenja; u tom negiranju doveden u odnos s apsolutom i biva istovremeno time pojmljen i postavljen kao puka pojava; iščezla je razdvojenost između apsoluta i totaliteta ograničavanja.« (JS, 15)

Podržavajući um u apsolutnom postavljanju i samom tom formom razum, po Hegelu, daje sebi privid uma, iako su postavljeni faktori po sebi protivstavljeni dakle konačni; on to čini sa utoliko više privida što umno negiranje preinačuje i fiksira u jedan produkt. Beskonačno, ukoliko se protivstavlja konačnom, jedno je takvo umno postavljeno razumom; ono za sebe izražava kao umno samo negiranje konačnog. Time što ga razum fiksira, apsolutno ga protivstavlja konačnom, i refleksija, koja se bila uzdigla do uma, time što ukida konačno unizila se opet u razum, jer je fiksirala čin uma u protivstavljenost; preko toga ona sada podiže pretenziju da i u tom padu natrag bude umna. – Takve protivstavljene faktore, koji bi trebalo da važe kao proizvodi uma i apsoluta, uspostavljala je obrazovanost različitih vremena u različitim formama i na njima se iznurivao razum. Suprotnosti, koje su inače u formi duha i materije, duše i tela, vere i razuma, slobode i nužnosti itd., te u ograničenijim sferama u još nekim vrstama bile značajne i vešale na sebe sve utege ljudskih interesa, - prešle su u daljem toku obrazovanja u formu suprotnosti uma i čulnosti, inteligencije i prirode, (i), za opšti pojam, apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti.

U ukidanju očvrsljih suprotnosti Hegel vidi jedini interes uma. Međutim, taj njegov interes nema smisao kao kad bi se um uopšte postavljao protiv protivstavljanja i ograničavanja; jer nužno razdvajanje je faktor života koji se obrazuje večno se protivstavljajući, i totalitet u najvećoj životnosti moguć je samo putem ponovnog proizvođenja iz najveće odvojenosti. Um se, po Hegelovom mišljenju, suprotstavlja samo

apsolutnom fiksiranju razdvojenosti koju vrši razum, i utoliko više ukoliko su apsolutno suprotstavljeni faktori sami proistekli iz uma.« (JS, 15)

Hegel ističe da »što je obrazovanost veća, što raznolikije biva razdvajanje ispoljavanja života, u koja se razdvajanje može zaplesti, to viša biva moć razdvajanja, to čvršća njena klimatska neprikosnovenost, to celini obrazovanja više bivaju tuđa i beznačajnija nastojanja života da se preporodi u harmoniju. Takvi pokušaji, malobrojni u odnosu na celinu, koji su se desili protiv novije obrazovanosti i značajnijih lepih dela prošlosti ili stranih kultura, mogli su pobuditi samo onu pažnju čija mogućnost preostaje, kad nije mogao biti shvaćen dublji ozbiljan odnos žive umetnosti. S udaljavanjem celog sistema životnih odnosa od ove umetnosti izgubljen je pojam njene sveobuhvatajuće igre. Najveće estetsko savršenstvo – kakvo se formira u nekoj određenoj religiji, u kojoj se čovek uzdiže iznad svake razdvojenosti i vidi da u carstvu milosti iščezava sloboda subjekta i nužnosti objekta – moglo je biti energičko samo do izvesnog stepena obrazovanosti i u opštem ili u varvarstvu svetine. Napredujuća kultura razdvojila se od tog savršenstva i postavila ga pred sebe ili sebe pored njega, pa pošto je razum postao siguran u sebe, oboma je pošlo za rukom da naporedo imaju izvestan mir tako što su se odvojili u posve odeljena područja, za koja za svako ponaosob sve ono što se zbiva na drugom nema značenja.« (RS, 16)

Međutim, Hegel je uveren da, »razum može takođe neposredno biti napadnut od uma na svom području. On smatra da se lakše mogu razumeti pokušaji da se refleksijom samom uništi razdvajanje a time i njegova apsolutnost. Stoga se razdvajanje, koje se osećalo napadnutim, tako dugo okretalo mržnjom i besom protiv uma dok se carstvo razuma nije vinulo do takve moći u kojoj se može sigurno držati pred umom. Budući da se za vrlinu ponekad kaže da je privid kojeg licemerstvo od nje posuđuje najveći svedok za njenu relanost, tako se takođe razum ne može braniti od uma, i on traži da se od osećanja unutrašnje beskonačnosti i od potajne bojazni, kojom je mučena ograničenost, čuva prividom uma, čime premašuje svoje, posebnosti. Po Hegelovom mišljenju, preziranje uma ne pokazuje se najžešće time što se on slobodno grdi i posramljuje nego što se ograničenost veliča kao majstorstvo nad filozofijom i prijateljstvo s njom. Stoga Hegel smatra da filozofija mora odbiti prijateljstvo s takvim pokušajima koji se na

neposredan način diče uništenjem posebnosti, i polazeći od ograničenja primenjuju na filozofiju kao sredstvo da bi spasili i osigurali takva ograničavanja.

U borbi razuma s umom, Hegel smatra da, prvom pripada snaga samo utoliko ukoliko se potonji odriče sebe sama, zbog toga on veruje da uspeh u borbi zavisi od uma samog i od čistote potrebe za ponovno uspostavljanje totaliteta, iz kojeg ovaj proizilazi.

Potreba filozofije može biti izražena kao njena pretpostavka, ako se filozofija, koja počinje sama sobom, treba stvoriti neka vrsta predvorja. Međutim, to što se, po Hegelovom mišljenju, naziva pretpostavkom filozofije, nije ništa drugo do iskazana potreba. Pošto je potreba time postavljena za refleksiju, moraju postojati dve pretpostavke.

Prva pretpostavka je apsolut sam: on je cilj koji se traži, on je već prisutan – kako bi se inače mogao tražiti? Um je proizvod samo time što oslobađa svest od ograničenja; to ukidanje ograničenja uslovljeno je pretpostavljenom neograničenošću.

Druga pretpostavka bila bi provedeno istupanje svesti iz totaliteta, razdvajanja u bitak i nebitak, u pojam i bitak, u konačnost i beskonačnost. Za stanovište razdvajanja apsolutna sinteza je onostranost – ono neodređeno i bezoblično protivstavljeno određenostima razdvajanja. *Apsolut je noć* i svetlost je mlađa od nje, i njihova razlika je, kao istupanje svetlosti iz noći, apsolutna indiferencija, - Ništa je Prvo, iz čega je proizašao sav bitak, svaka raznolikost konačnog. Međutim, zadatak filozofije, po Hegelu, sastoji se u tome da se ove pretpostavke sjedine, da se stave: bitak u nebitak – kao postojanje, razdvajanje u apsolut kao njegovo pojavljivanje, konačno u beskonačno – kao život.

Hegel, međutim, smatra da je neumesno da se potreba filozofije izrazi kao njena pretpostavka, jer na taj način potreba dobija formu refleksije; ta forma refleksije pojavljuje se kao protivrečni stavovi. Iako se o stavovima može tražiti opravdanje; njihovo opravdanje, po Hegelovom mišljenju, ipak, ne može još biti filozofija sama.

U toj beskonačnosti kojoj mora težiti, određivanje i postati-određen ukinulo je samo sebe. Ograničavanje slobode i samo treba biti beskonačno; u toj antinomiji neograničene ograničenosti iščezlo je ograničavanje slobode i države; teorija određenja uništila je određivanje, svoj princip, time što ga je produžila u beskonačno.

Obične države su nekonzekventne u tome kad vrhovno pravo policije proširuju samo na neke mogućnosti povreda a za ostale prepuštaju građane samima sebi u nadi da se svako pojedinačno neće morati ograničavati tek kroz pojam i pomoću zakona da ne bi modificirao modifikabilnu materiju Drugog, - kao što se svako, zapravo, može kao umno biće shodno svojoj slobodi postaviti kao određujuća instanca Ne-Ja, i mora sebi pripisati moć da materiju uopšte modifikuje. Nesavršene države su stoga nesavršene što moraju fiksirati bilo kakvu suprotnost; one su nekonzekventne što svoju suprotnost nisu provukle kroz sve odnose; ali učiniti beskonačnom suprotnosti koja čoveka apsolutno dvoji u umno biće i u modifikabilnu materiju, i učiniti beskrajnim određivanje, ta konzekvencija ukida samu sebe, pa je pomenuta nekonzekvencija ono najsavršenije na nesavršenoj državi.

Prirodno pravo postaje prikaz potpune vladavine razuma i ropstva živućeg zahvaljujući apsolutnoj suprotnosti između čistog i prirodnog nagona, to je konstrukcija u kojoj um nema nikakvog udela i koju on, prema tome, odbacuje, jer on mora sebe najizričitije naći u najsavršenijoj organizaciji, koju može dati sebi u *samooblikovanju naroda*. Ali, pomenuta *država razuma* za Hegela nije organizacija, nego *mašina*; narod nije organsko telo zajedničkog i bogatog života, nego atomizirano mnoštvo siromašno životom čiji su elementi apsolutno protivstavljene supstancije, delimično gomila tačaka, umnih bića, delimično kroz um - što znači u ovoj formi: kroz razum - mnogostruko modifikabilne materije, - elementi čije je jedinstvo pojam, čije je povezivanje beskonačno gospodarenje. Ta apsolutna supstancijalnost tačaka stoji u osnovi jednog sistema *atomistike praktičke filozofije*, u kojem, kao u atomistici prirode, zakonom postoji jedan razum tad atomima, jedan zakon koji se u području praktičkog zove pravo, jedan pojam totaliteta koji se treba protivstaviti svakoj radnji – pošto je svaka radnja određena radnja, treba je odrediti, pa, prema tome, usmrtiti sve živo u njoj, istiniti identitet. *Fiat iustitia pereat mundus* je zakon ne samo u smislu kako ga je Kant izložio: pravo se događa čak i kad su propali svi nitkovi sveta, nego: pravo se mora događati, makar zbog toga, kako se to kaže, iz osnova bili iskorenjeni poverenje, radost i ljubav, sve potencije jednog istinski *običajnog identiteta*.

Hegel, ipak, smatra da se između učenje o običajima i modernog prirodnog prava može postaviti analogija. Prema njegovom mišljenju, ta analogija se ogleda u tome što

ideja vlada nagonima, na način na koji sloboda vlada prirodom. Međutim, isto tako, između običajnosti i prirodnog prava, po njegovom mišljenju, postoji bitna razlika, jer u prirodnom pravu potčinjenost slobodnih bića pod pojam uopšte apsolutna samosvrha, tako da fiksirani apstraktum zajedničke volje postoji izvan individue i ima nad njom vlast. U učenju o običajima, po Hegelovom mišljenju, pojam i priroda moraju biti sjedinjeni u jednoj te istoj osobi, a u državi treba da vlada samo pravo. Drugim rečima: u carstvu običajnosti dužnost treba da ima moć samo ukoliko je priznata od uma individue, kao zakon.

Biti svoj vlastiti gospodar i sluga čini se, doduše, da je prednost u poređenju sa stanjem u kojem je čovek rob nekog tuđinca. Međutim, po Hegelovom mišljenju, odnos slobode i prirode, ako on u običajnosti treba da postane subjektivno gospodarenje i ropstvo, jedino vlastito potčinjavanje prirode, - biva mnogo neprirodniji nego odnos u prirodnom pravu, u kojem se sila koja zapoveda i ima moć pojavljuje kao nešto drugo, što se nalazi izvan žive individue. Ono živo ima u tom odnosu još uvek jednu samostalnost zatvorenu u samu sebe, ono što nije jedinstveno s njim, isključuje iz sebe; ono protivno je tuđa sila, pa, iako vera u jedinstvo unutrašnjosti i spoljašnjosti iščezava, ipak može još postojati vera u njeno unutrašnje podudaranje, u identitet kao karakter; unutrašnja priroda je verna sebi. Međutim, kad se u učenju o običajima snaga koja zapoveda premesti u samog čoveka, i kad su u njemu gospodar i sluga apsolutno protivstavljeni, onda je, po Hegelu, unutrašnja harmonija razorena; nejedinstvo i apsolutni razdor čine biće čoveka. Stoga on mora da traga za jedinstvom, ali pri apsolutnom neidentitetu, koji leži u njegovoj osnovi, preostaje mu samo formalno jedinstvo.

Pokazavši da je nemoguća apriorna konstrukcija modela države iz teorijskih načela, Hegel je u transformaciji polazišta analitičke nauke u dijalektičku teoriju društva izvršio temeljnu kritiku osnovnih principa društvene teorije. Tako metoda teorijske konstrukcije osnova prava i države dolazi u središte Hegelove kritike kao nauke neprimerene konkretnom i raznolikom sistemu predmetnog područja životne prakse.

Prema Hegelu »formalno jedinstvo pojma koji treba da vlada, i raznolikost prirode protivreče međusobno, i konfuzija koja postoji među njima uskoro pokazuje značajnu nepriliku. Formalni pojam treba da vlada; ali on je nešto prazno i mora se

ispuniti kroz odnos prema nagonu, čime nastaje beskonačno mnoštvo mogućnosti da se deluje. Ali, ako ga *nauka* zadrži u njegovom jedinstvu, ona jednim takvim praznim formalnim načelom nije ništa postigla«. ¹⁷⁷

Polazeći od razmatranja ideje običajnog univerzuma, koje je primereno istorijskom iskustvu države modernoga doba, Hegel u svom shvatanju nauke o državi odustaje od novovekovne iluzije da je moguće projektovati državu kakva bi ona trebalo da bude. On samo nastoji da dâ skicu umne osnove običajnog univerzuma, pod pretpostavkom da je umna jezgra prisutna u istorijskom svetu.

Određujući samu sebe prema ideji apsolutne samodelatnosti da bi ukinula objektivni svet, običajnost treba da ima moć kauzaliteta nad objektivnim Ja, stupa dakle s njim u odnos; običajni nagon postaje mešavina (*Fihte, Sittenlehre*) i time nešto raznoliko, isto kao što je to sam objektivni nagon, iz čega se, pak, rađa velika raznolikost dužnosti. Ona se može smanjiti kad se zaustavimo, kao *Fihte*, kod opštosti pojmova, ali tada opet imamo samo formalna načela protivstavljenosti raznolikosti dužnosti, pojavljuje se pod imenom kolizije i donosi sa sobom značajnu protivrečnost. Ako su dedukovane dužnosti apsolutne, onda one ne mogu doći u koliziju, ali one nužno kolidiraju, jer su protivstavljene; za volju njihove jednake apsolutnosti moguć je izbor a zbog kolizije on je nužan; ne raspoložemo ničim što bi odlučilo, do samovoljom. Prema Hegelu, ako nećemo da se dogodi samovolja, dužnosti ne bi smele da budu istog ranga po apsolutnosti, jedna bi morala, biti više apsolutna od druge, što protivreči samom pojmu dužnosti, budući da je svaka dužnost kao dužnost apsolutna. Ali, pošto se i u ovoj koliziji ipak mora delovati, pošto, dakle, mora biti ukinuta apsolutnost i jedna dužnost mora biti pretpostavljeno drugoj da bi mogla otpočeti samoodređenje, to je sad sve u tome da se prosuđivanjem dokuči prvenstvo jednog pojma dužnosti nad drugim i da se između uslovljenih dužnosti izabere jedna prema najboljem uviđanju. Hegel ističe da Kant u svom učenju o običajima, svakoj dužnosti, iako je postavljena kao apsolutna, pridodaje kazuistička pitanja – a ljudi to neće da veruju – da je on time u stvari htio da se naruga apsolutnosti postavljene dužnosti. Stoga se mora prihvatiti da je on pre ukazao na nužnost kazuistike za učenje o običajima i time na nužnost da se ne poverimo svome vlastitom uviđanju, koje je dabome

¹⁷⁷ Hegel, *Jenski spisis*, str. 63.

nešto posve slučajno samo slučajnost je ta koja treba da se ukine učenjem o običajima, običajni nagon, koji tendira nužnost, ne može se zadovoljiti time što će se slučajnost naklonosti preobraziti u slučajnost uviđanja.« (JS, 64)

Hegel ističe da u »takvim sistemima učenja o običajima o prirodnom pravu ne može se uz fiksnu, apsolutnu polarnost slobode i nužnosti misliti ni o kakvoj sintezi niti o bilo kakvoj tački ravnodušnosti; transcendentalnost se potpuno gubi u pojmu i u sposobnosti koja joj pripada, razumu, apsolutni identitet ne nalazi se niti se uspostavlja u njoj. Protivstavljenost ostaje takođe apsolutno fiksirana u ulepšavanju beskonačnog progresu; ona se ne može istinski razrešiti ni za individuu u ravnodušnoj tački lepote duše i dela, ni za potpunu živu zajednicu individua u nekoj opštini.«¹⁷⁸

Hegel napominje da, i Fihte govori o estetskom čulu kao vezi sjedinjavanja između razuma i srca, tamo gde, razmatrajući dužnosti raznih staleža, govori i o dužnosti umetnika kao o jednom od poslednjih privrženika morala. Budući da se umetnik ne obraća ni samo razumu kao naučnik, ni samo srcu kao narodni učitelj, nego celokupnom sopstvu u jedinstvu njegovih sposobnosti, on estetičkom učitelju i estetičkom obrazovanju pripisuje najvećma delotvoran uticaj na zadovoljavanje umne svrhe.«¹⁷⁹

Osim što se ne poima kako u nauci, koja počiva na apsolutnoj protivstavljenosti kao i ovaj sistem učenja o moralu, može biti govora o vezi sjedinjavanja razuma i srca, o celini sopstva – jer apsolutno određenje prirode prema pojmu je apsolutno savladavanje srca pomoću razuma, koje je uslovljeno ukinutim sjedinjavanjem, - već potpuno podređeno mesto, na kojem se pojavljuje estetičko obrazovanje pokazuje kako malo je uopšte rečeno o njemu pri dovršenju sistema. Poput religije kod Kanta, tako je umetnost kod Fihtea upućena na zadovoljenje umne svrhe, time što priprema tlo moralnosti, tako da kad nastupi moralnost već zatiče pola posla učinjeno: oslobođenje iz okova čulnosti.«¹⁸⁰

Umetnost, po Fihteu, transcendentalno gledište pretvara u prosto gledište, budući da je svet sazdan po prvom, a dat po drugom gledištu; po estetičkom gledištu on je dat kako je sazdan. Estetskom moći priznato je istinito sjedinjavanje proizvođenja

¹⁷⁸ Isto, str. 65.

¹⁷⁹ Isto, str. 65.

¹⁸⁰ Isto, str. 65.

inteligencije i proizvoda koji joj se pojavljuje kao dat, - te Ja koje sebe postavlja kao neograničeno i istovremeno kao ograničenost ili još više kao sjedinjavanje inteligencije i prirode, od kojih potonju baš za volju tog mogućeg sjedinjavanja ima još jednu drugu stranu: da je proizvod inteligencije. Priznavanje estetskog sjedinjavanja proizvodnje i proizvoda nešto je posve drugo od postavljanja apsolutnog trebanja i težnja i beskonačnog, - to su pojmovi koji se najavljuju – čim se prizna pomenuto najveće sjedinjavanje – kao antiteze ili samo kao sinteze podređenih sfera i time kao pojmovi kojima je potrebna viša sinteza.«¹⁸¹

Fihteovo shvatanje estetičkog stanovišta, Hegel izlaže kao svet koji ima dve strane. S jedne strane svet je proizvod našeg ograničavanja, a s druge on je proizvod našeg slobodnog idealnog delovanja. Svaki od ovih oblika u prostoru treba posmatrati kao ispoljavanje unutrašnje punoće i snage samog tela koje ih ima. Ko prihvati prvo stanovište, vidi samo ugrađene, ugnjetene i plašljive forme, on vidi ružnoću. Ko prihvati drugo stanovište, vidi snažnu punoću prirode, života i polet; on vidi lepotu. Delovanje inteligencije u prirodnom pravu bilo je proizvelo prirodu samo kao modifikabilnu materiju; ne beše to, dakle, nikako slobodno idealno delanje, nikako delanje uma, nego razuma. Estetski pogled na prirodu primenjen je sada i na običajni zakon, i doista priroda nije smela imati prvenstvo sposobnosti za lijep pogled nad običajnim zakonom. Običajni zakon zapoveda apsolutno i potčinjava svaku prirodnu sklonost. Ko tako misli odnosi se prema njemu kao rob. Ali običajni zakon je ipak istovremeno Ja samo, dolazi iz unutrašnje dubine našeg vlastitog bića; i kad ga slušamo, mi ipak slušamo sami sebe. Ko tako o njemu misli, misli estetski. To da mi slušamo sami sebe znači da naša prirodna sklonost sluša naš običajni zakon; ali u estetskom opažaju priroda kao ispoljavanje unutrašnje punoće i stoga tela ne nastaje nikakva razdvojenost pokoravanja kao što, prema ovom sistemu, u običajnosti, u slušati-sama-sebe, opažamo prirodnu sklonost kao ograničenu susednim umom, nagon podređen pojmu. Taj nužni pogled ove običajnosti umesto da bude estetički, mora biti upravo pogled koji pokazuje nagrđenu, ugnjetenu i plašljivu formu, ružnoću. (JS, 66)

¹⁸¹ Isto, str.65-66.

Ako običajni zakon zahtijeva samo samostalnost kao određivanje prema pojmovima i pomoću pojmova, i ako priroda može doći do svog prava samo kroz ograničavanje slobode prema pojmu slobode mnogih umnih bića, i ako su ove dve ugnjetene vrste najviše vrste kroz koje se konstituiše čovek kao čovek, onda se za estetsko čulo koje se mora uzeti u svom najvišem obimu za dovršeno samooblikovanje totaliteta u sjedinjavanju slobode i nužnosti, svesti i neesvesnog, - ne može naći mesto u građanskoj legalnosti i moralnosti, bilo da se ovo čulo predstavlja čisto u svom neograničenom samozadovoljstvu, bilo u svojim ograničenim pojavama, jer je u estetskom čulu ukinuto upravo svako određivanje prema pojmovima. (JS, 67)

Um kao moć sjedinjenja

Neki savremeni tumači, poput Manfreda Ridla, smatraju da se Hegelovo skretanje s pravca koji je on zacrtao u svojim ranim spisima, i u kojima se iz određenja pojma religije isključuje filozofija, može se precizno odrediti. Po njegovom mišljenju, promena tog pravca počinje u Hegelovom spisu *Vera i znanje* koji već u svom naslovu izričito upućuje na problem koji je postavljen u Hegelovim ranim spisima.¹⁸² Međutim, Hegel te svoje stavove sada modifikuju u dvostrukom smislu. Napuštanjem ranog religiozno – političkog projekta emancipacije, zamišljenog kao revitalizacija modernog hrišćanstva u duhu narodne religije, i otkrivanjem da u modernom svetu, njegovoj kulturi i društvu, razdor i otuđenje života imaju mnogo veći opseg i da se šire izvan one sfere u kojoj religija uspeva da ih izmiri, Hegel smatra da se kultura u modernom dobu »uzdigla iznad stare suprotnosti uma i vjere, filozofije i pozitivne religije, i da je protivstavljanje vjere i znanja poprimilo posve drugačiji smisao i da je sada premješteno unutar same filozofije«. ¹⁸³

U raspravi *Vera i znanje*, Hegel se suočava sa problemima filozofije subjektivnosti koja za njega nije samo filozofija već pripada i određenom položaju vremena i društva, i u čijem rešenju odnosa znanja i vere prosvetiteljska kritika religije dospeva do stadijuma krize. Ova kriza istovremeno se poklapa sa Hegelovom misaonom krizom koja će ga od »religije odvesti ka filozofiji i od ideala mladalačkog doba ka refleksivnoj formi sistema.«¹⁸⁴

Međutim, treba odmah reći da Hegel ne deli iluzije onih prosvetćenih kritičara ranog građanskog društva da subjekti koji imaju čistu religijsku veru mogu snagom individualnog uma da realizuju umno »carstvo božje« na zemlji, niti smatra da je sjedinjavanje razdvojenog samo stvar religije i da je filozofija mišljenje u suprotnostima

¹⁸² M. Ridl, *Sistem i istorija*, 2006, str. 78.

¹⁸³ Hegel, *Jenski spisi*, str. 210.

¹⁸⁴ Isto., str. 78.

kao što je to tvrdio u *Fragmentu sistema*. Na temelju svojih kritičkih razmatranja filozofije refleksije, Hegel dolazi do uvida da se »sjedinjavanje u celinu može ponovo uspostaviti samo ako religija ne izoluje samu sebe a vera, isključivanjem znanja, osećaj.«¹⁸⁵ Hegel ističe da stari sukob vere i uma kod Kanta, Fihtea i Jakobija nije prevaziđen nego je, radikalizovan i premešten u filozofiju, onog trenutka kad su ovi autori ograničili znanje na svet konačnih pojava i njihovih apstraktno-nužnih odnosa, a veru postavili u onostranost prema kojoj subjekt može da se odnosi još samo postulatno ili na način neposrednog osećaja. Konsekvenca vraćanja vere u unutrašnjost subjektiviteta jeste njena nesvetovnost, zajedno sa kojom nastupa pozitiviranje znanja do »razumnog proračunavanja sveta i njegovih pojava.«¹⁸⁶ Pošto se religija na tlu građanskog društva prepustila dualizmu njegove kulture kao nijedan drugi oblik duhovnog života i nije uspela da ga razreši iz nje same, potrebna je filozofija koja bi trebalo da dovede do izmirenja.

Put do izmirenja preko filozofije, kojim je Hegel krenuo u svom jenskom periodu, još u svom spisu o *Razlici*, istovremeno označava odustajanje od ideje religije koja treba da bude i okretanje nemačkog filozofa prema religiji koja jeste.¹⁸⁷ Sa izgradnjom sistema filozofije čiji zadatak se, prema poznatoj definiciji poznog Hegela, sastoji u tome da spozna to što jeste,¹⁸⁸ nemački filozof se »ponovo se vraća pozitivnoj religiji i istorijskoj veri, koju je u svojim ranim spisima oštro kritikovao a koja sada svoje opravdanje dobija zahvaljujući umu.«¹⁸⁹

Hegelovo respektovanje pozitivnosti, ne znači, međutim, da on sada počinje da opravdava dogme pozitivne religije i prihvata institucije društvenog poretka koje se istorijski nalaze ispod nivoa prosvetiteljstva i revolucije. »Naprotiv, opravdanje se sprovodi upravo pod onim pretpostavkama »novog obrazovanja« čiji put je pripremila emancipacija građanskog društva. Prema određenjima filozofije religije, filozofija u ovom svom zadatku vidi naspram sebe dve moći koje su jedna drugoj suprotstavljene, a

¹⁸⁵ Isto., str. 78.

¹⁸⁶ Isto., str. 79.

¹⁸⁷ Isto., str. 79. Up. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 18.

¹⁸⁸ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 18.

¹⁸⁹ M. Ridl, *Sistem i egzistencija*, str. 79.

čije principe ona preuzima u sebe da bi ih izmirila. Ona stoji na strani obrazovanja i refleksije protiv institucije crkve, ukoliko napada formu pojma; i stoji na strani crkve a protiv obrazovanja, ukoliko dopušta opravdanost sadržaja vere.«¹⁹⁰ Ovu dvostruku ulogu filozofije, Ridl objašnjava društveno – istorijskim položajem filozofije u kojem se ona našla nakon perioda prosvetiteljstva i revolucije. Ipak, Hegelovo odbacivanje emancipatorskog ideala umne religije ne treba shvati kao odbacivanje ideje uma, već samo istorijski ograničenog oblika prosvetiteljskog uma i rezultata njegove borbe protiv istorijske vere i institucije crkve. Fiksiran na razumski princip dovoljnog razloga i stav isključenja trećeg prosvetiteljski koncept uma učinio je nebo praznim, tj. udaljio je od boga svaku životnost i protivrečnost time što ga je razdvojio od sveta i čoveka. Čak je na kraju odustao i od same ideje uma, u trenutku kad je znanju pridodao nespoznatljivost boga i veri prepustio neumnost osećaja. Umesto da ideju emancipacije čoveka ispuni u slobodnoj umnosti njega samog i sveta, prosvetiteljstvo na području religije premešta u istu zavisnost od neodređene pojedinačnosti osećaja koja unutar društvene sfere vlada u odnosima među individuama. Neistorijskoj apstraktnosti građanskog društva, koja se u »sistemu potreba« oslobađa od tradicionalnih veza i unapred datog običajnog poretka koje reprodukcija života čini zasnovanom od suočavanja pojedinaca s prirodom, odgovara neistoričnost onog apstraktnog osećaja koji sadržaj i unutrašnjost religijske predaje ima izvan sebe. U tome Hegel vidi »ogromnu revoluciju hrišćanskog sveta«, koja nije posledica ateizma nametnutog spolja, nego neistoričnost i besadržajnost vere koja je postala subjektivna.

U svojoj kritici Kantove etike, Hegel nastoji da pokaže da se neki društveni sadržaj ne može izvesti iz formalne moralne dužnosti. Različite institucije čine povezani i promenjivi konkretni totalitet. Njihova nužnost može se izvesti i obrazložiti samo iz njihovog mesta u konkretnom totalitetu. Pošto Kant uopšte ne ulazi u taj problem, jer hoće da izvede izolovane društvene sadržaje neposredno iz formalnog moralnog zakona, njegovo izvođenje nije ni po čemu bolje od krijumčarenja sadržaja. Hegel u spisu *Vera i znanje* kritikuje Kantovo i Fihteovo oštro suprotstavljanje moralnosti i običajnosti, suprotstavljanje legalnosti i moralnosti. Moralnost je po Hegelu važan deo, ali ipak samo

¹⁹⁰ Isto., str. 80.

deo, društvene čovekove aktivnosti i stoga se ne može ni teorijski odvojiti od konkretnog totaliteta društva sa njegovim spoljašnjim zakonima, i institucijama. Hegel kritikuje Kanta i Fihtea koji smatraju da na jednoj strani, stoji mrtvi i okoštali sistem institucija, a, na drugoj, prazna i apstraktna subjektivnost moralnog čoveka. Nasuprot Kantu i Fihteu, Hegel se zalaže za dijalektičko sagledavanje međusobnog delovanja svih tih momenata i dijalektičkog kretanja, po kome ljudi sami grade svoje društvo sa svim njegovim institucijama i deluju samoinicijativno u tom društvu koje su oni stvorili.

Hegel smatra da je apstraktno i nedijalektičko raskidanje unutrašnjeg i spoljašnjeg u podruštvljenom čoveku stvarni razlog zbog kojeg Jakobi, u svojim spisima kritikuje Kanta i Fihtea i ukazuje na slabosti njihovog filozofskog stanovišta. Međutim, Hegel pokazuje da Jakobi zauzima uglavnom isto stanovište kao i njegovi protivnici i samim tim deli i ograničenja njihove filozofske pozicije.

Na prvi pogled, Jakobi zauzima dijametralno suprotan stav u odnosu na Kanta i Fihtea, koji zastupaju uzvišenu ideju apstraktnog moralnog zakona i dopuštaju da svaki pojedinac, važi samo utoliko ukoliko njegove težnje odgovaraju moralnom zakonu. Nasuprot njima, Jakobi apeluje na jedinstvo stvarnog čoveka. On navodi brojne primere iz istorije i književnosti u kojima dokazuje da su radnje koje, sa stanovišta formalne logike izgledaju kao prestupi, po uobičajenim moralnim shvatanjima, u stvarnosti predstavljaju dokaze visokih oblika ljudske moralnosti. Jakobi, upravo traži pravo za takve »prestupe«, jer »je zakon napravljen radi čoveka, a ne čovek radi zakona«.¹⁹¹

Hegel ne osporava da kritika Kanta i Fihtea, koja ovde dolazi do izražaja, ima jednu opravdanu stranu. On je isto tako u Frankfurtu kritikovao Kantovu etiku koja svojim formalnim principima, razdire i tiraniše stvarnog čoveka. Međutim, Hegel ukazuje na to da Jakobi, iako sasvim sa suprotne strane, kruto suprotstavlja, isto kao i Kant i Fihte, izolovani individuum društvu koje stoji potpuno tuđe prema njemu. Za razliku od njih, Hegel smatra da stvarni čovek u konkretnom društvu, njegov ljudski totalitet i životnost može doći do izraza samo u interakciji s tim društvom. Izolovan od njega on je isto tako apstraktan kao i čovek koji sledi Kantove i Fihteove apstraktno moralne dužnosti.

¹⁹¹ Isto., str. 280.

Da bi potkrepio svoje shvatanje, Jakobi navodi primer dvojice Spartanaca koji su na ponudu persiskog kralja da ostanu kod njega odgovorili: »Kako bismo ovde mogli da živimo, da napustimo našu zemlju, naše zakone i takve ljude za koje smo, da bismo za njih umrli, dobrovoljno preduzeli tako daleki put?« Ovaj stav Spartanaca Jakobi tumači na sledeći način: »Oni nisu ni pokušali da ga upute u svoju istinu ... oni se nisu pozivali na svoj razum, na svoj tanani sud; već samo na stvari i na svoju naklonost prema tim stvarima. Oni se nisu hvalili nikakvom vrlinom i nisu imali nikakvu filozofiju; oni su ispovedali samo sklonost svog srca, svoj afekt... svoje iskustvo...« U Jakobijevom tumačenju Hegel prepoznaje subjektivizam sličan Kantovom i Fihteovom koji oštro kritikuje: »Ali Jakobi naziva ono što je najživlje, otadžbinu, narod i zakone, stvarima na koje su oni naviknuti, kao što se čovek na stvari navikne. On ih ne shvata kao svete stvari, već kao obične... On shvata kao slučajnost i zavisnost u čemu je najviša nužnost i najviša energija moralne slobode da živi prema zakonima jednog naroda, i to još prema spartanskim, kao nešto prosto empirijsko što je najrazumnije.«¹⁹²

Hegel, dakle, u Kantovom, Fihteovom i Jakobijevom stavu vidi ekvivalentne jednostranosti koje se međusobno dopunjuju, kojima je zajedničko to što zanemaruju stvarno konkretno polje potvrđivanja ljudske moralnosti, života ljudi u društvu, slepi su prema njemu, tretiraju ga kao nešto slučajno, spoljašnje i sporedno. Hegelova kritika Jakobija je dopunska suprotnost upravo tretirane kritike Kantovog kategoričkog imperativa. Zato Hegel rezimirajući kaže: » Običajnoj ljepoti ne može nedostajati nijedna od tih dviju strana, niti njena tjelesnost kao individualnost, koja je oslobađa toga da sluša mrtvi pojam, ni formu pojma i zakona, opštost i objektivnost, stranu koju Kant jedinu postavlja preko apsolutne apstrakcije i kojoj je potpuno potčinio životnost, ubivši je.«¹⁹³

Već ova kratka skica pokazuje kako je bilo aktuelno Hegelovo oštro istupanje protiv Jakobijeve teorije morala. U vezi s ovim vrlo je važno istaći da Hegel apstraktni i prazni Kantov i Fihteov individualizam stavlja u istu ravan sa Jakobijevom iracionalističkom »filozofijom života«, koju su kasniji Hegelovi tumači pokušali da približe romantičkoj filozofiji života.¹⁹⁴

¹⁹² Isto., str. 280.

¹⁹³ Isto., str. 280.

¹⁹⁴ Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 331.

Hegel dakle, smatra Kanta, Fihtea i Jakobija predstavnicima jednog istog filozofskog razvojnog pravca u kome se na samo na različitim nivoima, sa istorijskom nužnošću, reprodukuje problematika modernog individualizma. »Moral objektivnog idealizma, koji on u ovim svojim polemičkim spisima suprotstavlja subjektivnom idealizmu, kulminira u njegovom stavu »da apsolutni običajni totalitet nije ništa drugo nego jedan narod«. ¹⁹⁵

Ovde je ukazano samo na neke osnovne aspekte Hegelove buduće teorije običajnosti koja će se postepeno u njegovim filozofskim spisima razvijati sve do svog kanonskog oblika koji ima u njegovim poznim spisima. Pošto smo donekle izložili, neke osnovne Hegelove poglede iz njegove polemike protiv subjektivnog idealizma, sada nam preostaje da razmotrimo probleme koji se odnose na Hegelovo razvijanje distinkcije između moralnosti i običajnosti koju je on prvi put daje u svom spisu o *Prirodnom pravu*.

Hegel ističe da um nije više sluškinja vere i da su »takve predstave ili formulacije iščezle«. ¹⁹⁶ Ono što sebe naziva umom učinilo je sebe važećim u pozitivnoj religiji da se sama borba filozofije protiv pozitivnog, čudâ i sličnih stvari smatra nečim okončanim i mračnim. Po Hegelovom mišljenju, Kant nije uspeo da pozitivnu formu religije oživi jednim značenjem iz svoje filozofije. On to nije uspeo ne samo zato što bi samosvojni smisao ovih formi bio time promenjen, nego zbog toga što ni one nisu više izgledale vredne te časti. Međutim, za Hegela se ovde postavlja pitanje »nije li pobjednik – um iskusio sudbinu koju su obično doživljavale pobjedničke snage varvarskih nacija naspram pobijedene slabosti obrazovanih nacija: da se u spoljnoj vladavini zagospodari, a što se duha tiče podlegne pobijedenom.« ¹⁹⁷ Hegel misli da se u odnosu vere i znanja upravo dogodio takav preokret. On smatra da »pobjeda koju je prosvjetiteljski um odnio nad onim što je prema nezatnoj mjeri svog religioznog poimanja posmatrao kao sebi protivstavljenju vjeru (...) nije ostao um, pa plod što trijumfalno lebdi nad tim leševima kao zajedničko čedo mira koje ih sjedinjuje ima u sebi isto tako malo uma koliko i prave vjere.« ¹⁹⁸ Ključni dokaz za ovu tvrdnju Hegel vidi u tome što »um religiju nije shvatio

¹⁹⁵ Isto., str. 332.

¹⁹⁶ Isto., str. 210.

¹⁹⁷ Isto, str. 210.

¹⁹⁸ Isto, str. 210.

idealistički nego samo kao nešto pozitivno.«¹⁹⁹ Stoga je, po njegovom mišljenju, um već po sebi i za sebe propao, jer nije mogao učiniti ništa bolje nego da nakon borbe svrati pogled na sebe, da postigne svoje samosaznanje i da prizna svoju ništavnost iz toga što ono bolje sama sebe, pošto je ono samo razum, postavlja kao onostranost u jednu vjeru izvan i iznad sebe, kako se dogodilo u Kantovoj, Jakobijevoj i Fihteovoj filozofiji i ponovo se pretvorila u sluškinju vjere.«²⁰⁰

Kritikujući Kanta, Jakobija i Fihtea, Hegel ukazuje na ograničenost njihovih filozofskih sistema. Po njegovom mišljenju, kod Kanta se ograničenost pokazuje u tome što on smatra da »natčulno nije podobno da ga spozna um, jer najviša ideja nema realnost«.²⁰¹ On smatra da je »čovjeku dato samo osećanje i svest o njegovom neznanju istinitog, samo slutnja i um, koji je samo nešto opšte subjektivno i instinkt.«²⁰² Hegel ističe da je za Kanta, Jakobija i Fihtea zajedničko to što se oni slažu da »apsolut ne može biti prema staroj distinkciji protiv uma i jednako malo za njega, nego je on iznad uma.« (JS, 211) Hegelova filozofska analiza usmerena je na kritiku prosvetiteljstva koja treba da pokaže njene domete i ograničenja. On smatra da »negativni postupak prosvetiteljstva čija se pozitivna strana sastojala u njegovoj praznoj petljivini bez jezgra, pribavio je sebi jedno jezgro tako što je sam shvatio svoju negativnost (...) pa se taj beskonačno prazni prostor znanja može ispuniti samo sa subjektivnošću žudnje i slutnje i ono što je inače važilo za smrt filozofije: da je um trebalo da se odrekne svoga bivstvovanja u apsolutu, da se naprosto isključi iz toga i samo se negativno odnosi prema njemu – postala je odsad najviša tačka filozofije, a ništavnost prosvetiteljstva postala je osveščivanje o njoj jedan sistem.« (JS, 211)

Hegel smatra da »nepotpune filozofije propadaju, uopšte zato što su nepotpune, neposredno empirijskoj nužnosti, i zbog toga se iz nje i na njoj može shvatiti strana njihove nepotpunosti; empirijsko, koje je u svijetu dato kao obična stvarnost, u filozofijama empirijskog je prisutno u formi pojma kao jedno sa svesti i stoga je opravdano.« (JS, 211)

¹⁹⁹ Isto, str. 210.

²⁰⁰ Isto, str. 211.

²⁰¹ Isto, str. 211.

²⁰² Isto, str. 211.

Ipak i pored oštre kritike Kantovog, Jakobijevog i Fihteovog sistema filozofije, Hegel ističe princip subjektivnosti kao dobru stranu njihove filozofije. Po njegovom mišljenju, subjektivnost, kao temeljni princip ovih filozofija, nije samo »izraz jedne ograničene forme duha, u jednom kratkom vremenskom razdoblju, nego predstavlja moćnu formu duha, koja je omogućila da se u njoj do kraja u potpunosti iskaže njegovo filozofsko obrazovanje i spoznaja.«²⁰³

Tu veliku formu svetskog duha Hegel naziva principom Severa. Ako se taj princip posmatra iz religiozne perspektive kao protestantizam tada se u njemu subjektivnost u kojoj se lepota i istina ispoljavaju u osećanjima ubeđenjima u ljubavi i razumu.« Hegel nastoji da pokaže u čemu se sastoji izmenjeni odnos objektivnog i subjektivnog u religiji. On veli da »religija gradi u srcu individue svoje hramove i oltare, a uzdisaje i molitve traže boga, čije opažanje individua treba sebi da uskraćuje, jer je prisutna opasnost razuma da se to što se nazire spozna kao stvar, da se gaj spozna kao drveće.« (JS, 212) Međutim, Hegel ističe da ono unutrašnje mora postati spoljašnje, namera mora dosegnuti stvarnost u svom delovanju, neposredni religiozni osećaji moraju se izraziti u spoljnom kretanju i veri koja se kloni objektivnosti spoznaje sebi objektivirati u mislima, pojmovima i rečima, ali razum tačno odvaja objektivno od subjektivnog, i objektivno postaje ono što nema nikakvu vrednost i nije ništa, kao što se i borba subjektivne lepote mora usmeriti upravo na to da se sačuva od propadanja nužnosti po kojoj subjektivno postaje objektivno. Nedostatak Kantove, Jakobijeve i Fihteove filozofije, po Hegelovom mišljenju, ogleda se u tome što je u ovom slučaju potpuno moralo da izostane pitanje: koja lepota se sadrži u tome da se postane realan, da se pripada objektivnosti tamo gde se svest htela usmeriti na prikaz i na samu objektivnost, gde je htela oblikovati pojavu ili se u njoj oblikovana kretati, budući da bi to bilo opasno izobilje i – pošto bi razum tu svest mogao pretvoriti u jedno Nešto – zlo, kao što bi lepo osećanje, koje bi prešlo u bezbolno opažanje, postalo praznoverje.

Ukazujući na razliku između razuma i religije, Hegel ističe da »razum u istini bitka vidi samo kao konačnost, a religiju kao osećaj (...) ima svoju uzvišenu stranu u tome što ona nije prionula ni na koje prošlo opažanje, nego žudi za večnom lepotom i

²⁰³ Isto, str. 211.

blaženstvom.« Za Hegela je religija kao »žudnja, nešto subjektivno, ali ono što ona traži jeste apsolutno i večno. Kada bi žudnja, po Hegelu, našla svoj predmet, to bi vremensku lepotu jednog subjekta kao nečega pojedinačnog bila njegova sreća, savršenstvo jednog bića koje pripada svetu. Međutim, u meri u kojoj ih je ona zaista upojedinila, ona ne bi mogla biti nešto lepo; ali kao čisto telo unutrašnje lepote prestaje sam empirijski opstanak da biva vremenito i nešto samosvojno. Namera ostaje neumrljana svojom objektivnošću kao delovanjem i čini jednako kao i užitek neće se razumom uzdići u nešto što je protiv istinitog identiteta unutrašnjeg i spoljnog; najviša spoznaja bila bi ta da postojeće telo ne zadržava individuu u pojedinačnosti dok je žudnja dospela do potpunog opažanja i blaženog užitka.« (JS, 212, 213)

U sledećem paragrafu Hegel analizira prosvetiteljsko izmirenje razuma. U prethodnom paragrafu on govori o nemogućnosti razuma da objasni princip subjektivnosti. Drugim rečima, Hegel ukazuje na granice prosvetiteljskog razuma koje mu onemogućuju da izvrši realizaciju subjektivnog principa u realnosti.

Dogmatizam prosvetćenosti i eudemonizma, Hegel ne vidi u tome što je sreću i uživanje učinio najvišim (dobrom); jer kad se sreća shvati kao ideja, ona prestaje da bude nešto empirijsko, slučajno i čulno. Umno činjenje i najviše uživanje jesu jedno u najvišem postojanju, a hteti da se najviši opstanak shvati sa strane svoga idealiteta – koji ukoliko se izoluje može da se nazove umno činjenje – ili sa strane svoje realnosti – koja ukoliko se izoluje tek može da se nazove uživanjem i osećanjem – potpuno je svejedno ako je najviše blaženstvo najviša ideja, jer umno činjenje i najviše uživanje, idealitet i realnost, jesu na isti način u njoj i identični su. Svaka filozofija ne prikazuje ništa ako ne konstruiše najviše blaženstvo kao ideju; budući da se najviše uživanje spoznaje preko uma, neposredno otpada mogućnost njihovog razlikovanja, stoga što pojam i beskonačnost koja je vladajuća u činjenju, i realnost i konačnost koji su vladajući u uživanju bivaju preuzeti jedno u drugom. Polemika protiv sreće zvaće se prazno brbljanje kad se ta sreća spozna kao srećno uživanje večnog opažanja. Ali, zista, to što je nazvano eudemonizmom, empirijskom srećom, uživanjem osećanja, nije razumelo večno opažanje i blaženstvo.(JS, 213, 214)

Prema čvrstom principu tog sistema obrazovanosti, po kome je pojam konačno po sebi i za sebe i apsolutno i jedina realnost, stoji, dakle, na jednoj strani konačno i

pojedinačno samo u formi mnogolikosti, a u nju je dakle, bačeno, sve religiozno, običajno i lepo, jer su oni podobni da ih razum pojmi kao nešto pojedinačno, - na drugoj strani stoji upravo ta apsolutna konačnost formi beskonačnog, kao pojam sreće. Beskonačno i konačno, koje ne treba da budu identično postavljeni u ideji, jer svako od njih je apsolutno za sebe, stoje na taj način jedno prema drugom u odnosu gospodarenja, jer u njihovoj apsolutnoj suprotnosti pojam je ono određujuće. Ali ponad te apsolutne suprotnosti i relativnih identiteta gospodarenja i empirijske pojmljivosti stoji ono večno; pošto je suprotnost apsolutna, to je ta sfera ono što se ne može utvrditi; ono nepojmljivo, prazno, jedan nespoznatljiv bog, koji leži s onu stranu graničnih stubova uma, - jedna sfera koja je ništa za opažanje jer opažanje je ovde samo čulno i ograničeno, a takođe ništa i za uživanje jer postoji samo empirijska sreća, ništa za spoznavanje jer ono što se zove um, nije ništa do proučavanje svega i svačega u odnosu na pojedinačnost i podvođenje svih ideja pod konačnost.²⁰⁴

»Taj temeljni karakter eudemonizma i prosvetiteljstva, koji je lepu subjektivnost protestantizma pretvorio u empirijsku subjektivnost, poeziju njegovog bola - koji je prezrivo odbio svako pomirenje sa empirijskim opstankom – pretvorio u prozu zadovoljenja sa tom konačnošću i u prozu dobre savjesti o tome, - koji je odnos taj karakter primio u Kantovoj, Jakobijevoj i Fihteovoj filozofiji?« Prema Hegelu te filozofije tako malo odstupaju od njega da ga hoće, naprotiv, da imaju samo na najsavršeniji način. Hegel priznaje da se njihova svesna usmerenost kreće neposredno protiv principa eudemonizma. Međutim, time što nisu ništa drugo do ta usmerenost, njihov pozitivni karakter je sam taj princip, tako da modifikacija koju te filozofije unose u eudemonizam dodaje samo njegovoj obrazovanosti jedno usavršavanje, koje je po sebi ravnodušno u odnosu na um i filozofiju, na princip. U tim filozofijama apsolutni bitak konačne i empirijske realnosti ostaje apsolutna protivstavljenost beskonačnog i konačnog, pa je ono idealno pojmljeno samo kao pojam. Kad je taj pojam pozitivno postavljen, jedino moguće među njima relativni identitet ostaje u posebnom a to je ovladavanje putem pojma nad onim što se pojavljuje kao realno i konačno, čemu pripada isto tako sve lepo i običajno, ali kada je pojam postavljen kao negativan, tada je subjektivnost

²⁰⁴ Isto, str. 215.

individue prisutna u empirijskoj formi, i gospodarenje se ne događa putem razuma, nego kao prirodna snaga i slabost subjektivnosti jedne naspram druge. Ponad te apsolutne konačnosti i apsolutne beskonačnosti ostaje apsolut kao praznina uma i fiksne nepojmovnosti i vere, koja se, po sebi bez uma, stoga zove umnom, jer taj um, ograničen na svoju apsolutnu protivstavljenost, spoznaje nešto više nad sobom, iz čega on sebe isključuje.²⁰⁵

Princip jedne apsolutne konačnosti nije bio još postigao savršenstvo apstrakcije u formi eudemonizma, budući da na strani beskonačnosti pojam nije često postavljen, nego stoji ispunjen jednim sadržajem kao sreća. Time što pojam nije čist, on stoji u pozitivnoj jednakosti sa svojim protivstavljenim faktorima, jer ono što sačinjava njegov sadržaj jeste upravo realnost ovde postavljena u formi pojma, koji je na drugoj strani raznolikosti, tako da nije prisutna nikakva refleksija a protivstavljenosti ili protivstavljenosti nije postavljena objektivna a empirijsko nije postavljeno kao negativnost za pojam, kao negativnost za empirijsko, niti je pojam postavljen kao nešto po sebi negativno. Ali, u savršenoj apstrakciji refleksija o protivstavljenosti ili idealna protivstavljenost je objektivna i sve je postavljeno kao Nešto koje nije ono što je drugo; jedinstvo i raznoliko istupaju jedno prema drugom kao apstrakcija, pri čemu pak protivstavljenosti imaju jedna naspram druge obe strane pozitivnosti i negativnosti, tako da je, dakle, empirijsko istovremeno jedno apsolutno Nešto za pojam a istovremeno je apsolutno Ništa. Na osnovu te strane one su pređašnji empirizam; drugom stranom one su istovremeno idealizam i skepticizam; pravo, one nazivaju praktički drugo teorijsku filozofiju; za prvo pojam ili po sebi i za sebe samo empirijsko ima apsolutnu realnost, u drugom znanju o njemu nije ništa.(JS, 216)

Unutar tog zajedničkog načela – apsolutnost konačnost i apsolutne suprotnosti konačnosti i beskonačnosti, realnosti i idealiteta, čulnog i natčulnog i onostranosti istinski realnog i apsolutnog iz toga proizlazi – te filozofije ponovo obrazuju protivrečnosti između sebe, i to totalitet formi mogućih za princip. Kantova filozofija uspostavlja objektivnu stranu te celokupne sfere; apsolutni pojam, naprosto za sebe bivstvuje kao praktički um jeste najviša objektivnost u konačnom apsolutu kao identitet postuliran po

²⁰⁵ Isto, str. 215.

sebi i za sebe. Jakobijeva filozofija je subjektivna strana ona pomera suprotnost i apsolutno postulirani bitak identičnosti u subjektivnost osećanja kao jedne beskonačne čežnje i neiscelivog bola. Fihteova filozofija predstavlja njihovu sintezu, ona zahteva formu objektivnosti i načela kao Kant, ali suprotnost te čiste objektivnosti naspram subjektivnosti postavlja istovremeno kao jednu čežnju i jedan subjektivni idealitet. Kod Kanta je beskonačni pojam postavljen po sebi i za sebe i čini ono što je jedino priznato od filozofije; kod Jakobija se beskonačno pojavljuje kao aficirano subjektivnošću, kao instinkt, poriv, individualnost; kod Fihtea je subjektivnost aficirana beskonačno samo opet učinjeno objektivnim kao trebanje i stremljenje.

Po Hegelovom mišljenju, svi ovi filozofski sistemi koliko god da se »dijametralno protivstavljaju eudaimonizmu, oni, ipak, samo u maloj meri odstupaju od njega. Njihova je jedina iskazana tendencija i princip koji su naveli jeste to da se uzdignu iznad subjektivnog i empirijskog i da umu obezbede pravo na njegov apsolutni bitak i njegovu nezavisnost od obične stvarnosti. Ali, pošto taj um poseduje naprosto samo taj pravac naspram empirijskog, pošto je beskonačno po sebi bar protiv empirijskog, ostalo neposredno u sferi konačnog, Hegel smatra, da su se Kantova i Fihteova filozofija uzdignle do pojma, ali ne i do ideje, i čisti pojam je apsolutni idealitet i praznina, koji ima svoj sadržaj i svoje dimenzije naprosto samo u odnosu na empirijsko i time preko njega, zasnivajući upravo apsolutni običajni i naučni empirizam, zbog koga one prigovaraju eudaimonizmu. Jakobijeva filozofija ne pravi taj zaobilazni put da se pojam odvoji od empirijske realnosti i da se pojmu potom da njegov sadržaj opet upravo iz te empirijske realnosti, izvan koje za pojam nema ništa do njegovog poništavanja; nego je ova filozofija, pošto joj je neposredno princip subjektivnosti, neposredno eudemonizam, ali samo sa dodatkom negativnosti, budući da on reflektuje u tome da smišljanje – koje eudemonizam još ne priznaje kao idealno, kao negativno spram realnosti – nije ništa po sebi.

Prema tome, izvesno je da je misleći subjekt um aficiran konačnošću, a celokupna filozofija sastoji se u tome da se univerzum odredi za taj konačni um. Takozvana kritika moći saznanja kod Kanta, nemogućnost svesti da se nadmašuje i da postane transcendentalna kod Fihtea, i odbijanje da se preduzme bilo šta što je za um nemoguće kod Jakobija, po Hegelovom mišljenju, ne znači ništa drugo nego pokušaj da se um

apsolutno ograniči na formu konačnosti i, u svakom umnom spoznavanju, ne zaboravi apsolutnost subjekta i pretvori ograničenost u večni zakon i bitak kako po sebi tako i za filozofiju.« (JS, 218)

Hegel smatra da je u svojoj analizi uspeo da pokaže da se u ovim filozofijama ne može ništa videti osim uzdizanja refleksivne kulture u sistem kulture običnog ljudskog razuma, koji se uzdiže do mišljenja jednog opšteg, a beskonačni pojam, pošto on ostaje obični razum, uzima za apsolutno mišljenje a svoje nekadašnje opažanje večnog i beskonačni pojam ostavlja naprosto razdvojene – bilo da se radi o tome da se razum uopšte odriče toga opažanja držeći se u pojmu i empiriji, bilo da ima oboje, ali ih ne može ni sjediniti, ni podići svoje opažanje u pojam, ni takođe uništiti pojam i empiriju. Patnja bolje prirode pod tom ograničenošću ili apsolutnom suprotstavljenošću izražava se – preko čežnje i stremljenja, preko svesti da je to ograničenost preko koje ona ne može – kao verovanje u onostranost te ograničenost; u kao perenirajuća nemoć izražava se istovremeno kao nemogućnost da se uzdignemo preko ograde u područje uma koje je samo sebi jasno i bez čežnje.« (JS, 218)

»Pošto je um aficiran čulnošću, čvrsto stanovište za filozofiju, koje su fiksirali svemoguće vreme i njegova kultura, to je ono u šta takva filozofija može izaći ne spoznaja boga, nego, kao što se vidi, spoznaja čoveka. Taj čovek i čovečanstvo jesu njeno apsolutno stanovište, naime kao fiksna, neprevladiva konačnost uma, ne kao odsjaj večne lepote ili kao duhovni fokus univerzuma, nego kao jedna apsolutna čulnost, koja, međutim, ima moć vere da se okiti ovde i onde još jednim natčulnim, koje je tuđe. (JS, 218-219)

»Kao kad bi umetnost ograničena na portretisanje, imala svoj idealni momenat u tome što bi u pogledu jednog običnog lica unela još jednu čežnju, u njegova usta setan smešak, a bilo bi joj naprosto zabranjeno da prikazuje bogove uzdignute iznad čežnje i sete – kao da bi prikaz večnih slika bio moguć samo na trošak čovečnosti – tako filozofija treba da prikazuje ne ideju čoveka, nego apstraktum empirijskog čovečanstva pomešanog sa ograničenošću, i da bezosećajno nosi u sebi nabijen kolac apsolutne suprotnosti; time što sebi objašnjava svoju ograničenost na ono čulno – ona može taj svoj apstraktum analizirati ili potpuno zaobići na način koji je u znaku ganuća i duha što se bavi umetnošću – ona treba da se istovremeno ulepša bledom bojom jednog natčulnog budući

da ukazuje na veru u nešto Više. Ali istina ne može biti obmanuta kroz takvo posvećenje ograničenosti, koja ostaje da postoji, jer istinito posvećenje moralo bi ga uništiti. Ako umetnik, koji nije u stanju da dâ istinitu stvarnost, čineći da na nju padne eterično osvetljenje i potpuno je uvlačeći u njega, nego može da prikaže samo zbilju po sebi i za sebe, kako se ona obično označava kao realnost i istina, a da nijedno ni drugo, ako takav umetnik pribegava ganutljivom sredstvu naspram zbilje, sredstvu čežnje i sentimentalnosti i svuda prostoti puni lice suzama a u usta stavlja »ah Bože«, čime se njegovi likovi doista usmeravaju ponad stvarnog put neba, onda mu se mora reći da – kao što slepi miševi ne pripadaju ni rodu ptica ni rodu životinja ni zemlji ni nebu – ni takva lepota ne može biti bez ružnoće, takva običajnost bez slabosti i niskosti, takav razum, koji se pri tom pojavljuje, bez plitkosti, sreća i nesreća koja je pri tom u igri (ne može biti), prva bez prostote, druga bez straha i kukavičluka, obe bez prezrenosti. – Isto tako malo i filozofija u stanju da ono konačno i subjektivnost, ukoliko ih ona kao apsolutno istina na svoj način uzima u formi pojma, očisti dovodeći ih u odnos sa beskonačnim; jer to beskonačno samo nije istinito, budući da nije u stanju da apsorbuje konačnost. Ali ako u filozofiji iščezava zbilja i vremensko kao takvo, to onda ovo važi za užasno seciranje, koje čoveka ne ostavlja čitava, i nasilno apstrahovanje, koje nema nikakvu, posebno ne praktičku istinu, pa se takva jedna apstrakcija poima kao bolno odsecanje jednog bitnog dela od punine celine«. (JS, 219, 220)

Uvođenje distinkcije između moralnosti i običajnosti

Za vreme ranog jenskog perioda Hegel je započeo rad na formulisanju svoje filozofske pozicije u terminima suprotnosti između moralnosti i običajnosti. Ovu terminologiju možda je sugerisao Šeling, koji u svom spisu *Nova dedukcija prirodnog prava* (1796) razlikuje »moral« kao »zakon koji se obraća samo pojedincu« od »etike« koja postavlja »zapovest koja predstavlja carstvo moralnih bića i osigurava sopstvo svih pojedinaca«. ²⁰⁶ Ovde se etika odnosi na skup normi ili principa različitih od spoljašnjih zakona koji su društveni nasuprot čisto ličnom moralnom kodeksu.

Kad se istražuje geneza kategorije običajnosti u Hegelovoj filozofiji, treba imati u vidu da je on još u frankfurtskom periodu svoga rada, pojmom života (*Leben*) označavao »konkretni totalitet ljudskog načina delovanja u građanskom društvu.« ²⁰⁷ Međutim, sistematsko izgrađivanje teorije običajnosti Hegel započinje u svom spisu *O vrstama naučne obrade prirodnog prava*, koji se ujedno smatra njegovom skicom za budući koncept praktičke i političke filozofije.

Pod uticajem Helderlinove filozofije sjedinjenja, ²⁰⁸ Hegel dovodi u pitanje individualističke pretpostavke Kantove etike koje su dominirale u njegovim filozofskim spisima sve do frankfurtskog razdoblja. U to vreme Hegel se intenzivno bavio Platonovom i Aristotelovom političkom filozofijom u kojoj je otkrio onu struju evropske političke misli koja intersubjektivnosti daje mnogo veći značaj u javnom životu nego što to čine mnogi moderni filozofi i politički mislioci. Glavni teorijski uvid do kojeg je Hegel došao na osnovu svojih razmatranja filozofske tradicije i savremenih političkih i društvenih teorija, jeste u tome da je za utemeljenje filozofske nauke o društvu neophodno najpre osloboditi se stega koje su atomističke koncepcije nametnule čitavoj tradiciji modernog prirodnog prava.

²⁰⁶ V. Panenberg, *Teologija i filozofija*, str. 178. Up. P. Barišić, *Dijalektika običajnosti*, str. 31.

²⁰⁷ Đ. Lukač, *Mladi Hegel*, str. 198.

²⁰⁸ V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, 2006., str. 80. i *Snaga egzistencije*, 2010, str. 148.

Bez obzira na razlike koje postoje između dve glavne koncepcije modernog prirodnog prava koje razmatra u pomenutom ogledu, Hegel smatra da obe počivaju na istoj grešci: i »empirijsko« i »formalističko« tretiranje prirodnog prava polazi od pretpostavke da je »postojanje pojedinca prvo i najvažnije«. ²⁰⁹ U raspravi o *Prirodnom pravu*, Hegel »empirijskim« naziva sve one pristupe prirodnom pravu koji polaze od fiktivnih ili antropoloških određenja ljudske prirode da bi onda na osnovu njih, i uz pomoć daljih pretpostavki, konstruisali nacrt racionalne organizacije zajedničkog života unutar društva; takve teorije počivaju na atomističkim pretpostavkama i to se vidi po tome što uvek polaze od navodno »prirodnog« oblika ljudskog ponašanja, a njega shvataju isključivo kao izolovane postupke usamljene individue kojoj se onda, u narednom koraku, mogu spolja dodati različiti vidovi stvaranja zajednice. Predstavnici tradicije prirodnog prava, čiji pristup prirodno pravnoj teoriji Hegel naziva »formalističkim« u principu postupaju na isti način, ali umesto da pođu od određenja ljudske prirode, oni za početnu tačku svoje teorije uzimaju transcendentni pojam praktičkog uma. Kao glavne zastupnike takvih teorija Hegel uzima Kanta i Fichtea, kod kojih se atomističke pretpostavke pokazuju u činjenici da se etički činovi ne mogu zamisliti drugačije osim kao rezultat upotrebe uma očišćenog od svih empirijskih sklonosti i potreba ljudske prirode. U tim koncepcijama ljudska priroda se shvata kao skup egocentričnih (neobičajnosnih) poriva koje subjekt najpre mora da nauči da potiskuje da bi tek potom stigao do običajnosnih stavova, tj. onih koji vode stvaranju zajednice. Po Hegelovom mišljenju, oba pristupa u svojim osnovnim pojmovima ostaju vezana za atomizam za koji je karakteristično da kao jednu vrstu prirodne osnove ljudske socijalizacije uzima postojanje međusobno izolovanih subjekata; međutim, ako se krene od te prirodne datosti, onda običajnosno ujedinjavanje ljudi ne može da se shvati kao proces koji se organski odvija, već kao nešto što se mora dodati spolja, »nešto drugo i strano«. ²¹⁰ Kao rezultat takvog pristupa u shvatanju modernog prirodnog prava, Hegel ističe da u okviru modernog prirodnog prava »zajednica ljudi« može da se

²⁰⁹ "Pozitivno dolazi, prema prirodi, prije negativnog, ili, kao što to kaže Aristotel, narod je po prirodi prije nego pojedinac..." Hegel, *Jenski spisi*, str. 366.

²¹⁰ Isto., str. 322.

konceptualizuje samo preko apstraktnog modela »ujedinjenog mnoštva«, što znači kao skup pojedinačnih subjekata, a ne prema modelu običajnosnog jedinstva.

Hegela, međutim, u spisu o *Prirodnom pravu* zanima upravo mogućnost teorijskog objašnjenja jednog takvog običajnosnog totaliteta. U ogledu o *Prirodnom pravu*, kada u normativnom smislu govori o državi kao običajnosnom totalitetu,²¹¹ Hegel na umu ima odnos u antičkom gradu – državi. On se u grčkim polisima divi romantičarski preobraženom stanju u kome javno praktikovani običaji omogućavaju članovima zajednice da budu svedoci intersubjektivnog izražavanja njihove vlastite partikularnosti. Sve do detalja u koje ulazi kad govori o različitim staležima, Hegel se u ovom tekstu drži Platonovih i Aristotelovih izlaganja o institucionalnom uređenju polisa.

Hegel već na ovom mestu iz konkretnog ideala, za koji je s toliko entuzijazma verovao da je našao u ideji polisa, izvlači opšte odredbe idealne političke zajednice. On to čini dovoljno jasno da se može steći makar gruba predstava o koncepciji običajnosnog totaliteta koju koristi u datom tekstu. Kao prvo, jedinstven karakter takvog društva otkriva se u onome što Hegel, praveći analogiju s organizmom, naziva »živim jedinstvom opšte i individualne slobode«.²¹² To znači da javni život mora da se posmatra ne kao rezultat uzajamnih restrikcija privatnih sfera slobode, već upravo obrnuto, kao prilika za ostvarivanje slobode svake individue. Kao drugo, Hegel navike i običaje koji postoje u okviru komunikacije unutar društvene zajednice vidi kao društveni medijum kroz koji dolazi do integracije univerzalne i individualne slobode. Hegel je vrlo ciljano odabrao pojam "Sitte»" (običaj) da bi jasno pokazao kako čvrstu osnovu za uživanje proširene slobode ne mogu da ponude ni zakoni koje propisuje država, niti moralna ubeđenja izolovanih subjekata, već samo stavovi koji se ispoljavaju intersubjektivno. I konačno, na trećem mestu, Hegel pravi odlučan korak dalje od Platona i Aristotela kada institucionalnu organizaciju apsolutne običajnosti uključuje u sferu koju provizorno naziva "sistem svojine i prava". To je veza sa njegovom namerom da pokaže kako tržišno posredovane delatnosti i interesi individua – što će sve kasnije biti grupisano pod nazivom »građansko društvo« – sadrži »negativnu«, ali ipak konstitutivnu »zonu običajne

²¹¹ A. Honet, *Borba za priznanje*, str. 19. Up. V. Milisavljević, *Snaga egzistencije*, str. 114.

²¹² Hegel, *Jenski spisi*, str. 365.

celine«. Sledeći primer Hegelovog pokušaja da svoj društveni ideal učini realističnim može se videti u njegovom odvajanju od klasične doktrine o državi, i to najpre uvođenjem neslobodnog staleža kao klase građana koji proizvode i razmenjuju robu.

Na osnovu dosadašnjeg razmatranja u kojem smo nastojali da skiciramo okvir u kojem Hegel tokom svog jenskog perioda pokušava da ponovo usvoji društveni ideal iz svoje mladosti, istovremeno smo želeli da naznačimo i glavni problem s kojim će se on suočavati u svom traganju za modelom moderne političke zajednice. Ukoliko moderna socijalna filozofija zaista nije u stanju da objasni oblik društvene zajednice višeg nivoa, i to zato što ostaje zarobljena svojim atomističkim premisama, onda znači da politička teorija najpre mora da razvije novi i drugačiji sistem osnovnih pojmova. Hegel tako postavlja pitanje kakvim se to kategorijalnim oruđima može filozofski objasniti organizovanje društvene organizacije čija običajnosna kohezija počiva na solidarnom priznanju individualne slobode svih građana. Tokom godina provedenih u Jeni, Hegelov rad na polju političke filozofije bio je usmeren na pronalaženju rešenja za sistematske probleme koji proizilaze iz ovog pitanja. Različiti predlozi koje je razvio u kontekstu novog sistema logike ljudskog duha, na kome je tada radio, imaju zajedničke korene u tom poduhvatu i svi se oni na njega vraćaju.

Po mišljenju Aksela Honeta, u raspravi o *Prirodnom pravu*, Hegel, međutim, nije stigao do rešenja tog problema, samo je u grubim crtama označi put kojim će nastojati da do njega dođe. Prema Honetu, prvi Hegelov korak u pokušaju da ponudi filozofsku nauku o društvu, zasnovanu na novim temeljima, predstavlja »zamenjivanje osnovnih atomističkih pojmova kategorijama koje vode u pravcu socijalnog povezivanja subjekata«. ²¹³ Dokaz da Hegel odbacuje atomizam modernog prirodnog prava ukazuje i njegovo izričito pozivanje na Aristotelovo određenje pojma naroda: »Narod (...) prirodno dolazi prije pojedinca. Izolovani pojedinac nije nešto samodovoljno, već on mora da bude povezan sa cjelinom, baš kao što i inače dijelovi postoje unutar jedinstva«. ²¹⁴ Uzimajući u obzir kontekst u kojem se taj citat pojavljuje, Honet smatra da Hegel želi da pokaže da »svaka filozofska teorija društva mora da počne ne od činova izolovanih subjekata, već od

²¹³ A. Honet, *Borba za priznanje*, Beograd, 2009, str. 22.

²¹⁴ Hegel, *Jenski spisi*, str. 366.

okvira običajnosnih veza unutar kojih se subjekti uvek već kreću. Stoga, suprotno atomističkim teorijama društva, treba pretpostaviti da je neka vrsta prirodne osnove za socijalizaciju ljudi upravo situacija za koju je karakteristično da u njoj već postoje elementarni oblici intersubjektivne koegzistencije. Čineći to, Hegel sasvim jasno ide tragom aristotelovske ideje da je ljudskoj prirodi urođen supstrat koji čoveka čini povezanim sa zajednicom, a ta povezanost se u potpunosti ispoljava jedino u kontekstu polisa«. ²¹⁵

Međutim, za Hegelovo shvatanje apsolutne običajnosti, po Honetovom mišljenju, od presudne je važnosti naredni korak u kojem Hegel treba da pokaže prelazak iz stanja »prirodne običajnosti« u formu društvene organizacije koju je prethodno definisao kao odnos običajnosnog totaliteta. U teorijama prirodnog prava koje je kritikovao, teorijska pozicija koja se ovim markira, zastupa se ili na osnovu modela početnog društvenog ugovora ili preko različitih pretpostavki o civilizacijskom učinku praktičkog uma. Ti modeli bi trebalo da objasne kako nadilaženje ljudske »prirode« dovodi do uređenja odnosa u zajedničkom društvenom životu. Međutim, Honet smatra da Hegelu nisu potrebne »spoljne« hipoteze, iz prostog razloga što je on već pretpostavio kako je postojanje intersubjektivnih obaveza kvazi-prirodni uslov za svaki proces socijalizacije čoveka. Stoga, po Honetovom mišljenju, Hegel ne treba da objašnjava genezu mehanizma koji stvara zajednicu uopšte, već pre preobražaj i širenje inicijalnih oblika zajednice u obuhvatnije odnose društvenih interakcija. Da bi se pozabavio pitanjima koja pokreće, Hegel, po Honetovom mišljenju, polazi od aristotelovske ontologije i iz nje pozajmljuje ideju prema kojoj taj prelazak mora da ima oblik teleološkog procesa u kome se početna supstanca polako kreće u pravcu potpune razvijenosti. Istovremeno, on odlučno naglašava negativni konfliktni karakter tog teleološkog procesa tako da je već u ovim razmišljanjima moguće naslutiti osnovnu misao, koju će on u godinama koje dolaze, uvek iznova razrađivati uz pomoć pojma priznanja. Hegel nastoji da put kojim običajnosna priroda dobija svoje puno pravo« shvati kao proces stalnog vraćanja negacije, proces kojim se običajnosni odnosi u društvu uspešno oslobađaju svoje preostale jednostranosti i pojedinačnosti. Kako on kaže, »postojanje razlike« je ono što

²¹⁵ Isto., str. 22.

dopušta da običajnost ode dalje od svog prirodnog početnog stadijuma i, u nizu vraćanja na stanje prethodno izgubljene ravnoteže, na kraju vodi do jedinstva opšteg i posebnog. Primenjeno na pozitivan način, to znači da istoriju ljudskog duha treba razumeti kao proces sukoba u kome »moralni« potencijal, koji je neodvojivi deo prirodne običajnosti, postepeno uopštava. U istom delu Hegel govori o »nastajanju običajnosti« kroz »neprestano ukidanje negativnog ili subjektivnog«. ²¹⁶

Međutim, ove osnovne predstave ne daju jasnu sliku kakvi bi trebalo da budu ti nerazvijeni običajnosni potencijali koji su već navodno prisutni kao postojeća razlika u početnim strukturama društvene životne prakse. Taj tekst ostavlja jednako otvorenim i pitanje kakav bi društveni oblik trebalo da ima pomenuti proces koji se sastoji od niza negacija i zahvaljujući kome bi se pomenuti običajnosni potencijali mogli razviti u pravcu opšteg važenja.

Hegel nastoji teorijski da jasno utemelji distinkciju između sfere moralnosti i običajnosti, a svoju tezu potkrepljuje samim značenjem reči *Sittlichkeit* u nemačkom jeziku: »Ovdje primjećujemo takođe jedan nagovještaj jezika, koji, inače zabačen, biva prethodnim opravdan; da je naime u prirodi apsolutne običajnosti da bude opšte ili običaji, (*Sitten*); da dakle, grčka riječ koja označava običajnost, a isto tako njemačka riječ tu njenu prirodu vanredno izražava, ali da noviji sistemi običajnosti, pošto čine principom zasebitak i pojedinačnost, ne mogu propustiti da izlože na tim riječima njihovu povezanost, i taj se unutarnji nagovještaj pokazuje tako moćno da ti sistemi, kako bi označili svoju stvar, nisu mogli za to zloupotребiti ove riječi, nego su prihvatili riječ moral, što, doduše, prema njenom praizvoru isto tako ukazuju onamo, jer je ona više jedna tek stvorena riječ, ne protivi se tako neposredno svom lošijem značenju.« (JS, 365) Hegel ističe da noviji filozofski sistemi, koncipirajući svoje učenje na polaznom aksiomu »posebnosti ili pojedinačnosti« redukuju sferu etike na samo jedan deo onoga što se kod Aristotela i u klasičnoj praktičkoj filozofiji izučavalo kao *philosophia moralis* (*Sittenlehre*). Moderni pojam etike ima za svoj sadržaj samo »moralne odnose čoveka

²¹⁶ Ovu ideju običajnosti koja se kao lajtmotiv provlači kroz ceo ovaj Hegelov spis srećemo i na samom kraju ovog Hegelovog spisa: "...jer on što smo do sada nazivali pozitivnim je po sebi negativno, kao što je proizašlo iz same stvari, -ono se protivstavlja kao objektivno i kao sudbina i time što mu svjesno oslobađa silu i carstvo žrtvovanjem dijela sama sebe, prima svoj vlastiti život očišćen od negativnog." JS, 383.

prema čoveku« (Kant). Kao u filozofiji »unutrašnjeg zakonodavstva« etika se pojavljuje samo kao učenje o vrlini (Tugendlehre) dok sve ono što u ljudskim radnjama ne počiva na unutrašnjem zakonodavstvu spada u sferu prava – spoljašnje radnje. Iz te podele praktičnoga života na dve osnovne sfere – unutrašnju i spoljašnju, privatnu i javnu, subjektivnu i intersubjektivnu – proizašla je i temeljna kategorijalna razlika između moralnosti i legalnosti, etičkog i pravnog zakonodavstva. Podela na moralnost i legalnost, pri čemu se ove sfere međusobno isključuju, izvršena je prema načelu da se moralnost odnosi samo na saglasnost sa zakonom, ukoliko je ideja dužnosti zasnovana na poštovanju zakona koja je istovremeno i »pokretač radnje« (Kant), a sve ostale radnje kao »spoljašnje« čine sferu legalnosti.

Prvi Hegelov pokušaj izgradnje celovitog sistema običajnosti

Za razliku od *Ranih spisa*, u kojima Hegel razmatra samo pojedine aspekte problema običajnosti, u spisu *Sistem običajnosti*,²¹⁷ on prvi put nastoji da na celovit način izloži ovaj problem. U prvom delu ovog spisa, Hegel, na primeru supsumcije opažaja pod pojam i pojma pod opažaj,²¹⁸ detaljno razmatra odnos opšteg i posebnog. Taj deo Hegelovog spisa o običajnosti nećemo ovde posebno razmatrati, već ćemo u našem izlaganju samo istaći njegove ključne momente koji su bitni za razumevanje problema apsolutne običajnosti. Budući da je glavni cilj našeg rada analiza ključnih aspekata Hegelovog problema običajnosti, posebna pažnja u razmatranju *Sistema običajnosti* biće usmerena na treći deo ovog spisa, koji je u potpunosti posvećen ovom problemu.

U većini interpretacija obično se ističe da je Hegel, u vreme pisanja *Sistema običajnosti*, bio inspirisan Platonovom idejom države. Stoga je, poput Platona, verovao da je za harmoničnu vladavinu neophodno obezbediti pravedan poredak državnih institucija koje treba da omoguće stabilnu vladavinu. Političke institucije Hegel razlikuje po nivou opštosti i s obzirom na njihovu funkciju u državi. Da bismo mogli razumeti kriterijume na osnovu kojih Hegel vrši diferencijaciju sistema vlasti u apsolutnoj

²¹⁷ Prema Markuzeovoj podeli razvitka Hegelove filozofije, koja sadrži pet različitih delova, *Sistem običajnosti* pripada trećem delu, koji čine Hegelovi prvi nacrti njegovog sistema filozofije. "Godine 1801. do 1806. dale su *Jenenser* (jenski) sistem, najraniji oblik Hegelovog potpunog sistema. Ovo razdoblje dokumentirano djelima *Jenenser Logik und Metaphysik*, *Jenenser Realphilosophie* i *System der Sittlichkeit* (Sistem običajnosti). H. Markuze, *Um i revolucija*, 1987, str. 38.

²¹⁸ Glavnu nit vodilju u interpretaciji ovog Hegelovog spisa čini upravo ideja supsumcije opažaja pod pojam i pojma pod opažaj u studiji Gerharda Göhlera, "Dijalektika i politika u Sustavu čudorednost". G.W.F. Hegel, *Sustav čudorednosti*, Zagreb, 1976, str. 77-141. Prema A. Honetu, Hegel u *Sistemu običajnosti* pod uticajem Šelंगा u svom izlaganju "koristi metod uzajamne supsumcije opažaja i pojma, zbog čega ovaj spis ima tri glavna dela: poglavlje o "prirodnoj običajnosti" je supsumcija opažaja pod pojam, poglavlje o "zločinu" je supsumcija pojma pod opažaj, i poglavlje o "apsolutnoj običajnosti" je "ravnodušnost" opažaja i pojma. Ovaj metodski postupak ima spoljašnji karakter u odnosu na socijalno-filozofski sadržaj teksta." A. Honet, *Borba za priznanje*, str. 28.

običajnoj zajednici moramo prethodno razmotriti glavne elemente njegovog određenja samog pojma apsolutne običajnosti.

U definisanju pojma običajnosti Hegel polazi od pojma totaliteta. Kao ključne karakteristike u određenju ovog pojma on ističe »posebnosti kao takve i opštosti kao apstraktnog jedinstva.« (SO, 55) Najrudimentarniji oblik tako shvaćenog totaliteta, po njegovom mišljenju, čini porodica. Hegel smatra da su u tom obliku totaliteta ujedinjene sve njegove »prirodne potencije«. Prema Hegelu »realno objektivno opažanje individue u drugoj učvršćeno je diferentnošću; opažanje u ženi, detetu i u sluzi nije nikakva apsolutna, potpuna, jednakost; ona ostaje unutrašnja, neizrođena, neizgovorena; u njoj se nalazi neka nepremostivost shvatanja prirode.« (SO, 55) Hegel ističe da je »u opštosti sloboda odnosa, uništavanje jedne strane njegove putem druge, ono najviše i on je samo razuman kao apsolutni pojam ukoliko smjera na tu negativnost.«²¹⁹

Nastojeći da precizira šta podrazumeva pod pojmom apsolutne običajnosti, Hegel ističe da apsolutne prirode nema nigde u liku duha, pa zato ni kao običajnosti; niti je to porodica, a još mnogo manje podređene potencije. Stoga, za njega ono »najmanje negativno jeste običajnost«. Po njegovom mišljenju, »običajnost mora biti apsolutni identitet inteligencije sa potpunim uništenjem posebnosti i relativnog identiteta, za koji je prirodni odnos jedino sposoban«.²²⁰ Čini se, da je suština Hegelovog shvatanja običajnosti na najprecizniji način iskazana u njegovom sledećem stavu: »Apsolutni identitet prirode mora biti prihvaćen u jedinstvo apsolutnog pojma i mora postojati u formi tog jedinstva, biti jasno i istovremeno apsolutno bogato biće; nesavršena objektivnost sebe samog i opažanja individue u stranom, dakle ukidanje prirodne određenosti i oblikovanja, potpuna indiferentnost uživanja u sebi. Na taj način je beskonačni pojam naprosto jedno sa bićem individue i isto postoji u njegovom obliku kao stvarna inteligencija. Ono je zaista beskrajno jer je uništena sva njegova određenost; a njegova objektivnost ne postoji za sebe za neku veštačku svest sa ukidanjem empirijskog opažaja i za intelektualni opažaj; tako je intelektualni opažaj kroz običajnost, i samo u njoj realan opažaj, oči duha i telesne oči se potpuno poklapaju; po prirodi čovek vidi

²¹⁹ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, Hamburg, 1967, S. 52. G.V.F.Hegel, *Sistem običajnosti*, Beograd, 1990, str. 55.

²²⁰ Isto, S. 52 (55)

samo meso svoga mesa u ženi, a po običajnosti vidi jedino duh svoga duha u običajnom biću i putem njega.«²²¹

Rezime Hegelove prethodne analize predstavlja njegova tvrdnja da je običajnost određena kao »živa individua kao život jednaka apsolutnom pojmu, da je njena empirijska svest jedno sa apsolutnom svešću, a apsolutna svest sama empirijska svest, opažaj koji se razlikuje od samog sebe, ali tako da je to razlikovanje sasvim nešto površno i misaono, a subjektivnost u realnosti i razlikovanju nije ništa«. Prema Hegelu »potpuna jednakost mogućna je jedino putem inteligencije ili apsolutnog pojma po kojem je živo biće kao suprotnost sebe samog, postavljeno kao objekat, taj objekat sam apsolutna životnost i apsolutni identitet jednog i mnoštva, ne kao svaki drugi empirijski opažaj stavljen pod neki odnos i koji služi nužnosti i ograničen je, imajući beskonačnost izvan sebe«.²²²

Posebnu važnost, za određenje Hegelovog shvatanja običajnosti ima njegovo shvatanje individue. U ovom kontekstu individua za Hegela predstavlja nešto što postoji »na večni način«. Pravi smisao ove tvrdnje jeste u tome da »empirijsko bivstvovanje i delanje individue jeste naprosto ono opšte, jer, po Hegelovom mišljenju, »nije individualno to koje dela, već opšti duh u njemu.« Kao što vidimo Hegel ovde pojam individualnosti shvata na specifičan način. Naime, za Hegela ono individualno nije neki autonomni pojedinac, shvaćen u modernom smislu te reči, već nešto što predstavlja »opšti apsolutni duh«.²²³

Pored ovog sasvim specifičnog shvatanja individualnosti i, s obzirom na moderni kontekst Hegelovih filozofskih razmatranja, ovde se javlja još jedan problem. Reč je o Hegelovom filozofskom gledištu o svetu i nužnosti, »prema kojem su sve stvari u bogu i nisu pojedinačne, i koje je potpuno realizovano za empirijsku svest tako što ona pojedinačnost postupanja ili mišljenja ili bivanja svoje biće i značenje ima sasvim sama u celini i, ukoliko se misli na njen osnov, misli se jedino na celinu i individua ne zna ni za koga drugoga i ne uobražava ništa. Pošto se neobičajna empirijska svest sastoji u tome da između pojedinačnog, opšteg i posebnog, čega je opšte osnov, ugura bilo koju drugu

²²¹ Isto, S. 52, 53 (55, 56)

²²² Isto, S. 53 (56)

²²³ Isto, S. 53 (56)

pojedinačnost kao osnov; ovde je, naprotiv, istupio u svest apsolutni identitet koji je prethodno bio priroda i nešto unutrašnje.«²²⁴

Važan aspekt običajnosti koji Hegel razmatra u spisu *Sistem običajnosti*, jeste način na koji se običajnost ispoljava u realnosti. Po njegovom mišljenju »opažaj ideje običajnosti, forma u kojoj se ona pojavljuje kao nešto posebno, jeste narod.«²²⁵ Međutim, treba istaći da Hegel ovde insistira da je neophodno da se sazna identitet tog opažaja i ideje. »U narodu je postavljena formalna veza gomile individua, ne nepovezana gomila, niti čisto mnoštvo; ne gomila uopšte, ne postavlja vezu koja je u »običajnosti podređenost svih opštem, što bi imalo realnost za njenu svest, bilo jedno sa njim i imalo moć i silu nad njima, ukoliko bi hteli da budu pojedinačni prijateljski ili neprijateljski identični sa njima, već je mnoštvo apsolutna pojedinačnost i pojam gomile. Time što su oni jedno, njihova apstrakcija njima tuđa izvan njih, nije ni golo mnoštvo, jer opštost u kojoj su oni jedno, apsolutna indiferentnost; ali ona nije postavljena u većini, većina, kao predstava svih diferentnosti preko kojih ono sve upravo sebi jedino realno predstavlja indiferentnost i može biti opšte, nije apsolutno mnoštvo.«²²⁶

U daljnjoj konkretizaciji određenja ideje apsolutne običajnosti koju, po Hegelu, predstavlja narod, on ističe da je »narod živa indiferentnost i sve prirodne diferentnosti, uništen, individua se u svakom ogleda kao u sebi samom, i stiže do najviše subjektobjektivnosti; a taj identitet svih nije apstraktan upravo na taj način, nije jednakost građanstva, već apsolutni i opaženi identitet koji se predstavlja u empirijskoj svesti, u svesti posebnosti; ono opšte, duh, u svakom je i za svakoga, čak i ukoliko je pojedinačan. Istovremeno je to opažanje i jednost neposredno, opažanje nije ništa drugo nego misao, nije simbolično; između ideje i realiteta ne stupa posebnost, koju bi tek mišlju trebalo negirati, koja bi već po sebi bila jednaka opštem; ono posebno, individua, kao posebna svest naprosto je jednako opštem; ta opštost koja je posebnost naprosto ujedinila sa sobom, jeste božanstvenost naroda i to opšte opaženo u idealnoj formi posebnosti jeste Bog naroda; on je idealan način za opažanje naroda.«²²⁷

²²⁴ Isto, S. 53, 54. (56, 57, 58)

²²⁵ Isto, S. 54. (57)

²²⁶ Isto, S. 54, (57)

²²⁷ Isto, S. 54, 55 (58)

U Hegelovom određenju pojma apsolutne običajnosti posebno važno mesto ima pojam svesti. Hegel u ovom kontekstu pojam svesti određuje kao ono beskonačno, kao apsolutni pojam koji se pojavljuje u formi jedinstva. Međutim, u empirijskoj svesti pojam je postavljen samo kao odnos. Budući da je svest suprotstavljena pojmu, njihovo jedinstvo, po Hegelovom mišljenju, kao takvo skriveno je, i »pojavljuje se na njima kao kvantitet, tj. u formi mogućnosti da se deli (u jednoj svesti), a stvarnost podeljenosti je upravo suprotstavljanje; ali u običajnosti je to razdvajanje za empirijsku svest i samo idealna određenost; na suprotstavljenom, na objektu, ona saznaje apsolutno ono isto što je objekt; opaža istost.«²²⁸

U trećem delu ovog spisa, koji nosi naslov običajnost, jedinstvo je postignuto na novom višem kvalitativnom stupnju. Temelj tog jedinstva čini narod kao konkretna živa opštost i delatna supstanca svih svojih delova. Osnovno određenje tog jedinstva, a time i običajnosti, koje se tek sada manifestuje kao običajnost, jeste neposredna identičnost pojedinačnog i opšteg, identičnost individue i svih individua koje s njom agiraju s apsolutom kao njegovom vlastitom pojavom. U celokupnom organskom običajnom telu sva određenja odnosa po svojoj biti, po svojoj autentičnoj realnosti, nisu više različita; svaka diferencirana razudnost, sve razlike koje se empirijski prikazuju zbog tog razloga tek su ideelne vrste. Hegel sada nastoji da realizuje ono što je najavio na početku svog spisa. Naime, opažaj običajnosti u njenoj totalnosti jeste apsolutni narod, njen je pojam apsolutni jednobitak individualnosti. Konkretnost koju Hegel ovde razvija bazira se, u skladu sa njegovom zamisli sistema. Prema toj zamisli jedinstvo običajnosti mora, predstavljati apsolutni identitet pojma i opažaja koji moraju biti apsolutni. Time se običajnost sa stanovišta pojma logički konstituiše kao jedinstvo koje iz njegovog apsolutnog postavljanja, a sa strane opažaja sadržajno u pojavi običajnosti kao naroda.

Apsolutni je pojam autentični logičko-sistematski element u uspostavljanju istinske običajnosti. Hegel ovu strukturu već na pred-običajnom nivou razvija kao inteligenciju i život; ovu strukturu čini neposredno jedinstvo subjekta i objekta, dakle, logički: neposredna suprotnost sebe same. Jedinstvo pojma na pred-običajnom nivou pod vlašću pojedinačnosti i odnosa ne može prevazići puko alterniranje ili međusobno

²²⁸ Isto, S. 55 (58)

uništavanje suprotnosti, međutim, ono se sada na nivou konkretne opštosti naroda dolazi do potpunog izraza. Kao običajnost jedinstvo pojma preuzima u sebe suprotnosti u odnošenju njihovog uzajamnog isključivanja i time ih takoreći pretvara u idealne momente, budući da su po svojoj suštini i autentičnoj relanosti identični. Hegel time uspostavlja logičku strukturu običajnosti koja je izričito označena kao jedinstvo pojma – u neposrednom jedinstvu i više ne naglašava negativni momenat suprotstavljenosti u jedinstvu, već pozitivno naglašava neposredno i bitno jedinstvo dotadašnje određenosti suprotnostima.

Kao što je apsolutan pojam tako je apsolutno i jedinstvo opažaja i pojma, jer život u svom apsolutnom jedinstvu nema nikakvu drugu formu pojavljivanja, već u narodu ima samo opažaj samog sebe. To je apsolut u pojavi i samoprikazivanju. Principijelno su i za individuu empirijski i intelektualni opažaj, empirijska i apsolutna svest po svojoj istinskoj stvarnosti jedno; svest uvek opaža »istost«.

Po Hegelovom mišljenju, u narodu se, kao konkretnom apsolutnom opažaju običajnosti, nalaze sva bitna određenja običajnosti. Logički posmatrano pojam naroda je strukturisan po jedinstvu pojma, a ujedno pruža po svom sadržajnom značenju kao opažaj običajnosti opštost koja strukturu pojma i njegovo jedinstvo uzdiže u običajnost. U običajnom fenomenu naroda za Hegela su merodavni samo oni aspekti koji individue međusobno postavljaju kao bitno pripadne narodu, a time i pojedincu postavljaju kao bitno identičnog s organskom celokupnošću pripadnika. Sva dotadašnja određenja diferencije, formalne opštosti i relativne identičnosti samo su akcidencije. Na nivou fenomena naroda, Hegel vidi sasvim empirijski postignutu tačku jedinstva na kojoj neposredno jedinstvo pojedinačnog i opšteg posredstvom pojma nije više samo »za nas« i svi pred-običajni fenomeni razvijaju se na običajnoj supstanci« a nisu ni dati u pukoj spoljašnjoj opštosti. Ovde je sada jedino značajno to što su određenje postala identična bit svih pojedinih individua, određena kao supstancijalno jedinstvo. Običajnost sada kod Hegela ima značenje organsko pripadanje jednom narodu²²⁹ s državnim ustavom.

²²⁹ „Narod kao organski totalitet je apsolutna indiferentnost svih određenosti praktičnog i običajnog.“ Isto., S. 56 (59)

Uz sve to, međutim, treba istaći, da Hegel to jedinstvo primarno postiže pod aspektom neposrednosti: neposredno jedinstvo onoga što je logički suprotstavljeno unutar pojma, a sadržajno jedinstvo individua kao pripadnika naroda u opažaju. Već i sama ova temeljna struktura sadrži dalekosežne konsekvence za procenu individue naspram opštosti. Hegel za običajno jedinstvo sasvim pravolinijski sprovodi princip beskonačnog suda, a ne princip zaključka. Merodavna tačka odnošenja za običajnost jeste nadindividualno jedinstvo naroda; ovde individua nalazi i svoj temelj i svoju supstancu. Merilo običajnosti je time, međutim, s obzirom na individuu pomeren na nivo koji može supstancijalno opstati samo ono što je iznad svih posebnosti neposredno jedno sa životnošću naroda. Vlastiti individualni život, naročito na ekonomsko-pravnom području, ne može svoju posebnu vrednost smestiti u to neposredno jedinstvo. To se može videti već na osnovu Hegelovog logičko-sistematskog određenja ovog pojma.

Hegelovo sistematsko razvijanje običajnosti zahvata, ne samo ključne elemente, već i brojne fenomene državne organizacije shvaćene u najširem smislu te reči. Po intenciji sve diferencijacije predstavljaju samo spoljašnju formu bitnog jedinstva običajne supstancije koje nije više tangirano tim diferencijama. Globalna podela sistematski se odvija po shemi supsumcije: totalnost običajnosti jeste kao opažaj, u mirovanju i identičnosti, podela u staleže; a po kretanju i diferenciji, kao određenje odnosa pojma, to je vlada.

a) Određenje staleža

U skladu s logičkim karakterom opažaja, Hegel na primeru staleža pokazuje na koji način je jedinstvo naroda raščlanjeno i organizovano u apsolutnoj običajnosti. Hegel u *Sistemu običajnosti*, međutim, ne istražuje njihovo unutrašnje kretanje s obzirom na aktuelizovanje i održavanje specifičnog običajnog jedinstva. Po njegovom mišljenju, opštost koja se ovde razvija sasvim je manifestno utemeljena samom supstancijom naroda. Međutim, ona u svom razvitku ujedno preuzima sve pojedinosti i formalnu opštost prethodnih stupnjeva i postavlja ih na nivo običajnosti primeren njihovom datom

karakteru. Tako je ta opštost pre svega »apsolutna prihvaćenost posebnog u opštem« i polazeći od toga predstavlja stvarnu običajnu organizaciju naroda.

Hegelu poput Platona narod deli na tri staleža²³⁰ koje, kao i kod grčkog filozofa, karakterišu tri različite vrline koje su za te staleže konstitutivne. Može se, isto tako reći da vrline, po svom prikazivanju, prethode staležima, ali su određene karakteristikom odgovarajućih staleža primereno formi njihove delatnosti za celinu. One su zbog toga izraz ispunjenja običajne svrhovitosti dodeljene staležima prema određenom stepenovanju. To daje podela apsolutne običajnosti u njenom »mirovanju«: vrline su njene neposredne spoljašnje forme pojavljivanja, a staleži odgovarajuće realizovanje tih vrlina.

Na taj način vrline su u Hegelovom *Sistemu običajnosti* dobile između apsolutne moralnosti i staleža dvostruku funkciju. Povezujući se s realnim staležima one zadobijaju sadržajno ispunjenje, ali time su prema apsolutnoj običajnosti ujedno već i relativizovane; one logički dobijaju karakter posebnosti i određenosti odnošenjem i predstavljaju zajedno s realnim socijalnim odnosima shvaćenim kao staleži, nužni spoljašnji izraz supstancijalne običajnosti koja je temeljna. Međutim, vrline neposredno i eksplicitno i same pripadaju običajnosti; tako i po određenju svog odnosa i na tom stupnju sistema principijelno dobijaju puni običajni dignitet.

Za razliku od razvrstavanja pojedinih sadržajnih fenomena, Hegel u prva dva dela *Sistema običajnosti*, nije eksplicitno izvršio supsumciju između opažaja i pojma. Formalno gledano niz nakon tri vrline i područja fenomena koji one obuhvataju, na isti način i staleži koji se odnose na njih. Ova razdvojenost, koju Hegel napušta u kasnijim sistemima, logički jedva da je opravdana; područja fenomena staleža i njihovih vrlina trebala su biti razvijena najpre kao idealna, a nakon toga kao realna.

Prvu i najvišu vrlinu, hrabrost, Hegel vezuje, pre svega, za ratničko plemstvo i predstavlja običajni element u ratu naroda; ona je kao indiferencija svih vrlina i autentična običajnost, koja je, gotovo apsolutno uzdignuta iznad pojedinih vrlina nižih

²³⁰ „Potencija običajnosti, predstavljajući se u tom realitetu unutar potpune totalnosti, jesu staleži, a princip svakog pojedinog jeste određena forma običajnosti, prikazane prethodno. To je stalež slobodne običajnosti, stalež ispravnosti i stalež neslobodne ili prirodne običajnosti.“ Isto, S. 63 (66)

staleža. Za drugi stalež, koji predstavlja građanstvo, važi čestitost²³¹ kao specifična vrlina, a ona zbog svoje formalne ekonomsko – pravne opštosti ne prevazilazi posebnost i apstraktnu opštost, ona može podjednako malo ostvariti istinsku običajnost kao i treći stalež, seljaštvo. Vrlinu seljačkog staleža, prema Hegelu, čini jedinstvo prve dve vrline, u vidu prirodne običajnosti jednostavnog »poverenja«²³². Za razliku od prvog staleža kojem je dodeljen monopol apsolutne običajnosti; razvijanje autentične običajnosti vodi odmah u svom prvom formiranju staleškoj restrikciji.

b) Određenje sistema vlasti

Običajnost realno istupa na svom drugom stupnju: ona je kao »kretanje naroda vlada«.²³³ Njeno temeljno sistematsko određenje, po Hegelovom mišljenju, orjentiše se na dvostrukom karakteru stanja razvitka koje je sada postignuto u sistemu: odgovarajući drugom stupnju ovde važi supsumcija opažaja pod pojam, i to samo u jednom vidu koji proizlazi iz temeljnog supstancijalnog jedinstva i žive opštosti. Supsumirana pod apsolutni pojam običajnost je i sama sada apsolutno kretanje – diferencija opšteg i posebnog i njihovo ukidanje – i ovde stupa u prvi plan sam proces običajnog života. Pripadnici naroda, koji u svojoj staleškoj pripadnosti predstavljaju običajnost u »mirovanju« postaju sada relevantni u svom kretanju, u svojim realnim odnosima i

²³¹ Prema E. Vajlu, Hegel je bio prvi moderni mislilac koji je izjavio da je u "modernom društvu poštenje jedina vrlina (*Filozofija prava* § 150). Ta bi definicija bila dovoljna za ideal vaspitanja da izraz poštenje nije u uobičajenoj upotrebi ograničen jedino na poštenje u pitanjima interesa. Cilj koji mi imamo u vidu, međutim, mnogo je širi, jer u pitanju je držanje čiji samo najmanji deo sačinjava to poštenje, i koje se ne ograničava na njega, mada ga pretpostavlja (ili čak i sadrži): čovek može biti savršeno pošten, može da plaća svoje dugove ili da ih uopšte ne pravi, može vraćati blago koje mu je sused poverio na čuvanje, odbijati svaki sumnjiv posao, pa ipak ne biti vaspitan čovek, jer takav čovek može istovremeno biti nekoristan, lenj čovek, ne sposoban na svom mestu, plitak u svojim sudovima, na niskom nivou u odnosima sa drugima – a to je upravo ono što vaspitavanjem nastoji da iskoreni iz empirijskog karaktera kada podučava da to ne treba činiti." E. Vajl, *Politička filozofija*, Beograd, 1982, str. 81.

²³² Hegel, *System der Sittlichkeit*, S. 61 (64)

²³³ Isto., S. 78 (81)

odnošenju diferencije, te postaju u toj realnosti, u onoj meri u kojoj to omogućuje staleški karakter, uzdignut u realnost žive opštosti i istinske običajnosti: na osnovu realnih fenomena zahvaćenih u njihovom kretanju sama običajnost treba da razvije realnu moć delovanja. Sistematsko određenje tog stupnja, supsumcije pod pojam, ima ovde na temelju genuino običajnog karaktera manje funkcija da sama stupa u diferenciju, koja ne zadire u njenu suštinu, već treba pre svega da posebno supsumira pod opšte, i da ga naprosto izjednačiti s njim.

Ova funkcija postaje spoljašnja realnost samo kada je sprovode individue, pa je tako opštost običajnosti u svom kretanju kao reelna ujedno i individualna. Individue koje otelovljuju takvu opštost, same su indiferencija prema diferentnim odnosima čiju opštost osiguravaju. Time je zacrtan karakter običajnosti na tom stupnju: ona je živa opštost koja posredstvom individua sva posebna određenja odnosa i njihovih kretanja supsumira pod opšte i to je upravo vlada, koja kao realna institucija u državi sprovodi i zastupa poslove od opšteg interesa. Hegel je ovim povezivanjem određenja diferencija, koja proizlaze iz pred-običajne sfere, i supstancijalne običajnosti posredstvom koje ponovno istupa diferencija na višem nivou, relativno, ali upravo običajno, dao nešto dvostruko on je u sferi posebnog uveo opšte tako da se ono, ne gubeći suštinu i moć delovanja, prikazuje realno u posebnim individuama, u vladi; i obratno on je u vladi i individuama koje stoje na čelu države, dodelio apsolutni autoritet istinski opšteg, konkretne običajnosti, i time ih postavio kao kvalitativno nedostižne za druge pripadnike naroda. Hegel na taj način samo izvodi realne konsekvence principa neposredne identičnosti koji je postavio kao temeljno određenje običajnosti u narodu. Budući da običajno jedinstvo na najviši nivo postavlja aspekt opštosti, određenja posebnoga moraju, da bi bila jednaka onom opštem, biti sasvim realno uzdignuta u opštem, a za tako nešto potrebna je realna i nadmoćna institucija.

U jednoj »istinskoj« konstituciji vlada ne postaje delatna neposredno i nediferencirano protiv svih pojedinosti kao celina; ona mora, štaviše, sama sebe organizovati tako da pojedinim područjima diferentnog kretanja individua uvek suprotstavi primerenu konkretnost i opštost. Istinski pojam konstitucije stoga vrlo široko zahvata, polazeći od organske podele određene sa stanovišta običajnosti, pojedina područja delatnosti individua svih staleža i realno delovanje koje se u danom slučaju

odnosi na to, delovanje vlade koja se organizuje na odgovarajući način. Vlada u autentičnom i užem smislu jeste institucija koju Hegel razvija kao organizaciju pred-običajnosti fenomena pod oznakom opšta vlada, a smeštena je u celokupnom području vlade kao drugi stupanj; ona se primarno odnosi prema dva niža staleža. Pre tog stupnja on postavlja stupanj »mirovanja« u kretanju, supstanciju vlade naprosto: apsolutne vlade; ona postaje delatnom prvenstveno u odnosu prema prvom staležu. Moguće je da su ta dva stupnja trebala uranjati u jedan treći, stupanj apsolutne i konkretne indiferencije, ali već s obzirom na »univerzalnu vladu« počinje prelaz prema fragmentarnim određenjima, te nije o tome moguće zaključivati ni pozitivno niti negativno.

c) Apsolutna vlast

Prema Hegelu apsolutnu vlast čine ključne institucije države. U svojim zrelim spisima Hegel ovaj oblik vlasti određuje kao parlamentarnu monarhiju. U *Sistemu običajnosti*, Hegel nastoji da na adekvatan način zahvati apsolutnu običajnost državnog vrha kako u njenoj indiferenciji tako i u njenom karakteru supstance za svu realnost u državi, a i kao delovanje u samoj realnosti, dakle, postajanje beskonačnoga konačnim na području društvenih i državnih fenomena. Karakter apsolutne vlasti, za njega se stoga ogleda pre svega u logičko - sistematskim određenjima. Ona je temelj, jedinstva od kojeg polazi vlada u svom kretanju, izvršavanju svojih specifičnih zadataka. Kao jedinstvo koje prethodi svakom razvijanju, ona se kao istinska običajnost ne ograničava na apstrakciju, ideelni princip koji bi tek trebalo da postane stvarnim, već je sama delotvorna realnost; a kako поближе gledano stoji na stupnju vlade kao diferencije koja se razvija, ona sama postaje realnom institucijom. Supstancijalna moć koja se ovde traži, doduše, ne bi trebalo biti zapletena u diferenciju odnosa, pojedinih potencija običajnosti, već bi morala, biti potpuno smeštena u indiferenciju. Traži se, dakle, unutrašnje jedinstvo države koje ujedno nastupa i kao realna, vidljiva moć u individuama i spram svakog kretanja održava državnu zgradu u njenom mirovanju, u njenoj supstancijalnoj raščlanjenosti na staleže. Takvu indiferenciju koja prevazilazi karakter apsolutnosti prvog staleža i koji pri tom kao još nerazvijena mora ujedno biti i »prirodna«, Hegel nalazi u instituciji staraca-

sveštenika. Oni pripadaju prvom staležu, a njihova indiferencija utemeljena je na nezainteresovanosti starosti i na isključivom odnosu prema bogu dakle, na prirodi i veri.

Prema Hegelu njihova funkcija u običajnoj organizaciji mora biti strogo ograničena. Odnos između staleža, naročito između prvog i dva niža, nije nipošto stabilan sam po sebi. Prvi stalež, analogno organskoj i neorganskoj prirodi, nastoji da uništi posebne staleže u samostalnosti koja im je ostala. Da bi se to kretanje zaustavilo i održao stabilan poredak staleža, potrebni su starci-sveštenici kao stabilizujuća institucija koja se sama apsolutno nalazi iznad staleža.²³⁴ Ta institucija fiksira kao »zakon« granicu zahvata u posebne nadležnosti i ima zadatak da brine o tome da se pre svega prvi stalež drži ove granice; ali ona se suprotstavlja i drugim staležima ukoliko oni pokušavaju da prekorače svoje granice. Njihova delatnost treba da bude u skladu s njihovom indiferencijom, odnosno u funkciji nadzora a ne postavljanja vlastitih zakona. Puko negativnim karakterom svoje delatnosti oslobođeni su predmetnosti; kao što je narod pozitivni apsolut tako su oni negativni apsolut. Kao takva ova institucija se odlikuje najvišim sistematskim atributima » i kao to apsolutno, idealno, opšte, nasuprot čega je sve drugo posebno, ona je pojava Boga«. ²³⁵

Međutim, s obzirom na svoj položaj, Hegel postavlja pitanje, da li takva apsolutna vlast ima stvarni odnos prema realnosti? Izvesno je kako ona nije samo apstraktum smešten pred autentičnu vlast. Hegel je bar po intenciji shvata kao običajnu realnost u cilju rešavanja već sagledanih temeljnih problema koji se sastoje u tome na koji način apsolut može biti realno delatan unutar države, delatan preko individua, a da pritom ne izgubi svoj karakter apsoluta. Tako Hegelovi starci-sveštenici nastupaju ovde kao realno otelovljenje apsoluta u vladi: oni kao apsolut u relanoj, praktičkoj delatnosti vladanja vezanoj uz individue deluju na podelu celokupnog tela, a, kao vlada, oni ujedno oblikuju, prirodnoj indiferenciji uzdignutoj iznad staleža, najvišu moguću formu realizovanja apsoluta i legitimnih nosilaca svih njegovih pozitivnih atributa.

²³⁴ „Ona se, znači, mora sastojati od onih koji su napustili realno bivstvovanje takoreći u jednom staležu i žive naprosto u idealnom, starci i sveštenici, koji su zapravo jedno.“ Hegel, *Sistem običajnosti*, str. 73-74.

²³⁵ Isto., str. 78.

Polazeći od samog karaktera *Sistema običajnosti*, Hegel je na principijelan način izložio odnos prema realnosti apsolutne vlasti. Međutim, ostaje ipak, nejasno koje realne institucije modernog i antičkog porekla Hegel pritom ima u vidu.

d) Sistem vlasti

Pitanje na koji način se apsolut kao apsolut može pojaviti u realnim, ograničenim odnosima, Hegel je u svom određenju pojma apsolutne vlasti dotakao njen supstancijalni aspekt. Drugi stepen razvijanja apsoluta u njegovom kretanju jeste konkretno razvijanje same vlade. U apsolutnoj vladi opštost žive običajnosti se, već pojmovno izdvojila, ali tek kao "opažaj". U "univerzalnoj vladavini" određenje pojma, kretanje, posebnost stupnja u onolikoj meri u prvi plan u kojoj je to uopšte moguće na nivou istinske običajnosti. Hegel ovde obuhvata sve realne i do tada samo na pred-državnom nivou obrađene probleme, ukoliko su uopšte podložni direktnom delovanju živog opšteg, dakle, ovde državnoj delatnosti, i ukoliko su time određeni u svom karakteru. Na taj način kompleks opšte vlade, u stepenovanju formi, predstavlja u celini područje fenomena političke stvarnosti pod delovanjem moći apsoluta.

Preciznija logička karakterizacija pokazuje se na osnovu sistematskog mesta najveće moguće diferencije opšteg i posebnog unutar istinske običajnosti. Protiv posebnoga samo opšte stupa u određenje odnosa, kao vlada neograničeno sudeluje u kretanju pojma i time se samo opet redukuje na puku formalnu opštost koja se pojavljuje na spoljašnji način. Budući da istovremeno vlada temeljno određenje istinske običajnosti, ono opšte, uprkos svom spoljašnjem karakteru, sprovodi svoje autentične namere protiv onog posebnoga; ono mora, međutim, nužno nastupati formalno, jer može samo pojavljujući se u empirijskoj stvarnosti realizovati tačku posmatranja opšteg nasuprot raznolikim posebnostima realnosti. Tako opšte kao opšta vlada nije više mirujuća supstanca svih kretanja, već samo njihov uzrok; ona se nalazi u mnogo direktnijoj, realnijoj, kauzalnoj vezi i stoga neposredno deluje na posebno.

Kao pojava supstancijalne običajnosti apsolutna vladavina, po svemu ostaje totalnost, pa i njena pojedina područja delovanja mogu za Hegela biti samo organski

momenti totalnosti. Za razliku od većine predstavnika moderne političke filozofije, Hegel odbacuje podelu vlasti i organizaciono razdvajanje na unutrašnju delatnost vladanja i delatnost koja je na spoljašnji način usmerena. Hegel se ne bavi organizacionom stranom izvršne vlasti, već samo ukazuje na društveno i državno područje na koje ona deluje.

Prema Hegelovoj podeli postoje tri sistema vlasti: (1) Sistem potreba koji na nivou običajnosti razvija ekonomska određenja, (2) Sistem pravednosti koji konkretizuje određenja privatnog i kaznenog prava i (3) sistem vaspitanja (discipline)²³⁶ koji u svom potpuno fragmentarnom karakteru ukazuje na fenomene vaspitanja, obrazovanja i discipline, rađanja dece i kolonizaciju. Postulirano zajedničko razmatranje unutrašnjih i spoljnopoličkih fenomena u svakom od tih sistema vlasti – verovatno i zbog sadržajnih poteškoća ovakvog razvrstavanja – dato je samo u tragovima.

Prvi sistem vlasti, koji čini sistem potreba, govori o odnosu države prema ekonomskoj sferi. Logički gledano, ovde se vlast nalazi na najnižem nivou. Po temeljnim određenjima koja Hegel ovde daje živa je običajnost kao supstancijalno opšte i apsolutna identičnost tek puko unutrašnja i sasvim skrivena u diferentnome. To je logička struktura »osećaja«; ona je, kao već i na početku predrđavne sfere, temelj područja fenomena potreba i uživanja. Time što pokazuje ono posve prirodno, neposredno, nerazvijeno, apsolutnu dispartnu raznolikost odnosa, ona ovde, nakon što je područje zadovoljavanja potreba već predrđavno razvijeno, markira razvijene ekonomske protivrečnosti kao totalnost organski nepovezanih određenja diferencije u procesima koji se prirodno-nepredvidivo odvijaju. Hegel ovde izlaže njihovo realno delovanje dok još nisu direktno i umno povezani opštošću koja bi delovala realno i kontinuirano. Radi se, dakle, pretežno o ekonomskim procesima koji se zbivaju autonomno i u potpunoj slučajnosti. Opštost koja ovde na spoljašnji način dominira, manje je sama običajno-supstancijalna delatnost vladanja, već je pre svega tek slučajnost koja povezuje globalna privredna kretanja koja nije moguće predvideti i prozreti.

Ova kretanja određuju vrednost proizvoda rada i mogućnost reprodukcije stanovništva. Zadatak vlade sastoji se u tome da interveniše samo ukoliko čitavom jednom delu stanovništva pretil fizičko istrebljenje. Ona, kontinuirano ublažava

²³⁶ Isto., str. 82, 89 i 92.

suprotnost između siromaštva i bogatstva, što Hegel ovde vrlo oštro osuđuje. Time Hegel, unutar prvog sistema vlade, dobija niz fenomena koji se u karakterizaciji realne običajne opštosti kao ekonomska delatnost vlade uzdiže od ad hoc intervencije do kontinuiranog vlastitog privređivanja. Trostruka raščlanjenost razvija tendenciju sve realnijeg delovanja vlade.

Drugi deo sistema vlasti Hegel utemeljuje kao »sistem pravičnosti« koji obuhvata, u skladu sa sistematski zahtevnom, ali ovde prvi put sadržajno ispoljenom dvostrukom delatnošću vlade, spoljašnje i unutrašnje, pravosuđe i rat. Logički gledano ovde se zbog supsumcije pod pojam realno razdvajaju opšte i posebno, stupajući u odnos u kojem posebno ostaje fiksirano kao samostalno, a opšte mu se u pravu suprotstavlja kao puko formalno. Nakon prvog sistema vlade opšte sada razapinje kontinuirani odnos; to je delatnost vlade kao pravosuđa. Određenja te delatnosti su sada nasuprot čisto ekonomskom sistemu mnogo opštija. Vlada kao moć opšteg ne interveniše samo da bi u određenom slučaju izgladila krajnosti, već nastoji da garantuje i realno sprovodi pravnu jednakost, ona je realna sredina koja deluje u odnosima, koja organizuje i sprovodi zaštitu prava, te je kao ta realna sredina logički tražena i opravdana. Opšte sada u svom stvarnom ispoljavanju u vezi s pojedincem nije više slučajno kao na čisto ekonomskom sektoru, već na njega svako može i mora računati kao na delatnu moć.

Osim globalno logičko - sistematske karakterizacije strukturisanosti pravosuđa ono u *Sistemu običajnosti* ostaje, dosta nejasna. Ovde započinje fragmentarni karakter *Sistema običajnosti*, koji gubi svoju sistematsku konzistenciju i pre nego što na spoljašnji način prelazi u puke naznake. Hegel uspostavlja tri podele čija veza nije izvedena ni logički niti sadržajno. Prvu podelu Hegel razvija, polazeći od osobe kao predmeta pravne opštosti, kao sistematske povrede prava. Po njegovom mišljenju, negacija jedne pojedinosti koja samo pripada osobi jeste negacija poseda, negacija jedne žive pojedinosti na individui jeste nasilje, a negacija celine individue jeste ubistvo. Hegel, dakle, pre svega razmatra područje fenomena povrede prava, od ekonomske ukorenjenosti u negaciji vlasništva do svih činjeničnih stanja koja se tiču osobe kao individue. Osim toga, prestupi su na dihotoman način raščlanjeni po gonjenju u građanskom i civilnom pravu. Njihova karakteristika jeste kazna i njome se, na kraju krajeva, sistematska perspektiva deli na novu trodeobu. Hegel kaznu postavlja univerzalno i time dobija, u izvođenju

postuliranog zajedničkog posmatranja i nadovezujući se opet na fenomene negativnog dela, globalni sistem građanske kazne, krivične klase i rata. U narodu koji vodi rat zločin i pravni poredak zadobijaju nadilazeću sintezu: to je kazna uzdignuta u totalnost.

U trećem delu svog određenja sistema vlade, Hegel nastoji da činjenična stanja vaspitanja, obrazovanja i discipline, rađanja dece i kolonizacije razvije u skladu s logičkim određenjem identičnosti opšteg i posebnog. Budući, da daje samo naznake podele i prethodna logička određenja ostaju samo apstrakcije. Očigledno bi na tom mestu trebalo prikazati genuinu, savršenu, obuhvatnu delatnost vlade: organsko kretanje opšteg i posebnog, kao samokretanje opšteg. Identičnost razvijena do konkretnosti očigledno treba kao objekte delatnosti vlade označiti ona područja u kojima se razvijanja odvijaju posve suspstancijalno u jedinstvu beskonačnog suda, u kojima su pojedinac i pojedini staleži potpuno zahvaćeni kretanjem. Fragmentarni karakter trećeg sistema vlade ne dopušta sud o tome u kojoj meri Hegel može ovaj postulat da sprovede na osnovu izloženog činjeničnog stanja. Zbog toga kod hegela ostaje otvoreno pitanje sistematske funkcije tog trećeg sistema a moguće ju je odrediti samo na osnovu ovde ostvarene sinteze.

TREĆI DEO

Problem običajnosti u Fenomenologiji duha

U jenskom razdoblju, već s obzirom na različit žanrovski karakter Hegelovih filozofskih spisa, mogu se uočiti dve, bitno različite faze u njegovim razmatranjima problema običajnosti. Prvom periodu pripadaju, uglavnom, Hegelovi kraći spisi zajedno s nešto dužom raspravom pod naslovom *Sistem običajnosti*, koja je ujedno i najznačajniji filozofski spis, koji je o ovom problemu Hegel napisao u ovom razdoblju svoje filozofske delatnosti.

Drugi deo jenskog perioda, Hegelove filozofske delatnosti, u razmatranju problema običajnosti obeležila je *Fenomenologija duha*, jedan od najznačajnijih spisa celokupnog Hegelovog filozofskog opusa. Problemu običajnosti i moralnosti posvećeno je V. i VI. poglavlje *Fenomenologije*, koja ne samo po svom mestu, već i po svom obimu, zauzimaju centralni deo ovog Hegelovog filozofskog dela.

Prema mišljenju Hegelovih tumača, postoje značajne konceptijske razlike između prve i druge jenske faze u Hegelovom tretiranju problema običajnosti. Već je pomenuto da u prvom delu jenskog perioda, Hegel prvi put uvodi distinkciju između moralnosti i običajnosti. Međutim, on još uvek, u nekim aspektima, običajnost, u ovoj fazi, shvata na supstancijalistički način. Drugim rečima, Hegel je u svom razumevanju problema običajnosti bio još uvek okrenut prema antičkom shvatanju *ethosa*.

Druga faza Hegelove filozofske delatnosti u Jeni, razlikuje se po svom nivou filozofske artikulacije ovog problema, jer je vidljivo da je u njegovom shvatanju došlo do bitnih promena u samoj koncepciji običajnosti. Ne ulazeći u sve uzroke i detalje ovih promena, pokušaćemo da na koncizan način ukažemo u čemu se sastoje samo najvažniji aspekti te promene. Pre svega sama geneza svesti o slobodi koja se razvija kroz istoriju, kod Hegela poprima, sve više, refleksivni karakter. Stoga, za razliku od antičke običajnosti, koja još uvek predstavlja okosnicu Hegelove koncepcije običajnosti, nova koncepcija običajnosti koju on razmatra u *Fenomenologiji duha* sadrži i neke elemente koji imaju refleksivni karakter.

Ovde treba naglasiti da se upravo Hegelovo razmatranje razvoja svesti o slobodi, najčešće dovodi u direktnu vezu s njegovim određenjem hronološkog redosleda u nastanku pojmova običajnosti i moralnosti u *Fenomenologiji duha*. Prema osnovnoj Hegelovoj zamisli *Fenomenologije duha* kao filozofskog spisa koji ispituje genezu samosvesne slobode, sasvim je logično da moralnost nastaje iz običajnosti i da predstavlja viši oblik svesti u odnosu na običajnost koja, prema ovoj shemi, predstavlja rudimentarni oblik svesti. Ipak, ovakvo određenje običajnosti ne može se prihvatiti kao sasvim precizno, jer u Hegelovom shvatanju običajnosti postoji nešto što nije karakteristično za antički pojam *ethosa*. Naime, reč je o Hegelovom uključivanju modernog pojma subjektivnosti u shvatanje pojma običajnosti. S obzirom na tu činjenicu, razlika između antičkog i Hegelovog pojma običajnosti ima epohalni karakter, jer je subjektivnost, prvi put oličena u liku Antigone, a zatim Sokratovog demona, bila ključni uzrok koji je doveo do razaranja lepe grčke običajnosti, dok je hegelovski shvaćena običajnost upravo nezamisliva bez modernog pojma subjektivnosti kao svog najvažnijeg supstancijalnog elementa.

Međutim, delimičnim razjašnjavanjem problema hronološkog redosleda pojmova običajnosti i moralnosti sve bitne kontroverze oko Hegelovog shvatanja običajnosti u *Fenomenologiji duha* nisu samim tim iscrpljene. Ostaje i dalje nerazjašnjeno zbog čega Hegel i pored toga što naglašava vrednost subjektivnosti, u svojim poznim spisima, daje prednost običajnosti u odnosu na moralnost.

Kao što je prethodno napomenuto, već sam hronološki redosled izlaganja ovih pojmova izaziva, kod Hegelovih tumača, različita neslaganja, sporove i kontroverze. Ako bismo, s obzirom na dosadašnja razmatranja ovog pojma, u Hegelovim filozofskim spisima, pokušali da odgovorimo na pitanje zbog čega se Hegel u *Fenomenologiji* odlučio za ovakav redosled, mogli bismo, već na osnovu samog redosleda razmatranja ovih pojmova, zaključiti da Hegel, u vrednosnom smislu, prednost daje moralnosti u odnosu na običajnost. Takav zaključak, međutim, bio bi u suprotnosti s onim tumačenjima u kojima se ističe da Hegel nastoji da u svojim filozofskim spisima reafirmiše pojam običajnosti i koja potvrdu za svoju tezu nalaze, pre svega, u *Enciklopediji* i *Filozofiji prava*. Stoga bi ovakav način zaključivanja u najmanju ruku bio prebrz i nedovoljno obrazložen, jer iz samog redosleda ovih pojmova u Hegelovim

spisima nije moguće doneti sasvim pouzdane i definitivne zaključke o Hegelovom odnosu prema pojmu običajnosti ili pojmu moralnosti. Čini se, da za razumevanje problema običajnosti, i njenog mesta u *Fenomenologiji duha* važe sasvim drugi kriterijumi koje, pre svega treba potražiti u koncepciji, sadržini i mestu ovog Hegelovog spisa u njegovom filozofskom sistemu. Tek kad *Fenomenologiju duha* sagledamo iz ove perspektive, čini se, da bi logičan odgovor na postavljeno pitanje mogao biti, da Hegel u *Fenomenologiji* od samog početka prati razvitak svesti o slobodi, i da on taj kriterijum sasvim dosledno primenjuje u poglavljima koja se odnose na problem apsolutnog subjekta,²³⁷ postaje razumljivije zbog čega u svom razmatranju ovih pojmova prvo počinje od običajnosti, a zatim prelazi na moralnost, raumevajući je kao viši oblik refleksivne svesti. Dakle, s obzirom na hronološki pristup za koji se, prema ovim fenomenima, Hegel opredelio u *Fenomenologiji duha*, moglo bi se zaključiti da on smatra da je moralnost nastala iz običajnosti, odnosno da je običajnost osnova i ishodište moralnosti.²³⁸ Međutim, samo na osnovu ovih kriterijuma, ne bismo mogli pronaći logičko opravdanje zbog čega je Hegel optužen za oštru kritiku moralnosti i apologiju običajnosti. Već iz prethodnog razmatranja, moglo bi se, na prvi pogled, zaključiti da kod pisca *Fenomenologije*, postoji određena nedoslednost u tretiranju problema običajnosti. Pogotovo bi se ovi Hegelovi stavovi mogli iskoristiti kao argumenti protiv onih autora koji zastupaju stanovište da je Hegel najoštrij kritičar moralnosti. Stoga se često postavlja pitanje zbog čega se Hegel u *Fenomenologiji* odlučio za ovakav redosled u

²³⁷ Hegel u *Fenomenologiji duha* još uvek ne koristi pojma objektivnog duha što pokazuje da se on još uvek nalazi na početku izgradnje temeljnih principa svog grandioznog filozofskog sistema koji vrhuni u koncepciji apsolutnog duha. "Pojmu duha iz *Fenomenologije* ponajprije odgovara kasniji enciklopedijski pojam "objektivnog" duha, čije je i samo mesto u sistemu definisano, kako izgleda iz suprotnosti prema sferi "subjektivnog" duha, kojoj pripadaju pojmovi svesti, samosvesti i uma u "skraćenoj," enciklopedijskoj "fenomenologiji". Up. V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, str. 208.

²³⁸ Čini se da na takav način o ovom problemu razmišlja H. Givsan, koji ističe da Hegel u *Fenomenologiji duha* moralnost tematizuje nakon običajnosti i neposredno pred onim što on inače naziva apsolutnim duhom. Givsan ovakav poredak običajnosti i moralnosti u *Fenomenologiji* smatra teorijski konsekventnim. On, takođe, naglašava, da je u *Fenomenologiji* moralnost viši stupanj tog iskustva i da ona i istorijski pretpostavlja običajnost. Hasan Givsan, "Moralnost kao kritika običajnosti", *Filozofska istraživanja*, br. 8/1988, str. 139.

svom razmatranju ovih pojmova i da li je to u suprotnosti s osnovnom intencijom njegove filozofske misli i, posebno s njegovom kasnijom artikulacijom teorije objektivnog duha, koju će nemački mislilac razviti u *Enciklopediji*.

Pre razmatranja samog poglavlja posvećenog običajnosti, Hegel daje kratku skicu kojom nas uvodi u poglavlje, pod naslovom, *Duh*. Odmah na početku svog razmatranja Hegel definiše pojam duha: »Um jeste duh, time što je izvesnost o tome da je sam um sav realitet uzdignut na stupanj istine, i time što je um svestan sama sebe kao svoga sveta kao sama sebe.« (FD, 257) Kao potvrdu postojanja duha, Hegel ističe »kretanje koje neposredno prethodi u kojem se predmet svesti, čista kategorija, uzdigao do pojma uma. U posmatračkom umu to čisto jedinstvo između Ja i bića, bića za sebe i bića po sebi, određeno je kao ono po – sebi ili kao biće, i svest uma pojavljuje se.« (FD, 257) Međutim, po Hegelovom mišljenju, »istina posmatranja sastoji se, naprotiv, u ukidanju toga neposrednog nalazačkog instinkta, toga njenog nesvesnog postojanja. Ugledana kategorija... stupa u svest kao biće toga Ja, koje je u predmetnoj suštini svesno sebe kao *samstva*.« (FD, 257) Međutim, Hegel smatra da je »ova odredba kao bića za sebe nasuprot biću po sebi isto tako jednostrana i predstavlja jedan momenat koji ukida sama sebe. Stoga se kategorija određuje za svest onako kakva je u svojoj opštoj istinitosti, kao suština koja bivstvuje po sebi i za sebe.« (FD, 257) Hegel u svom razmatranju detaljno analizira ključne aspekte ove odredbe. On smatra da ova odredba koja je još uvek apstraktna, koja sačinjava samu stvar, jeste duhovno suštastvo, i njegova svest predstavlja formalno znanje o njemu koje se bori s raznolikom njegovom sadržinom. Po Hegelovom mišljenju, »ova njegova svest u stvari još uvek se razlikuje od supstancije kao neka pojedinačna svest, ili izdaje proizvoljne zakone ili zamišlja da u svome znanju kao takvom poseduje zakone kakvi su oni po sebi i za sebe, i smatra sebe za moć koja ocenjuje te zakone.« (FD, 257)

Međutim, ako se ovaj problem posmatra iz perspektive supstancije, onda, po Hegelu, »vidimo da supstancija jeste duhovna suština koja postoji po sebi i za sebe, i koja još ne predstavlja svest o samoj sebi.« (FD, 257) Iz prethodne analize Hegel zaključuje da »suština koja postoji po sebi i za sebe, i koja u isto vreme stvarno zamišlja sebe kao svest, koju zamišlja samu sebe, jeste duh.« (FD, 257)

Iako Hegel suštinom duha smatra moralnu susptanciju on, ipak, ističe da je sam »duh običajna stvarnost« (FD, 258) Prema ovom Hegelovom određenju duh »predstavlja samstvo stvarne svesti kome nasuprot on stupa kao predmetni stvarni svet ili, štaviše, koji sebi nasuprot stupa kao predmetni stvarni svet, koji je, međutim, za samstvo isto tako izgubio sav značaj jednog tuđeg Ja, kao što je samstvo izgubilo sav značaj jenog bića za sebe koje je od toga sveta odvojeno i od njega zavisno ili nezavisno.« (FD, 258) Hegel, zatim, daje jedno od svojih najdetaljnijih određenja pojma duha koje glasi: »Ta supstancija jeste isto tako opšta tvorevina, koja se delovanjem svih i svakoga stvara kao njihovo jedinstvo i njihova jednakost, jer ona jeste biće za sebe, samstvo, tvorenje. Kao supstancija duh je nepokolebljiva pravedna samojednakost; ali kao biće za sebe susptancija je ukinuto suštastvo, milostivo suštastvo koje sebe žrtvuje, na kome svaki izvršuje svoje vlastito delo, raskida opšte biće i od njega za sebe svoj deo.« (FD, 258) U ovom ukidanju, Hegel vidi »momenat tvorenja svih ljudi i njihovog samstva; to je momenat kretanja i duša supstancije i proizvedena opšta suština.« (FD, 258) Upravo zato što predstavlja biće koje je ukinuto u samstvu, za Hegela, »supstancija nije mrtva suština, već stvarna i živa.« (FD, 258)

U sledećem paragrafu, Hegel daje novo određenje pojma duha u kojem ističe da je duh »apsolutna realna suština koja nosi samu sebe.« (FD, 258) Posmatrano iz ove perspektive, moglo bi se reći da za Hegela, »svi dosadašnji oblici svesti jesu njegove apstrakcije; oni su to zato što taj duh analizira sebe, što odvajaju svoje momente, zadržavajući se kod pojedinih momenata.« (FD, 258) Ovo određenje duha Hegel raščlanjuje na momente i svaki momenat podvrgava diferenciranoj analizi. Prema Hegelu, izolovanje pojedinačnih momenata ima duh za »pretpostavku i postojanje, ili ono egzistira samo u njemu, koji jeste egzistencija.« (FD, 258) Po Hegelovom mišljenju, ovi izolovani momenti »stvaraju privid kao da bi oni takvi bili; ali kako su oni samo momenti ili iščezavajuće veličine pokazalo je njihovo neprekidno kotrljanje i vraćanje u njihov osnov i suštinu, i upravo ta suština jeste to kretanje i raščlanjavanje tih momenata.« (FD, 258) Prema Hegelu ovde gde je postavljen duh ili njihova refleksija u samu sebe, naše rezonovanje o njima može u tom pogledu da ukratko podseti: oni su bili svest, samosvest i um. Smisao svoje prethodne tvrdnje Hegel eksplicira u sledećem stavu: »Duh je dakle, svest uopšte što u sebi obuhvata čulnu izvesnost, opažanje i razum, ukoliko on u analizi

sama sebe zadržava momenat da je on za sebe predmetna bivstvujuća stvarnost, i apstrahuje od toga da ta stvarnost predstavlja njegovo vlastito biće za sebe.« (FD, 258 - 259) Međutim, Hegel specifičnost duha vidi u tome što on kao „neposredna svest o biću po sebi i za sebe, kao jedinstvo svesti i samosvesti duha jeste ona svest koja poseduje um, koja, kako posedovanje to označava, poseduje predmet kao po sebi umno određen ili ima vrednosti kategorije, ali tako on još nema vrednost kategorije za njegovu svest.« (FD, 259) Suštinu svoje koncizne analize, Hegel izražava u sledećem iskazu: »Duh je svest, iz čijeg posmatranja mi baš sada dolazimo. Ovaj um, koji on ima, a kakvog on najzad posmatra, ili um koji je u njemu stvaran i koji je njegov svet, takav je duh u svojoj istini; on jeste duh, on je stvarno običajna suština.« (FD, 259)

Posle teorijskih razmatranja pojma duha Hegel prelazi na njegovu istorijsku konkretizaciju. Prema Hegelu, »duh jeste moralni život jednog naroda ukoliko je on neposredna istina, - individuum koji predstavlja jedan svet.«(FD, 259) Stoga, po njegovom mišljenju, duh mora da se »razvija u svest o onome što on neposredno jeste.«(FD, 259) Drugim rečima, to, po Hegelovom mišljenju, znači, »grčki duh koji je otelovljen u običajnosti, da bi došao do svoje istine, mora da ukine lepi moralni život i da preko niza likova dospe do znanja o samom sebi.« (FD, 259) Bitno je ovde napomenuti da Hegel smatra da se ovi likovi svesti koji, prema njegovoj kasnijoj terminologiji, karakterišu sferu objektivnog duha, razlikuju od onih prethodnih likova subjektivnog duha, time što oni predstavljaju »realne duhove, prave stvarnosti i nisu samo likovi svesti, već predstavljaju i likove jednog sveta.« (FD, 259)

Nastavljajući svoju analizu konkretnih likova duha, Hegel ističe da je smisao tog razmatranja praćenje kako duh dolazi do znanja o svojoj suštini. Prema Hegelu, »živi običajni svet jeste duh u njegovoj istini.« FD, 259) Istorijski posmatrano, do apstraktnog znanja o svojoj suštini duh dolazi propadanjem običajnosti u formalnoj opštosti rimskog prava. Prema Hegelu, duh koji se sada razvija u samom sebi, opisuje u svome predmetnome elementu kao u nekoj gruboj stvarnosti jedan od svojih svetova, carstvo obrazovanja, i njemu nasuprot u elementu misli svet verovanja, carstvo suštine. Duh, po Hegelu, treba da izvrši sintezu ova dva sveta. Stoga on smatra da »oba sveta, koje shvata duh, koji se iz ovoga gubljenja sama sebe vraća u sebe, to jest koje shvata pojam, spliću se i revolucionišu saznanjem i njegovim rasprostranjem, naime, prosvetivanjem, i

carstvo prošireno i podeljeno u ovozemaljski i vanzemaljski svet vraća se u samosvest, koja sebe sada u moralitetu shvata kao suštastvenost a suština kao stvarnost samstvo, i koja svoj svet i njegov osnov ne izbacuje više iz sebe, već pušta da sve u njoj izgori i kao savest jeste duh koji je siguran u sama sebe.« (FD, 259)

Zaključak Hegelove uvodne analize jeste da »običajni svet, svet koji je rastrgnut na ovozemaljski i vanzemaljski svet, i moralno shvatanje sveta jesu, dakle, duhovi, čije će se kretanje i vraćanje u prosto za se bivstvujuće samstvo duha razvijati i proizvešće stvarnu samosvest apsolutnog duha kao njihov cilj i rezultat.« (FD, 259)

Kao koncizan uvod u razmatranje problema običajnosti, Hegel je u ova dva paragrafa izneo, čini se, neka suštinska određenja ovog pojma, i ukazao na njegove protivrečnosti. Na samom početku svog izlaganja, Hegel ističe da je »duh u svojoj jednostavnoj istinitosti svet i on rastavlja svoje momente jedne od drugih.« (FD, 260) »Radnja koja ga razdvaja na supstanciju i njegovu svest, razdvaja ne samo njegovu supstanciju već i njegovu svest.« (FD, 260) Prema Hegelu, »supstancija kao opšta suština i svrha stupa nasuprot sebi kao upojedinjenoj stvarnosti, supstancijom, sada postaje za sebe, ujedinjenje opštu zaštitu i njenu ujedinjenu stvarnost, ovu stvarnost uzdiže do one opšte suštine i deluje običajno a onu opštu suštinu spušta do ove stvarnosti, i izvodi svrhu, samo zamišljenu supstanciju, ona proizvodi jedinstvo svoga samstva i supstancije kao svoju tvorevinu i time kao stvarnost.« (FD, 260)

Kako Hegel objašnjava rastavljanje svesti? Šta se ustvari dešava sa svešću prilikom njenog razlaganja? Prema Hegelu, u »rastavljanju svesti prosta je supstancija, delimice, zadobila suprotnost prema samosvesti, delimice ona time predstavlja u samoj sebi isto toliko prirodu svesti, po kojoj se ona diferencira u samoj sebi, kao neki u svojoj masi raščlanjeni svet. Iz ove analize sledi da se supsumpcija razdvaja u jednu razlikovanu običajnu suštinu, u jedan ljudski zakon i jedan božanski zakon. Isto tako samosvest koja stupa nasuprot supstanciji dodeljuje se, shodno svojoj suštini, jednoj od tih moći, i kao znanje deli se na neznanje o onome što čini i na znanje o njemu, koje zbog toga predstavlja jedno prevarno znanje. Ona običajna supstancija, dakle, u samom delu stiče iskustvo ne samo o protivrečnostima onih moći u koje se supstancija razdvojila i o njihovom uzajamnom razoravanju, već i o protivrečenju svoga znanja o običajnosti svoga delovanja sa onim što je običajno po sebi i za sebe, nalazi svoju vlastitu propast. U stvari

pak običajna se supstancija, blagodareći ovome kretanju, pretvorila u stvarnu samosvest, ili ovo samstvo pretvorilo se u ovo što bivstvuje po sebi i za sebe, ali u tome je upravo običajnost propala«. (FD, 260)

U *Fenomenologiji*, Hegel običajnost izjednačava s neposrednom ili supstancijalnom fazom duha koja je istorijski podudarna s plemenitom jednostavnošću i skladom antičkog grčkog društva. Suprotno njoj, moral predstavlja refleksivnu ili subjektivnu svest duha koja je prošla kroz traumu Francuske revolucije i internalizovala je zahteve za apsolutnom slobodom koje ona predstavlja.

Budući da je u *Enciklopediji* i *Filozofiji prava*, odnos između običajnosti i moralnosti shvaćen na drugačiji način, stiče se utisak da ima nečeg paradoksnog u Hegelovom tretiranju ove distinkcije u *Fenomenologiji duha*. On smatra da je moral istorijski proistekao iz običajnosti i da zato predstavlja njen viši stepen, slobodnijeg, progresivnijeg razvoja. Ipak, Hegel u svojim zrelim spisima nastavlja da posmatra običajnost kao »apsolutno stanovište« i da kritikuje moral kao jednostrano, preterano subjektivno viđenje etičke stvarnosti. Bez obzira na ovaj Hegelov stav, čini se, da lekcija koju treba da izvučemo iz Hegelovog shvatanja odnosa između običajnosti i moralnosti jeste ta da ne treba suviše pojednostavljeno da prihvatamo shvatanje značaja »razvojnih faza« u Hegelovom sistematskom tretiranju ove teme. Glavna poenta Hegelove dijalektike jeste odbacivanje shvatanja da suprotnosti moraju da se fiksiraju i da je nužno između suprotnosti nedvosmisleno birati ili jednu ili drugu. Iz toga sledi da u Hegelovom dijalektičkom procesu »kasnije« ne znači uvek »bolje« ili to bar nije jednoznačno tako. Čini se, da to posebno važi kada se radi o Hegelovoj distinkciji između »moralnosti« i »običajnosti«. Stoga postoji velika mogućnost da pogrešimo ako ove dve strane želimo da vidimo samo kao uzajamno isključive a Hegela kao onog autora koji jednostavno prihvata jednu i suprotstavlja se drugoj.

U svojim ranim spisima i čak i u jenskom periodu čini se da Hegel shvata grčko društvo kao neku vrstu »zlatnog doba« u odnosu na koje modernost predstavlja, u izvesnim važnim aspektima, pad. Kada u *Predgovoru za Fenomenologiju* kaže da sadašnjost može da predstavlja »doba rađanja jednog novog perioda i prelaženja u njega« (FD, 6), on očigledno misli da će buduće doba prevazići ograničenja razdoblja koje je karakterisalo stanovište morala i stvoriti novu, višu harmoniju, »običajnost« koja će u

izvesnom smislu biti oblikovana prema uzoru na izgublenu veličinu antičke Grčke i da će njenu duhovnu harmoniju sačuvati ne na nivou neposrednosti, već na višoj, refleksivnoj, duhovnoj ravni.

Predmoderno društvo je bilo »običajno« (sittlich), u Hegelovom tehničkom značenju tog termina, koje se organizovalo oko dve glavne institucije: privatno, partikularno i prirodno društvo, povezano s religijom (porodicom) i javno, univerzalno ili političko društvo, sekularni svet koji je oblikovao ljudski um (država). Obe institucije pokazuju karakteristiku koju Hegel povezuje s »običajnošću« (Sittlichkeit), što znači da postoji direktni i neposredni identitet između društvenih i pojedinačnih interesa. Običajnost je, kako Hegel kaže, duh u svojoj neposrednosti: »Ja koje smo mi i mi koji smo ja« ili »pojedinaac je svet«. (FD, 111) Običajne institucije su one koje direktno usklađuju interese pojedinaca sa interesima društva; običajna svest je ona koja psihološki održava ovo stanje stvari: ili izraženo jezikom njegovih zrelih spisa, ona doživljava direktan identitet između svojih interesa i interesa društvene celine (FP, 146). U porodici ona uzima oblik osećanja (Empfindung): porodična ljubav je »osećanje duha svog sopstvenog jedinstva« (FP, 158); u državi to je »patriotizam« ili »politička svest« koja je »izvesnost, zasnovana na istini, (...) da je moj supstancijalni i partikularni interes sačuvan i sadržan u interesu i cilju (...) države« (FP, 268). Međutim, u modernom društvu običajnost se komplikuje trećom vrstom institucije u kojoj ovo jedinstvo nije direktno prisutno, »stadijum razlike« ili »svet običajnog privida« (FP, 181) u kojem je običajnost izgubljena u svojim ekstremima« (FP, 184). Hegelovo ime za ovu instituciju je »građansko društvo« (burgerliche Gesellschaft).

Istorijski posmatrano, Hegel identifikuje običajnost sa lepom i harmoničnom civilizacijom antičke Grčke i on misli da se modernost javlja iz dugog istorijskog procesa koji je usledio posle njenog raspada. U *Fenomenologiji* raspad grčkog polisa Hegel vidi kao posledicu nerešivog konflikta između dve institucije: porodice i države. Slobodna individualnost se ne pojavljuje direktno već nastaje kao indirektan rezultat sukoba između dva običajna oblika. Hegel smatra da je traumatični i tragični konflikt između

porodice i države najčistije prikazan u Sofoklovoj *Antigoni* gde *Antigona* predstavlja princip porodice a Kreont princip države.²³⁹

Propast grčke običajnosti vodi do otuđenja Rimskog carstva i dugog samootuđenja koje predstavlja dominaciju hrišćanske religije koja vodi do obrazovne kulture ranog modernog doba. Implicitna pretpostavka ove analize jeste ta da ako ponovo treba uspostaviti izvornu harmoniju grčkog društva, ali sada na višem i refleksivnijem nivou, ona će morati da se izvede kroz novi oblik društvenih institucija koja se ne mogu svesti na njihove ranije oblike. Međutim, treba reći da, Hegel 1807. godine još nije imao jasnu filozofsku koncepciju političke zajednice koja bi mogla da odgovori toj potrebi.

²³⁹ “Glavna suprotnost koju je, po ugledu na Eshila, najlepše obrađivao naročito Sofokle, jeste suprotnost između države i porodice, i to između države kao otelovljenja moralnog života u njegovoj duhovnoj opštosti i porodice kao otelovljenja prirodne moralnosti. To su najčistije snage tragičnog prikazivanja, jer najpotpuniju realnost moralnog života sačinjavaju harmonija između tih dveju oblasti i skladno delanje u okviru njihove stvarnosti. U tom pogledu treba samo podsetiti na Eshilovo delo *Sedmorica protiv Tebe* i još više na Sofoklovu *Antigonu*. *Antigona* poštuje krvne veze, podzemne bogove, dok Kreon obožava jedino Zeusa, tu silu koja upravlja javnim životom i od koje zavisi opšte dobro.” H.G.W. F. Hegel, *Estetika* III, str. 618. Upor. *Fenomenologija duha*, str. 255 i 275. Kožev, *Kako čitati Hegela*, str. 103-106. V. Milisavljević, *Identitet i refleksija*, str. 254; V. Kaufman, *Tragedija i filozofija*, str. 161, 163 i 164. A. Leski, *Grčka tragedija*, str. 143, 145-146.

Hegelovo razrešenje ambivalentnog odnosa prema moralnosti

Za vreme jenskog perioda Hegel još nije imao jasno razvijenu teorijsku koncepciju o tome kako bi se ta viša sinteza između moralnosti i običajnosti mogla ostvariti. On naročito nije imao jasnu ideju pozitivne uloge koju će individualna subjektivnost, karakteristična za moralno stanovište, igrati u njoj. Godine 1816. kad je Hegel postao profesor u Hajdelbergu (okončavši time osmogodišnji prekid u svojoj univerzitetskoj karijeri), on je došao do rešenja ovog problema, što mu je omogućilo da shvati moderno građansko društvo kao višu formu običajnosti za kojom je tragao tokom bernskog, frankfurtskog i jenskog perioda. Dospевši u svom misaonom razvitku do pojma pozitivne koncepcije modernosti, Hegel sada uspeva da razreši svoj ambivalentni odnos prema moralu i konačno je u stanju da artikuliše pozitivan stav prema njemu.

Prvi veliki Hegelov filozofski spis u kojem je to očigledno jeste *Enciklopedija filozofskih nauka*. Koncepcija objektivnog duha koju Hegel daje u *Enciklopediji* u drugom odeljku pod naslovom filozofija duha, čine; pravo, moralnost i običajnost. Odmah se može primetiti da je Hegel u *Enciklopediji* promenio redosled između moralnosti i običajnosti. Međutim, sama struktura *Enciklopedije* zahtevala je ovakav hronološki redosled ključnih elemenata njegove koncepcije objektivnog duha koji imaju drugačiji poredak od onoga u *Fenomenologiji duha* i *Filozofiji istorije*.

Razmatranju same ideje objektivnog duha, Hegel u *Enciklopediji* posvećuje prva četiri paragrafa (483-486). U prvom paragrafu on ističe da je »objektivni duh apsolutna ideja, ali samo bivstvujuće po sebi«. (E, 483) S obzirom da se prema ovoj definiciji objektivni duh nalazi na tlu konačnosti, on zadržava njegovu istinsku umnost i aspekt spoljašnjeg pojavljivanja. Međutim, slobodna volja ima neposredno, te razlike na sebi da je sloboda njeno unutrašnje određenje i svrha pa da se odnosi na neki njen spoljašnji objektivitet koji se cepa na ono antropološko partikularnih potreba, na spoljašnje stvari, koje su za svest, i na odnos pojedinačnih prema pojedinačnim voljama, koje su neka samosvest o sebi kao različitim i partikularnim. Ova strana sačinjava spoljašnji materijal za postojanje volje.

U drugom paragrafu *Enciklopedije*, Hegel razmatra glavni cilj slobodne volje koji se sastoji u tome da njen pojam koji čini sloboda bude realizovan u spoljašnjoj stvarnosti, tj da slobodna volja dobije svoju objektivnu realnost. Prema Hegelu, ideja slobode tek svojom realizacijom u spoljašnjoj stvarnosti, »dobija formu nužnosti, čija se supstancijalna veza sastoji od sistema određenja slobode, a veza koja se pojavljuje kao moć jeste priznatost, tj. njeno važenje u svesti.« (E, 484)

Treći paragraf *Enciklopedije* definiše u čemu se sastoji jedinstvo umne i pojedinačne volje. Prema Hegelu, »jedinstvo umne i pojedinačne volje, koja predstavlja neposredni i osobeni elemenat aktiviranja one prve, sačinjava jednostavnu realnost slobode.«(E, 485) Budući da ona i njen sadržaj pripadaju mišljenju i budući da je stvarnost ono po sebi univerzalno, sadržaj ima svoju istinsku određenost samo u formi onog univerzalnog. U njoj postavljen za svest inteligencije s određenjem kao moć koja važi, on je zakon. Sadržaj, koji je oslobođen nečistoće i slučajnosti, koje on ima u praktičkom osećaju i nagonu, a isto tako ne više u njihovoj formi, nego u svojoj opštosti unesen u subjektivnu volju, kao njena navika, način mišljenja i karakter, za Hegela predstavlja, običaj.

U četvrtom paragrafu, Hegel daje određenje pojma prava, koje on definiše kao jedini istinski realitet slobodne volje. Međutim, važno je istaći da Hegel pod pojmom pravo ne shvata, kako on kaže »ograničeno jurističko pravo, nego samo ono koje obuhvata egzistenciju svih određenja slobode«.(E, 486) Ta određenja u odnosu prema subjektivnoj volji, u kojoj kao ono opšte treba da imaju i jedino mogu imati svoju egzistenciju, jesu njene dužnosti, kako su u njoj kao navika i način mišljenja običaji. Drugim rečima, ono isto što je pravo takođe je i dužnost, a što je dužnost, to je i pravo. Naime, neka je postojanje prava samo na temelju slobodne supstancijalne volje; isto je postojanje prava samo na temelju slobodne supstancijalne volje; isto je to sadržaj koji je dužnost u pogledu volje koja se razlikuje kao subjektivnost i pojedinačna. Isti je to sadržaj koji subjektivnu svest priznaje kao dužnost i koji ona na njima kao pravo dovodi do postojanja. Konačnost objektivne volje utoliko je privid razlika prava i dužnosti.

Svoja razmatranja prethodnih paragrafa, Hegel rezimira u jednoj kratkoj primedbi u kojoj Hegel ističe svoje uverenje da »pravo i dužnost u određenom smislu predstavljaju korelate« tj. da nekom pravu odgovara neka dužnost. Međutim, prema Hegelovom

shvatanju »pravo na neku stvar ne samo posed nego kao posed osobe ono je vlasništvo, pravilni posed; i dužnost je da se stvari poseduju kao vlasništvo, tj. da se bude kao osoba, što se, postavljeno u odnos pojave, veze prema jednoj drugoj osobi, razvija u dužnost drugoga da respektuje moje pravo«. (E, 486 A)

Moralna dužnost uopšte u meni kao slobodnom subjektu ujedno je neko pravo moje subjektivne volje, moje naklonosti. Međutim, diferencija samo unutrašnjeg određenja volje (namera), koje svoju egzistenciju ima samo u meni i koje je samo subjektivna dužnost, nastupa u onom moralnom protiv stvarnosti, moralne dužnosti, a time i slučajnost i nepotpunost koja, po Hegelu, čini jednostranost moralnog stanovišta.

Prema Hegelovom shvatanju objektivnog duha, tek u običajnosti i pravo i moralnost dolaze do svoje istine, do svog apsolutnog jedinstva, iako se, kako po načinu nužnosti, takođe i dužnosti i pravo pomoću posredovanja vraćaju jedno u drugo i tako se povezuju. Hegelovo je mišljenje da dužnosti kao i njihovo pravo na zaštitu njihovog privatnog vlasništva i opšteg supstancijalnog života, u kojem on ima svoj koren; sve svrhe društva i države vlastite su svrhe privatnika; ali put posredovanja, kojim se njima vraćaju njihove dužnosti kao izvršavanje i uživanje prava, proizvodi pojavu različitosti, čemu pridolazi način na koji vrednost u izmeni dobija različite oblike iako je ona po sebi ista. Međutim, po Hegelovom mišljenju, u suštini važi da onaj ko nema prava nema ni dužnosti, i obratno.

Prema Hegelu, slobodna volja ispoljava se na trostruki način; a) neposredno kao pojedinačna osoba. U tom slučaju pravo kao takvo jeste samo formalno, tj. apstraktno pravo b) kao u sebe reflektovana volja, svoju egzistenciju ima unutar sebe pa je time ujedno određena kao partikularna, pravo subjektivne volje – *moralnost*; c) supstancijalna volja kao svom pojmu primerena stvarnost u subjektu i totalitetu nužnosti, *običajnost*, u porodici, građanskom društvu i državi.

U svom razmatranju značenja pojmova pravo, moralnost i običajnost, Hegel nastoji da pokaže u čemu se sastoji njihovo specifično značenje koje ovi pojmovi imaju u njegovoj teoriji objektivnog duha.

Izraz prirodno pravo, koji je u tradicionalnoj filozofiji prava bio uobičajen, Hegel smatra dvosmislenim, jer iz samog pojma nije jasno da li se misli da prirodno pravo postoji na neposredan način, ili onako kako ono sebe određuje samom prirodom stvari, tj.

pojmom. Po njegovom mišljenju, prvi je smisao onaj koji se obično negde mislio, tako da se ujedno izmislilo neko prirodno stanje u kojem bi trebalo da važi prirodno pravo, dok naprotiv stanje društva i države predstavlja ograničenje slobode pa zahteva i donosi sa sobom ograničenja slobode i žrtvovanja prirodnih prava. Međutim, zaista se pravo, i sva njegova određenja osnivaju na slobodnoj ličnosti, samoodređenje, koje je, naprotiv, suprotnost prirodnog određivanja. Zato za Hegela, pravo prirode predstavlja egzistenciju intenziteta i uvažavanja sile. Poput modernih mislilaca prirodnog prava, Hobsa i Kanta, i Hegel smatra da je prirodno stanje, stanje nasilja i nepravda, o kome se ne može reći ništa istinitije nego da treba iz njega izaći. Prema Hegelu, društvo je, naprotiv, stanje u kojem pravo jedino ima svoju realnost. Stoga Hegel, nasuprot modernoj prirodnopravnoj filozofiji, smatra da ono što treba ograničiti i žrtvovati, jeste upravo proizvoljnost i nasilje koje vlada u prirodnom stanju.

Pošto je individua u pravu samo osoba, ona je sada s obzirom na svoje moralne aspekte, određena kao subjekt, - u sebe reflektovana volja, tako da je određenost volje uopšte kao egzistencija u individui kao njena, različita od egzistencije slobode u nekoj spoljašnjoj stvari. Time što je određenost volje tako postavljena u unutrašnjost, volja je ujedno kao posebna pa nastupa dalja njena individuacija i njihovi odnosi među sobom. Određenost volje delom je određenost koja bivstvuje po sebi – um volje, ono po sebi pravno (i običajno); - delom kao egzistencija koja postoji u delatnom ispoljavanju koje se događa i što s tim ispoljavanjem dolazi u odnos. Stoga je, prema Hegelu, subjektivna volja moralno slobodna utoliko ukoliko se ta određenja iznutra postavljaju i ukoliko ih ona hoće. Njeno delatno ispoljavanje s tom slobodom jeste radnja, u čijoj spoljašnosti ona priznaje i sebi pripisuje samo ono što je o tome o sebi samoj znala i htela.

Dodatno razjašnjenje Hegelovog shvatanja subjektivne slobode nalazi se u njegovoj primebi uz ovaj paragraf (E, 503). U tom objašnjenju ističe se da subjektivna ili moralna sloboda jeste ona koja se u evropskom smislu zove sloboda, pod čim se podrazumeva da slobodan čovek mora posebno imati neko znanje o razlici dobra i zla uopšte, običajna, kao i religiozna određenja, treba da ne samo kao vanjski zakoni i propisi nekog autoriteta zahtevaju od njega da ih sluša nego da ona u njegovom srcu, naklonosti, savesti, uviđavnosti itd. imaju svoje odobravanje, priznavanje ili čak obrazloženje.

Drugim rečima: Subjektivitet volje u njemu samome jeste svrha sama sebi, upravo bitan momenat.

Kao i prilikom objašnjenja pojma prava i u ovom slučaju Hegel insistira da se i pojam moralnosti mora uzeti u širem smislu, jer on ne znači samo ono moralno dobro. On ističe da moral u francuskom jeziku predstavlja ono što je suprotno onom *physique* i znači ono duhovno, intelektualno uopšte. Međutim, ovde ono moralno u unutrašnjosti volje uopšte obuhvata u sebi predomišljaj i nameru kao ono moralno rđavo.

Kao najviši stepen subjektivnog i objektivnog duha Hegel shvata običajnost. Hegelovo visoko vrednovanje pojma običajnosti pokazuje se i u tome što on ističe da običajnost predstavlja dovršenje objektivnog duha. Štaviše, običajnost, za Hegela predstavlja samu istinu subjektivnog i objektivnog duha. Po njegovom mišljenju »jednostranost je ovog potonjeg da on delom ima svoju slobodu neposredno u realitetu, stoga u spoljašnjosti, stvari, delom u dobru kao nečemu apstraktno-opštem; dok se jednostranost subjektivnog duha sastoji u tome što je on u svojoj unutrašnjoj pojedinačnosti apstraktno samoodređivalački. Ako se te jednostranosti ukinu, onda, subjektivna sloboda, kao po sebi i za sebe postaje umna volja, koja u svesti pojedinog subjektiviteta ima svoje znanje o sebi i nastrojenosti kao svoje aktiviranje i neposrednu opštu stvarnost ujedno kao običaj, - onda je samosvesna sloboda postala njenom prirodom.« (E, 513)

Slično kao i moralna, tako se i običajna supstancija, po Hegelovom mišljenju, ispoljava u trostrukom obliku: a) kao neposredni ili prirodni duh – porodica; b) kao relativni totalitet relativnih individua – građansko društvo; c) kao samosvesna supstancija kao organska stvarnost razvijeni duh – državno uređenje. (E, 517)

Običajni duh u svojoj neposrednosti sadrži prirodni momenat kad individua u svojoj prirodnoj opštosti, supstancijalno egzistira, - odnos polova, ali podignut do duhovnog određenja; - jednodušnost ljubavi i naklonosti pouzdanja; - duh je, kao porodica, duh koji oseća. (E, 518)

Za razliku od porodice, koja predstavlja jednu osobu, supstancija koja se, kao duh, u građanskom društvu, apstraktno individualizuje u mnoštvu osoba, u porodice ili pojedince koji su u samostalnoj slobodi i kao posebni za sebe, gubi, pre svega, svoje običajno određenje, budući da te osobe kao takve nemaju apsolutnog jedinstva, nego

svoju vlastitu posebnost i svoj bitak –za-sebe u svojoj svesti i za svoju svrhu. To Hegel kritikuje kao sistemom atomistike. Supstancija postaje na taj način samo opštom, posrednom vezom samostalnih ekstrema i njihovih posebnih interesa; u sebi razvijeni totalitet te veze jeste država kao građanin, društvo ili kao spoljašnja država. (E, 523)

U svom određenju moderne građanske države, Hegel posebnu važnost pridaje razdeobi opšte moći,²⁴⁰ koja je isto tako opšti posao, u posebne, prema momentima pojma određene mase, koje imaju osobenu bazu subzistencije, a u vezi s tim odgovarajuće načine rada, potreba i sredstava svog zadovoljenja, nadalje svrha i interesa, kao i duhovne obrazovanosti i navike, sačinjava razliku u staležu. – Individue ga dodeljuju sebi prema prirodnom talentu, prema okretnosti, proizvoljnosti i slučaju. Pripadajući takvoj određenoj, čvrstoj sferi, imaju one svoju realnu egzistenciju, koja je kao egzistencija bitno posebna, a u njoj svoju običajnost i čestitost, svoju priznatost i svoju čast.

Razjašnjenje ovog paragrafa dato je u Hegelovoj primedbi u kojoj se ističe da gde postoji građansko društvo i na taj način država, tamo staleži nastupaju u svojoj razlici; jer opšta supstancija kao živa egzistira samo utoliko ukoliko se organski individualizuje. Stoga je za njega istorija uređenja država istorija obrazovanja tih staleža, pravnih odnosa individua prema njima i njih međusobno i prema njihovom središtu.

Pored porodice i građanskog društva kao najviši momenat običajnosti, Hegel ističe državu. Za njega je država samosvesna običajna supstancija. Ona predstavlja jedinstvo principa porodice i građanskog društva. Prema Hegelu država čini ono isto jedinstvo koje u porodici postoji kao osećaj ljubavi, ali koja istovremeno pomoću drugog principa htenja, koje zna i koje je iz sebe delatno, dobija formu poznate opštosti, koja poput njenih određenja koja se razvijaju u znanju ima za sadržaj i apsolutnu svrhu znajući subjektivitet, tj. koja hoće za sebe ovo umno. (E, 535)

Posle ovog opšteg određenja pojma moderne države, Hegel u sledećem paragrafu razmatra osnovne elemente njene strukture. Po njegovom mišljenju, država je a) pre svega svoje unutrašnje oblikovanje koje se odnosi na sebe – unutrašnje državno pravo ili ustav; ona je b) posebna individua, na taj način u odnosu prema drugim posebnim

²⁴⁰ “Ustav je to raščlanjenje državne moći.” (E, 539) Up. i (E, 543)

individuama – međunarodno državno pravo; c) ali ti posebni duhovi samo su momenti u razvitku univerzalne ideje duha u njegovoj stvarnosti koju čini svetska istorija. (E, 536)

Hegelovo razmatranje o svetskoj istoriji i narodnom duhu obuhvata paragrafe (E, 548-552). Za Hegela narodni duh sadrži prirodnu nužnost i ima svoju spoljašnju egzistenciju (E, 438); u sebi beskonačna običajna supstancija jeste za sebe posebna i ograničena (E, 549-550), a njena je subjektivna strana skopčana sa slučajnošću, nesvesna običajnost, i svest o njenom sadržaju kao nečemu što je tu vremenski i u odnosu prema nekoj spoljašnjoj prirodi i svetu. Međutim, to je duh, koji misli u običajnosti i koji u sebi ukida konačnost koju kao narodni duh ima u državi i njenim vremenskim interesima, sistemu zakona običaja, uzdižući se do znanja o sebi u svojoj bitnosti, znanja koje samo ipak ima imanentnu ograničenost narodnog duha. Međutim, misaoni duh svetske istorije, budući da ujedno odbacuje one ograničenosti posebnih narodnih duhova i svoju vlastitu svetovnost, poprima svoju konkretnu opštost i uzdiže se do znanja apsolutnog duha kao večno zbiljske istine, u kojoj je znajući um slobodan za sebe, a nužnost, priroda i povest, služe samo njegovom ispoljavanju, posude su njegove časti. (E, 552)

Smisao prethodnog paragrafa, Hegel detaljno razjašnjava u svojoj opširnoj primedbi u kojoj izlaže ključne elemente geneze ideje slobode koja ima fundamentalni značaj za njegovo određenje umne države. Hegel napominje da je o onom formalnom u uzdizanju ka bogu govorio u *Uvodu* svoje *Logike* (51). U pogledu polazne tačke tog uzdizanja Kant je, po Hegelovom mišljenju, u pravu jer smatra da vera u boga proizlazi iz praktičkog uma. Polazna tačka implicitno sadrži materiju koju sačinjava sadržaj pojma boga. Međutim, istinska konkretna materija nije ni bitak (kao u kosmološkom dokazu) niti je samo svrhovita delatnost (kao u fizikoteološkom dokazu), nego duh, čije je apsolutno određenje delatni um, tj. sam pojam koji sebe određuje i realizuje – sloboda. Da se podizanje subjektivnog duha prema bogu, koje se dešava u tom određivanju, u Kantovom prikazu opet snižava na postulat, na čisto »treba da«, to je ona pre svega razjašnjena naopakost da se suprotnost konačnosti, čije je ukidanje zaista samo ono podizanje, neposredno opet uspostavila kao istinita i vredna.

Pre se za posredovanje, koje predstavlja uzdizanje prema bogu, pokazalo (E, 192, 204) da uglavnom valja paziti na momenat negacije, kojom se bitni sadržaj polazne tačke pročišćuje od njegove konačnosti proizlazeći na taj način slobodno. Taj u logičkoj formi

apstraktni momenat dobio je sada svoje najkonkretnije značenje. Ono konačno, od kojeg se ovde polazi, jeste realna običajna samosvest; negacija kojom ona svoj duh uzdiže do njegove istine jeste u običajnom svetu izvršeno pročišćenje njenog znanja od subjektivnog mnjenja, a oslobođenje njegove volje pročišćenje od sebičnosti i požude. Prema Hegelu istinska religija i istinska religioznost proizlaze samo iz običajnosti, pa je ona običajnost koja misli, tj. koja postaje svesna slobodne opštosti svoje konkretne biti. Samo iz nje i od nje zna se ideja o bogu kao slobodnom duhu. Stoga je, po Hegelu, uzaludno da se istinska religija i religioznost traže van običajnosnog duha. Međutim, ujedno to proizlaženje, kao svagda u onome što je spekulativno, daje sebi samo to značenje da je ono što je najpre bilo postavljeno kao nešto što sledi i što je proizašlo, naprotiv apstraktni prius onoga pomoću čega se čini kao posredovano, pa se ovde u duhu i zna kao njegova istina.

Prema tome, ovde sada treba detaljnije razmotriti odnos države i religije, i, rasvetliti kategorije koje su o tome opšte poznate. Neposredna posledica prethodnoga da je običajnost na svoju supstancijalnu unutrašnjost svedena država, ova pak razvoj i ostvarenje običajnosti, ali supstancijalnost same običajnosti i države religije. Država se prema tom odnosu osniva na običajnoj dispoziciji, a ova na religioznoj. Budući da je religija svest o apsolutnoj istini, ono što u svetu slobodne volje treba da važi kao pravo i pravednost, kao dužnost i zakon, tj. kao istinito, može da važi samo utoliko ukoliko ima udela u onoj istini, ukoliko je supsumira pod njom i ukoliko iz nje sledi. Međutim, da bi ono bilo shvaćeno kao istinska običajna posledica religije, za to je neophodno da religija ima istinski sadržaj, tj. da ideja boga, koja se u njoj zna, bude istinita. Običajnost je božanski duh inherentan samosvesti u njenoj stvarnoj sadašnjosti kao naroda i njegovih individua. Ta samosvest, idući iz svoje empirijske stvarnosti u sebe dovodeći svoju istinu ka svesti, ima u svojoj veri i u svojoj savesti samo ono što ima u izvesnosti o samoj sebi, u svojoj duhovnoj stvarnosti. Oboje je nerazdvojivo; ne može biti dvojake svesti, jedne religiozne i jedne prema unutrašnjoj vrednosti i sadržaju od nje različite savesti. Međutim, prema formi, tj. za mišljenje i znanje, - a religija i običajnost pripadaju inteligenciji pa su mišljenje i znanje, - pripada religioznom sadržaju kao čistoj, po sebi i za sebe bivstvujućoj, dakle najvišoj istini sankcionisanje običajnosti koja je u empirijskoj stvarnosti. Tako je, za Hegela, religija baza običajnosti i države. Stoga je on smatrao

velikom zabludom svoga vremena što se to dvoje, koje je nerazdvojivo, htelo smatrati razdvojjim jedno od drugoga, štaviše, čak kao ravnodušnost jedno prema drugom. Na taj se način odnos religije prema državi smatrao takvim da ova već inače egzistira na osnovu neke moći i sile, pa da bi ono religiozno, kao ono subjektivno kod individua, imalo možda samo da pridode kao nešto poželjno za njeno učvršćenje, ili da je ravnodušno i da običajnost države, tj. razumno pravo i uređenje stoje čvrsto za sebe na svom vlastitom tlu. Kraj navedene nerazdvojjivosti obeju strana od interesa je da se pokaže rastavljanje koje se javlja na strani religije. Ono se pre svega tiče forme, tj. odnosa samosvesti prema sadržaju istine. Budući da je taj sadržaj supstancija kao inherentni duh samosvesti u njenoj stvarnosti, samosvest ima izvesnost same sebe u tom sadržaju pa je slobodna u njemu. Prema formi, međutim, može da postoji odnos neslobode, iako je sadržaj religije, koji po sebi jeste, apsolutni duh. Ta velika razlika, da bi se navelo ono određenje, nalazi se u samoj hrišćanskoj religiji, u kojoj ne čini prirodni element sadržaja boga, niti takav element ulazi u njegov sadržaj kao moment, nego je sadržaj boga koji se zna u duhu i u istini. Ipak se u katoličkoj religiji taj duh u stvarnosti ukočeno suprotstavlja samosvesnom duhu. Pre svega se u hostiji boga, kao spoljašnja stvar, prezentuje religioznom obožavanju (dok se, naprotiv u luterovskoj crkvi hostija kao takva konsekriira i uzdiže do prisutnog boga tek i samo u uživanju, tj. u uništenju njene spoljašnjosti i u veri, tj. u jednom slobodnom samoizvesnom duhu). Iz onog prvog i najvišeg odnosa spoljašnjosti proističu svi oni drugi spoljašnji, dakle neslobodni, neduhovni i praznoverni odnosi: poimence stalež laika, koji znanje božanske istine kao direkcije volje i savesti dobija i od jednog drugog staleža, koji sam do svojine onog znanja ne dolazi samo na duhovan način, nego mu je za to bitno potrebna spoljašnja konsekvencija. Dalje, način moljenja, koji je pri tome delom samo pomicanje usana za sebe i koji je delom neduhovan u tome što se subjekt odriče direktnog obraćanja bogu i što druge moli za molitvu, - smeravanje pobožnosti na čudotvorne slike, štaviše, čak na kosti i očekivanje čudesa s pomoću njih, uopšte što pravednost treba da se očekuje pomoću spoljašnjih dela, zasluga koja treba da se stekne s pomoću radnji, štaviše, da se čak može preneti na druge itd., - sve to veže duh na bitak – van - sebe, čime je njegov pojam u svojoj najdubljoj unutrašnjosti promašen i preokrenut, pa su pravo i pravednost, običajnost i savest, ubrojjivost i dužnost pokvareni u svom korenu.

Takvom principu i ovom razvoju neslobode duha u religioznom odgovara samo zakonodavstvo i uređenje pravne i običajne neslobode i stanje bespravnosti i neobičajnosti u realnoj državi. Na konsekventan su način katolička religija iz sveg glasa hvalili i često je još hvale kao onu kraj koje je jedino osiguravana čvrstina vlada, - uistinu takvih vlada koje su u vezi s institucijama koje se osnivaju na neslobodi duha, koji treba da je pravno i običajno slobodan, tj. na institucijama nepravde i na stanju običajne iskvarenosti i varvarstva. Međutim, te vlade ne znaju da one u fanatizmu imaju strašnu moć koja ne nastupa neprijateljski protiv njih samo dotle i samo pod tim uslovom da ostanu pod ropstvom nepravde i moralnosti. Ali, Hegel veruje da u »duhu, postoji još jedna druga moć; protiv onoga bitka-van – sebe i rastrganosti sabira se svest u svoju unutrašnju slobodnu stvarnost; u duhu budi se svetska mudrost vlada i naroda, tj. mudrost o onome što je zaista po sebi pravo i umno. S pravom su produkciju mišljenja, određenja pak filozofije, nazvali svetskom mudročću, jer mišljenje predstavlja istinu duha, uvodi ga u svet i oslobađa ga tako u njegovoj stvarnosti i samog po sebi.

Time sadržaj daje sebi posve drugi lik. Nesloboda forme, tj. znanja i subjektiviteta ima za običajni sadržaj posledicu da se samosvest predstavlja ne kao njemu imanentna, da se on ne predstavlja kao njoj izmakao, tako da bi imao biti istinit samo kao negativan prema njenoj stvarnosti. U toj neistini običajni sadržaj postaje svetinja. Međutim, po uvođenju božanskog duha u stvarnost, po oslobađanju stvarnosti u nju potiskuje se običajnošću ono što u svetu treba da bude svetost. Umesto zaveta čistote važi sada tek brak kao ono običajno, a, prema tome, porodica kao ono najviše na strani čoveka; umesto zaveta siromaštva (kojemu, zaplićući u protivrečje, odgovara zasluga poklanjanja imovine siromasima, tj. njihovo obogaćivanje) važi delatnost vlastitog sticanja pomoću razuma i marljivosti te čestitosti u tom saobraćaju i upotrebi imetka, običajnost u građanskom društvu; umesto zaveta poslušnosti važi poslušnost prema zakonu i zakonskim državnim uređenjima, poslušnost koja je sama istinska sloboda, jer je država vlastiti um koji sebe realizuje: običajnost u državi. Tek tako može, po Hegelu, onda da postoji pravo i moralnost. Tek sada postaje jasan smisao Hegelove tvrdnje da, nije dovoljno da se u religiji zapoveda: dajte caru što je carevo, a bogu što je božije; iz prostog razloga što se mora prvo odrediti šta je carevo, tj. šta pripada svetovnom režimu; a dovoljno je poznato šta je sebi sve svetovni režim proizvoljno prisvajao kao i sa svoje

strane duhovnički režim. Po Hegelovom mišljenju, božanski duh mora ono svetovno imanentno prožimati; tako da je mudrost konkretno u onome svetovnom pa je njegovo opravdanje određeno po njemu samome. Ona konkretna inherencija, po njegovom mišljenju, jesu navedeni oblici običajnosti, običajnost braka prema svetosti prema svetosti siromaštva i njegova nerada, običajnost pravu države posvećene poslušnosti prema svetosti poslušnosti bez dužnosti i prava, ropstva savesti. S potrebom prava i običajnosti i uvida u slobodnu prirodu duha nastupa njihov razdor protiv religije neslobode. Po Hegelovom mišljenju, nije dovoljno da se zakoni i državni poredak transformišu u umnu pravnu organizaciju dok se u religiji ne napusti princip neslobode. To dvoje međusobno je nespojivo; glupa je to predstava ako im se hoće dodeliti rastavljeno područje, u menu da će njihova različitost međusobno mirno vladati i da se neće izroditi u područje i borbu. Načela pravne slobode mogu biti samo apstraktna i površna, a za njih izvedene državne institucije moraju za sebe biti neodržive ako mudrost onih principa tako rđavo poznaje religiju da zna da načela uma u stvarnosti imaju svoje poslednje i najviše obistinjenje u religioznoj savesti, u supsumciji pod svest apsolutne istine. Ako je, na koji se god način dogodilo, tako reći a priori, nastalo neko zakonodavstvo koje bi za svoj osnov imalo načela uma, ali u protivrečju sa zemaljskom religijom koja se bazira na principima duhovne neslobode, onda delatnost zakonodavstva leži u individuumu vlade kao takve i u celoj upravi koja se razgranava kroz sve klase. To je samo apstraktna prazna predstava da čovek sebe zavarava da individue rade samo prema smislu slova zakona, a ne prema duhu svoje religije, u kojoj leži njihova najunutrašnjija savest i najviša obaveza. U toj protivrečnosti prema onome što religija proglašava svetim pojavljuju se zakoni kao nešto što su ljudi načinili. Po Hegelovom mišljenju, ti zakoni, sve kad bi i bili sankcionisani i spolja nametnuti, ne bi mogli pružati trajan otpor protivrečju i napadima religioznog duha protiv njih. Tako se takvi zakoni, sve kad bi njihov sadržaj i bio istinski, razbijaju o savest, čiji je duh različit od duha zakona, pa ih ne sankcioniše. Valja smatrati samo ludošću novijeg vremena da se kroz promene vere promeni neki sistem pokvarene običajnosti, njeno državno uređenje i zakonodavstvo, da se napravila revolucija bez reformacije, da se misli da bi sa starom religijom i njenim svetinjama njoj nasuprot državno uređenje moglo imati u sebi mira i harmonije i da se na taj način pomoću posrednih garancija, npr., tazv. komora i dane im

vlasti da odrede finansijski etat (E, 544) zakonima pribavlja stabilnost. Treba to smatrati samo kao pomoć u nuždi da se prava i zakoni rastave od religije, kraj postojeće nemoći da se sīde u dubine religioznog duha i da se on sam uzdugne do njegove istine. One su garancije truli potpornji prema savestima subjekata koje treba da rukovode zakonima, a među njih pripadaju same garancije; to je, štaviše, najsvetije protivrečje ako se religiozna savest, kojoj je svetovno zakonodavstvo nešto nesveto, hoće vezati na nju i podvrći njemu. (E, 552)

Hegel smatra da je Platon imao određenu spoznaju o razdvojenosti, koja je u njegovo vreme bila nastupila između postojeće religije i državnog uređenja, s jedne, te dubljih zahteva, s druge strane, koje je sloboda, koja je sada postala svesna svoje unutrašnjosti, postavljala religiji i političkom stanju. Platon prihvata misao da se istinsko uređenje i državni život dublje osnivaju na ideji, na opštim i istinskim principima pravde. Da se oni znaju i upoznaju, na svaki je način određenje i pravo filozofije. S ovog stanovišta Platon izriče poznato i zloglasno mesto gde Sokrat emfatično izjavljuje da filozofija i državna moć moraju biti jedno, da ideja mora biti vladarica ako nesreća naroda treba da ugleda kraj. Platon je, pri tom, imao u vidu da ideja, koja je po sebi slobodna misao koja sebe određuje, može doći do svesti takođe samo u formi misli; kao sadržaj koji se, da bi bio istinit, mora uzdići do opštosti i u njoj dovesti do svesti u njenoj najapstraktnijoj formi.

Da bi se Platonovo stanovište u potpunoj određenosti moglo porediti sa stanovištem s kojeg se ovde razmatra država u odnosu prema religiji, treba se podsetiti pojmovnih razlika o kojima se ovde uglavnom radi. Prva se sastoji u tome da je u prirodnim stvarima njihova supstancija, različita od njihove egzistencije, u kojoj je ona kao subjekt; ali ta je subjektivna egzistencija vrste nadalje različita od one koju vrsta ili uopšte ono opšte, kao takvo za sebe istaknuto, dobija u onome koji predočava, misli. Taj dalji individualitet, tlo slobodne egzistencije opšte supstancije, jeste sopstvo duha koji misli. Sadržaj prirodnih stvari ne dobija formu opštosti i bitnosti pomoću sebe, a njihov individualitet nije samo forma, koja je samo subjektivno mišljenje za sebe i koja onom opštem sadržaju u filozofiji daje egzistenciju za sebe. Ljudski je sadržaj, naprotiv, sam slobodni duh i dolazi u svojoj samosvesti do egzistencije. Taj apsolutni sadržaj, u sebi konkretni duh, upravo je to da ima za svoj sadržaj samu formu, mišljenja; do visine

misaone svesti o tom određenju uzdigao se nad platonsku ideju (vrstu, ono supstancijalno) Aristotel u ovom svom pojmu entelehije mišljenja, koje je *noesis tis noeseos*. Međutim, mišljenje uopšte sadrži, i to zbog samog navedenog određenja, isto tako neposredni bitak-za-sebe subjektiviteta kao opštost; a istinska ideja u sebi konkretnog duha je isto tako bitno u jednom od njegovih određenja, određenju subjektivne svesti, kao i u drugom, određenju opštosti, pa je u jednom kao i u drugom isti supstancijalni sadržaj. Onoj formi pak pripada osećaj, opažaj, predstava, pa je, štaviše, nužno da se svest opšte ideje prema vremenu najpre shvati u tom obliku i da je kao religija u svojoj neposrednoj stvarnosti pre tu nego filozofija. Ova se razvija samo tek opet iz onog osnova, kao što je grčka filozofija kasnije nego grčka religija, pa je postigla svoje dovršenje upravo samo u tome da princip duha, koji se najpre manifestuje u religiji, uhvati i shvati u njegovoj celoj određenoj bitnosti. Međutim, grčka je filozofija mogla sebe postaviti samo u suprotnosti prema svojoj religiji, pa su se jedinstvo misli i supstancijalitet ideje mogli samo neprijateljski držati prema mnogoboštvu fantazije, vedroj i frivolnoj šaljivosti tog izmišljanja. Forma u svojoj beskonačnoj istini, subjektivitet duha, probila je samo tek kao subjektivno slobodno mišljenje koje još nije bilo shvaćeno kao identično sa samim supstancijalitetom, dakle ovaj još ne kao apsolutni duh. Tako se religija mogla pojaviti očišćena samo tek pomoću čistog mišljenja koje je za sebe, pomoću filozofije, ali onom supstancijalnom imanentna forma, koju je ona suzbijala, bila je ona fantazija koja izmišlja. Država koja se na isti način, ali pre nego filozofija, razvija iz religije, prikazuje jednostranost, koju njena po sebi istinita ideja ima na sebi, u stvarnosti kao pokvarenost. Hegel ističe da je Platon, spoznavši zajedno sa svim svojim savremenikima iskvarenost demokratije i nedovoljnost čak njenog principa, istakao ono supstancijalno, ali dodaje da on u svoju ideju nije mogao uneti beskonačnu formu subjektiviteta koja je njegovom duhu još bila skrivena. Stoga je, po Hegelu, Platonova država sama po sebi bez subjektivne slobode (E, 503, 513). Zato on istinu koja bi trebala da državi inherira, da je uredi i da njome shvata samo u formi istine, filozofije, pa je zbog toga smatrao da se ni država ni ljudski rod neće osloboditi zla dok u državama ne budu vladali filozofi, ili dok oni koji se sada nazivaju kraljevima i vladarima ne budu temeljito i opsežno filozofirali; tako dugo ideja njegovog državnog uređenja ne može sazreti u mogućnost i ugledati svetlo Sunca. Međutim, Hegel smatra da Platon nije u

svom misaonom razvitku stigao dotle da može reći da istinski princip države ne stupa u stvarnost sve dotle dok se u svetu ne pojavi istinska religija i dok ona ne zavlada u državama. Stoga se, po Hegelu, ne može shvatiti istinska ideja države, - supstancijalne običajnosti s kojom je identična sloboda samosvesti koja bivstvuje za sebe. Samo u principu duha koji zna svoje biće, koji je po sebi apsolutno sposoban i koji u delatnosti svog oslobođenja ima svoju stvarnost postoji apsolutna mogućnost i nužnost da se državna moć, religija i principi filozofije poklapaju i da se uopšte izvrši izmirenje stvarnosti s duhom, države s religioznom svešću, kao i s filozofskim znanjem. Kako je za sebe bivstvujući subjektivitet apsolutno identičan sa supstancijalnom opštošću, religija kao takva zajedno s državom kao takvom, kao forme u kojima princip egzistira, sadrži u sebi apsolutnu istinu, tako da je ova, budući da je kao filozofija, sama samo u jednoj od njihovih formi. Međutim, pošto se i religija u svom razvoju razvija u ideji sadržane razlike (E, 566), egzistencija se može, štaviše, mora se pojaviti na svoj pravi neposredni, tj. čak jednostrani način, pa se njena egzistencija mora iskvariti u čulnu spoljašnost, a time nadalje u potlačivanje slobode duha i u naopakost političkog života. Međutim, princip sadrži beskonačni elasticitet apsolutne forme da savlada to kvarenje njenih određenja forme i sadržaja s pomoću njih pa da postigne izmirenje duha u njemu samome. Tako, na kraju, po Hegelu, princip religiozne i običajne savesti postaje jedan te isti u protestantskoj savesti, - slobodni duh postaje takav da sebe zna u svojoj umnosti i istini. Uređenje i zakonodavstvo, kao i njihove delatnosti imaju za svoj sadržaj princip i razvoj običajnosti, koja proizlazi i koja može proizlaziti samo iz istine religije, koja je uspostavljena u svoj izvorni princip i koja je tek na taj način stvarna. Običajnost države i religiozna duhovnost države tako su, po Hegelu, sebi međusobno čvrste garancije. (E, 552)

Ključ Hegelovog rešenja, odnosa subjektivnosti i moderne države, nalazi se u njegovom priznavanju »građanskog društva« kao sfere društva, koja je različita od političke države, u kojoj pojedinci mogu da ostvare svoju subjektivnu slobodu. Građansko društvo tako daje običajnu realnost stanovištu samog morala i, istovremeno, pokazuje da je moderno društvo viši i slobodniji društveni poredak nego bilo koji prethodni. On istorijski situira moralno stanovište i pokazuje kako je običajnost koja uključuje ovo stanovište viša i slobodnija nego bilo koje ranije forme običajnosti.

U toj činjenici se krije i odgovor na pitanje zbog čega Hegel u svojim zrelim spisima nastavlja da kritikuje moralno stanovište i da pokazuje njegova ograničenja u odnosu prema stanovištu običajnosti. Ali njegova kritika se sada zasniva na jednoj produbljenijoj koncepciji običajnosti u kojoj je moral pozitivno integrisan kao jedan od njenih suštinskih elemenata. Prema tome, kada razmatramo Hegelovu zrelu misao, mi jednostrano postupamo ako samo govorimo o Hegelovoj »kritici« morala i propuštamo da naglasimo i određenu afirmativnu ulogu koju on pripisuje moralnoj sferi.

Problem običajnosti u Osnovnim crtama filozofije prava

Hegelovo poslednje (u tom smislu, i, konačno) razmatranje problema običajnosti nalazi se u *Osnovnim crtama filozofije prava*. Pošto, u najkraćim crtama, prikažemo Hegelov metodološki pristup u njegovoj kritičkoj rekonstrukciji problema običajnosti, preći ćemo na razmatranje njegove kritike stanovišta moralnosti i pokušati da, kroz kratke i selektivne komentare pojedinih paragrafa *Filozofije prava* ukažemo na ključne aspekte Hegelove kritike.

Prva asocijacija prilikom pominjanja glavnog dela Hegelove zrele filozofske i političke misli, *Osnovnih crta filozofije prava*, obično je uvek povezana s čuvenim Hegelovim stavom »što je umno, to je stvarno; što je stvarno, to je umno«. ²⁴¹ Uobičajeno je da tu sintagmu Hegelovi interpretatori označavaju, ili kao panlogizam, ili kao potvrdu da Hegel u *Osnovnim crtama* razvija svoju teoriju totalitarne države. Upravo ta sintagma, za mnoge njegove kritičare, predstavlja glavni dokaz Hegelovog mirenja s postojećim stanjem, njegove apologije države kao božanstva na zemlji i veličanje same Pruske države, itd. Ovde ćemo prihvatiti ovaj stav, iako ne u pomenutom smislu, već da bismo, na samom početku razmatranja, mogli postaviti pitanje: da li Hegel zaista naglašava i hvali postojeću Prusku državu, da li on zastupa filozofiju status quo, da li se o njemu može govoriti isključivo samo kao o reakcionaru ili revolucionaru, itd. - na ova pitanja pokušaćemo da odgovorimo na posredan način. Ova pitanja, koja su, u određenom smislu, ključna za razumevanje *Filozofije prava* i koja su, na određeni način, povezana s interpretacijom pomenutog Hegelovog filozofskog stava, moguće je shvatiti najmanje na dva načina. Prvi način bi bio, u prilog tome, ili nekom drugačijem odgovoru, i za njega bismo mogli koristiti brojne istorijske i druge izvore koji su nam na raspolaganju. ²⁴² Da bismo ukazali, ne samo na mnoge ćorsokake brojnih interpretacija u tumačenju ovog Hegelovog spisa, po našem mišljenju, puko navođenje istorijskih činjenica, samo po sebi,

²⁴¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Stuttgart - Bad Connstatt, 1964, S. 33.

²⁴² *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. M. Riedel, Frankfurt, 1975.

ne bi doprinelo korektnom objašnjenju tih pitanja, već samo, manje ili više, tumačenju nekog od filozofskih stavova. Zato ćemo prilikom analize Hegelovog stava »što je umno, to je stvarno; što je stvarno to je umno« poći od trivijalne činjenice, da je ovaj stav vrsta filozofskog iskaza, koji je potrebno protumačiti u sasvim određenom filozofskom kontekstu i na filozofski način.

Pomenuli smo već, da o ovom slavnom ili »ozloglašenom« stavu, postoje brojne interpretacije koje uglavnom, predstavljaju varijaciju nekoliko ključnih problema, koje je Hegel, na koncizan način, formulisao u ovoj svojoj tezi. Kao što verovatno nema filozofa, koji već nije čuo za ovu Hegelovu izjavu, isto tako nije ni mali broj onih, koji su pokušali da je tumače i interpretiraju. Postojeće interpretacije, razume se, ni izdaleka nisu jednoznačne. Sam stav o »umnosti stvarnosti«, naime, sastoji se iz više momenata, i zato ga je moguće interpretirati na više načina. Problem je, naime, u tome, što je u tom stavu na koncizan način u celini sadržana Hegelova filozofija. Drugim rečima, razumevanje, odnosno analiza ovog stava zahteva određenje ključnih pojmova, koji se pojavljuju i u drugim Hegelovim delima, kao takođe i njegovo objašnjenje na osnovu ideja, koje je Hegel izneo u svom *Predgovoru Filozofije prava*.

a) Značaj konteksta za filozofiju

Pod kontekstom, u kojem je potrebno razumeti Hegelov stav o »umnoj stvarnosti« podrazumevamo pre svega *Predgovor Filozofiji prava*. Prvi momenat, na koji u ovom razmatranju želimo da ukažemo, jeste taj, da se sam stav o »umnoj stvarnosti« ne može razumeti drugačije nego na osnovu i u okviru konteksta *Predgovora*. Međutim, problem je u tome, što je sam *Predgovor*, na neki način, »suspendovan« od strane Hegela. Ako bi nam se, naime, dogodilo, da, zbog nedostatka vremena, otvorimo *Filozofiju prava* na poslednjoj strani *Predgovora*, i najpre razmotrimo zaključne redove, gde Hegel načelno govoreći o funkciji predgovora ističe da »predgovor o stanovištu spisa, koji mu prethodi,

govori samo površno i subjektivno«. ²⁴³ Ako bismo Hegelove reči shvatili doslovno onda bi njegovo patetično preterivanje imalo za razumevanje stava o »umnoj stvarnosti«, naprosto, katastrofalne posledice.

Zašto? Zato, što Hegel pokušava, uprkos tome, da sa stanovišta spisa, koji mu prethodi, i o kojem on govori samo "površno i subjektivno« utemelji, ne samo svoju filozofiju prava i države, nego i filozofiju uopšte. Filozofiju uopšte zato, jer *Filozofija prava*, čiji je predmet »nauka o državi«, zahvata mnogo šire filozofsko polje nego što je ono koje obuhvata filozofija prava kao naučna disciplina. Tako Hegel u *Predgovoru* najpre govori o metodi svog kompendija, pri čemu nas na početku upozorava na to, da se on u određenom prikazu zalaže za filozofski način spoznaje. O samom filozofskom načinu spoznaje kaže, da se »filozofski način napredovanja od jedne materije ka drugoj« kao »način naučnog dokazivanja« kao »dva spekulativna načina spoznaje, suštinski razlikuju od drugih načina spoznaje.« ²⁴⁴ Hegel pri tom napominje, da u *Filozofija prava* pretpostavlja specifičnost tih dvaju načina spoznaje s obzirom na ostale, i da je samu tu specifičnost opširnije razvio u svojoj *Nauki logike*. U *Predgovoru za Nauku logike* Hegel kaže: »Ako treba da postane nauka, filozofija svoje metode ne može da posuđuje od neke druge nauke, recimo matematike, upravo zbog toga se takođe ne može zadovoljiti kategoričnim zagovaranjem unutrašnjeg opažaja ili pomagati se rezonovanjem utemeljenim u unutrašnjoj refleksiji. Nasuprot tome, što se u naučnoj spoznaji kreće, sama priroda sadržine, pa iako ta vlastita refleksija sadržine postavlja i proizvodi njeno određenje.« ²⁴⁵

Za razliku od *Predgovora Nauki logike*, u kojem se Hegel, više ili manje, ograničava na to, da odredi prirodu filozofskog (i logičkog) mišljenja, uvodne reči Hegelove *Filozofije prava* izražavaju izvesnu zabrinutost. Hegela, naime, »brine« kako

²⁴³ " Međutim, vreme je da se završi ovaj predgovor; kao predgovor on ionako može govoriti samo površno i subjektivno o stanovištu spisa kojem on prethodi. Ako o jednom sadržaju treba filozofski govoriti, onda on podnosi samo naučnu objektivnu raspravu, kao što i piscu svako protivrećenje druge vrste nego što je rasprava o samoj stvari, mora da važi samo kao subjektivni prigovor, pa mu ono mora biti ravnodušno." Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, 1989, str. 19.

²⁴⁴ Isto., str. 34.

²⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Nauka logike* I, Beograd, 1976, str. 45.

sadašnjost tako i budućnost filozofije. Filozofija se uopšte, po Hegelu, nalazi u fazi propadanja, pri čemu problem nije samo u spoljašnjim okolnostima, nego se filozofija takođe, zbog svog delovanja i odnosa, našla u položaju, koji obeležavaju različite vrste prezira. Ipak, prema Hegelu »najgori je od tih prezira taj što je, kao što je rečeno, svatko, onakav kakav jest, uvjeren kako se razumije u filozofiju uopće i kako je kadar da o njoj sudi.« Hegel smatra da se »glavni smisao te plitkosti« - za koju on usput, optužuje Frisa²⁴⁶ - sastoji u tome, »da se nauka, umjesto na razvoj misli i pojma, postavlja, naprotiv, na neposredni opažaj i slučajno uobražavanje.« Zbog toga, po Hegelovom mišljenju, filozofiju treba ne samo odvojiti od drugih vrsta spoznaje – »samo uvid u nužnost jedne takve različitosti omogućio bi filozofiji, da se isčupa iz sramnog propadanja, u kojem se našla u našem vremenu« - to nije dovoljno, nego ju je potrebno »braniti« od nje same.²⁴⁷

Šta znači ta Hegelova »briga« za filozofiju, u čemu je suština te žučne i, na prvi pogled, veoma pristrasne i »subjektivne« kritike, koja zauzima značajan deo *Predgovora*? U tome, najkraće rečeno, što Hegel pokušava, kako smo već pomenuli, da odredi filozofiju kao takvu. Zagonetnu Hegelovu zabrinutost zbog položaja u kojem se našla filozofija treba shvatiti kao njegovo nastojanje da odredi »minimalne« uslove, prema kojima filozofiju uopšte »priznajemo« kao filozofiju. Prvi takav uslov sadrži postupak filozofske analize, drugi pak pitanje aktuelnosti filozofije. Filozofija, ukoliko želi to da bude, po Hegelovom mišljenju, nikako ne sme da se zadovolji neposrednim saznanjem, tj. ne sme da se »zadržava na danome – bilo da je ono potpomognuto spoljašnjim pozitivnim, autoritetom države ili suglasnošću ljudi, bilo autoritetom unutarnjeg čuvstva i srca te uvjerenjem duha, koje neposredno odobrava – nego polazi od sebe i upravo time zahtijeva da u najdubljoj unutrašnjosti bude sjedinjeno s istinom«. ²⁴⁸

Ako je, dakle, postupak filozofske analize prvi momenat prezentirane »zabrinutosti«, tj. Hegelovog određenja filozofije, pitanje aktuelnosti filozofije predstavlja svakako njen drugi momenat. Tako je filozofija, po Hegelu, filozofija, samo ako je aktuelna. Ukoliko to nije, nije filozofija. Filozofiji daje njenu aktuelnost upravo

²⁴⁶ Isto, str. 11-13. Jakob Fridrih Fris (1773-1843) bio je Hegelov prethodnik u Hajdelbergu.

²⁴⁷ Isto, str. 14 i 15,

²⁴⁸ Isto., str 9.

njena sposobnost izricanja istine. Filozofija je aktualna, tj. odgovara svom pojmu, samo ukoliko o predmetu analize izriče istinu. Bez istine, filozofije nema – istina, odnosno izricanje istine o predmetu analize jeste probni kamen svake filozofije. Zato, za Hegela, filozofija, koja smatra, da »istinu samu nije moguće saznati«, predstavlja najgoru vrstu rezonovanja.

Ne samo da istinu, po Hegelu, spoznajemo, nego je, kao filozofi, takođe moramo spoznati. Prema Hegelu, filozofski način spoznaje istine upravo je poimanje. Filozofija, odnosno filozofi, ne samo »pomoću«, nego upravo »kroz« poimanje izriču istinu. I upravo je to sadržano u tom »naporu« shvatanja, koji Hegel zahteva od filozofa. Naime, ako filozofija nije poimanje, zahvatanje bivstva nekog predmeta, ona je, po Hegelu, samo »prazno brbljanje«. Filozofija samo na temelju bivstva, zahvatanjem umnoga, koje je sinonim za ideju, izriče istinu. Tako ona deluje, i u tome je njen autoritet, koji Hegel, u *Predgovoru Filozofije prava*, na najoštrij način zahteva za nju. Po Hegelu, upravo »filozofija daje uvid, da ne postoji ništa drugo tako stvarno kao ideja«. Zato, usput rečeno, pravo ishodište Hegelove filozofije predstavlja upravo sledeća tvrdnja: »Ne živi ništa, što ne bi bilo na neki način ideja. Ideja prava je sloboda, i da bismo je istinski odredili, potrebno ju je spoznati u njenom pojmu«. (OCFP, 17) Drugim rečima, Hegel postavlja za temelj svoje filozofije prava pojam slobode. Sloboda pojedinca jeste »pokretač« čovekovog udruživanja u državi, građanskom društvu, krivičnom pravu, u društvenom ugovoru, itd. Zato Hegel u *Filozofiji prava*, kad govori o krivičnom pravu, o civilnom društvu, o ugovoru, o državi, on takođe govori o slobodi, odnosno o ideji slobode. „Jer umno, što je sinonim ideje, time, što u svojoj zbiljnosti ujedno stupa u spoljašnju egzistenciju, javlja se u beskrajnom bogatstvu oblika, pojava i likova, te obavlja svoju jezgru šarenom korom, u kojoj svijest ponajprije prebiva, u koju probija tek pojam kako bi našao unutarne bilo i isto ga tako osjetio kako u spoljašnjim likovima još kuca". (OCFP, 17)

Takođe, ovde treba napomenuti da te ideje odnosno ono umno Hegel ne razume u značenju »ideala«. Pomenimo na ovom mestu kao ilustraciju ovog stava ono što u *Predgovoru Filozofije prava* Hegel kaže o Platonovoj *Državi*: » Platonova *Država*, koja se uzima za prazan ideal, u suštini je sačuvala čistu prirodu grčke običajnosti«. (OCFP, 16) Zato filozofija, koja za Hegela svaki put ima posla s idejama, nije postavljanje »neke

onostranosti, koja bi bog zna gdje trebalo biti« nego je »razumijevanje umnog« i, tačno zbog toga, »poimanje sadašnjeg stvarnog.« (OCFP, 16) Savremenim jezikom rečeno, filozofija je na nivou svog pojma samo onda, kad se bavi gorućim problemima svoje savremenosti. U tom smislu, potrebno je razumeti takođe i poznatu sintagmu iz *Predgovora*: »Hic Rhodus, hic saltus«. (OCFP, 18) Izricanje istine za Hegela, međutim, nije nešto, što bi bilo spoljašnje predmetu filozofske obrade. Nije nešto, što nekoj stvari sami dajemo; nije nešto, što je samo naše mišljenje o nečemu. Nego je upravo obratno. S tim, i tek s tim, ako predmet, stvar, problem pravilno shvatimo, razumemo, analiziramo, takođe ga »menjamo«, dakle, aktivno posežemo u spoljašnju stvarnost.

b) Hegelovo određenje stvarnosti

Negde na početku ovog razmatranja, već smo pomenuli, da interpretacije stava »što je umno, to je stvarno, što je stvarno, to je umno« nisu jednoznačne, da teškoće interpretatora proizlaze iz toga, što je u ovom Hegelovom stavu sadržano više momenata koji karakterišu njegovu filozofsku misao. Ako je prvi momenat tog stava povezan s onim, što je Hegel u *Predgovoru* rekao o filozofiji, drugi momenat sadrži Hegelovo shvatanje poimanja stvarnosti. Upitajmo se, najpre, zbog čega Hegel, na tom mestu, uopšte govori o »stvarnosti« i na koji način je on razume? Kako to, da njegov stav o »umnoj stvarnosti« upravo ima takvu formu kakvu ima?

Ako je odgovor na pitanje, zašto Hegel u *Predgovoru Filozofije prava* uopšte govori o filozofiji, ne samo o filozofiji prava, u tome, da je *Filozofija prava*, čiji je predmet, inače, »nauka o državi«, deo šireg filozofskog polja, odgovor na pitanje, zašto Hegel u *Predgovoru* uopšte govori o »stvarnosti«, jeste upravo u tome, što je *Filozofija prava*, takođe predmet tog kompendija, pre svega »nauka o državi«. Drugim rečima, ako je odgovor na pitanje: Zašto uopšte treba govoriti o filozofiji? sadržan u »rodu« pod koji spada filozofija prava, odgovor na pitanje o stvarnosti nudi upravo specifičnost predmeta filozofije prava. Šta je, dakle, specifični predmet filozofije prava? Hegel smatra da je to »nauka o državi«. To je, međutim, oznaka, koja na neki način, govori sve i ništa. Treba samo otvoriti *Filozofija prava*, da bismo videli iz čega se ona sve sastoji: od apstraktnog

prava, morala i običajnosti. Hegel, dakle, u *Filozofija prava*, inače, ne daje uputstva dojljama i policiji, kao što to, između ostalih, čine Platon i Fihte, već filozofski utemeljuje, ne samo legitimitet države, nego, takođe, i kažnjavanje u krivičnom pravu, sklapanje ugovora, promenljivih, stvarnih odnosa u građanskom društvu, dužnosti prema državi itd. Predmet *Filozofije prava* jeste dakle, na neki način, naša »svakodnevica«. Dakle, nešto, što svakodnevno kao pojedinci (tj. kao članovi porodice, građanskog društva i države) »živimo«, u čemu smo rođeni. I upravo taj dodatak, to »nešto, u čemu smo rođeni« za Hegela je važan »podatak«. »Činjenica« je, naime, da u svetu vladaju neki određeni simbolički odnosi, neka pravila, da je svet, u koji pojedinac svojim rođenjem stupa, na neki način, uvek već strukturisan, oblikovan, da je sve uvek već tu. Pravila, države, određeni (simbolički) poredak, uvek već postoji, uvek je već uspostavljen i ne čeka ni na koga, da bi ga uspostavio. Rekli bismo, da za Hegela kaos ne postoji, odnosno, da svet nije i ne može biti haotičan, nego u njemu uvek vlada neki poredak.

Pošto je Hegel daleko od toga, da bi filozofiji oduzeo, kao što smo već pokazali, mogućnost njenog aktivnog posezanja u svet, tj. daleko od toga, da bi je shvatao samo kao misaonu delatnost, koja pristaje na postojeće, filozofija se ne sme zadovoljiti konstatacijom da u svetu vlada neki poredak, da je svet strukturisan u skladu s određenim pravilima, nego ona mora konstatovati, na kakav način je, i zašto je tako strukturisan. Drugim rečima, uloga filozofije nije samo u tome, da utvrdi, da pravila vladaju svetom, nego ona mora da kaže za kakva pravila se zalaže, odnosno, da li je i, kako je, u tim pravilima i strukturama prisutan »um«. Ta »umnost«, po Hegelu, jeste nešto u našoj »svakodnevici«, u onom »postojećem«, što je, u izvesnom smislu, obuhvata, i što je čini višom od onoga, što »samo jeste«. Treba napomenuti da između Hegelovog pojma stvarnosti i našeg pojma o »svakodnevici« ne postoji znak jednakosti. Istina je, da filozofija, ukoliko hoće da odgovori svom pojmu, treba da se bavi savremenim, gorućim problemima, tj. savremenošću, ali to takođe ne znači, da samim tim na nju kao takvu pristaje. Prihvatanje postojećeg, po Hegelu, jeste naime, nešto, što je »rezervisano » samo za zakone prirode, ali ni izdaleka za zakone prava. Ako je u prirodi »najviša istina, da neki zakon uopće jest«, zakoni prirode, po Hegelovom mišljenju, »naprosto jesu i važe, takvi kakvi su«; zakoni prirode ne moraju biti »loši, mutne su samo naše predstave o njima«, za zakone prava »stvar ne važi zato što ona jest, nego svako zahtijeva da ona

mora odgovarati njegovom vlastitom kriteriju. Ovdje je dakle moguć sukob onoga što jest i onoga što treba da bude po sebi i za sebe postojećeg prava, koje ostaje nepromijenjeno, i samovoljnosti određenja onoga što bi trebalo da važi kao pravo«. ²⁴⁹

Pogledajmo sada tu, upravo izrečenu misao na drugačiji način; na potpuno pojednostavljen način. Na najprostiju činjenicu – činjenicu naime, da se život Grka, Rimljana i naših (odnosno Hegelovih) savremenika razlikuje, tj. da ljudi određenih razdoblja ne(su)bivstvuju na potpuno isti način – Hegel ne smatra, da se, pomoću opisa života jednih, drugih ili trećih, može zadovoljiti čisto konstatovanjem razlike između određenih razdoblja, nego u tim razlikama pokušava da pronade to, što ta razdoblja »presežu«, drugačije rečeno, šta je u tim različitim razdobljima »nepromenljivo«, »isto« »zajedničko«, »presežuće«, to »zajedničko«, to »isto«, Hegel to naziva »ideja«, odnosno, »ono umno«. Tako on, na samom početku svog *Uvoda* u *Filozofiju prava* o filozofiji kaže:

»Filozofija ima posla s idejama, i stoga ne s onim što se uobičajeno naziva čistim pojmovima; štaviše, ona pokazuje njihovu jednostavnost i neistinitost, kao i to da je pojam (ne ono što se često tako naziva, a samo je apstraktno razumsko određenje) jedino ono što ima stvarnost, i to tako da on sebi ovu samu ideju daje. Sve što nije ta, samim pojmom postavljena stvarnost, jest prolazno postojanje, spoljašnja slučajnost, mnenje, pojava bez suštine, neistina, obmana itd. Oblikovanje koje pojam sebi u svojoj realizaciji daje drugi je bitni momenat ideje za spoznaju samog pojma, a od oblika valja ga razlikovati samo kao pojam«. (FP, 20)

To Hegelovo razlikovanje »stvarnosti« i »postojećeg«, tj. »spoljašnje egzistencije«, razume se, ne smemo shvatiti na taj način, kao što nam ga, u svojoj interpretaciji stava o »umnoj stvarnosti«, predstavlja Alen Vud²⁵⁰. Iako je početna postavka Vudove analize, inače, tačna – on tvrdi, da se Hegelova teza o »umnoj stvarnosti« ne može razumeti drugačije nego upravo pomoću određenog razlikovanja, onoga što je »stvarno«, i onoga, što »samo postoji«, tj. što je »spoljašnja egzistencija«. ²⁵¹ Problem Vudove analize nalazi se u njegovom razumevanju te razlike, koju on shvata kao

²⁴⁹ Isto, str. 10. (*Dodatak*)

²⁵⁰ Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, New York, 1991.

²⁵¹ Isto., str. 10.

vrstu »rdave beskonačnosti«. Zašto? Zato, što je to u skladu s Vudovim poimanjem Hegelovog razlikovanja stvarnosti i postojećeg – oba termina su nepotpuna, pa među njima postoji kratak spoj, tačnije rečeno, do spoja među njima uopšte ne može doći. A zašto do spoja ne može doći? Naprosto zato, što Vud odnos između »stvarnog« i »postojećeg« razume sasvim šematski, sasvim »šablonski«. Na jednoj strani, imamo, naime, stvarnost, koja »sadrži samo to postojeće, koje potpuno izražava i odgovara pojmu bivstva«, što bi Hegel nazvao »pojava ili fenomen«; s druge strane, pak, »promenljivo postojeće«, na koje bismo naišli u svakodnevnom životu. Tom »promenljivom postojećem« pod tim ne samo da, »moramo uključiti društvo i državu« – često se događa, smatra Vud, da »ne može da bude stvarno, da ne može da predstavlja pojavu svog bivstva«. Tako, dakle, po Vudu, taj spoljni izraz »ne odgovara unutrašnjem bivstvu« i to »postojeće«, koje je nepotpuno na taj način, Hegel naziva pojavom, ili *Schein*.

Iz toga Vud izvodi dva zaključka: prvi, da Hegel razlikuje umno bivstvo »čija je odgovarajuća pojava stvarnost«, i ono prolazno, kratkotrajno, slučajno, spoljašnje, »koje to bivstvo nosi u sferi konačnosti«. Drugi zaključak: to razlikovanje stvarnosti i postojećeg kod Hegela je, za Vuda, u poslednjoj instanci »teleološki« određeno, u poslednjoj instanci ne bi bilo pri određenom razlikovanju između boga i kreacije, odnosno stvarnog. Hegel, uvek tvrdi Vud, Boga razume kao »umno bivstvo stvari, međutim, kod koga je kreacija suviše spoljašnja«. ²⁵² Jer je filozofija, kao takva, »istinska teodiceja« – Vud se pri razmatranju Hegelove tvrdnje o umnoj stvarnosti služi (krnjim) navodima iz drugih Hegelovih dela – »jedini pravi predmet filozofije jeste Bog« i istinska filozofija bavi se konačnim svetom samo toliko, »koliko je u njoj sadržano božje prisustvo – tj. samo ukoliko je konačno stvarno. Nepotpunost, konačnost opstaje, iako su suviše kontingentne činjenice, koje opravdavaju, da je sama kontingentnost nužni učinak u božjem otkrovenju«. ²⁵³

Hegel, kakvog nam predstavlja Vud, nije onaj Hegel, kakvog mi pokušavamo da predstavimo; »Vudov Hegel« je, pre svega, filozof stare metafizike, koji, kad čuje za pojam dijalektike ili za izraze kao što su »bivstvo je pojava«, »dijalektika znanja i istine«,

²⁵² Isto., str. 10.

²⁵³ Isto., str. 10.

»supstancija je subjekt« itd. Problem je, naime, u tome, da se upravo Vud, pri analizi razlike stvarnog i postojećeg, pojave i privida poziva takođe na Hegelovu *Enciklopediju filozofskih nauka* (6 i 142) ali je njegova analiza dijametralno suprotna tome, šta o stvarnosti i postojećem na jednom od tih mesta kaže sam Hegel:

»Stvarnost je jedinstvo suštine i egzistencije ili unutrašnjeg i spoljašnjeg, jedinstvo koje je postalo neposredno. Manifestacija onoga stvarnog jeste sama stvarnost, tako da ono u toj manifestaciji isto tako ostaje nešto bitno, pa je samo nešto bitno utoliko ukoliko je u neposrednoj spoljašnjoj egzistenciji«. (E, 142)

Drugim rečima, između stvarnog i postojećeg stoji, po našem mišljenju, ista logika kao i između pojmova vrednosti i istine u *Fenomenologiji duha*. Dokle svest misli da ima predmet, koji obrađuje, neku posebnu istinu, koju mora tek osvojiti, nalazi se u nekoj »rđavoj beskonačnosti«: Istina je svesti videti kao neki apsolut, kojem se samo u beskonačnosti približavamo, a nikada se potpuno ne možemo približiti. Neprestano se, naime, događa to, da ona misli, da je, svojim znanjem, već shvatila istinu, a gubitak ponovo pokazuje, da to, što je uspela da »osvoji« »već nije to«, tj. već nije istina sama. Tako se svesti istina samo pokazuje kao nešto, što se nalazi s one strane njenog vlastitog znanja o nekom predmetu. Takođe, cela poenta jeste u tome – i to je taj minimalni hegelovski obrt, koji je potrebno načiniti – da spoznamo, da je istina sama taj put do istine, tj. istina o predmetu egzistira samo kroz naše znanje o tome, tj. kroz izricanje o njemu. I podudara se takođe s postojećim, tj. postojećim i stvarnošću. Moramo shvatiti, da je stvarnost uopšte samo egzistencija i da, izuzev te stvarnosti, druge stvarnosti nema. Drugim rečima, stvarnost je stvarnost samo utoliko, ukoliko se pokazuje u spoljašnjoj egzistenciji. »Postojace« samo u »formi« samo u »obliku« primerenom egzistenciji, ako nije bivstvena. Ne mari to što, da bi stvarnost bila nešto, kako to pokušava da nam pokaže Vud, već da bi imala egzistenciju, stvarnost, shvaćena u Hegelovom smislu, mora biti postojećem radikalno suprotstavljena. Stvarnost nije nešto, što »ima« um, međutim, on ni u samom postojećem nije nužno prisutan. Zalažući se za neki minimalni obrt, koji je moguć samo u filozofiji i koji Hegel od nje prirodno zahteva, naime za to, da u tom egzistirajućem prepoznamo to, što je stvarno, to, što je umno i upravo filozofija (...) omogućava uvid, da ništa drugo nije stvarno, kao što je to ideja«. (OCFP, 12)

Zbog toga, što Vud razliku između stvarnosti i postojećeg poima tako, kao što je poima, njegovo se razumevanje Hegelove filozofije i njene uloge, potpuno razlikuje od našeg. Vud najpre tvrdi, da Hegelova filozofija države »ne legitimise status quo, nego, pak, Boga; ne uzdiže politički poredak, nego božansko razotuđenje samo u duhovnom carstvu države«. Iako ne ostaje samo kod toga, nego samoj filozofiji uskraćuje mogućnost izricanja istine, i tvrdi, da filozofija po Hegelu, »ne može legitimisati nepostojeće posebno egzistirajuće države, pa stoga filozofija ne može suditi ni o tome koliko je dobro ili loše bilo koja postojeća država ostvarila svoje umno bivstvo«. (OCFP, 23)

Ponekad imamo utisak, da je uopšte nemoguće komentarisati Vudova izvođenja, koja pogađaju Hegelovu filozofiju. Najpre zato, što smo već gore pokazali, da Hegel – kako sam tvrdi u *Predgovoru Filozofije prava*, već ni izdaleka ne teži za tim, da u *Filozofiji prava* izloži teoriju države »koja ne postoji«, on, dakle, nema za cilj, da postavi neki »ideal«. Ako bi bilo tačno ono što Vud tvrdi, on bi se, kao filozof, našao upravo na nivou onoga, što je sam nazvao *lepa duša*, koja se žali na spoljašnje okolnosti, i čija je pasivna žrtva, što je posledica njenog (ne)delovanja.

Šta, na kraju krajeva, »sadrži« Hegelov zahtev za poimanjem? Naprosto to, da tada, kad kao filozofi dajemo ne samo smisao ljudskom bivstvovanju, nego takođe i način, na koji je to bivstvovanje, ta »svakodnevnica« strukturisana, mi u tu svakodnevnicu takođe aktivno posežemo i na taj način je menjamo. Zašto Hegel smatra, da je jedini način, da o tom bivanju uopšte, kao filozofi, pravilno - naglasak je na tome »pravilno« - sudimo, da najpre moramo da shvatimo suštinu neke stvari? Šta je, za Hegela, zapravo pravilan način? Rekli bismo da on, pri tom, ima u vidu dva momenta. Prvi bi bio taj, da je svaka (filozofska) izjava neki simbolični akt, koji se sastoji iz istog »materijala«, iz kojeg se sastoje svi oblici udruživanja, sve formacije – država, društvo, korporacija, itd. – naime, iz simboličnog. Filozofska izjava, dakle, uvek je aktivna, uvek, naime, ono simbolično zahvata u našu »svakodnevnicu«. Međutim, to za Hegela, samo po sebi, nije dovoljno. Filozofski stav je, naime, ispravan, *richtig*, tek tada, kad pojmi ideju nečega. Ideja prava, države (i svega, što, kao predmet obrade, pod to spada) za Hegela je ostvarenje pojedinčeve slobode, zbog čega uvek moramo da je smestimo u savremenu političku teoriju. Ako Hegel ne bi izveo taj kriterijum, ne bi bio u mogućnosti premostiti (simboličnu) rasepljenost između delovanja i udruživanja. Poruka bi mu ostala samo

mrtvo slovo na papiru, koju samo »ograničava« upravo ljubav; na pitanje, otkud pravo zakonodavnom telu, da za kršenje prava prekršiocu izriče kaznu i kažnjava ga, više ili manje, ne bi znao da odgovori ili bi se kazna desila samo kao neko prisilno delanje, koje ne bi mogao da utemelji. Sama država, prava, poruke, ugovore, itd., ne bi u tome videla samo određenje nje same. Ukratko, apstraktno bi pretpostavljao razloge za ili protiv, ostao bi, hegelovski rečeno, na »nivou razuma«, kojem se neka određenja, neka opredeljenja, tj. neka teorija, čini samo jedna od mnogih i koja se gubi u takvim tiradama, kao što je pitanje, da li je za neku kaznu dovoljno tri forinta ili forint i po. Drugim rečima, bio bi nihilista, što Hegel svakako nikada nije bio. Zašto?

Prosto rečeno, zato, jer se u njegovom stavu »šta je umno, to je stvarno; šta je stvarno to je umno« skriva još jedan momenat, do kojeg dolazimo pomoću odgovora na pitanje, zašto stav o »umnoj stvarnosti« upravo ima takav oblik, takvu formu, koju ima. Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje daje u svojoj interpretaciji Karl Levit,²⁵⁴ koji, u svom razmatranju raspada Hegelove filozofske škole polazi od toga, da je u žiži sukoba Hegelovih učenika bio upravo pojam »stvarnosti« shvaćen kao »jedinstvo bitii egzistencije.«²⁵⁵ Za Levitov stav ove dve tvrdnje »temeljna je spekulativna tvrdnja *Filozofije prava*« i upravo ta »spekulativnost« obeju izjava predmet je njegovog tumčenja glavnih pripadnika Hegelove škole. Da bi se razumeo smisao ovog čuvenog Hegelovog stava neophodno je, po Levitovom mišljenju istaći da je Hegel bio upravo taj koji je doprineo da se pojam stvarnosti dobije sasvim drugačiji sadržaj od onoga koji je vladao u 19. veku. Hegel je kao niko pre njega savremeni svijet uzdigao kao sadržaj filozofije.«²⁵⁶ Levit smatra da kao što je za filozofiju kao takvu bitno da sadržaj svijesti pruža formu misli i da »promišlja« stvarnost, tako je, s druge strane, bitno razumjeti da je njen sadržaj upravo sadržaj svijeta ili empirijske stvarnosti. S jedne strane, tumačenje Hegelovog stava o umnosti stvarnosti, i usklađenosti filozofije s tom stvarnošću, može se, po Levitu, shvatiti »kao konačni probni kamen istinitosti same filozofije.« Međutim, Levit u svojoj interpretaciji skreće pažnju i na drugi aspekt Hegelovog shvatanja mnosti i stvarnosti i ističe da »sve što samo upravo egzistira nije u istom smislu i u istoj mjeri

²⁵⁴ Karl Löwith, *Od Hegela do Nitzschea*, 1988.

²⁵⁵ Isto., str. 143.

²⁵⁶ Isto., 143.

»stvarnost«, od nje se mora razlikovati ono što je samo »prolazna«, »beznačajna«, »rudimentarna« egzistencija. Prema Levitu, takva puka kontingentna stvarnost, koja bi isto tako mogla ne biti, ne zaslužuje »emfatičan« naziv jedne istinske stvarnosti.²⁵⁷ Na osnovu svoje distinkcije između kontingentne egzistencije i stvarnosti, Hegel je, po Levitovom mišljenju, »u dictumu iz predgovora *Filozofije prava* mogao vidjeti sasvim »jednostavne« stavove, dok su oni za njegove sljedbenike bili krajnje dvosmisleni, već prema tome da li su naglašavali prvi ili drugi dio stava i tako uzimali kao kriterijum interpretacije stvarnosti samo umnog ili umnost samo stvarnog.«²⁵⁸

Pokušaj nekih Hegelovih tumača da pokažu da u se u Hegelovom stavu ne krije ništa sumnjivo, i da ovaj njegov stav jednostavno protumačen ne tvrdi ni više ni manje nego to da »istinski umno, da bi bilo primjereno svojoj prirodi, sebe stalno zamišlja u svijetu i postaje aktuelno, i da ono što istinski opstoji u svijetu i u tome nalazi opravdanje jedne njemu inherentne umnosti.«²⁵⁹

Međutim, da ovaj stav, ipak, nije održiv, govori, ne samo činjenica da ga je Hegel morao opravdavati, već i način na koji je to činio. U svom opravdavanju ovog stava Hegel se poziva u isti mah na boga i na svet, za razliku od teologa i filozofa koji su negodovali zbog uma stvarnosti. Teolozima, kaže Hegel, ovaj bi stav morao bez daljnjeg biti jasan, jer ga izriče već samo učenje o božjoj vlasti nad svijetom, a filozofi bi morali biti toliko učeni da znaju da »ne samo da bog stvarno jeste«, nego da je on »najstvarnije, da je samo on istinski stvaran«. Prema Levitu, Hegelovo izjednačavanje uma sa stvarnošću temelji se, dakle, na jednoj filozofiji koja je ujedno i teologija i čiji je krajnji cilj da posredstvom spoznaje podudarnosti božanskog i svjetovnog konačno »samosvjesni um« izmiri sa »bičevitim umom«, to jest sa stvarnošću.²⁶⁰

Poenta Levitove kritike jeste, naime, u tome da sama tvrdnja "šta je umno, to je stvarno; šta je stvarno to je umno", upravo zato što je spekulativna, ukazuje na iskustvo privida, na to, da su građanski odnosi pogrešno identifikovani s umnošću. "Tako privid moramo spoznati kao nešto realno, iako ga ne smemo uzeti za načelo umnosti, upravo

²⁵⁷ Isto., 144.

²⁵⁸ Isto., str. 144.

²⁵⁹ Isto., str. 144.

²⁶⁰ Isto., str. 144.

zato ne smemo neko drugo načelo umnosti apstraktno suprotstaviti preovlađujućem prividu”. Zato “tvrđnja o ulozi filozofije ima istu formu kao i izjava o “umnoj stvarnosti” i kod nje je slična logika “iskustva privida” zbog čega je, po Levitu, Hegelova filozofija daleko od toga, da bi bila filozofija odbrane *status quo*.

Hegel, kako ga interpretira Levit, prema tome, sasvim je drugačiji od Hegela, kojeg nam je predstavio Vud. Levit nam, na neki način, prikazuje moglo bi se reći jednu verziju marksistički shvaćenog Hegela, što je, kao što smo već pokazali, jedan od mogućih načina razumevanja Hegelovog stava o “umnoj stvarnosti” koja je, možda, u jednoj tački, nepotpuna. Iz prostog razloga što je Hegel, daleko od toga, da bi sebe razumeo u smislu nekog političkog aktiviste. Iako on u svojoj filozofskoj teoriji ima dovoljno važnih elemenata koji bi se mogli iskoristiti za “kritiku svega postojećeg” njegovo polazište ipak, nije suprotstavljanje svemu postojećem” nego ima za predmet kritike pojam filozofije. Šta to, zapravo, znači?

Ovde treba podsetiti da Hegel, naime, na početku *Predgovora*, smatra da je “posao pisca, posebno filozofskog, u tome, da otkriva istinu, da izriče i da širi pravilne pojmove”.(FP, 8) Ceo *Predgovor*, detaljno razmatranje “prave” i neprave filozofije, opis postupka filozofske analize, Hegel je napisao, samo zato, jer njegovi prethodnici, očigledno, po njegovom mišljenju, nisu obavili svoj posao kako treba. A jedini način, da do istine, kao filozofi, uopšte dođemo, jeste da na samom početku zadatak filozofije odredimo upravo tako i u takvom obliku, kao što ju je odredio Hegel u svom *Predgovoru Filozofiji prava*. Pri stavu o ulozi filozofije – “shvatiti to, što jeste, naime to, što jeste, jeste um” – pored već određene dijalektike privida i istine, ključni momenat forme – Hegel tvrđnju ne može izreći u drugom, odnosno drugačijem obliku i drugim rečima, nego baš onim koje je upotrebio. Zašto? Zato, što je u tom stavu sadržana pretpostavka, na osnovu koje filozofija, odnosno filozof, deluje. Ako Hegel ulogu filozofije ne bi odredio tako, kao što ju je odredio prepustio bi se stihijskom, slučajnom, ili bi, kao filozof, veoma brzo bacio koplje u trnje, rekavši: šta možemo, ko to može razumeti, odnosno, tvrdio bi, da “istinu i tako ne možemo spoznati” itd. Za Hegela je stvar vredna razmišljanja, ako ne bi bilo tako, njegov filozofski opus ne bi obuhvatio knjige, u kojima se on prihvata da ispita prirodu, države, istorije, naučnog mišljenja, kao i logiku filozofskog mišljenja.

Pošto, dakle, “pojam” stvari ne proizlazi iz prirode jer pojam nije nešto, što nam je “dato” unapred, Hegel zahteva od filozofa rad pojma²⁶¹. I kad se filozof jednom dokopa istine stvari, istine predmeta, koji ispituje, mora iza nje stati, i tu istinu mora zastupati s punom odgovornošću, preuzeti je na sebe. Drugim rečima, rezultat, do kojeg dolazi u svojoj analizi, filozofa obavezuje u njegovom mišljenju, kao i u njegovom delanju. To Hegelovo stanovište legitimise Hegelova polemičnost i angažovanost, kako u *Predgovoru*, tako i u celini njegove *Filozofije prava*.

Optužba za »formalizam« često se shvata kao Hegelova kritika Kantove moralne teorije, ili, čak, jedne kantovske formule, formule univerzalnog zakona. Hegelova namera, međutim, jeste da to bude kritika moralnog stanovišta kao takvog, i mi ćemo je ovde sagledati u tom svetlu (kroz kratko razmatranje relevantnih paragrafa *Filozofije prava*) Hegelove *Filozofije prava*. Štaviše, videćemo da suštinski elementi ove optužbe u ovoj opštoj formi zavise od Hegelovog slaganja s Kantom o izvesnim fundamentalnim pitanjima koja se tiču i teorije običajnosti i moralnog stanovišta.

Prema paragrafu (OCFP,129), *Filozofije prava* moralno stanovište fundamentalno karakteriše njegov sveobuhvatni cilj, dobro.²⁶² Hegelovo shvatanje dobra, poput koncepcije *summum bonum*, sadrži dva elementa koji se međusobno uslovljavaju. Za

²⁶¹ Kako se, na spekulativan način, raščlanjuje sadržaj *Filozofije prava* pokušao je da razjasni H.F.Fulda. Zanimljivo je da, za odgovor na to pitanje autor ne uzima, kao što bi se možda očekivalo, neke upute pomoću kojih je Hegel objasnio klišeizirani izraz “rad pojma”. Umesto toga Fulda nastoji da Hegela odbrani od nekih neutemeljenih interpretacija. Interpretacije koje Fulda smatra promašenim su one koje nastaju iz očekivanja da Hegel u obradi građe svoje filozofije prava postupa po određenoj shemi nazvanoj dijalektikom. U svojoj detaljnoj analizi ključnih problema Hegelove *Filozofije prava*, Fulda dolazi do zaključka da nam ni Hegelova *Logika* ne pruža shemu kategorija iz čijeg bi se logičkog niza moglo razumeti raščlanjivanje bilo kojih njenih delova. Štaviše, Fulda smatra da se ne može govoriti o logici *Filozofije prava* u svakom slučaju to govorenje ima mnogo manje smisla nego govorenje o logici *Fenomenologije duha*. Hans Fridrih Fulda, „Razvoj pojma u *Hegelovoj filozofiji prava*“, u zborniku *Praksa i politika*, ur. Ante pažanin, Zagreb, 1983. str. 60, 61, 77i 78,

²⁶² Hegel određuje ideju dobra kao “jedinstvo pojma volje i posebne volje – u kojoj su apstraktno pravo kao i dobrobit i subjektivitet znanja i slučajnost spoljašnjeg opstanka ukinuti kao za sebe samostalni, ali time po svojoj biti u njoj sadržani i zadržani – realizirana sloboda, apsolutna konačna svrha sveta”. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, 1989, str. 227.

Hegela, ovi elementi jesu pravo i blagostanje.²⁶³ (OCFP, 130) Subjektivna volja deluje kako treba kad su njen uvid i namera usaglašeni sa dobrom. (OCFP, 131)²⁶⁴ Dalje, Hegel insistira da subjektivna volja ima »pravo na uvid u dobro« (OCFP, 132), tj. da je treba smatrati odgovornom za svoje radnje u skladu sa svojim uvidom u dobro i svojim poznavanjem dobra. (OCFP, 132)²⁶⁵

S moralnog stanovišta, dobro kao suštinsko određenje volje sačinjava dužnost (OCFP, 133).²⁶⁶ Zbog toga što o subjektivnoj volji treba prosuđivati prema njenoj nameri, a namera je univerzalan opis dela radi kojega se ona izvršava (OCFP, 119-

²⁶³ Videti Kant, *Kritika praktičkog uma*, (AA, pp. 110-113). Hegelovi razlozi za razilaženje s Kantom po pitanju bezuslovne komponente dobra razmatraju se u paragrafu (OCFP, 130): “Dobrobit u toj ideji ne važi za sebe kao opstanak pojedinačne posebne volje, već samo kao opća dobrobit, bitno kao opće po sebi, tj. po slobodi; - dobrobit nije neko dobro bez prava. Isto tako, pravo nije neko dobro bez dobrobiti (*fiat justitia* ne treba imati za posledicu *pereat mundus*). Time dobro, kao nužnost da bude zbiljsko s pomoću posebne volje i, ujedno, kao njena supstancija, ima apsolutno pravo spram apstraktnog prava vlasništva i posebnih svrha dobrobiti. Svaki od tih momenata, ukoliko se razlikuje od dobroga, važi samo ukoliko je u njemu primjeren i njemu podređen”. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 228.

²⁶⁴ U *Dodatku* paragrafu 131, Hegel objašnjavajući odnos dobra i subjektivne volje ističe, “dobro je istina posebne volje, ali volja je samo ono zbog čega se ona postavlja: ona nije dobro od iskona nego ono šta ona jest, može postati smo svojim radom. S druge strane dobro bez subjektivne volje samo je apstrakcija bez realiteta koji mu treba doći tek kroz nju. Razvitak duha sadrži, primjereno tome, tri stupnja: 1. da je ono dobro za mene, kao ono što se hoće, dobro posebne volje i da ja to isto znam, 2. da se kaže šta je dobro i da se razviju posebna određenja dobroga, 3. konačno, određenje dobra po sebi, posebnost dobra kao beskonačni, za sebe bivstvujući subjektivitet. Ovo unutrašnje određivanje jeste savest.

²⁶⁵ Ipak Hegel, na kraju svog komentara ovog paragrafa, zaključuje da je “pravo subjektivne volje da ona zna, da je znala –mogla znati, - da je nešto dobro ili nije dobro – zakonski ili neispravno itd. – Ovde je ostavljeno sasvim neodređeno kakve je vrste ovo znanje – Zahtevam li ja – sa stanovišta refleksije – da sam ja uveren iz osnova, imam uvid – to je moja stvar, koja je meni prepuštena – jer ja time sebe postavljam na partikularno stanovište. Može se samo poželeti da ljudi poznaju osnove, dublje izvore prava – ali to objektivno nije nužno. Poverenje, vera, zdrav um, običaj, opšte je objektivni način utemeljenja.” Isto, str. 234.

²⁶⁶ “Budući da je posebnost različita od dobra i budući da spada u subjektivnu volju, dobro ima pre svega samo određenje opšte apstraktne suštine – dužnosti; zbog tog svog određenja dužnost treba da se čini zbog dužnosti.” Isto, str. 234.

120),²⁶⁷ Hegel zaključuje, u saglasnosti s Kantom, da subjektivna volja ne treba da izvršava svoju dužnost već takođe da to čini radi same dužnosti. (OCFP, 133)²⁶⁸

U Hegelovoj formulaciji dobra »pravo« se odnosi na »apstraktno pravo« koje sačinjavaju prava osoba nad spoljašnjom sferom proizvoljne slobode, počevši od njihovih sopstvenih tela pa sve do njihovog celokupnog vlasništva (OCFP, 41-45).²⁶⁹ »Blagostanje« se odnosi na zadovoljenje empirijskih nagona ili želja kako ih volja organizuje u ideji sreće (OCFP, 17-20²⁷⁰ i 121-125). Prema tome, dobro se sastoji u

²⁶⁷ "Namera (Absicht) sadrži etimološki apstrakciju, delimično oblik opštosti, delimično izdvajanje jedne posebne strane konkretne stvari. Nastojanje opravdavanja s pomoću namere je izolovanje jedne pojedinačne strane uopšte koje se tvrdi kao subjektivna bit delovanja – Sud o nekom delovanju kao spoljašnjem činu, još bez određenja njegove pravne ili nepravne strane, deluje tom delovanju opšti predikat da je ono palež, ubistvo itd. – Pojedinačna određenost spoljašnje stvarnosti pokazuje ono što je njena priroda kao spoljašnju vezu. Stvarnost je pre svega dodirnutu samo na jednoj pojedinačnoj tački (kao: palež neposredno pogađa samo jednu malu tačku drveta, što daje samo rečenicu, a ne sud), ali opšta priroda ove tačke sadrži njeno protezanje (...) to je s jedne strane subjektivna refleksija, koja ne poznaje logičku prirodu pojedinačnog i opšteg pa se upušta u rasepkavanje na pojedinačnosti i posledice, a s druge strane to priroda samo konačnog čina – da sadržava takva odvajanja slučajnosti. Iznalaženje dolus indirectusa ima svoj razlog u razmatranome." Refleksivni momenat koji se tiče namere Hegel jasno izražava u paragrafu 120 u kome se kaže: "Pravo je namere da opšti kvalitet delovanja nije samo po sebi nego da ga je upoznao onaj koji deluje i da ga je time već stavio u svoju subjektivnu volju; kao što je, obratno, pravo objektiviteta delovanja, kako se može nazvati, da bude utvrđen subjektom kao misaonim, kao objektivitet koji se zna i koji se hoće." Isto, str. 208-211.

²⁶⁸ Ali, u paragrafima 148-153, Hegel ne tvrdi da volja mora da deluje samo radi dužnosti.

²⁶⁹ "Osoba mora sebi dati neku spoljašnju sferu svoje slobode da bi bila kao ideja."(OCFP, 41) "Ono što je neposredno različito od slobodnog duha jest za njega i po sebi ono spoljašnje uopšte – neka stvar, nešto neslobodno, nelično i bespravno."(OCFP, 42) Osoba ima kao neposredni pojam, a time i (kao) ono bitno pojedinačno, prirodno egzistenciju delom samo po sebi, delom kao takvu, prema kojoj se ona odnosi kao prema spoljašnjem svetu."(OCFP, 43) "Osoba ima pravo da svoju volju stavi u svaku stvar, koja je time moja, dobiva moju volju kao svoju supstancijalnu svrhu budući da ona takve nema u sebi samoj kao svoje određenje i dušu – apsolutno pravo ljudi na prisvajanje svih stvari." (OCFP, 44)

²⁷⁰ "Protivrečje, koje je proizvoljnost (OCFP, 15), ima kao dijalektika nagona i sklonosti tu pojavu da ti nagoni i sklonosti smetaju jedno drugome, da je zadovoljavanje jednog zahteva podređivanje ili žrtvovanje zadovoljavanja drugoga itd... Prepustiti se nekom nagonu – je razorno - to je njegova dijalektika – posmatrati ga kao ono čisto pozitivno – ništa negativno, ništa što valja ograničiti, njegova je jednostranost ... Nagoni i sklonosti su najprije sadržaji volje, i samo refleksija stoji iznad nje, ali ovi nagoni sami postaju

zadovoljenju želja subjekta, pod uslovom da on ne krši ljudska prava. Dobra volja jeste ona koja ispravno razume čije su radnje neophodne da bi se proizvelo dobro i onda izvršava te radnje zato što smatra proizvođenje dobra poželjnim (tako da je njena »namera« u skladu sa dobrom).

U *Filozofiji prava* Hegelova kritika formalizma prvenstveno ima oblik tvrdnje da dobro, kako je gore formulisano s moralnog stanovišta, nije dovoljno da moralnoj dužnosti pruži određeni sadržaj. (OCFP, 134)²⁷¹ Hegel pronalazi neodređenost u oba elementa dobra. Prvo, Hegel smatra da je apstraktno pravo koliko opšte toliko i neodređeno u pogledu svog preciznog opsega i mere važenja (OCFP, 49). »Objektivna stvarnost prava jeste da delom bude za svest, da se uopšte zna, delom da ima moć stvarnosti i da važi, te da se time zna takođe kao ono opšte važeće.« (OCFP, 210) Ono postaje određeno samo kroz specifično zakonodavstvo koje pripada običajnosti zajednice

nagonski, uzajamno se potiskuju, ometaju i hoće da svi budu zadovoljeni.» (OCFP, 17) “U pogledu prosuđivanja nagona imamo kod dijalektike pojavu da su kao imanentna, prema tome kao pozitivna, određenja neposredne volje dobra; čovek se tako od prirode naziva dobrim. Ukoliko su nagoni, pak, prirodna određenja, dakle protiv slobode i pojma duha uopšte, te ono negativno, valja ih iskoreniti, čovek se tako od prirode naziva zlim. Ono što je odlučno za jednu ili drugu tvrdnju, na tom je stanovištu takođe subjektivna proizvoljnost.” (OCFP, 18) Za Hegela, “hrišćansko učenje da je čovek zao po prirodi, stoji više nego drugo učenje koje ga smatra za dobrog; treba ga dakle shvatiti na osnovu njegovog filozofskog tumačenja. Kao duh čovek je slobodno biće koje je u položaju da ne dopušta da se odredi kroz prirodne impulse. Čovek, kao u neposrednom i neobrazovanom stanju, stoga je u položaju u kojemu ne treba da bude i od kojeg se mora osloboditi. Učenje o nasleđenom grehu, bez kojeg hrišćanstvo ne bi bilo religija slobode, ima ovo značenje.” (OCFP, 18) “U zahtevu čišćenja nagona leži opšta predstava da će se oni osloboditi od oblika njihove neposredne prirodne određenosti i od onog subjektivnog i slučajnog u sadržaju i da će biti svedeni na njihovu supstancijalnu bit. Ono istinsko ovog neodređenog zahteva jeste da nagoni budu kao umni sistem voljnih određenja; shvatiti njih tako iz pojma, sadržaj je nauke o pravu.” (OCFP, 19) “Refleksija koja se odnosi na nagone, kao takva koja ih predstavlja, procenjuje, upoređujući ih međusobno, a zatim s njihovim sredstvima, posledicama itd., te s celinom zadovoljenja – blaženstvom – donosi formalnu opštost toj građi pa je na taj način čisti od njene sirovosti i varvarstva. To izdizanje opštosti mišljenja apsolutna je vrednost obrazovanja” (OCFP, 187).

²⁷¹ “Za ovo određenje, pre svega, još ništa ne postoji osim ovoga: činiti pravo i brinuti se za dobrobit, svoju vlastitu dobrobit i dobrobit u opštem određenju, dobrobit drugih” (OCFP, 119).

– određenom građanskom društvu (213-214,²⁷² 216-218²⁷³). Dalje, čak безусловni status prava u odnosu prema blagostanju može se dovesti u pitanje kad se »blagostanje« odnosi na celokupnost dobrobiti osobe, tj. na život ili zarađivanje za život. Pravo na vlasništvo jedne osobe ne treba da bude jače od prava na život druge: na primer, dužnik koji je bankrotirao ne sme se lišiti sredstava za rad i njegovu krađu vekne hleba da bi sprečio

²⁷² “Time što stupa u opstanak u obliku postavljenosti, prava i po sadržaju kao primena stupa u odnos prema materiji snošaja i vrsta vlasništva i ugovora beskonačno upojedinjenih i isprepletenih u građanskom društvu – nadalje, običajnosnih snošaja koji se osnivaju na čudi, ljubavi i poverenju, ili ovih samo utoliko ukoliko sadržavaju stranu apstraktnog prava (OCFP, 159); moralne strane i moralne zapovesti, koje se tiču volje po njenom najvlastitijem subjektivitetu i posebnosti, ne mogu biti predmet pozitivnog zakonodavstva. Dalju građu daju prava i dužnosti što proističu iz samog pravosuđa, iz države itd.” (OCFP, 213) “No osim primene na ono posebno, postavljenost prava sadrži u sebi primenljivost na pojedinačan slučaj. Time ona stupa u sferu neodređenoga, onoga kvantitativnoga (kvantitativnoga za sebe, ili kao određenje vrednosti prilikom razmene kvalitativnoga za drugo kvalitativno). Pojmovna određenost daje samo opštu granicu unutar koje još ima vrludanja. No ono se mora, radi realizacije, prekinuti čime nastupa, unutar one granice, slučaj i proizvodnja odluka.” (OCFP, 214)

²⁷³ “Svaki zakonik mogao bi biti još bolji, to bi mogla tvrditi dokona refleksija, jer se ono najveličanstvenije, najlepše, može zamisliti još veličanstvenijim, višim, lepšim. Ali neko veliko stablo grana se više i više a da stoga ne postaje novim stablom: ipak bi bilo ludo zbog novih grana koje bi mogle izrasti, ne hteti posaditi nikakvo stablo.” (OCFP, 216) “Kao što u građanskom društvu pravo po sebi postaje zakonom, tako i prethodno neposredno i apstraktno opstajanje mojeg pojedinačnog prava prelazi u značenje priznatosti kao – opstojanje u egzistentnoj opštoj volji i znanju. Sticanje i postupci oko vlasništva moraju stoga biti poduzeti i opremljeni formom koju im daje ono opstojanje. Vlasništvo se, dakle, osniva na ugovoru i na formalnostima koje ga čine sposobnim za dokaz i pravomoćnim.”...”U društvu se stoga u odnosu na vlasništvo javljaju formalnosti: kao znak priznavanja drugih stavljaju se granični kamenovi, otvaraju se knjige hipoteka, popis vlasništva. u građanskom društvu vlasništvo najčešće počiva na ugovoru čije su formalnosti čvrste i određene. Prema takvim formalnostima možemo se gnušati i misliti da one postoje samo zato da bi vlastima donosile novac; formalnosti se čak mogu smatrati nečim uvredljivim i znakom nepoverenja, zato što više ne vredi stav: jedan čovek jedna reč; ali ono što je bitno u formi jeste to da ono što je pravo po sebi, takođe jest i postavljeno po sebi. Moja volja je umna, ona važi, a ovo važenje treba biti priznato od drugog. Ovde dakle mora opstati moja subjektivnost i subjektivnost drugog, a volja mora postići sigurnost, čvrstinu i objektivnost, što može biti samo kroz formu.” (OCFP, 217) “Time što su vlasništvo i ličnost u građanskom društvu zakonski priznati i važeći, zločin nije više samo povreda nečega subjektivno - beskonačnoga, nego opšte stvari, koja u sebi čvrsto i snažno egzistira” (OCFP, 218).

gladovanje ne treba tretirati kao normalan slučaj krađe (OCFP, 127).²⁷⁴ Ovo »pravo nužde«, u stvari je upravo bilo naglašeno pre uvođenja ideje dobra kao ilustracija teze da sfera morala kao celine ima »jače pravo« od apstraktnog prava (OCFP, 127-128)²⁷⁵. Prema tome, prioritet prava nad blagostanjem u dobru znači samo to da mi ne smemo da insistiramo na bilo čijem blagostanju pomoću nepravde, tj. kršenje važećeg prava. Ali ovaj princip ostavlja neodređenim kada se nešto računa kao važeće pravo i čak dozvoljava samom blagostanju da, u izvesnim slučajevima, nadjača ono što bi se normalno smatralo za važeće pravo.

Blagostanje je uslovljena komponenta dobra ali zbog toga što je blagostanje pravi predmet subjektivne volje, ono, u stvari, sačinjava glavni sadržaj dobra (OCFP, 123).²⁷⁶ Ali ovaj sadržaj takođe je neodređen na nekoliko načina. Prvo, kao obuhvaćen dobrim, on

²⁷⁴ U *Dodatku* ovog paragrafa, Hegel ističe da "život kao celokupnost svrha ima pravo prema apstraktnom pravu. Ako se on, na primer, krađom hleba može produžiti, time je doduše povređeno vlasništvo nekog čoveka, ali bi bilo nepravdo ovaj postupak smatrati običnom krađom. Ako čoveku kojem je ugrožen život ne bi bilo dopušteno da tako postupi da bi se održao, on bi se mogao odrediti kao čovek lišen prava, a time što bi mu bio porećen život, njegova bi cela sloboda bila negirana... Stoga samo nužda neposredne sadašnjosti može dati za pravo nekom nepravednom postupku, jer bi u samom njegovom propuštanju opet ležalo izvršenje jednog i to najvišeg neprava, naime, totalna negacija postojanja slobode, - ono *beneficium competentiae* ovde ima svoje mesto time što u srodničkim odnosima ili drugim odnosima bliskosti leži pravo da se zahteva da se pravno potpuno ne žrtvuemo"(OCFP, 127).

²⁷⁵ "Nužda otkriva isto tako konačnost i time slučajnost prava kao dobrobiti, apstraktnog opstanka slobode a da to nije kao egzistencija posebne osobe, te konačnost sfere posebne volje bez općenitosti prava. Njihova jednostranost i idealitet time su postavljeni kako su već u pojmu određeni u njima samima; pravo je već (106) odredilo svoj opstanak kao posebnu volju, a subjektivitet u svojoj svestranoj posebnosti sam je opstanak slobode (127) kao što je on po sebi, kao beskonačni odnos volje spram sebe, ono opste slobode. Oba momenta, po sebi tako integrirana u svoju istinu, svoj identitet, ali ponajprije još u međusobnom relativnom odnosu, jesu dobro kao ispunjeno po sebi i za sebe određeno opće, te savjest kao beskonačni subjektivitet koji u sebi zna i u sebi određuje sadržaj" (OCFP, 128).

²⁷⁶ "Za sadržaj tih svrha ovdje opstoji samo α) formalna djelatnost sama – da je subjekt sa svojom djelatnošću pri onome što treba smatrati i unapređivati kao svoju svrhu; - za što se ljudi interesiraju ili treba da se interesiraju kao za ono svoje, za to će biti djelatni. β) Dalje, još apstraktna i formalna sloboda subjektiviteta ima, međutim, određeni sadržaj samo u svom prirodnom subjektivnom opstanku, potrebama, sklonostima, strastima, mnjenjima, domišljanjima itd. Zadovoljenje tog sadržaja dobrobit ili blaženstvo u svojim posebnim određenjima i u općemu, svrhe konačnosti uopće" (OCFP, 123).

postoji kao univerzalno blagostanje (OCFP, 130,²⁷⁷ 134). To znači da nije određeno o čijem se blagostanju radi a univerzalno blagostanje ne sadrži principe koji bi nam omogućili da prednost damo blagostanju jedne osobe nad blagostanjem druge osobe. Kad se radi o utilitarističkom principu da blagostanje treba maksimalizovati, Hegel sledi Kanta u poricanju teze da je ideja blagostanja ili sreće dovoljno određena da bi nam omogućila ovakve sudove. Čak i komponente pojedinčeve sreće samo su mnoštvo različitih nagona i, same po sebi, ne sadrže nikakav »aršin« pomoću kojeg bi se one mogle uporediti jedna s drugom (OCFP, 17, 20-21); uporedi Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, 417-419). Prema tome, sledeći Kanta, Hegel tvrdi da sreća, »kao najveća suma zadovoljstva«, nije nešto što se može isčitati iz čovekovih želja već je jedna ideja koju pojedinac aktivno stvara s ciljem da uspostavi principe i prioritete među različitim željama (OCFP, 20); prema tome, formulisanje jedne takve ideje deo je pojedinčevog racionalnog samoupravljanja u skladu s principima i zato je za Hegela istina ove ideje sloboda (ili autonomija) kao samoodređenje umne volje (OCFP, 21). Na isti način sudovi o najvećem kolektivnom blagostanju nikad nisu samo stvar empirijskog posmatranja već pre proizlaze iz etičkih principa koji su povezani s umnom praksom zajednice. Hegel misli da oni posebno pripadaju zadovoljenju potreba u institucijama građanskog društva (OCFP, 184-185).²⁷⁸

²⁷⁷ “Dobrobit u toj ideji ne važi za sebe kao opstanak pojedinačne posebne volje, već samo kao opća dobrobit, bitno kao opće po sebi, tj. po slobodi, - dobrobit nije neko dobro bez prava. Isto tako pravo nije neko dobro bez dobrobiti (*fiat justitia* ne treba imati za posledicu *pereat mundus*), time dobro, kao nužnost da bude stvarno pomoću posebne volje i ujedno kao njena supstancija, ima apsolutno pravo spram apstraktnog prava vlasništva i posebnih svrha dobrobiti. Svaki od tih momenata, ukoliko se razlikuje od dobroga, važi samo ukoliko je u njemu primjeren i njemu podređen.” (OCFP, 130 i 134)

²⁷⁸ “Ideja u toj razdvojenosti podjeljuje momentima osebenu opstanak - posebnosti prava da sebi razvije i raširi na sve strane, a općenitosti pravo da sebe pokaže kao temelj i nužni oblik posebnosti, kao moć nad njom i kao njenu poslednju svrhu. – Sistem običajnosti koji je izgubljen u svojim ekstremima jeste ono što sačinjava apstraktni momenat realiteta ideje, koja je ovdje samo kao relativni totalitet i unutarnja nužnost u toj spoljašnjoj pojavi” (OCFP, 184). “Posebnost za sebe, s jedne strane kao zadovoljenje svojih potreba koje se svestrano ispoljavaju, zadovoljenje slučajne proizvoljnosti i subjektivnog nahoda, razara u svojim užicima sebe samu i svoj supstancijalni pojam; s druge strane, kao beskonačno izazvana, a u potpunoj zavisnosti od spoljašnje slučajnosti i proizvoljnosti, kao i moću općenitosti ograničena, ona je slučajno zadovoljenje nužne kao i slučajne potrebe. Građansko društvo pruža u ovim suprotnostima i

Prema tome, sa moralnog stanovišta, samo dobro ne može da služi kao determinanta sadržaja dužnosti; to mora da odredi sam racionalni subjekt. Ali u pojmu ovog subjekta takođe nema objektivne determinante dužnosti jer subjektivno »Ja« nije ništa više do »apstraktna univerzalnost« ili »identitet bez sadržaja« (OCFP, 135).²⁷⁹ Na tom mestu Hegel aludira na Kantovu formulu univerzalnog zakona tvrdeći da ona ne pruža moralni kriterijum izuzev odsustva formalne protivrečnosti (OCFP, 135). Kantovci ovde često primećuju da Hegel nije razumeo Kantovu formulu ali oni obično ne vide da čak i da su u pravu, Hegelova glavna poenta ostaje netaknuta. Jer njegova teza jeste da autonomno zakonodavno sopstvo – kako ga moralno stanovište mora shvatiti apstrahujući ga od svakog običajnog konteksta – ne može da bude ništa drugo do apstraktni samoidentitet (E, 52)²⁸⁰ i, prema tome, moral nema drugi kriterijum na raspolaganju. Pažljivo čitanje paragrafa (OCFP, 135) pokazaće da je to takođe Hegelova optužba protiv Kanta; (E, 54).²⁸¹

njihovu isprepletanju prizor isto tako raspuštenost, bijede i zajedničkog fizičkog i običajnosnog propadanja” (OCFP, 185).

²⁷⁹ “ Ta određenja, međutim, nisu sadržana u određenju same dužnosti, nego, kako su oba uvjetovana i ograničena, donose upravo time prijelaz u višu sferu neuvjetovanoga, dužnosti. Dužnosti samoj – ukoliko je ona u moralnoj samosvijesti ono njeno bitno ili opće, kako se ono unutar sebe odnosi samo prema sebi – ostaje time samo apstraktna općenitost, (ona) ima besadržajan identitet, ono apstraktno pozitivno, neodređenost kao svoje određenje” (OCFP, 135).

²⁸⁰ “Mišljenje ostaje, prema tome, na njegovu najvišem vrhuncu određenosti, nešto spoljašnje; ono ostaje samo upravo apstraktno mišljenje, koje se ovde uvek zove um. Prema tome um je rezultat, daje samo formalno jedinstvo za pojednostavljenje i sistematizovanje iskustva, on je kanon, ne organon istine, on ne može dati doktrinu beskonačnog, nego samo kritiku spoznaje. Ta se kritika u svojoj poslednjoj analizi sastoji u uveravanju da je mišljenje u sebi samo neodređeno jedinstvo i delatnost tog neodređenog jedinstva”. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo, str. 52.

²⁸¹ “ Za ono što praktično mišljenje sebi čini zakonom, za kriterijum njegovog određivanja u sebi samome, opet ne postoji ništa drugo nego isto apstraktni identitet razuma da ne bude protivurečja u određivanju, - praktički um time ne izlazi iz formalizma, koji u teorijskom umu treba da bude ono poslednje. No, taj praktički um ne postavlja opšte određenje dobra, samo po sebi, nego je zapravo tek praktički u zahtevu da ono dobro treba da ima svetovnu egzistenciju, spoljašnji objektivitet, tj. da misao ne bude prosto subjektivna, nego objektivna uopće.”Isto., str. 54.

Prelazak iz moralnosti u običajnost

Problem prevladavanja²⁸² moralnosti u običajnosti je jedno od pitanja koje je stalno prisutno u diskusijama kada je reč o Hegelovom shvatanju ovog problema. Neki autori, poput Tugendhata, smatraju da Hegelovo prevladavanje moralnosti u običajnosti ima za posledicu nemogućnost “samoodgovornog, kritičkog odnosa prema zajednici, državi.” Štaviše, Tugendhat je uveren da pod prevladavanjem moralnosti u običajnosti treba shvatiti da “postojeći zakoni imaju apsolutni autoritet; ono što pojedinac ima da čini utvrđeno je u zajednici; vlastita savjest pojedinca treba nestati, a na mjesto refleksije dolazi povjerenje”²⁸³. To je ono što, po Tugendhatu, misli Hegel kada govori o prevladavanju moralnosti u običajnosti. Sasvim suprotno Tugendhatu, ovaj problem vidi

²⁸² Iz Hegelovog načina prevladavanja moralnosti u običajnosti njegovi tumači izvlače različite zaključke, ne samo o njegovom filozofskom sistemu, već i o prirodi same Hegelove političke filozofije. U vezi sa ovim problemom, jednu od najoštrijih kritika uputio je Poper koji je istakao da Hegelova filozofija „identiteta služi da opravda postojeći poredak. Njen glavni ishod je etički i pravni pozitivizam, doktrina po kojoj je moć pravda.“ (Popper, 55) Neki levo orijentisani interpretatori Hegelove misli, poput Markuzea, na osnovu činjenice da je u Hegelovoj Filozofiji prava najkraći upravo odeljak o moralnosti smatraju da je Hegel ukinuo etiku i apsorbovao moralnu filozofiju u političku filozofiju (Markuze, 183). Ova Markuzeova teza je neodrživa, ako se ima u vidu načelno značenje principa moralnosti u Hegelovoj koncepciji objektivnog duha. Hegel ne pada ispod Kantovog teorijskog nivoa u svom razumevanju moralnosti, već upravo s te pozicije vrši rekonstrukciju običajnosti u kontekstu političke zajednice. Glavni razlog Hegelove konciznosti u njegovom tretiranju moralnosti jeste u tome što on u Filozofiji prava, uglavnom koristi gotove rezultate iz svojih ranijih rasprava o moralnosti i običajnosti. Stoga Markuze nije u pravu kad tvrdi da moralnost kao carstvo unutrašnje slobode, gubi u Hegelovom delu sav svoj sjaj i uzvišenost i postaje veza između apstraktnog prava i običajnosti. Nasuprot Markuzeu, M. Kangrga, u svojim ranim spisima (*Etički problem u djelu Karla Marksa*), tvrdi da u „Hegelovom filozofskom sistemu nije moguća etika i da je to prednost njegovog filozofskog sistema, za razliku od Spinoze kod koga nije moguća etika zbog nedostatka njegovog filozofskog sistema.“ (Kangrga, 115) Pogl. Ludwig Siep, „Što znači: prevladavanje moralnosti u običajnosti u Hegelovoj Filozofiji prava“, u zborniku *Praksa i politika*, priredio, Ante Pažanin, Zagreb, 1983, str. 28; Hans Fridrih Fulda, „Razvoj pojma u hegelovoj filozofiji prava“; Adrian Peperzak; „Prilog Hegelovoj etici – analiza i interpretacija Osnovnih crta filozofije prava.“

²⁸³ Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M, S. 349. 1979.

ugledni tumač Hegelove filozofije, Čarls Tejlor. On Hegelovo prevladavanje moralnosti smatra smislenim i odbacuje Tugendhatovu interpretaciju kao netemeljenu²⁸⁴.

S obzirom na ovako suprotstavljena viđenja ovog problema tako autoritativnih interpretatora Hegelove filozofije, kao što su Tugendhat i Tejlor, preostaje nam da pokušamo da još jednom preispitamo neka ključna mesta u Hegelovim spisima *Fenomenologiji duha*, *Prirodnom pravu i nauci o državi*, *Enciklopediji* i na kraju, *Filozofiji prava*.

Ako hronološki pristupimo razmatranju Hegelovog problema običajnosti onda moramo konstatovati da se problem prelaska iz moralnosti u običajnost prvi put kod Hegela nagoveštava u *Enciklopediji filozofskih nauka* (E, 512). Zanimljivo je da u *Fenomenologiji duha* i kasnije u predavanjima iz *Filozofije istorije*, ovaj problem Hegel ne razmatra. Razlog tome može biti i taj što je u ovim spisima redosled izlaganja ovih pojmova, iako iz sasvim različitih razloga, suprotan onome koji se nalazi u *Enciklopediji* i *Filozofiji prava*. Iako razlike koje se odnose na drugačiji raspored pojmova moralnosti i običajnosti u Hegelovim spisima, među njegovim tumačima izaziva različite sporove, u ovom razmatranju, naša pažnja biće posvećena samo problemu koji je postavljen u naslovu ovog dela rada. Naime, pokušaćemo da razmatranjem geneze problema običajnosti otkrijemo glavne uzroke koji su uticali na različit položaj običajnosti i moralnosti u pomenutim Hegelovim filozofskim spisima.

Kao što je već pomenuto, Hegel u *Enciklopediji* u paragrafu 512 prvi put nagoveštava da postoji problem prelaska sa stanovišta moralnosti na stanovište običajnosti. U tom paragrafu, nemački filozof ističe da je “najviši vrh fenomena volje koji se rasplinuo do te apsolutne ispraznosti, - do neke ne objektivne, nego same sebe izvjesne dobrote iz izvjesnosti samoga sebe ništavnosti onoga općenitoga, i neposrednosti se ruše u sebi. Ono zlo kao najunutrašnjija refleksija subjektiviteta sebe, nasuprot onome objektivnome i općenitome, što je njemu samo privid jest ono isto što i dobro nastrojenost apstraktno dobrog, koja subjektivitetu pridržava određenje toga dobrog, posve apstraktno pričinjenje, neposredno preobraćenje u unutrašnje samoga sebe. Rezultat, istina toga pričinjavanja jeste prema svojoj negativnoj strani apsolutna

²⁸⁴ Taylor, Charles, *Hegel*, Frankfurt/M, 1978, S. 494.

ništavnost tog htijenja, koje je bar za sebe imala da bude protiv dobra, kao i apsolutna ništavnost dobra koje bi trebalo da bude samo apstraktno; prema afirmativnoj je strani u pojmu, poklapajući se tako u sebi, ono pričinjanje ona ista jednostavna općenitost volje je i ono dobro. Subjektivitet u tom svom identitetu s njime je beskonačna forma, samo je njegovo aktiviranje i razvijanje; time se napustilo stajalište samog odnosa obaju međusobno i onoga “treba da” (Sollen) pa se prešlo na ćudorednost (običajnost, M.L.).”(E, 512)

Međutim, iako ni u Homajеровim bilješkama o *Prirodnom i državnom pravu* ne postoji poseban paragraf u kojem Hegel na eksplicitan način objašnjava prelazak sa stanovišta moralnosti na stanovište običajnosti, ipak se može reći da u paragrafu 73 ovog spisa, Hegel daje nekoliko usputnih, ali ipak, veoma važnih napomena o tom problemu. Čini se da je smisao njegovih napomena u sledećem. Posle izlaganja stanovišta moralnosti u kojem je dostignut onaj najviši stepen u pojmu duha, pojam dobra je ostao još uvek sasvim apstraktan. Stoga Hegel smatra da: “Dobro kao ono opšte slobode, dakle ono što slobodu čini univerzalnom u sebi sadrži sva određenja. Drugi momenat čini subjektivitet, koji predstavlja opšti princip određenja. I dobro i subjektivitet identični su po svojim pojmovima. Istina ovih pojmova ovo jedinstvo u kojem je na svakom postavljeno ono što je u njemu sadržano. Subjektivitet postaje objektivn u onom opštem koje baš time dobija svoje posebljenje, koje se, posredstvom slobodnog subjektiviteta, baš tako idealno vraća u njihovo jedinstvo. Supstancijalna sloboda, običajnost.”²⁸⁵

Na kraju ovog paragrafa, u vidu rezimea, Hegel daje objašnjenje svog prethodnog izlaganja, i u kratkim crtama pokazuje u čemu je suština njegovog shvatanja problema prelaska sa stanovišta moralnosti na stanovište običajnosti. Po njegovom mišljenju, “u dobrom *treba* biti, ostaje neka ovostranost, nedostignuti cilj ne sadrži ostvarenje. Apstraktno po sebi bivstvujuća – dobrota. Apstraktno za sebe bivstvujući – subjektivitet. Po sebi i za sebe bivstvujuća- običajnost.”²⁸⁶

Problem prelaska iz moralnosti u običajnost koji se u posthegelovskom periodu, među Hegelovim tumačima postavio kao jedno od spornih pitanja njegove filozofske

²⁸⁵ Hegel, *Pravni i politički spisi*, Beograd, 1981, str. 255.

²⁸⁶ Isto, str. 255.

misli, čini se da za samog Hegela nije predstavljao neku posebnu teškoću. Taj utisak nameće se s obzirom na to da u njegovim spisima ne postoji mnogo tvrdnji koje bi nas uverile da se Hegel posebno bavio ovim pitanjem. Naprotiv, na osnovu njegovih filozofskih spisa, mogao bi se steći utisak, da za Hegela ne postoje neke posebne teškoće koje se tiču prelaska sa stanovišta moralnosti na stanovište običajnosti.

Ipak, nedoumice oko ovog problema nisu veštački stvorili Hegelovi tumači, već sam Hegel koji je svojim različitim rasporedom ovih pojmova uneo određene zabune oko tumačenja njihovog pravog smisla, ali i same koncepcije objektivnog duha. Zbog različitog redosleda moralnosti i običajnosti u pojedinim Hegelovim spisima nije uvek sasvim jasan smisao ovih pojmova, dok se u onim drugima ovo pitanje ne može ni postaviti na pomenuti način, jer problem prelaska i ne postoji. Ali to ne znači da je taj redosled sasvim jasan, iako se, u određenom smislu, može smatrati logičnim i opravdanim. Opravdanost rasporeda ovih pojmova zavisi od više elemenata koji se tiču Hegelovog shvatanja objektivnog duha.

No, vratimo se onim Hegelovim tekstovima u kojima je nemački filozof dao određene argumente koji će nam pomoći da na osnovu njihove interpretacije proniknemo u razloge različitog rasporeda pomenutih pojmova. Za razliku od *Fenomenologije i Filozofije istorije* u kojima ne postoji nikakvo objašnjenje o redosledu izlaganja moralnosti i običajnosti u *Enciklopediji, Prirodnom i državnom pravu* i *Filozofiji prava*, Hegel na različite načine i s različitim stepenom pažnje razmatra ovo pitanje. Dok je u prva dva spisa ovaj problem samo pomenut u završnim paragrafima o moralnosti u *Filozofiji prava*, Hegel je posvetio poseban paragraf ovom problemu pod jasnim naslovom: *Prelazak iz moralnosti u običajnost*.²⁸⁷ U ovom paragrafu, Hegel uz detaljna objašnjenja koja se nalaze u njegovim komentarima i dodacima ovom paragrafu, nastoji da što preciznije razjasni u čemu se sastoji smisao prelaska sa stanovišta moralnosti na stanovište običajnosti .

U pomenutom paragrafu, Hegel ističe da je “dobro kao ono supstancijalno općenito slobode, ali još apstraktno, stoga su se isto tako, zahtijevala određenja uopće i njihov princip, ali kao s njime identična, kao što se za savjest, samo apstraktni princip

²⁸⁷ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 183.

određivanja, zahtijeva, općenitost i objektivitet njenih određenja. Oboje, svako tako za sebe uzdignuta do totaliteta, postoje nečim neodređenim što treba da je određeno. No integracija obaju relativnih totaliteta do apsolutnog identiteta već je po sebi izvršena time što je upravo ovaj subjektivitet koji za sebe lebdi u svojoj ispraznosti, subjektivitet čiste izvjesnosti samog sebe identičan s apstraktnom općenitošću dobroga; time konkretni identitet dobra i subjektivne volje, njegova istina jest običajnost.”²⁸⁸

U svom tumačanju prelaska iz moralnosti u običajnost, Hegel već u prvoj rečenici napominje da je u *Logici* detaljnije razjasnio takav prelaz, čime nam daje do znanja da ovaj prelaz ima svoju relevantnost koja je zasnovana u samoj logici njegovog filozofskog sistema i njegove koncepcije objektivnog duha. U svom objašnjenju uz paragraf 141, Hegel nastoji da “prirodu onog ograničenog i prirodu onog konačnog, a takvi su, po njegovom mišljenju, ovde apstraktno dobro, koje samo treba da bude, i isto tako apstraktni subjektivitet, koji samo treba da bude dobar – u sebi samima imaju svoju suprotnost, dok svoju zbiljnost, a subjektivitet (moment zbiljnosti običajnosnoga) ono dobro, ali da oni kao jednostrani još nisu postavljeni kao ono što su po sebi. To postavljanje postižu u svom negativitetu, u tome što oni sebe, kako se jednostrano, da ni jedan ne treba da ima u sebi ono što je u njima dobro bez subjektiviteta i određenja, a ono odredilačko, subjektivitet, bez onoga što bitkuje po sebi – kao totalitet za sebe konstitutiraju, sebe ukidaju time snižavaju na momente – na momente pojma koji postaje očit kao njihovo jedinstvo i koji je upravo tom postavljenosti svojih momenata dobio realitet pa je sada, dakle, kao ideja – pojam koji je svoja određenja razvio u realitet pa jedno jest u njihovom identitetu kao njihova bit koja bitkuje po sebi, opstanak slobode, koji je neposredno bio kao pravo, određen je u refleksiji samosvijesti kao dobro; ovo treće, ovdje u svom prelazu kao istina ovog dobra i subjektiviteta, stoga je isto tako istina tog subjektiviteta i prava. Ono običajnosno jest subjektivno uvjerenje, ali pravo koje po sebi, bitkuje; da je ova ideja istina pojma slobode, tu ne može biti nešto pretpostavljeno, uzeto iz osjećaja ili bilo čega drugog, nego – u filozofiji nešto što je dokazano.”

Prema Hegelu “tako shvaćen pojam slobode ima kao svoju egzistenciju samosvijest - subjektivitet, i to takav za koji je, obrnuto, njegova određenost samo ono

²⁸⁸ Isto, str. 266.

opšte, onaj za sebe bitkujući pojam. Ja način mojeg opstanka, ono opće. Obrnuto, ono opće – način njegova opstanka samosvijest – ali što je sebi samo unutar opšteg – živi, tj. zbiljski, jedinstvo unutarnjega i spoljašnjega – da se ne može više reći što je unutarnje i spoljašnje. Dobro je bez života bez subjektiviteta, kojem je ono u biti apsolutna svrha. Samosvijest, duhovno bez života, koja je samo prirodna, ima kao svoje određenje svoje nagone ili samo svoju osobitost – apstraktno dobro.” (OCFP, 141)

U dodatku ovom pragrafu, Hegel rezimirajući svoju analizu ističe da “apstraktnom dobru kao i savjesti nedostaje ono što im je suprotno: apstraktno dobro isparava se u nešto posve bez snage, u što ja mogu uneti svaki sadržaj, a subjektivitet duha ne postaje manje besadržajan time što se gubi njegovo objektivno značenje. Stoga se može javiti čežnja za jednim objektivitetom u kojemu se čovjek radije unižava do sluge i do potpune ovisnosti da bi samo umakao mucu praznine i negativiteta. Kada su u novije vrijeme neki protestanti prešli u katoličku crkvu, to se dogodilo jer su našli da je njihov interes besadržajan pa su posegli za nečim čvrstim, za jednim uporištem, jednim autoritetom, premda ono što ih je održalo nije bilo čvrstina misli. Jedinstvo subjektivnog dobra koje objektivno po sebi bivstvuje, jest običajnost i u njoj se dogodilo ono po pojmu mišljeno pomirenje. Jer ako je moralitet forma volje uopće po stvari subjektiviteta, onda običajnost nije samo subjektivna forma i samoodređenje volje nego to da se njen pojam, naime sloboda, ima za sadržaj. Ono pravno i ono moralno ne može egzistirati za sebe, oni moraju ono običajno imati za načelo i za nosioca, jer pravu nedostaje momenat subjektiviteta kojeg moral, opet, ima samog za sebe, i tako oba momenta za sebe nemaju nikakvu zbiljnost. Samo ono beskonačno, ideja, jest zbiljsko: pravo egzistira samo kao ogranak jedne cjeline, kao biljka koja pruža jednom po sebi i za sebe čvrstom stablu.” (OCFP, 141)

Mesto moralnosti i običajnosti u Hegelovoj teoriji modernih institucija

Nastojeći da precizno situira nastanak moderne subjektivnosti, Hegel ističe da se njeno stvaranje istorijski može podeliti na dve pozornice. Za njega veliki oblik svetskog duha subjektivnost predstavlja princip Severa koji je odvojen od prosvetiteljstva koje svoje mesto ima na Zapadu. U svojim predavanjima iz *Istorije filozofije*, Hegel govori o tome da se s „Kantom, Fihteom i Šelingom nemačka filozofija subjektivnosti nemački narod u obliku, (...) do kojeg je napredovao duh, pojam, u Francuskoj prodro u stvarnost.«²⁸⁹ Isti stav Hegel u *Fenomenologiji duha* iskazuje na sledeći način: «Kao što carstvo stvarnog sveta prelazi u carstvo vere i uvida, tako, apsolutna sloboda prelazi iz svoje stvarnosti koja razara samu sebe u jednu drugu zemlju samosvesnog duha, u kojoj ona u toj nestvarnosti važi kao ono što je istinito u čijoj se misli duh naslađuje ukoliko on jeste i ostaje misao, i ukoliko to u samosvesti obuhvaćeno biće poznaje kao savršenu i potpunu suštinu. Postao je novi oblik moralnog duha»²⁹⁰ Riter smatra da je generacija filozofa koja stupa na javnu scenu, neposredno nakon Hegela, pre svega hegelovska levica, prihvatila taj stav i samim tim saučesništvo nemačke filozofije u revoluciji shvatila kao izraz konzervativnih političkih odnosa u Nemačkoj. Ovim svojim stavom levohegelovci su pokazali da se bez mogućnosti političkog delovanja može, umesto delovanja u spoljašnjoj stvarnosti, sudelovati u revoluciji u »mislama«. Posledica takvog stava jeste uverenje, koje prevladuje u levom krilu Hegelove filozofske škole, da se učešće nemačke filozofije vidi samo kao refleks onoga što se u Francuskoj političkoj realnosti događalo.

Nasuprot levohegelijancima, Riter, međutim, smatra da ono na što Hegel ima u vidu, a što se u Nemačkoj nasuprot francuskoj političkoj revoluciji pojavljuje kao misao, jeste subjektivnost u njenoj subjektivnoj slobodi. Za razliku od Kanta, filozofija za

²⁸⁹ Hegel, *Istorija filozofije* III, str. 475.

²⁹⁰ G. V. F. Hegel, *Fenomenologija*, 1979, str. 348.

Hegela ne predstavlja svet nedelatne unutrašnje kontemplacije naspram sveta političkog delovanja. Naprotiv, učešćem filozofije subjektivnosti u revoluciji za Hegela, pozitivno dolazi do pojma saznanje da svi ljudi nezavisno od staleža, rođenja, porekla, postaju slobodni u pravnom i političkom smislu (OCFP, 209). Drugim rečima, oni u svojoj subjektivnosti postaju subjekti prava i države. Stoga, Riter kao ključni Hegelov uvid ističe njegovo shvatanje subjektivnosti kao supstancijalnog principa moderne države i modernih građanskih institucija. Prema Riteru razlikovanjem opšte i pojedinačne volje sve društvene institucije dobijaju kao svoje ključno političko određenje slobodu kao slobodu subjektivnosti za svoju supstanciju i svoj sadržaj i tako postaju njeno realno ostvarenje. Upravo u jedinstvu subjektivnoga i objektivnoga Hegel vidi ispunjenje onoga što je započelo s preokretom i prelaskom u novi vek. Stoga nije nimalo slučajno što Hegel posebno naglašava da tek s reformacijom, individua stiče svest da subjektivnost kao subjektivnost svih ljudi »može i treba doći u posed istine«. ²⁹¹ Po Hegelovom mišljenju, ovim činom razvijena je »zastava slobodnog duha koji je kod sebe sama, i to u istini i samo u njoj kod sebe sama«. Sloboda koja je nastala u najdubljoj unutrašnjosti sada je, po Hegelu, postala sloboda koja predstavlja osnovu sveta i svetskih carstava. Međutim, da bi to i realno postala, Hegel smatra da je bilo neophodno nekoliko istorijskih epoha da bi se »princip subjektivnosti ugradio u svet«. ²⁹² Drugim rečima, hegelovski shvaćeni, »pravo, vlasništvo i običajnost, moraju biti određeni na univerzalan način da bi u skladu s pojmom slobodne volje bili umni«. (OCFP, 40, 41, 142) Hegelovo određenje prava posebnosti subjekta, po Riteru, ima načelni karakter, jer s tim pojmom politički i društveni svet dolazi do određenja koje nisu poznavali ni stari vek ni predmoderno doba. Za Hegela, pojam subjektivnosti postao je u modernom dobu »opštim stvarnim principom društva.« (OCFP, 124). Jedinstvo subjektivnosti sa stvarnošću društva i države koja je od nje različita Hegel u *Filozofiji prava* uzima za glavni predmet svojih filozofskih razmatranja. Međutim, važno je napomenuti, da uz ovu konstataciju, Riter ističe, da »jedinstvo subjektivnosti i objektivnosti sa stvarnošću društva i države« nije samo predmet već i problem Hegelove *Filozofije prava*. Drugim rečima, Hegel je, po Riteru, u

²⁹¹ J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 268.

²⁹² Isto, str. 268.

svom nastojanju da izvrši sintezu subjektivnog i objektivnog prisiljen da ide dalje od Kanta i da prevaziđe Kantovo stanovište moralnosti. Riter smatra da se problem za Hegela ne nalazi u tome što Kant s razlikovanjem legalnosti i moralnosti nije samo pravo na legitiman način ograničio na spoljašnje samovoljne postupke, nego što se ono potonje u svom odvajanju od moralnosti ne može potvrditi nikakvim primerima spoljašnjeg iskustva. Time, po Riteru, Hegel pokazuje da Kant suštinu subjektivnosti, koju je on najpre pojmió, u religioznim, moralnim i ličnim odnosima, ograničava isključivo na unutrašnjost. Upravo u ovoj tački Hegel vidi granice Kantove etike. Po njegovom mišljenju, Kant nije uspeo u svojoj etičkoj teoriji da savlada dualizam između unutrašnje moralnosti i spoljašnje stvarnosti. Stoga je, po Riteru, Hegel u pravu kad ističe da kod Kanta moralnost nema izvođenja, već ostaje kod pukog »trebanja«.²⁹³ Praveći oštru razlike između unutrašnjosti i spoljašnjosti Kant je stvorio jednu dualističku strukturu i time omogućio izdvajanje etike iz sklopa teorije prava i države koja je na kraju »zajedno s njegovim razlikovanjem legalnosti i moralnosti emigrirala iz filozofije.«²⁹⁴

U drugom delu svoje rasprave, Riter nastoji da razjasni smisao Hegelovog pojma ukidanja i način njegovog prelaska sa stanovišta legalnosti i moralnosti na primeru porodice i građanskog društva i države. Po Riterovom mišljenju, taj prelazak u sadržinskom smislu znači da državno pravo ima slobodu za svoju osnovu samo ako ona uključuje slobodnu volju pojedinca u njegovoj subjektivnosti.

Kantovo razdvajanje moralnosti i legalnosti, etičkog i pravnog zakonodavstva, u određenju da se moralnost odnosi samo na saglasnost sa zakonom, ako je ideja dužnosti prema zakonu ujedno »pokretač delovanja« doводи, po Riteru, do toga da sve što u ljudskom delovanju ne počiva na unutrašnjem zakonodavstvu kao spoljašnje delovanje spada samo u sferu prava. Zbog toga Kant u *Metafizici morala* u odeljku o pravu ne govori samo o vlasništvu, međusobnim odnosima pojedinaca, ugovoru, vlasništvu, nego i o porodici i braku, građanskom pravu država u sklopu javnog prava i napokon pravu naroda i svetskom građanskom pravu (MM, 53). Nasuprot tome, po Riteru, etika je kod Kanta samo »učenje o vrlini«.²⁹⁵ Tako Kantova praktička filozofija shvaćena kao etika

²⁹³ Isto, str. 269.

²⁹⁴ Isto., str. 270.

²⁹⁵ Up. M. Kangrga, *Etika*, str. 183, 219 i 222.

ima za sadržaj samo moralne odnose čoveka prema čoveku. Navedena razdeoba Kantovog učenja o moralu, po Riteru, »odvaja učenje o vrlini od pravne nauke, budući da »pojam slobode koji je zajednički i učenju o pravu i učenju o vrlini čini nužnom razdeobu na dužnosti spoljašnje i unutrašnje slobode.«²⁹⁶

U kontekstu svog razmatranja Hegelovog problema prelaska sa stanovišta moralnosti na stanovište običajnosti, Riter ističe da za Hegela kao i za Kanta institucije kao što su porodica, građansko društvo i država ostaju predmet pravnog učenja. Međutim, ove institucije, kao oblici u kojima pojam slobode uključuje slobodu subjektivnosti imaju kod Hegela i svoje etičko određenje. Riter smatra da je Hegel ovim svojim stavom uspeo da moralnost oslobodi njenog ograničenja, kojim se ona vezuje samo za dužnosti unutrašnje slobode i sada se odnosi i na institucije kao njihova »stvarnost« (actualitas). Prelazak od moralnosti prema institucijama porodici, građanskom društvu i državi, Hegel poima kao prelazak prema običajnosti. Po Riterovom mišljenju, prelazak sa moralnosti na običajnost kod Hegela ima sledeći smisao. U svom razlikovanju moralnosti subjektivne volje i njenog »apstraktnog dobra« Hegel uvodi ono običajno kao »po sebi i za sebe bitkujuće zakone i ustanove« (OCFP, 144), »običajne moći« (OCFP, 145), »običaj«, »navika« kao »univerzalne načine delovanja« individua (OCFP, 151), »društveno uobičajeni život« (OCFP, 170), »stanje« (OCFP, 207) »korporacija« (OCFP, 253) i u sažimanju kao »institucije« (OCFP, 263, 265) koje kao »razvijena i realizovana umnost« predstavljaju »kamene temeljce javne slobode« odnosno »čvrstu bazu države« (OCFP, 265). Međutim, Reter ističe da su postojeći zakoni i ustanove za Hegela običajani, »samo pod uslovom da u njima individua ima svoje znanje i htenje u samosvesti« i da u njima nalazi realnost svog delovanja i svoju »pokretačku svrhu«. (OCFP, 142) Stoga takve institucije, po Riterovom mišljenju, kao objektivni običajni bitak nisu subjektu »nešto strano«, nego predstavljaju svedočanstvo duha.²⁹⁷ Individua u njima ima »svoj samoosećaj« i živi »u tome kao svom od sebe neodvojivom elementu« (OCFP, 147). U Hegelovom određenju prelaska prema običajnosti, koje on shvata kao jedinstvo subjektivnog i objektivnog, u »identitetu

²⁹⁶ J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 270.

²⁹⁷ Isto, str. 271.

subjektivnog i objektivnog dolazi do svoje stvarnosti i istine«. (OCFP, 141,d) Stoga on ističe: »Subjektivnost koja čini tlo egzistencije pojma slobode (...) te se s moralnog stanovišta još razlikuje od toga svog pojma, jeste u onom običajnom njegova egzistencija koja je njemu adekvatna« (OCFP, 152). Istovremeno kada individue u svom subjektivnom određenju pripadaju slobodi »običajne stvarnosti« poseduju one »u običajnom svoju vlastitu suštinu, svoju unutrašnju univerzalnost« (OCFP, 153).

Riter, međutim, ističe da je već u Hegelovom dobu ova zamisao bila strana i neobična. Stoga Hegel u obrazlaganju strukture filozofije prava izričito ukazuje na razliku između moralnosti i običajnosti i naglašava bitno različito značenje u razgraničenju prema Kantovoj jezičkoj upotrebi koja se služi prvenstveno izrazom moralnost i prema navici da se »moralnost i običajnost smatraju kao sinonimi«. Hegelovo razlikovanje moralnosti i običajnosti, Riter ne shvata ni kao puko proširenje pojma moralnosti niti samo kao neku terminološku novost. Po njegovom mišljenju, Hegelova primedba, da je Kant ograničenjem principa praktičke filozofije na moralnost ne samo onemogućio stanovište običajnosti, nego ga i poništio ima načelni karakter. Štaviše, s pojmom običajnosti, Riter smatra da Hegel nastoji da obnovi pojam moralnosti koji je razoren nastankom subjektivnosti u hrišćanstvu i konačno njegovom kulminacijom u preokretu prema modernom dobu.

Da bi se razumeo pravi smisao Hegelove distinkcije između moralnosti i običajnosti, Riter smatra da je neophodno precizno odrediti Hegelovo shvatanje grčkog pojma običajnosti. On podseća da Hegel pojam običajnosti, u opoziciji prema moralnosti, problemski i istorijski razvija pre svega iz etičkog poretka građanskog života koji je konstitutivan za grčki polis. Sloboda ovde ima oblik da su individuama bitna »susstancijalna prava, državnih prilika, opštih interesa« (OCFP, 11, 329); i ovde je individualna volja »slobodna u svojoj celoj životnosti« ali ona svoju posebnost ispunjava »u otelotvorenju onog supstancijalnog« (OCFP, 11, 328). Običaj i navika su oblik u kojem se hoće i čini pravo i u njima individua nalazi temelj na « kojem stoji i ima svoj vlastiti život.« Stoga grčki polis za Hegela predstavlja običajnu zajednicu u kojoj pojedinac ne »treba ništa drugo da čini što mu nije naznačeno, izrečeno i poznato« (OCFP, 150).

Da bi pojam grčke običajnosti učinio što upečatljivijim, Hegel ga je, po Riteru, suprotstavio hrišćanskoj i modernoj slici sveta. Na taj način, on je uspeo da pokaže da su na tlu običajnosti individe u svojoj volji sjedinjene s onim opštim dobra i prava. Prema Hegelu u grčkoj običajnosti »moralnost«, shvaćena u modernom smislu, kao unutrašnje uverenje i namera još ne postoji« (OCFP, 11, 329). Moralna refleksija javlja se tek s beskonačnim razdvajanjem subjektivnog i objektivnog i s voljom koja se »vratila natrag u sebe, u svoje svetište svesti i savesti« (11, 329). Zato Hegel smatra da su Grci, koji su se nalazili u prostodušnoj običajnosti, bili »običajni, ali ne i moralni ljudi« (OCFP, 18, 46). Drugim rečima, u »pravom i istinskom obliku svoje slobode oni još nisu poznavali savest«. (OCFP, 11, 330)

U razmatranju ovog problema posebnu važnost ima Hegelovo shvatanje odnosa grčke običajnosti i moralnosti. Grčku običajnost koja još nije bila dovedena u pitanje pomoću subjektivnosti Hegel moralnost, vidi kao princip koji za grčku običajnost predstavlja uzrok njene propasti. Međutim, Hegel smatra da istovremeno i sistematski i istorijski s raspadom grčke običajnosti u istoriju stupa »viši princip slobodne beskonačne ličnosti«, koji predstavlja glavni princip koji je doveo do razaranja grčkog sveta i njegove običajnosti. Stoga je, po njegovom mišljenju, duh samo kratko vreme mogao da boravi na stanovištu lepog duhovnog jedinstva. Ključnim Hegelovim uvidom, Riter smatra upravo to, što je on, za razliku od Platona, »elemenat subjektivnosti, moralnosti, vlastite refleksije i unutrašnjosti« (OCFP, 15) koji je za grčku običajnost bio izvor njenog uništenja, shvatio pozitivno kao uslov njenog daljeg razvoja.²⁹⁸

U Hegelovom tumačenju Sokratovog »demon« i Platonove odbrane republikanskog etosa od nadiruće subjektivnosti, ne može se prevideti ambivalentnost njegovog stava. Naime, Hegel je svestan da s pojmom subjektivnosti dolazi napokon sistematski do reči shvatanje da je tamo gde je sloboda princip političkog i običajnog života po sebi već uključena subjektivnost. Upravo u principu subjektivnosti Hegel je video uzrok propasti grčke običajnosti. Sloboda subjektivne volje pripada večnoj istoriji slobode čoveka« (OCFP, 15, 287).

²⁹⁸ Up. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 16 i 17.

Ključni problem Riterove interpretacije predstavlja njegovo razmatranje Hegelovog obnavljanja stanovišta običajnosti koje je svojim etičkim redukcionizmom ukinuo Kant. Preciznom filozofskom analizom, Riter uspeva da izbegne zamke svojih prethodnika koji nisu videli u čemu se sastoji stvarni smisao ovog Hegelovog nastojanja. On napominje da Hegel u svom obnavljanju stanovišta običajnosti poseže za određenjima koja, po njegovom mišljenju, pripadaju grčkom svetu, i koja ukazuju na »običajnu zajednicu« ili označavaju sistem običajnosnih određenja pomoću »običajnih moći« koje stoje u krajnjoj nužnosti« (OCFP, 150, 145)

Na osnovu analize geneze i značenja samog termina običajnost, treba istaći da Riter smatra da Hegelovo nastavljanje na grčki etos nije jednoznačno. Štaviše, on naglašava da Hegelovo razumevanje ovog pojma, nema nikakve veze sa idealizovanjem i uzdizanjem grčkog sveta. Prema Riteru, već pozitivnost i svetskoistorijsko značenje moralnosti isključuje da bi Hegel razaranje običajnosti koje iz nje sledi mogao shvatiti kao propast. Riter ističe da se Hegel u razumevanju moderne epohe, ne samo politički, već i duhovno suprotstavljao svakom pokušaju obnavljanja i povratku na staro. U tom kontekstu Riter podseća da je Hegel, »poziv na staro smatrao utočištem nemoći (...) koju oseća prema bogatom materijalu razvoja koji vidi pred sobom i koji ne može udovoljiti zahtevu da ga mišljenje savlada i sažme do potrebne dubine.« (OCFP, 17,78) Na osnovu ovih Hegelovih stavova, Riter smatra da je sasvim jasno da, kad je reč o Hegelovom shvatanju običajnosti, sva restaurativna tumačenja moraju biti odbačena.

Nasuprot onim Hegelovim tumačima, koji tvrde da se u njegovoj misli, ipak, mogu otkriti i neki aspekti restaurativnih tendencija, Riter smatra da Hegel ukidanjem Kantove etike koja je ograničena na unutrašnje određenje volje, uvodi u duhu Aristotelove praktičke filozofije moralnost u filozofiju politike.

Da bi se razumeo smisao Hegelovog povratka aristotelovskom pojmu praktičke filozofije, Riter smatra da je neophodno precizno odrediti značenje Aristotelovog pojma etike. Po njegovom mišljenju, za Aristotela etika predstavlja učenje o »etosu« kao ustrojstvu individualnog načina života i delanja koje je razvijeno u navici i tradiciji. Etika pripada praktičkoj filozofiji zato što se praksa ne manifestuje u neposrednosti činjenja, nego u oblikovanju etičkog i institucionalnog poretka polisa. Shvaćena u najširem smislu

Aristotelova etika je učenje o dobru i pravu koja u etosu i nomosu određuje činjenje pojedinca koje je njima oblikovano na univerzalnim principima.

Prema Riteru praktička filozofija kod Aristotela u polaganju svog temelja polazi od ljudske prakse i obrađuje je kao »etiku« života građanina, koji je u običaju, navici, tradiciji, formiran do njegovog univerzalnog oblika i u njima formiran i ostvaren, zajedno s njegovim u tome utemeljenim vrlinama i načinima ispravnog ponašanja da bi se potom u delu koji kao »ekonomija« ima za predmet domaćinstvo zaključno kao »politika« posvetila postavljenim političkim porecima u njihovom etičkom utemeljenju.

Pozivajući se na Iltingova razmatranja Hegelove filozofije prava, Riter ističe, da su Hegelova filozofska istraživanja još od jenskog razdoblja usmerena prema Aristotelu²⁹⁹ što je, u njegovom vremenu bilo posve neprimereno, ali je bilo u skladu s Hegelovim vlastitim filozofskim intencijama koje srećemo već u njegovim mladalačkim teološko-filozofskim i političkim spisima (OCFP, 47). Upravo ova usmerenost prema antici osigurava Hegelu tlo na kojem on u svojim poznim spisima razvija svoju koncepciju praktičke i političke filozofije. Tako sada Aristotelova ekonomija i politika Hegelu omogućava da »u svoj filozofski sistem preuzme i rezultate modernih nacionalno ekonomskih istraživanja«. Hegelovo prihvatanje Aristotelove praktičke filozofije višestruko je isposredovano njegovim filozofskim istraživanjem školske filozofije i njegovim kritičkim odnosom, ne samo prema klasičnoj, već i prema modernoj praktičkoj filozofiji. Za Hegela tradicija školske filozofije ima izuzetan značaj, jer je u njoj sačuvana aristotelovska tradicija praktičke filozofije koja po sebi pripada savremenom svetu. Običajnost je temeljni pojam Aristotelove praktičke filozofije. Njen gubitak je rezultat procesa u kojem se pre nego što je sloboda subjektivnosti sa slobodom svih politički postala supstancijalnom osnovom prava i države, postavlja subjektivnost nasuprot postojećim njoj neprimerenim institucijama. Posmatran iz ove perspektive, Hegelov povratak Aristotelu, ima za cilj preuzimanje tradicije Aristotelove praktičke filozofije u njenoj izvornoj aktuelnosti, koju Hegel nastoji da dovede u suštinski odnos sa savremenim svetom života.

²⁹⁹ Hegelovi tumači veoma rano su počeli da ukazuju na postojanje korespondencije između mnogih Hegelovih stavova i Platonovih i Aristotelovih filozofskih i pravnih principa. Up. P. Barišić, *Dijalektika običajnosti*, str. 31.

Potvrdu da tradiciju politike koja potiče od Aristotela, Hegel nastavlja preuzimanjem stanovišta običajnosti, Riter pronalazi u samoj formalnoj strukturi Hegeloveog spisa o *Filozofiji prava*. U svom ishodištu od moralnosti koja je strana politici ona nju u napredovanju prema porodici, društvu, i državi kao formama »običajnosti« unosi u učenje o institucijama, koje spadaju u politiku, kao realnost posebnoga delovanja. Na taj način Hegel sa etike moralnosti prelazi na etiku »politike« koja je nastala u moralnosti. Po Riterovom mišljenju, Hegel preuzima aristotelovsku tradiciju praktičke filozofije u svom nastavljanju na školsku filozofiju i postavlja je u odnos prema savremenoj stvarnosti koja je pomoću principa subjektivnosti odvojena od te tradicije. Tako Hegel u obnovi školskog sistema filozofije koji baštini aristotelovsku tradiciju uvrštava filozofiju prava kao udžbenik poput *Enciklopedije filozofskih nauka*.

Jedno od ključnih mesta za razumevanje karaktera Riterove interpretacije predstavlja njegovo razmatranje načina na koji Hegel uvođenjem pojma običajnosti nastavlja tradiciju školske filozofije. Po njegovom mišljenju, Hegelova recepcija aristotelovske praktičke filozofije odvija se kao preuzimanje institucionalne etike koje pripada »politici«, ali koje ne predstavlja puko obnavljanje niti produžavanje klasične političke filozofije.

Rezimirajući svoje izlaganje o razaranju institucionalne običajnosti, Riter ističe da preokretu prema moralnosti, koja za Hegela predstavlja veliki svetskoistorijski princip, pripada razaranje običajnog značenja institucija. Običaj se, međutim, posle ovog preokreta ograničava na unutrašnjost i moral, i ne odgovara mu spoljašnje ispoljavanje. Stoga Riter Kantovo zasnivanje etike, označava kao proces rastvaranja veze između institucionalne etike i »politike«. Šaviše, svojim utemeljenjem etike na moralnosti, po Riterovom mišljenju, Kant stvara »novi početak« kojim će se jedan za drugim porušiti sistemi onih koji su dugo vremena vodili glavnu reč. Tom početku pripada i to da u odnosu prema običajnom zakonu, ostaje samo »moć ljudske duše«, jer su običaji za Kanta izgubili svoje etičko značenje.

Hegelova teza koja je izazvala velike sporove među njegovim tumačima jeste njegova tvrdnja da principi Kantove praktičke filozofije poništavaju i onemogućavaju stanovišta običajnosti. Naime, radi se o rastvaranju etičkog smisla objektivnih običaja i institucija koje u tradiciji utemeljuju pripadnost etike »politici«. Riter u tome vidi, kao i

Hegel, apstraktni karakter kantovske moralnosti, budući da ona u odvajanju i oslobađanju od različitih formi običajnosti ne predstavlja osnovu i supstanciju političkih i društvenih institucija, nego ih sadrži samo na spoljašnji način.

Po Riterovom mišljenju, Hegel nastoji da »koriguje tu apstraktnost«,³⁰⁰ tako što pokušava da obnovi institucionalnu etiku, koja pripada tradiciji Aristotelove politike, i da u nju unese moderni princip subjektivnosti i moralnosti i da ga učini njenim subjektom. Stoga pojam običajnosti, po Riteru, kod Hegela nije više identičan s »etosom« Aristotelove praktične filozofije. Prema Riteru, »Hegel uključuje stanovište moralnosti, koje je od nje različito, te ga oslobađa iz razdvajanja – što dolazi na kraju tradicije politike – od stvarnosti, koja je u epohalnom preokretu modernog doba s političkom i socijalnom revolucijom i utemeljenjem prava i države na slobodi u subjektivnosti zadobila subjekt, a u svojoj slobodi supstancu«. ³⁰¹

U trećem delu rasprave, Riter razmatra prigovore koji su vezani za Hegelovo rešenje, odnosno njegovo uvođenje pojma običajnosti. Jedan od tih prigovora, koji se često može sresti u komentatorskoj literaturi o ovom problemu, tiče se Hegelovog shvatanja odnosa individuuma i države. Naime, istraživači Hegelove praktičke filozofije često postavljaju pitanje da li se Hegelovo uvođenje moralnosti u političke institucije može shvatiti kao svojevrsno ukidanje etike i kao instrument filozofskog makijavelizma koji nemački mislilac koristi da bi kao ono više potvrdio političku moć, koja trijumfuje nad nemoćnom individuom³⁰². Riter ističe da na ovakav način, odnos morala i politike kod Hegela tumači F. Majneke. Budući da više ne vidi sistematski kontekst praktične filozofije i povezanost etike i politike, koja je za nju konstitutivna, Majneke smatra da su moralnost i politika kod Hegela nalaze u sukobu. Po njegovom mišljenju, makijavelizam je ugrađen u sklop jednog idealističkog pogleda na svet, koji istovremeno obuhvata i podupire sve običajne vrednosti koje se uvode. Postojanje etičkih određenja kod Hegela

³⁰⁰ Riter, *Metafizika i politika*, str. 278.

³⁰¹ Isto, str. 278.

³⁰² U iscrpnom kritičkom prikazu ključnih savremenih diskusija o Hegelovom institucionalizmu, V. Milisavljević u svojoj knjizi *Smisao egzistencije*, pokazuje da su prigovori D. Henriha o Hegelovom "jakom institucionalizmu" preoštri i da bi se kod Hegela pre moglo govoriti o "kritičkom institucionalizmu" str. 162-201.

pojavljuje se kao nešto što je nekonzistentno s njegovim osnovnim filozofskim intencijama.

Riter smatra da *Filozofija prava* a i neki drugi Hegelovi spisi nude brojne formulacije koje predstavljaju dokaze za interpretacije slične Majnekeovoj. Međutim, i tamo gde Hegel individuama u orijentaciji na grčku običajnost suprotstavlja »postojanje uzdignuto iznad subjektivnog mnjenja i nahodjenja« po sebi i za sebe postojećih zakona i ustanova kao običajnih moći« koje upravljaju životom individue« tome pripada takođe uvek ne manje načelno određenje kao ono objektivno u krugu nužnosti jednako tako u individuama imaju svoju predstavu, pojavni oblik i realnost (OCFP, 144, 145). Ta dvostrukost odnosa posebnog i opšteg konstitutivna je za ono što znači običajnost, kao određenje političkih i društvenih institucija. Običajnost, shvaćena u Hegelovom smislu, ima, po Riteru, ambivalentan karakter. S jedne strane, »običajna supstanca, njeni zakoni i sile stoje nasuprot subjektu i njegovoj posebnoj volji »u najvišem smislu samostalnosti« i s beskonačno čvrstim autoritetom i moći kao bitak prirode, a s druge, oni su za subjekt ujedno ono u čemu on živi kao u svom od sebe različitom elementu. Objektivno običajno egzistira tako u identitetu sa stvarnošću individua« kao njihov »opšti način djelovanja«. (OCFP, 146,151) Običajnost shvaćena u tom smislu za Hegela je država koja predstavlja »realnost u kojoj postoji konkretna sloboda«. Budući da je na njenom tlu, s jedne strane, »osoba i njeni posebni interesi (...) imaju svoj potpuni razvitak i priznanje svoga prava« a s druge strane kroz same sebe (...) prelaze u interes onog opšteg« (OCFP, 260). Stoga, Riter smatra da u hegelovski shvaćenoj državi svoje najviše ispunjenje nalazi odnos posebnog i opšteg koji je temeljan za običajnost, u kojem »ni ono opšte ne vredi i ne izvršava se bez posebnog interesa, znanja i htenja, niti ujedno u opštem i za opšte, imajući delatnost koja je svesna te svrhe«. (OCFP, 260)

Tako je prožimanje supstancijalnog i posebnog u njihovom razlikovanju moment pomoću kojeg Hegel običajni bitak i objektivne uslove kao forme običajnosti odvaja od odnosa opšteg i posebnog na Kantovom stanovištu moralnosti, za koje se ono opšte ograničava na to da u imperativima moralnosti i u »perenirajućem trebanju« dužnosti odredi posebnu volju u njenom pokretaču. Međutim, to prožimanje i jedinstvo posebnog i opšteg, koliko god ono pripada Hegelovoj filozofiji uopšte u njenoj tendenciji da razbije i odstrani predstavu o "čvrstoj suprotnosti subjektivnog i objektivnog« kao apstrakcija

razuma, u filozofiji je prava sadržajno i konkretno utemeljeno u prelasku od moralne volje do njenog ispoljavanja (OCFP, 118), ako su delovanje i delatnost »proces« da se »subjektivna svrha (...) prevedu u objektivnost« te time subjektivna volja u svojim svrhama ne dovede» u novo jednostrano određenje, nego (...) do njegove realizacije« (OCFP, 8).

Shvatajući delovanje kao uslov realizacije moralne volje, Hegel je, po Riterovom mišljenju, »preuzeo pojam prakse³⁰³ koji predstavlja ključni pojam Aristotelove etike i politike. »Etos« i »nomos« su poreci oblikovanja i življenja, utemeljeni na starom običaju i tradiciji, s merilom ispravnog ponašanja i činjenja koje je pomoću njih postavljeno. Praksa je opšti način činjenja koji je uvek svojstven određenoj vrsti živih bića te tako uvek način života koji egzistira u vršenju.«³⁰⁴ Za Hegela je u Aristotelovom shvatanju praktične filozofije od suštinskog značaja to što se ona »sabire oko onog ljudskog« i za predmet uzima ljudsku praksu, i na taj način postaje etika kao učenje o etičkim porecima institucijama. Na taj način Hegel smatra da dolazi do izražaja Aristotelovo određenje pojma prakse prema kojem pojedinci u svom delovanju i življenju ne stoje na spoljašnji način, nego u zatečenom svetu etičkih poredaka i institucija nastoje da svoje delovanje i život usklade do univerzalnog oblika etosa i tako ga ostvare realizuju u praksi. Ono što čovek od prirode poseduje od mogućnosti i nadarenosti u životu i delovanju postaje realno time što delovanje i život ulaze u univerzalne oblike etičkoga i oblikuju se od njih. Stvarnost sposobnosti i činjenja nije tako apstraktni neposredni akt u svom vršenju, nego umeće (tehne) i uvid koji ga utemeljuje (episteme). Polazeći odatle Aristotel kaže da se na isti način postaje pravedan kao što se učeći i vežbajući u sviranju citre postaje sviračem citre. Time što se vlastiti način života i činjenja uklapa u etičke poretke i u njima ima opšti oblik svoje realnosti, on dobija vrlinu kao držanje pravednog i dobrog ponašanja: »Čineći pravedna djela, postajemo pravedni.«³⁰⁵ Čovek postaje, što može biti

³⁰³ Bez obzira na sasvim očiglednu inspiraciju mnogi tumači, na izvestan način i sam Riter, skreću pažnju da Hegelovo shvatanje pojma prakse nije identično s Aristotelovim. Up. M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 449; *Praksa vrijeme svijet*, str. 19-55. M. Milović, *Etika i diskurs*, str. 104 i 107.

³⁰⁴ Riter, *Metafizika i politika*, str. 280.

³⁰⁵ Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1982, str. 23-24.

na dobar ili na loš način, »moralan«; njegovo delovanje postoji i ima svoje određenje u navici opšteg: »Ispostavlja se da nijedna od vrlina koja potiče od navike ne nastaje u nama od prirode. Jer nijedna od stvari koje su od prirode ne može se preinačiti navikom. Nasuprot kamenu, koji po prirodi pada nadole i nikad se neće naviknuti da se kreće nagore, vrlina i valjanost ne nastaju ni po prirodi niti protiv prirode. Po prirodi nam je data mogućnost da ih prihvatimo, ali do njihovog realizovanja mi dolazimo kroz naviku etičkoga.³⁰⁶

Određenje da običajnost egzistira u objektivnim političkim i društvenim institucijama pretpostavlja kod Hegela Aristotelov pojam moralnog ostvarenja ljudskog delovanja i načina življenja. Međutim, za razliku od Aristotela, za Hegela su, kao filozofa epohe moderne, institucije običajne, samo onda ako za pojedinca predstavljaju temelj univerzalnog načina delovanja (OCFP, 150). U prodoru kroz svaki oblik postvarenja objektivnog, Hegel preuzima moralno određenje institucija u Aristotelovom smislu, koje podrazumeva da i institucije isto tako, kao stvarnost za individualno delovanje, one tek u delovanju i življenju pojedinca imaju svoju istinsku realnost. Vrlina kao način držanja u individualnom životu i delovanju ima zato ujedno objektivno značenje. Stoga, institucije za Hegela postaju mrtvi okvir, ako se u njima više ne može naći i realizovati život individue. Shvaćena u tom smislu običajnost je za Hegela institucionalna realnost ljudskog bivstvovanja. Ako se stoga na stanovištu moralnosti subjektivnost zatvara u sebe i čini sebe osnovom i učiteljem običajnosti te tako ono objektivno postaje isprazno i nebitno (FP, 140, 140 d), nagoveštava se opasnost da moralna volja rastvori institucije koje joj daju realnost. To, po Riteru, Hegel politički, protiv pozicije na kojoj individua svoju slobodu traži u individualizaciji i odvajanju od opšteg i protiv postojećih institucija i »izgrađenoga poretka« država postavlja nešto što treba da bude, što subjektivnost daje

³⁰⁶ J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 281.

da joj proizađe iz »srca, duše i oduševljenja« te »subjektivne slučajnosti mnenja i samovolje«. To mora u propasti objektivnog dovesti do »razaranja javnog poretka i državnih zakona«. Time se, međutim, napokon za subjektivnost žrtvuje lična sloboda individuuma; u propasti i u obezvređenju običajnih poredaka ona će izgubiti svoje uporište i svoju realnost. Protiv subjektivnosti koja se zatvara u sebe Hegel zato u mnogostrukom menjanju načela da je ispoljavanje moralne volje delovanje (OCFP, 113). Stoga, Hegel ističe da volja postaje stvarnom samo u zaključivanju i u »odlučivanju« (OCFP, 12).

Time Hegel odnos volje u sebi prema njenoj objektivaciji kao delovanju razvija u preuzimanju Aristotelovog načela da »mogućnost... još nije realnost« (OCFP, 13) Šta to, međutim, znači da moralno subjektivna volja dobija realnost tek u delovanju ne dovodi se do konkretne određenosti već pomoću pojma delovanja kao takvog. Hegel, poput Aristotela, objektivne i opšte institucije, zakone, navike u državi koja je utemeljena u slobodi poima kao realnost subjektivne slobode. Oni su njen običajni bitak: »U jednostavnom identitetu sa realnošću individua ono običajno pojavljuje se kao univerzalni način delovanja – kao običaj – njihova navika kao druga priroda, koja je (...) duša koja prožima njihov opstanak značenje stvarnost, koji živi i postoji kao svet« (OCFP, 151)

Prema Riteru u Aristotelovom učenju o etičkoj stvarnosti individualnog delovanja i življenja, koje je Hegel obnovio, sadržan je uvid da je moralna refleksija u unutrašnjoj borbi dužnosti i namere integrisan u objektivne sklopove u kojima je samom stvari naznačeno i utvrđeno što je moja dužnost i zadatak te šta je pravo, pošteno, dobro ili pak nije dobro da se čini i ne učini. Time Hegel, nasuprot Kantu, ističe da čovek ne odlučuje i deluje samo u unutrašnjosti duše, nego u konkretnim životnim situacijama u kojima se nalazi, radi, živi, ima interese, preuzima odgovornost i dužnosti. »U opstojećem običajnosnom stanju, čiji su odnosi potpuno razvijeni i ozbiljeni, ima prava vrlina« ima, svoje mjesto i zbiljnost samo u izvanrednim okolnostima i kolizijama onih odnosa« (OCFP, 150). Međutim, po Riteru, ono posebno ne predstavlja opštu sferu i bazu običajnog delovanja, nego Aristotelova sredina »između previše i premalo« (OCFP, 150) koja je postavljena čestitosti. Ona je potom ono što se za moralno stanovište pojavljuje »lako kao nešto podređenije« pored čega bi se moralo »još više zahtevati od sebe i

drugih«. Međutim, u toj tendenciji da se izuzetak učini pravilom običajnoga potiče »prohtev da se bude nešto posebno« i da se ne zadovoljava s onim što bivstvuje po sebi i za sebe i što je opšte.» Raspravljanje o vrlini graniči tako uopšte lako s ispraznom deklamacijom" u kojoj se ne obraća pažnja na njenu univerzalnost: čestitost.

Po Riterovom mišljenju, prelaskom na realizaciju delovanja i življenja koje je posredovano u političkim i društvenim institucijama kao na običajni bitak individua, Hegel na taj način dužnost koja je ograničena na unutrašnju moralnost, izdvaja iz formalne neodređenosti i apstraktnosti još neodređenog dobra što prenira u trebanju; ona individuu oslobađa od »potištenosti u kojoj je ona kao subjektivna posebnost u moralnoj refleksiji onoga treba da (Sollen) i onoga što se može, a dijelom neodređenog subjektiviteta, koji ne dolazi do opstanka, i objektivne određenosti postupanja, pa ostaje u sebi i ostaje kao nezbiljnost« (OCFP, 149). On u tom oslobađanju pokazuje da se individua njena "supstancijalna sloboda« pojmi kao postojeći svet običajnosti« (OCFP, 149). Subjektivna sloboda dolazi do svog ispunjenja »ukidanjem moralnosti u običajnosti: »Pravo individuâ na njihovo subjektivno određenje za slobodu ispunjava se u tome što one pripadaju običajnoj ybiljnosti, što je izvjesnost njihove slobode u takvom objektivitetu istine, a one u običajnome ybiljnosti imaju svoju vlastitu bit, svoju unutrašnju opštost« (OCFP, 153).

Riter smatra da je uspeo da pokaže na koji način Hegel u svojoj teoriji objektivnog duha uspostavlja stanovište običajnosti koje je bilo onemogućeno Kantovom redukcijom običajnosti na moralnost. Za razliku od Kanta, Hegel, po Riterovom mišljenju, preuzima moralnost u običajnost koja je od nje različita. Preuzimanje moralnosti u običajnosti Riter tumači kao Hegelov filozofski projekat koji ima za cilj obnavljanje institucionalne etike Aristotelove provenijencije u radikalno izmenjenom duhovnom i političkom kontekstu modernog građanskog društva, koji karakteriše ideja individualne slobode.

Hegel, po Riterovom mišljenju, poput modernog Aristotela, nastoji da etiku vrati u sklop politike.³⁰⁷ Prema Riteru, ovde se nalazi onaj momenat koji je najviše i najtrajnije

³⁰⁷ Riter, str. 283. U svom razmatranju ovog problema, Hegel se na kritički način odnosi i prema klasičnom i prema modernom shvatanju političke teorije. S jedne strane, Hegel u *Filozofiji prava* pokušava da

onemogućavao da Hegelov pojam običajnosti bude prihvaćen i postane delotvoran. Obnavljanje »politike« u obliku filozofije prava koja se razvija od apstraktnog prava do državnog prava ima nasuprot razdvajanju etike i filozofije prava koje je uveo Kant opšte značenje da Hegel njime razara privid da se opstanak i očuvanje slobode i običajnosnih životnih poredaka može utemeljiti samo na subjektivnosti. Prema Riteru, Hegelov uvid da subjektivnost može imati realnost samo pod uslovom da političke i društvene institucije predstavljaju realni oblik njenog delovanja, znači, s jedne strane, da država i društvo pretpostavljaju moralnost i osvedočenje samostalnih individua da ono opšte učine svojom vlastitom stvari. To znači da sloboda, namera, savest i običajnost slobodnih ljudi može imati opstanak i realnost samo kada su institucije³⁰⁸ njima primerene. Kad institucije prestanu da poseduju slobodu kao svoju supstanciju i postanu oblik u kojem se ona žrtvuje, to je znak da počinje da se rastvara običajna stvarnost slobode, a to što se u dubini zna i želi kao pravo i dobro, više se ne može realizovati u delovanju i načinu života. Zato su, za Hegela pravo utemeljeno na slobodi kao zakon i država utemeljena na pravu kao zakonu predstavljaju dokaz da individue mogu pronaći svoj slobodni običajni bitak u institucijama. Običajnost koja je vraćena u unutrašnju moralnost ima svoje pravo samo tamo gde je pozicija utočišta i povlačenja, a ono što vredi kao pravo i dobro u realnosti i običajnosti ne može zadovoljiti bolju volju« te je tako u njoj postao neveran gostujući svet slobode. Tamo gde sloboda individua više ne nalazi sebe» u važećim dužnostima«, ona nastoji da harmoniju koja je izgubljena u stvarnosti zadobije samo u idealnoj unutrašnjosti«. (OCFP,138) U tom utočištu ostaje samo unutrašnja moralnost međutim, kao nemoć subjektivnosti koja više ne može imati običajnu realnost u načinu života i delovanja. Individui preostaje samo herojska mogućnost da istakne sebe i svoju savest u koliziji s neobičajnim institucijama te da se žrtvuje. Međutim, to je, po Hegelu,

uspostavi jasnu prazliku između antičkog i modernog pojma politike, a s druge strane, na novi način promišlja pojma praktičkog. Up. M. Milović, *Etika i diskurs*, 104 i 107.

³⁰⁸ „Stvaranje institucija u društvenom životu je analogno stvaranju umetničkog dela. One trebaju da omoguće puno i slobodno razvijanje čovečanstva. Sledeći Hegelovo shvatanje objektivnog duha, poljski filozof smatra da se sloboda može ispoljiti tek u sintezi pravnog i moralnog, u običajnosti porodice, građanskog društva i države. Time se prevazilazi apstrakcija čoveka u pravu, puka unutrašnjost moralne osobe i doseže u sferu gde se može realizovati konkretna sloboda.“ Z. Kučinar, *Filozofija čina*, str. 113.

vrлина izuzetka. I stoga on smatra da na njoj ne može biti utemeljen realni opstanak slobodnog običajnog života. To kao svoj uslov zahteva pravo koje individuama garantuje slobodu običajnog života u objektivnoj realnosti modernih društvenih i političkih institucija.

Jedan od najvažnijih Riterovih uvida jeste taj da je Hegel preuzimanjem praktičke filozofije koja obuhvata etiku i politiku uspeo da prevaziđe Kantovo razdvajanje morala i prava. Hegel je moralnost i običajnost preuzeo u sklop pravnoga sistema i shvatio kao uslov običajnosti. Prema Hegelu, sloboda bez pretpostavki prava može egzistirati samo kao unutrašnja mogućnost, ali ne i kao običajna realnost. Stoga, po Riterovom mišljenju, za Hegela pravo predstavlja nešto sveto, budući da ono omogućava opstanak apsolutnog pojma, samosvesne slobode.«³⁰⁹

³⁰⁹ J. Riter, *Metafizika i politika*, str. 285.

Završno razmatranje

Posle razmatranja problema običajnosti, pokušaćemo na kraju da iz perspektive ovog pojma, bacimo malo svetla na našu savremenost, imajući u vidu neke od ključnih intencija Hegelove filozofske misli. Posmatrano iz te perspektive, stiče se utisak, da je mišljenje većine Hegelovih tumača, da epochalni događaj Francuske revolucije, što znači ideja građanske slobode, predstavlja glavni lajtmotiv celokupnog Hegelovog mišljenja. Ključne ideje građanske revolucije nalaze se u samom temelju Hegelove filozofije objektivnog duha.

U razmatranju Hegelove teorije modernih političkih institucija, pokušali smo da pokažemo da nije reč o tome, kako obično tvrde njemu nenaklonjeni kritičari, da nemački mislilac nastoji da postojeće institucije odbrani u njihovoj nepromenjivoj valjanosti. Naprotiv, čini se, da ima dovoljno razloga da se tvrdi da Hegel političke i društvene institucije sagledava kritički i da ih ne brani po svaku cenu, već samo nasuprot umišljenom *saveznalaštvu* pojedinca.

S druge strane, Hegel s velikom uverljivošću svoje spekulativne misli, otkriva granice moralizma u društvenom životu i ukazuje na neodrživost jedne čisto unutrašnje moralnosti koja se ne manifestuje u objektivnim formama života. Hegel na maestralan način pokazuje kakvi svojevrzni rascepi, odnosno kakva je dijalektika i neiskrenost povezana sa apstraktnim moralizmom. Videli smo da je Hegel iako oduševljen Kantovom filozofijom, vrlo rano postao oštar kritičar njegove etike, zato što se kenigsberški mislilac energično poziva na moralnu samoizvesnost i zamišlja da je spoznaja sopstvene dužnosti moguća nezavisno od spoljašnih okolnosti, kako prirodnih tako i društvenih, a naročito od različitih sistema morala, običaja i vaspitanja, sistema nagrade i kazne, uporno istrajavajući na tome da je praktički um jedino zahvaljujući sopstvenoj autonomiji u stanju da postigne i odbrani snagu prisile moralnog zahteva vezanog za moralni zakon nasuprot svakom drugom obziru. Kantovski filozofski impuls, koji karakteriše najraniju fazu Hegelove filozofske misli, tretiran je na kritički način, naročito tamo gde se ovaj motiv, kao moralnost unutrašnjosti uzdiže u moralističko držanje u odnosu na državne

institucije i društvenu stvarnost. Hegelova zrela teorija objektivnog duha podrazumeva da osnov našeg ljudskog života u političkoj zajednici ne čini samo svest pojedinca, već i stvarnost koja prekoračuje tu svest, koja je zajednička i obavezujuća za sve pripadnike jedne zajednice. U svojim poznim filozofskim spisima, Hegel je pokazao da ljudska samosvest predstavlja onaj presudni korak koji vodi prema vlastitom stabilizovanju u priznavanju sopstvenog bivstvovanja i da ga ostvaruje kroz priznanje drugog. Pritom je sam pravni poredak jedna stvarno spoljašnja strana društvene stvarnosti koja je bitna za razumevanje temelja individualne egzistencije.

Posebna vrednost i savremena aktuelnost Hegelovog filozofskog promišljanja političke teorije jeste u tome što je nemački filozof, na spekulativan način, uspeo da nam pokaže koje su supstancijalne stvarnosti zajedničkog života modernog čoveka. Prema Hegelu, svaka vezanost u prijateljstvu ili ljubavi među pojedincima, sadrži takvo supstancijalno zajedništvo koje se pojmovno može opisati preko dijalektike uzajamnog priznanja. Jedna od velikih Hegelovih filozofskih zasluga jeste u tome što je uspeo da porodicu, građansko društvo i državu učini misaono ubedljivim i ukaže na mogućnosti prevladavanja i prekoračenja subjektivnog duha, pojedinačne svesti, u pravcu zajedničke svesti.

Hegel je, već u svojim ranim spisima, kritikujući različite oblike pozitivnosti modernih kulturnih, društvenih i političkih institucija, pokazao da se moderni čovek neprestano nalazi odvojen od sveta koji je suprotstavljen i tuđ njegovim impulsima i željama. Stoga se njegov filozofski projekat i njegovo celokupno filozofsko nastojanje može posmatrati i kao pokušaj da se odgovori na pitanje kako da se taj svet ponovo dovede u sklad sa našim najvažnijim mogućnostima? Obično se smatra da je u početku Hegelov odgovor bio odgovor studenta teologije. Međutim, pažljivija analiza njegovih najranijih spisa pokazuje da je on već tada u kritičkoj i diferenciranoj interpretaciji hrišćanstva pokazao da ono, i pored svoje institucionalne ograničenosti, ima jednu temeljnu funkciju da čoveku da novo apsolutno središte i odredi konačni cilj njegovog života. Posle dugotrajnih, upornih traganja i duboke duhovne krize, Hegel je došao do uverenja da je moguće doći do umnog pomirenja sa zahtevima modernog građanskog društva i da je moguće ponovno uspostaviti harmoniju između univerzalnog i partikularnog koja je karakterisala grčku običajnost, ali ovog puta ne na nivou puke

neposrednosti već na refleksivan način kroz um i filozofiju. Ovaj Hegelov uvid na koncizan način ilustruje njegov komentar kojim on razjašnjava jedan od ključnih paragrafa *Filozofije prava*: »Ono umno je put kojim svako ide i na kome se niko ne izdvaja. Kada veliki umetnici završe delo, mi možemo da kažemo da je ono moralo da bude takvo; umetnikova partikularnost je potpuno iščezla i u delu nema nikakvog *manirizma*; sam oblik živi i ističe se. Ali što je umetnik lošiji, utoliko više vidimo njega, njegovu osobenost i proizvoljnost.«³¹⁰Primenjujući ovu metaforu na običajno ponašanje i životni stil Hegel nam pokazuje da se izuzetna odlika karaktera ne nalazi kod onih koji se upuštaju u sve vrste ekscentričnih eksperimenata u životu već pre kod onih koji preuzimaju priznatu ulogu u društvu i ovladaju njom na način na koji je vajar Fidija savladao svoju umetnost.

Poznati tumač Hegelove *Filozofije prava*, Peperzak smatra da je Hegel u svojoj analizi modernih političkih institucija pokazao da se sloboda može ostvariti samo kao momenat običajnog sveta i istorije. Na osnovu koncizno iznetih rezultata njegovih razmatranja možemo videti u čemu se, po Hegelu, sastoje glavni nedostaci stanovišta moralnosti. Po Peperzakovom mišljenju, Hegel definiše dužnost kao odnos između dobra i pojedinačne volje, koja treba da realizuje dobro. Stoga se znanje o dužnosti na ovom stanovištu pomera u prvi plan. Međutim, iako savest pojedinca nastoji da realizuje dobro, ona još uvek ne zna zadovoljavajući odgovor na pitanje šta treba realizovati. Stoga, po njegovom mišljenju, Hegel smatra da za moralno stanovište ideja dobra ostaje nužno apstraktna. »Posljedica toga jeste da individua koja ostaje na tom stajalištu, sadržaj dobra može odrediti samo na osnovu individualne proizvoljnosti. Ali apsolutiziranje subjektivne partikularnosti jest samo zlo. (OCFP, 142) Moralizam koji se diže iznad stanovišta običajnosti lik je, dakle, zla.«³¹¹

Rezimirajući naša razmatranja o problemu običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji, pokušaćemo da iz perspektive stanja savremenih međunarodnih odnosa i međunarodnih pravnih institucija bacimo malo svetla i na odnos između Kantove i Hegelove pravne filozofije. Čini se, da to ima smisla jer se radi o ključnim filozofskim,

³¹⁰ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 55

³¹¹ A. Peperzak, „Prilog Hegelovoj etici – Analiza i interpretacija Osnovnih crta filozofije prava SS 1-33 i 103-156“, u zborniku *Praksa i politika*, Zagreb, 1983, str. 116-117.

pravnim i političkim paradigmama kojima se ne samo završava moderna epoha, nego se radi i o fundamentalnim moralnim, pravnim i političkim pitanjima, koja su obeležila postkantovsku i posthegelovsku epohu. Stoga nam se čini da je neophodno utvrditi čvorne tačke u kojima se ova dva mislioca razilaze i ispitati postoje li bar minimalne mogućnosti sinteze njihovih filozofsko-pravnih paradigmi.

Već na osnovu površnog pogleda možemo primetiti da se Kantova i Hegelova nauka o pravu načelno razlikuju. Kao jedan od razloga koji su u okviru klasičnog nemačkog idealizma, bitno uticali na promenu filozofske, političke i pravne paradigme, istoričari filozofije navode promenu političke konstelacije na prelasku iz 18. u 19. vek do koje je došlo u kratkom vremenskom razmaku od svega 25 godina, koji deli prvo izdanje Kantove *Metafizike morala* i Hegelovih *osnovnih crta filozofije prava*. Kantova očekivanja puna entuzijazma, o miroljubivoj francuskoj republici nisu se obistinila. Nasuprot tome, uspostavljanjem francuske republike, nastupili su ratni sukobi koji su »civilizovanu« Evropu uvukli u do tada nezapamćena ratna razaranja. Posle Francuske revolucije došlo je do velikog sudara evropskih nacija. Svi ti događaji našli su svoj izraz i u novim pravnim idejama. U središte razmatranja filozofa i pravnih teoretičara dospela je uloga nacija s obzirom na fenomen rata. Ove promene su, po mišljenju jednog Hegelovog savremenog tumača, bile takvog karaktera da se može govoriti o promeni pravne paradigme.³¹²

Glavna promena u filozofiji prava u klasičnom nemačkom idealizmu, ogleda se u Hegelovom odbacivanju kantovskog moralnog i pravnog apriorizma i u njegovom pokušaju da istorijske događaje moderne epohe sagleda iz unutrašnje perspektive da bi otkrio njihove zakonomernosti i odvojio ono supstancijalno od akcidentalnog. Na prvi pogled, čini se, da u Hegelovoj *Filozofiji prava*, nema previše mesta za kritičko raspravljavanje sa Kantovom pravnim filozofijom. Pa ipak, on je jedan od najcitiranijih autora u Hegelovoj *Filozofiji prava*. Međutim, ako pažljivije pogledamo Hegelovu *Filozofiju prava*, uočićemo da se upravo na ključnim mestima teksta, nalazi Hegelova rasprava s Kantom. Po autorovom mišljenju, jedno od tih mesta predstavlja Hegelov

³¹² T. Mertens, "Nekoliko misli o recepciji Kantove nauke o pravu u Hegelovim *Osnovnim crtama filozofije prava*, u *Protiv proizvoljnosti*", priredili, D. Basta i P. Volf, Beograd, 1998. str. 108.

prelaz sa prava na istoriju što kod Hegela predstavlja i kraj sfere prava.³¹³ Da bismo razjasnili ova sporna pitanja neophodno je, po autorovom mišljenju, podsetiti na neka važna mesta koja su bitna za razumevanje Hegelove filozofske koncepcije prava.

U rekonstrukciji Hegelove pravne paradigme Mertens polazi od *Predgovora Filozofije prava*, koji smatra nekom vrstom skice celokupnog programa Hegelove pravne filozofije.³¹⁴ Iako se, na prvi pogled Hegelova kritika subjektivizma i romantizma ne odnosi na Kanta, autor je, ipak, uveren da Hegel smatra da je, upravo Kantovo razlikovanje noumenalne i fenomenalne stvarnosti i njegovo isticanje apstraktnog univerzalizma omogućilo razvitak subjektivizma u filozofiji prava. Pošto u tom apstraktnom univerzalizmu ne može biti nikakvog posredovanja između opšteg i posebnog, on se dijalektički preokreće u svoju suprotnost, u partikularizam. Stoga, po Mertensu, kantovskom apstraktnom univerzalizmu Hegel suprotstavlja koncepciju filozofije prava koja nema za cilj da državu, pouči o tome kakva ona treba da bude, nego, naprotiv, pokušava da je razume onakvom kakva ona jeste³¹⁵.

Prigovor o apstraktnosti kantovskih pravnih principa često se sreće u tekstu *Filozofije prava*. U *Uvodu* u kojem se Hegel uglavnom bavi određenjem pravnih pojmova, Hegel optužuje Kanta zajedno sa Fihteom zbog nedopuštenih apstrakcija. Po Hegelovom mišljenju, u određenju pojma volje, i Kant i Fihte, neopravdano naglašavaju samo element čiste neodređenosti ne vodeći dovoljno računa o momentu određivanja. Kant se opet pominje u prvom delu Hegelove *Filozofije prava* u poglavlju o *Apstraktnom pravu*.³¹⁶ Takođe, treba istaći da, u okviru razmatranja porodičnog prava, Hegel iznosi svoju najveću nedoumicu o Kantovoj filozofiji prava, koja se odnosi na mogućnost primene modela ugovora, na porodično i na državno pravo. Naravno, Hegel se slaže s Kantom da je metafora ugovora primerena modelu privatnog prava, ali, za razliku od mislioca iz Kenigsberga, on odbacuje primenu ugovora na odnose u intimnoj sferi braka, i javnoj državi.

³¹³ Isto, str. 114.

³¹⁴ Isto, str. 108.

³¹⁵ Isto, str. 109.

³¹⁶ Isto, str. 109.

Nasuprot Kantu, Hegel smatra da, međusobni odnosi između polova spadaju u običajne odnose koji se tek naknadno mogu i moraju dalje oblikovati pravnim odredbama, ali se ne mogu i ne treba da se uspostavljaaju samo na osnovu prava i ugovora. Po njegovom mišljenju, isto važi za javne odnose u državi. Ni država se ne može razumeti polazeći samo od ugovora. Mešanje »ugovornog odnosa u državni odnos izazvalo je, po Hegelovom mišljenju, ne samo najveće zbrke u državnom pravu, već i u stvarnosti«. Ipak, Hegelovu kritiku ugovora Mertens smatra samo delimično opravdanom. Naime, da bi se ugovor mogao zaključiti, mora prethodno već da postoji nešto zajedničko jer je, recimo, bez zajedničkog jezika nemoguće sporazumevanje između ugovornih partnera. Ideja društvenog ugovora, po Hegelu, predstavlja nešto što se sa svoje strane ne može samo misliti kao rezultat ugovora. S druge strane, mora se, prema Hegelu, ukazati na to da je Kant uvek naglašavao da ugovor ne treba shvatiti kao istorijsko objašnjenje države, već isključivo kao njenu normu. Po Kantovom mišljenju: *Contractus originarius* nije princip objašnjenja porekla *status civilis*, nego toga kakvo ono treba da bude.

Najvažnijim delom Hegelove *Filozofije prava*, Mertens smatra poglavlje posvećeno *Moralnosti*. U tom poglavlju kao neka vrsta negativne folije nalazi se opis onoga što moralnost, po Hegelu, ne bi smela da bude. Po njegovom mišljenju, Kantovo pridržavanje pukog moralnog stanovišta neopravdano onemogućuje prelazak na pojam običajnosti. Zbog toga Kant može da govori samo o dužnosti radi dužnosti, ali sa njegove pozicije ne može se razviti imanentno učenje o dužnostima. Glavni nedostatak Kantove koncepcije etike, Hegelu vidi u tome što se njome može opravdati svaki nepravni i nemoralni način delanja. Zbog toga se, po Hegelovom mišljenju, Kantovo previsoko postavljeno određenje dobra pretvara u svoju suprotnost: u zlo, pa je neophodan načelan nov početak.

Taj novi početak koji Hegel izlaže u trećem delu *Filozofije prava*, podrazumeva da se ono što je dobro i pravedno ne određuje s obzirom na individuu, nego s obzirom na istorijski stvorene zajednice. Stoga se početni paragrafi toga odeljka, za razliku od onog o moralnosti, mogu čitati kao pozitivna folija. U tom delu *Filozofije prava* nalazi se pozitivan opis onoga što Hegel označava kao običajnosno delanje. Sasvim u skladu sa onim što zahtevaju savremeni komunitaristi, Hegel naglašava da čovek samo u određenoj

zajednici može znati šta su njegove dužnosti, pošto jedino takva običajna zajednica supstancijalizuje dobro koje je pre toga apstraktno.

Po Hegelovom mišljenju, običajna zajednica treba da se izdiferencira na tri njena glavna momenta: porodicu, građansko društvo i državu. Kant se retko pominje prilikom prikazivanja tih oblika. Nailazi se već na pomenutu kritiku primene metafore ugovora na porodicu i međudržavne odnose. Prilikom prikazivanja porodice Kant se pominje po imenu ali ne i u paragrafima posvećenim državi, iako Hegel u svojoj kritici ideje ugovornog zasnivanja države govori o dvojici autora koji se nalaze u neposrednoj okolini Kantove filozofije, naime Rusou i Fihteu. Za Hegela, pojam narodne suverenosti ima valjan smisao samo onda ako se time nagoveštava samostalnost nekog naroda uopšte, ako se dakle, time hoće da izrazi da je država suveren. Ako se, naprotiv, narodna suverenost shvati u uobičajenom smislu novijeg vremena, onda ono, po Hegelu, spada u zbrkane misli. Jer, narodna suverenost se u novijoj političkoj teoriji shvata kao suprotnost monarhijskoj suverenosti, tj. kao republika. Međutim, po Hegelu, narod bez monarha samo je bezoblična masa jedino pomoću monarha kao određujućeg principa uopšte može imati neki određeni oblik.

Kritikujući ugovorni odnos Hegel se zalaže za drukčije unutrašnje uobličenje države od onoga koje se nalazi u Kantovoj pravnoj nauci. Po njegovom mišljenju, na čelu države ne treba više zamišljati narod koji konstituiše državu, već, vlast koja je u stanju da stvori jedinstvo u državi, tj. monarha. Shodno tome, i Hegelovo učenje o podeli vlasti izgleda sasvim drukčije nego Kantovo. Razume se, već ni kod Kanta, nema podele vlasti u uobičajenom smislu: vlasti ne treba da održavaju neku vrstu međusobne ravnoteže kao napr. kod Monteskeja, nego su jedna drugoj podređene. Ipak, Kant smatra krajnje nepoželjnim sjedinjenje zakonodavne i izvršne vlasti. Po njegovom mišljenju, takvu bi državu trebalo okarakterisati kao despotsku. Nasuprot Kantu, Hegel, smatra da tri vlasti; izvršna, sudska i zakonodavna čine unutrašnje jedinstvo i odnose se jedna na drugu. Time izvršna vlast treba da bude predstavljena i na ravni zakonodavne vlasti. Stoga pri unutrašnjem uobličenju Hegelovog državnog prava, po Mertensovom mišljenju, Kantova nauka o pravu ne igra značajnu ulogu. Međutim, pri uobličavanju naddržavnog prava, Kant ipak, igra značajnu ulogu. Stoga ćemo razmotriti Hegelove ključne argumente o Kantovoj ideji međunarodnog prava.

Da bismo stekli jasniju sliku u čemu se sastoji ključna razlika između Kantovog i Hegelovog shvatanja međudržavnih odnosa, potrebno je prethodno ukazati na sistematsko mesto tih razmatranja u obema pravnim filozofijama. Kod Kanta, struktura javnog prava u nauci o pravu sadrži tri dela: državno pravo, međunarodno pravo i kosmopolitsko pravo. Tu trodelnu podelu prava Kant je dao već u svom spisu *O večnom miru* (1795) u obliku tri definitivna člana. Prvi član posvećen je državnom pravu: »Građansko uređenje u svakoj državi treba da bude republikansko.« Drugi član određuje pojam međunarodnog prava: »Međunarodno pravo treba da se zasniva na federalizmu slobodnih država« i treći kosmopolitskom pravu: »Kosmopolitsko pravo treba da se zasniva na uslovima opšteg hospitaliteta.«³¹⁷ To znači da, po Kantovom mišljenju, svi odnosi u kojima se ljudi sreću treba, da budu regulisani javnim pravom. To važi ne samo za odnose građana, već i za međusobne odnose država. Ovaj princip trebalo da bude primenjen i u slučaju kada se građanin jedne države nađe na teritoriji neke druge države. Dakle, ma gde se našli naši odnosi svagda treba da budu pravno regulisani.

Odnos pojedinih pravnih sfera Hegel u odnosu na Kanta reguliše na drugačiji način. Razlog tome je taj što se međudržavni odnosi ne posmatraju s obzirom na princip prava, nego iz perspektive svake pojedinačne države. Toj podeli treba još pridodati i Hegelovu istorijsku perspektivu koja je ključna za razmatranje međunarodnih odnosa. Hegelova pravna koncepcija jasno je vidljiva već na osnovu sadržaja njegove *Filozofije prava*. U okviru trećeg glavnog dela *Filozofije prava*, nalazi se pored odeljka o porodici i građanskom društvu i odeljak o državi, koji čine: unutrašnje državno pravo, spoljašnje državno pravo i svetska istorija.

Prema tome, razlika između Kantove i Hegelove pravne koncepcije međunarodnih odnosa sasvim je očigledna. Obojica posmatraju međudržavne odnose iz različitih perspektiva, i to iz perspektive prava ili, pak, pojedinačne države i svetske istorije. Otuda Kant i Hegel pridaju istoriji različit značaj. U Kantovoj nauci o pravu, filozofija istorije ne igra neku važniju ulogu; umna ideja miroljubive zajednice svih naroda i ljudi jeste pravni princip čija se realizacija ne razvija ili izvodi iz toka istorije, nego pre obrnuto i pošto moralno-praktički um zabranjuje rat, treba raditi u tom pravcu

³¹⁷I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, 1996, S. 10, 16, 21.

da on i bude okončan. Svetsku istoriju treba posmatrati³¹⁸ shodno tom cilju. Isto tako Kant argumentuje u spisu *O večnom miru*: tek kada su definisani moralni i pravni odnosi, može se postaviti filozofsko-istorijsko pitanje da li se ti odnosi mogu ostvariti u istoriji i da li ima istorijskih znakova koji ukazuju na njihovu realizaciju. Kant zatim piše da se priroda može interpretirati kao garant time što će se posmatrati kao da svojim uobličanjem (ljudske) prirode i svojim mehanizmom nedruštvene društvenosti stvara moralno zahtevne pravne odnose. Zbog toga se filozofsko-istorijska razmatranja mogu razviti samo ako je najviše političko dobro večni mir, utvrđeno na osnovi apriornog praktičkog uma.

Za Hegela, međudržavni odnosi ne predstavljaju nikakav samostalni stepen, nego samo prelazak koji od ravni države vodi ka ravni svetske istorije. U njoj se sudbine narodnih duhova posmatraju u svojoj raznovrsnoj stvarnosti, a svetski duh nagoveštava konačnost tih narodnih duhova u svetskoj povesti kao svetskom sudu. Sfera svetske istorije jeste ona koja transcendirira sferu prava. Državno pravo izgubilo je svoj značaj u korist prava opšteg duha. Dakle, u međusobnom odnosu država postaje jasno da običajnost kojoj pripadaju porodica, građansko društvo i država ima, objektivan, ali ipak, samo ograničen značaj. Taj uvid, međutim, ne treba da ostane ograničen samo na nivou filozofskog razmatranja, nego bi takođe trebalo da spada u znanje državljana, pa čak i same države. Otuda je o temi međudržavni odnosi, već iz perspektive države i međunarodnog prava, suštinski pečat dat idejama borbe za priznanje i to sa dva gledišta, koja ćemo sada bliže razmatrati.

Prvo razmatranje iz perspektive države nalazimo u paragrafima pod nazivom: *Suverenost prema spolja*; za jednu bi državu bilo krajnje nepoželjno da se ratu učini kraj i da se ratnički odnosi potpuno zamene pravnim odnosima. Time bi se, naime izgubilo znanje o konačnosti prava i države. Otuda rat ima za državu suštinski značaj, i to bi bilo jasno da država drukčije negoli građansko društvo, ima običajnosni značaj i da se ne svodi samo na saglasnost i sebičnost građana. Građansko društvo zaista ima za svrhu interes pojedinca kao takvog. Bez njegove saglasnosti, ta sfera ne bi postojala. Međutim,

³¹⁸ Upor. Helmuth Plessner, "Ungeellige Geselligkeit. Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff", *Schriften zur Philosophie* Frankfurt am Main 1985; Helmut Plesner, "Nedruževna druževnost-Pripomene uz jedan Kantov pojam" u knjizi *Conditio humana*, Zagreb, 1994, str. 153-163.

država ima sasvim drukčiji odnos prema individui, budući da svakoj individui omogućuje da vodi univerzalni život. Otuda se veze između individue i države, po Hegelovom mišljenju, ne mogu razumeti iz perspektive saglašavanja inspirisanog sebičnošću ili iz perspektive ugovora. Upravo to postaje jasno u ratu: on ima izuzetnu važnost, jer omogućava da se na jasan način pokaže da je odnos između individue i države običajnosni odnos. U ratu se shvata ozbiljno taština vremenskih dobara kao što su život i svojina. On označava »memento mori«. Potom može postati jasna i snaga državno organizovane običajnosne zajednice: rat ima više značenje da »održava običajnosno zdravlje naroda u njihovoj indiferenciji prema učvršćivanju konačnih određenja, kao, što kretanje vetrova čuva more od truleži u koju bi ga stavilo trajno mirovanje, kao i narode trajni ili večni mir. Hegel još dodaje da bi mir na dugi rok »doneo sa sobom umočvarivanje ljudi, gde bi njihove partikularnosti sve čvršće okoštavale.«³¹⁹ Rat takoreći oslobađa građane od njihove fiksacije za ono što je sopstveno i ono što je konačno. A to važi i za običajnosne zajednice kao takve: one se samo u ratu pokazuju svoju vitalnost i zato kao vredne života ili kao slabe, propadaju. Pri interpretaciji ovih Hegelovih stavova Mertens sugerise opreznost; jer Hegel ne veliča rat; nije rat običajnosno zdravlje naroda, nego samo ako je vremenski ograničeno za to.

Sad bi se moglo postaviti pitanje koje vodi ka ranije najavljenom drugom gledištu. Naime, da li bi međunarodno pravo moglo biti u stanju da rat konačno odstrani. Toj misli Hegel posvećuje odeljak pod naslovom: Spoljašnje državno pravo, ali tu razvija još jedan argument protiv Kantove ideje o odnosu između država koji bi bio posredvan pravom. Mertens smatra da već Hegelov način govora, u kojem on umesto o »međunarodnom pravu« govori o »spoljašnjem državnom pravu« jasno daje do znanja da je, po njegovom mišljenju, osnova takozvanog međunarodnog prava uvek partikularna država. Prema Hegelu, postoje samo države, te zato međunarodno pravo nema druge egzistencije osim onoga prava koje je nastalo putem ugovora između država. Dakle, međunarodno pravo je za Hegela suštinski međudržavno pravo i stoga ima nepouzdanu osnovu, jer se ugovori mogu zaključiti, ali i jednostavno odmah opet prekršiti. Ne postoji običajnosna zajednica na svetskoj ravni, i ona, po Hegelovom mišljenju, uopšte ne može

³¹⁹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 449-451.

ni postojati, jer bi mogla nastati samo zahvaljujući volji postojećih država. Zato će, po njegovom mišljenju, odnos koji postoji između država biti smenjivanje ugovornih odnosa i njihovog ukidanja. Ako, dakle, postoji spor između država, one se ne mogu sporazumeti posredovanjem neke treće sile i tako svoje sukobe regulisati na miroljubiv način, ali se mogu odlučiti da svoj spor okončaju ratom. Stoga, na međudržavnoj ravni za Hegela, nasuprot Kantu, nije odlučujuće međunarodno pravo, već jedino državni razlog. Dobrobit svake pojedinačne države jeste za nju najviši zakon u njenom odnošenju prema drugim državama. Iz čega, po Hegelovom mišljenju, sledi da međunarodno pravo u istinskom smislu uopšte ne može postojati. Prema Hegelu svetska istorija neće nikada prestati da bude svetski sud apsolutnog duha.

Ocenjivanje Hegelove kritike Kantove nauke o pravu, a posebno Kantovog međunarodnog prava, nije nimalo jednostavno. Imajući u vidu političku istoriju u protekla dva veka, mogli bismo se, složiti s Hegelom, da su se Kantove nade u skorašnji kraj ratničkih odnosa između država pokazale kao utopijske, i da su XIX, a naročito XX vek potvrdile ispravnost Hegelovog mišljenja. Ni Društvo naroda ni UN nisu se razvile kao moćan instrument međunarodnog prava. S obzirom na tako poražavajuće stanje međunarodnih odnosa i korumpiranost i međunarodnih institucija, moglo bi se reći da je ključni zadatak filozofije da razume stvarnost onakvom kakva ona jeste i da je Hegel, shodno tome, napravio veličanstven pokušaj da moderni svet razume umesto da ga samo osuđuje.

Posmatrano iz realpolitičke perspektive, čini se, da još uvek važi Hegelov stav da kad se, države nađu u ratnom sukobu, onda se ne može reći da se jedna od država ne bori s pravom, a druga bez prava, jer bi za to bio potreban jedan naddržavni pojam prava. Stoga, po Hegelu, obe države imaju legitimno pravo i rat ne odlučuje, recimo, o tome koje je pravo istinsko pravo, već, naprotiv, o tome koje pravo treba da se povuče pred drugim pravom. Rat je, po Hegelu, borba između dvaju pojmova prava. Dakle, država se kod Hegela ne određuje kao kod Kanta polazeći od prava, nego obrnuto: država određuje pojam prava. Treće: pošto je rat, ipak, samo sredstvo da se potvrdi jedinstvo države kako prema unutra tako i prema spolja, rat nije svrha po sebi. Rat stoga treba odrediti kao nešto prolazno. Dakle, rat za Hegela ima svoju važnu funkciju samo ako je ograničen i ako prođe. Ova poslednja tačka je važna, pa se zato mora razmotriti još potpunije.

Prvo ograničenje postaje jasno povodom pitanja na kom se mestu donosi odluka da li rat treba da bude ili ne. Prema Hegelu, ta odluka pripada jedino monarhu, što je u potpunoj suprotnosti s kantovskim republikanskim uverenjem. Hegelov monarh ne predstavlja jedinstvo države samo prema unutra, već i prema spolja. Prema Hegelovoj koncepciji državne vlasti njoj pripada pravo da komanduje državnom silom, stajaćom vojskom, da održava odnose s drugim državama i odlučuje o ratu i miru. Iako se u toj tački pokazuje jasna razlika prema Kantovoj nauci o pravu s obzirom da on zagovara, republikansku odluku o tome da li rat treba da bude, ipak se ne sme prenebregnuti da za Hegela kao i za Kanta vojna vlast treba da proiziđe iz civilne vlasti. Hegelovo ograničavanje uloge vojske postaje jasno naročito onda kada se pogledaju njegove napomene o obrazovanju armije u kojima se može utvrditi određeno ograničenje rata. Iako se Hegel, nasuprot Kantu, zalaže za postojanje stajaće vojske, ta armija treba da bude obrazovana na taj način da se rat ne vodi kao sredstvo za ličnu dobit ili za ličnu čast pojedinog vojnika, nego kao sredstvo u međudržavnoj borbi za priznanje. Svoje vojnike država mora obrazovati tako da se uvrste u opštost armije.

Ako, dakle, već moderno obrazovanje armija omogućuje humaniji rat, onda tome treba dodati i ratno pravo za čije se uvažavanje Hegel zalaže. Rat se, i po Hegelu, i po Kantu, može okončati samo ako se vodi na ograničen način. Pojmu prava na ravni međudržavnih odnosa i Hegel samo na prvi pogled odriče svaku sadržinu. Kao i *ius ad bellum* prvo se, doduše, poriče kao *ius in bello*, što danas nazivamo ratnim pravom ili humanitarnim međuratnim pravom ono se ipak priznaje. Naime, određena pravna pravila treba da ostanu priznata i u ratu; tako, prema Hegelu, izaslanika treba respektovati, jer se, inače, ne bi mogao postići sporazum o okončanju rata. Dalje, ratovi treba da se vode samo između armija, a unutrašnje institucije i miroljubivi porodični i privatni život u neprijateljskim državama treba da ostanu netaknuti ratom. Prema Hegelu imunitet neborca treba čak da se proširi i na same vojnike, pošto moraju imati mogućnost da se, bez opasnosti da budu ubijeni, drugoj armiji potčine kao ratni zarobljenici.

Kad se pri razmatranju Hegelovog shvatanja rata uzmu u obziri i ovi njegovi iskazi, dobićemo daleko uravnoteženiji sud o njegovom shvatanju međudržavnih odnosa u kriznim situacijama. Stoga bi bilo pogrešno ako bismo se na pojednostavljen način

usredsredili samo na Hegelov stav da je rat sredstvo za održavanje običajnog zdravlja naroda. Mora se voditi računa i o Hegelovom priznanju ratnog prava.

Međutim, i pored toga za Mertensa i dalje ostaje sporno Hegelovo ograničenje rata, koje on ne formuliše kao moralni zahtev, nego kao puko dostignuće moderne, koje ne treba da garantuje moral ili pravo. Po autorovom mišljenju, problematično je u Hegelovoj teoriji međunarodnih odnosa to što on ne zahteva, da rat treba da bude vođen humano, nego misli da se tako već događa i da nije potrebno da se humanitarno međunarodno pravo kodifikuje. Prema Mertensu, s takvim shvatanjem, Hegel, međutim, nije manje naivan od svojih slavni prethodnika. Kako to da Hegel nije jednoznačno preporučio nadržavno, pravno priznanje možda čak i kodifikaciju toga međunarodnog prava? Po Mertensovom mišljenju, verovatno zato što je prema Kantovom moralizmu imao ogromnu averziju, zbog čega je neopravdano odlučio da se odrekne svake vrste moralizma i da poštovanje međunarodnog prava prepusti istorijski izraslim običajima. U tome Mertens vidi Hegelovu najveću grešku, jer nije uvideo da se ograničenja rata mogu učiniti preemptornim samo pomoću nadržavnog institucionalizovanja. Stoga on smatra da je Hegel mogao da se priključi Kantovoj nauci o pravu i da prizna da je moralna perspektiva, u spoljašnjem državnom pravu, nezaobilazna. Ta bi perspektiva bila, zatim, obavezujuća i za Hegelove vojnike. Jer, njihovo disciplinovanje treba da ima ne samo ratnički nego i moralni značaj. Ti vojnici trebalo bi da se upoznaju i s tim da nisu podređeni samo pravu sopstvene države, nego da treba da se pokoravaju i humanitarnom međunarodnom pravu. A to bi tada, naravno, značilo da bi trebalo razviti jednu nadržavnu tvorevinu koja može konačno da utvrdi šta to međunarodno pravo tačno sadrži u kom se slučaju povređuje a u kom ne.

Kao što je rečeno, kod Hegela se ne nalazi takav dalji razvoj njegove pravne filozofije, premda se čini da je ona na to usmerena. Međutim, problem je u tome kako bi to trebalo da bude i da li je to moguće u granicama Hegelove filozofije prava? Iz prethodne analize, čini se da sledi da Hegel misli da se o pravu i nepravu smisleno može govoriti samo na osnovu neke konkretne običajnosne zajednice. Ideju kosmopolitske zajednice, makar da je ona privremeno bez nekog pozitivno-pravnog oblika, on ne priznaje. Hegel zna samo za porodicu određenih evropskih naroda. Kod Kanta se, naprotiv, nalazi stara stoička misao o zajednici koja obuhvata sve ljude i narode: shodno

toj misli, ljudi i države treba da se smatraju građanima jedne sveopšte ljudske države. Međutim, da bi ostala značajna, ta se stara misao mora uvek iznova aktuelizovati. Pošto ju je Kant opisao na nov način, njegova nauka uprkos Hegelovoj kritici nije za nas izgubila svoj značaj. Dvovekovno iskustvo evropskih ratova i građanskih ratova otkako je objavljena njegova nauka o pravu učinila je jasnim da je ta nauka o pravu napisana iz duha ispunjenog nadom, štaviše, upravo iz utopijskog duha, i da je već zbog toga ne treba odbaciti³²⁰.

Apologije i optužbe Hegelove političke i pravne filozofije, kao što smo već pomenuli traju u kontinuitetu s manjim ili većim intenzitetom, skoro dva veka. Stoga je i raznovrsnost tih optužbi i pohvala, bez obzira na brojne hronološke i problemske sistematizacije literature o Hegelovoj filozofiji objektivnog duha, skoro nepregledna. Moglo bi se reći da ne postoji značajniji savremeni filozofski pravac ili, struja koji nije pokušao da zauzme svoj stav prema Hegelovoj filozofiji. U nekim slučajevima radi se o radikalnom preispitivanju ključnih motiva Hegelove filozofske misli. Takav primer predstavlja kritika filozofije subjektivnosti, jedan široki savremeni teorijski pokret koji je obuhvatio ne samo filozofiju već i umetnost i kulturu u najširem smislu te reči, i koji je kao glavnu metu svoje kritike imao upravo Hegelovu filozofiju apsolutnog idealizma, smatrajući je najvišom tačkom do koje je u svom razvitku moderna filozofija uspela da stigne. Stoga je u kontekstu ove kritike možda najinteresantnije izdvojiti dva problema koji su u jednom dužem periodu dominirali evropskom filozofskom scenom u XIX i XX veku.

³²⁰ Nasuprot Mertensu koji sugeriše da bi, s obzirom na problem ratnih sukoba i mira u svetu, Hegela trebalo dopuniti Kantom, jedna druga škola političkog mišljenja smatra da bi upravo Kantovu koncepciju večnog mira trebalo dopuniti Hegelovim uvidima o svetskom globalnom društvu. „Ipak, Hegelova filozofija prava sa svojim antagonistički koncipiranim pojmom građanskog društva kao „sistemom potreba“ otvara perspektivu koja dopušta da se ozbiljno uzmu u obzir privredna i socijalna uslovljenost rata. I ovaj pravac analize nedovoljno je razrađen u aktuelnoj filozofskoj diskusiji o problemu mira. Zbog toga Hegelovu koncepciju treba posmatrati kao dopunu Kantove teorije, u kojoj je povezanost između državnog i međunarodnog ili svetskog planatematizovana jedino na političkoj (u smislu pomenutog Kantovog shvatanja da republikanski režim pogoduje miroljubivoj spoljašnjoj politici), ali ne i na socijalnoj ravni.“ V. Milisavljević, *Snaga egzistencije*, str. 223.

Prvi problem, tiče se optužbi koje u Hegelovoj filozofskoj misli vide glavne izvore totalitarizma i koje ga smatraju glavnim neprijateljem tzv. otvorenog društva. Hegelova politička filozofija prema ovim autorima stvorila je koncepciju totalitarne države upravo zbog toga jer je rehabilitovala Aristotelov pojam običajnosti.

Drugi ništa manji problem odnosi se na optužbu Hegela za njegov veliki doprinos evropocentrizmu. U kritikama evropocentrizma u kojima je Hegelova filozofska misao zauzela »počasno« mesto, postoje u argumentaciji neke sličnosti, ali i neke važne razlike.

Kao najznačajniji mislilac moderne epohe, Hegel je filozof, koji je, ne samo u hronološkom smislu, već i na suštinski način, svojim monumentalnim filozofskim delom praktično zaključio ovu epohu. Posle Hegelove smrti evropska filozofija razvija se kao osporavanje ili revitalizacija određenih motiva njegove filozofije³²¹. Najpoznatiji kritičari filozofije subjektivnosti u 19. veku; Šopenhauer, Kjerkegor, Niče, Marks i dr. pokušali su, često imajući u vidu Hegelove filozofske ideje, da izvrše radikalnu reviziju evropskog filozofskog nasleđa. Budući da je Hegel u modernoj epohi, simbolički preuzeo titulu modernog Aristotela, njegovi kritičari su u njegovom filozofskom delu videli kvintesenciju jednog oblika evropskog duha. Doduše, često je pod tim evropskim duhom, Hegelu pripisivano mnogo toga što nije pripadalo ni evropskom duhu ni Hegelovoj filozofiji. Neki Hegelovi savremeni tumači smatraju da se većina tih optužbi koje su upućivane nemačkom filozofu mogu svesti na četiri glavna prigovora: 1. Amerika kao ideal ili uzor 2. Staljinizam koji nastupa u ime Marxa i marksizma 3. Ideološki koncept islama 4. Metafizika kao sama bit evropskog duha.³²²

Odbacujući ove, uglavnom ideološke optužbe, zastupnici Hegelove filozofske misli smatraju da se ključni momenat modernog evropskog duha »beskonačna vrijednost subjektiviteta«³²³ nalazi u temelju Hegelove filozofske misli. Važnost i velika novina ove Hegelove ideje jeste u tome što je ona kao epohalna misao u potpunoj suprotnosti i sa

³²¹ Up. Karl Löwith, *Od Hegela do Nitschea*, Sarajevo, 1988. Herbert Markuze, *Um i revolucija*, Sarajevo, 1966; Jirgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, 1985; Ridiger Bubner, *Savremena nemačka filozofija*, Beograd, 2001.

³²² Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Beograd, 1983, str. 364-365. Up. M. Kangrga, *Klasični njemački idealizam* (predavanja), Zagreb, 2008, str. 221-237.

³²³ Isto, str. 366.

grčkom nužnošću sudbine, srednjovekovnom hrišćanskom utehom i »židovsko-orijentalno-muhamedanskim principom boga kao zakonodavca, zakona i gospodara, ili pak fatuma koji kao takav posve negira ili anulira taj individualitet«. ³²⁴

Međutim, ako se mogu na ovakav način i odbaciti ovi prigovori protiv Hegela kao ideološki, teško je reći da neki prigovori koje mu danas često upućuju kritičari iz tzv. trećeg sveta nisu opravdani i da nisu utemeljeni u filozofskoj misli filozof iz Štutgarta. Ti prigovori fokusirani su pre svega na Hegelovu koncepciju filozofije istorije ³²⁵ koja nedovoljno uvažava osobenost neevropskih civilizacija i koja je, po mišljenju ovih kritičara, bila snažno »kulturno« sredstvo ne samo evropskih ideologa u doba kolonizacije, već i danas u XXI veku predstavlja ključni argument u rukama promotera koncepta globalizacije. U savremenoj zapadnoj globalnoj slici sveta ovi autori prepoznaju ključne Hegelove ideje kao oslonac i temeljni princip vodećih zapadnih teoretičara globalizacije. ³²⁶

U savremenim reinterpretacijama Hegelove misli, i u svetlu ovih argumenata, pokazuje se ne samo opravdana potreba za boljom kontekstualizacijom i diferenciranim kritičkim preispitivanjem nekih Hegelovih nipodaštavajućih stavova o Aziji i Africi kao kontinentima na kojima nije bilo značajnijih misaonih i duhovnih dostignuća. Međutim, u kritici evropocentrizma koji se temelji na principima njegove filozofije svetske istorije,

³²⁴ Isto, str. 370.

³²⁵ "U Hegelovoj filozofiji, istorija nije marginalno pitanje; ona je ključna za njegovu novu interpretaciju veze između teorije i prakse." Širaz Dosa, *Filozofska istorija i treći svet: Hegel o Africi i Aziji*, Treći program, 113, 114, str. 208.

³²⁶ "Ova hegelijanska metafizika, u obliku njegove filozofije istorije, nije bila samo srž zapadnog samorazumevanja i samotumačenja kao kulture, već je i nemejljivo uticala, i na izvestan način zapečatila, zapadni pogled na Treći svet. Hegelijanska filozofija uspostavila je metafiziku Trećeg sveta, skup osnovnih pretpostavki koje su za zapadnjake i mnoge stručnjake iz Trećeg sveta postale kanonska polazna tačka za proučavanje. Među ekspertima nema mnogo onih koji naslućuju, ili su skloni da posumnjaju, da je filozofsko objašnjenje za najveći deo teorije konvencionalne modernizacije i razvoja skriveno u delima skupine političkih mislilaca u zapadnoj tradiciji. Hegel je jedan od članova te hunte, u velikoj meri otac-utemeljitelj ne samo zapadne ideje o Zapadu, već i zapadnog poimanja toga šta Treći svet jeste i šta bi u kritičkom smislu, trebalo da bude. Hegelov uticaj na teorijsku misao o Trećem svetu je ogroman, ali se najčešće previđa zbog toga što politička teorija obično ne predstavlja deo obrazovanja specijalista za Treći svet." Isto, str. 207-208.

koja je postala ključno sredstvo naučne legitimacije marginalizovanja kulturnih dostignuća Trećeg Sveta, neophodan je diferenciraniji pristup. Iz prostog razloga što Hegelova filozofija istorije ne predstavlja sublimaciju svih ideja evropocentrizma niti je njegova filozofija puki izraza ključnih dogmi evropskog prosvetiteljstva. Često se zaboravlja da je Hegel bio jedan od prvih velikih evropskih mislilaca koji je uvideo ozbiljna ograničenja prosvetiteljske ideje racionalnosti i koji je ukazao na ograničene mogućnosti emancipacije zasnovane na tako redukovanom modelu racionalnosti. Naravno, Hegel nije imao dovoljno relevantnih uvida u duhovnost Istoka, ali od takvih ograničenja ništa manje ne pate ni mnoga velika imena istočne filozofske misli u svojim shvatanjima Zapadne civilizacije u kojoj vide samo onu njenu negativnu stranu, o kojoj u svojim filozofskim spisima često govori i sam Hegel. Nesumnjivo je da i pored svojih evropocentrističkih elemenata Hegelova filozofija istorije ne može biti posmatrana iz tako sužene perspektive iz koje se u njoj pronalaze argumenti za različite tipove kolonijalnih i neokolonijalnih ideologija tzv. modernizacije Trećeg Sveta. Možda bi mnogo važnije i za savremeno čovečanstvo korisnije bilo pronaći mogućnosti boljeg upoznavanja i uvažavanja različitih civilizacijskih vrednosti bez globalističkih paternalističkih pretenzija koje su milenijumski prisutne ne samo u zapadnoj, već i u istočnoj ideološkoj i kulturnoj paradigmi.

Ovaj tip »kulturološkog« konflikta nije slučajno topos recentne politikološke, kulturološke i filozofske literature na Zapadu; on je nužna posledica samorefleksije i reformulisanja vlastite pozicije kao jednog, i to nejedinstvenog, diskursa unutar mnogih. Konflikt o kojem je reč jeste nesvodiva razlika između najmanje dve strane, slučaj koji ne može biti definitivno rešen ponajmanje ravnopravno ili pravedno, jer nedostaje pravilo, kriterijum i uporište rasuđivanja, primenljivi podjednako na obe strane, ili, drukčije rečeno, nedostaje sudija koji ne bi pripadao jednoj od stranaka. Ovaj »slučaj« poznaje već narodna poslovice (»Kadija te tuži kadija ti sudi.«), a to je i slučaj globalnog sukoba civilizacija Zapad-Istok.³²⁷

³²⁷ J. F. Liotar u svojoj knjizi *Postmoderno stanje* ističe da "danas preovladava sukob Sjever-Jug". Stoga se, po njegovom mišljenju može reći da "razlika nije, međutim, više primarno geografska i nije linearna, nego strukturalna, što znači: ona je inherentna svakoj od strana." J.F. Liotar, *Postmoderno stanje*, Novi Sad, 1988. str. Up. Borislav Mikulić, *Karmajoga*, Sarajevo, 1988, str. 64 i 47.

Ipak, čini se, da za mnoge predrasude koje su o nekim evropskim i vanevropskim narodima i kulturama imali Hegel i drugi predstavnici nemačkog klasičnog idealizma, ne mogu se više optuživati samo oni, jer su i oni kao i mi bili ograničeni saznanjima svoga vremena. Stoga bi se ovakva vrsta prigovora mogla više pripisati inertnosti i intelektualnoj lenjosti i svakako određenim ideološkim i političkim interesima predstavnika elitnih krugova zapadne i istočne nauke,³²⁸ politike i ekonomije, koji nisu spremni da prihvate nova saznanja i da kritički na principima filozofije revidiraju zapadnu i istočnu sliku sveta koja bi bila kritičnija prema vlastitim vrednostima, a s druge strane otvorenija i tolerantnija, i koja bi s više uvažavanja gledala na dostignuća drugih civilizacija.

³²⁸ “Teorije društvenih nauka o Trećem svetu Afrike i Azije, od Hegela naovamo, postale su znatno sistematičnije, čak i naučnije, razrađenije i metodološki usavršene, i istinski raznovrsne po pristupu. Ali, bitne pretpostavke u njihovom glavnom toku ostale su hegelijanske na način koji je istovremeno očigledan i zabrinjavajući. Znanje o trećem svetu u hegelijanskom stilu jeste suštinski i etnocentrično arogantno, najčešće pogrešno i nužno destruktivno, u meri u kojoj je ona vrsta razumevanja koja proizvodi predodređena da taj svet sagledava kao u osnovi irelevantan u univerzumu modernosti post-prosvećenog doba.” Isto, str. 216.

Literatura:

- Hegel, G.W.F.: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a.M. 1970.
- Hegel, G.W.F.: Frühe Politische Systeme, Frankfurt, Berlin, Wien, 1974.
- Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie Rechts, Stuttgart, 1938.
- Hegel, G.W.F.: Recht, Staat, Geschichte, Hrsg. F. Bülow, Stuttgart, 1955.
- Hegel, G.W.F.: Politische Schriften, Frankfurt, a.M. 1966.
- Hegel, G.W.F.: Rani spisi, Sarajevo, 1982. (RS)
- Hegel, G.W.F.: Jensi spisi, Sarajevo, 1983. (JS)
- Hegel, G.W.F.: Sustav ćudorednosti, Zagreb, 1976.
- Hegel, G.W.F.: Sistem običajnosti, Beograd, 1986. (SO)
- Hegel, G.W.F.: Fenomenologija duha, Beograd, 1974. (FD)
- Hegel, G.W.F.: Enciklopedija filozofijskih znanosti, Sarajevo, 1987. (E)
- Hegel, G.W.F.: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo, 1989. (OCFP)
- Hegel, G.W.F.: Pravni i politički spisi, Beograd, 1986.
- Hegel, G.W.F.: Erste Druckschriften, Leipzig, 1928.
- Hegel, G.W.F.: Filozofija povijesti, Zagreb, 1966.
- Hegel, G.W.F.: Filozofija istorije, Beograd, 2006.
- Hegel, G.W.F.: Nauka logike, I - III, Beograd, 1976.
- Hegel, G.W.F.: Istorija filozofija, I-III, Beograd, 1975.
- Hegel, G.W.F.: Filozofijska propedeutika, Beograd, 1986.
- Hegel, G.W.F.: Filozofija religije I, Vrnjačka Banja, 1995.
- Hegel, G.W.F.: Estetika I-III, Beograd, 1986.
- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. J. Hoffmeister, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974. (ESDI)
- Briefe von und an Hegel (I-IV), hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-1960.

Sekundarna literatura:

- Ahrweiler, G.: Hegels Gesellschaftslehre, Neuwied, 1976.
- Negt, O. (Hrsg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt, 1970.
- Albrecht, R.: Hegel und die Demokratie, Bonn, 1978.

- Jerman, C. (Hrsg.): Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart/ Bad Cannstatt 1986.
- Aristotel: Politika, Zagreb, 1988.
- Aristotel, Nikomahova etika, Zagreb, 1982.
- Avineri, Sh.: Hegel, Theorie des modernen Staates, Frankfurt/M, 1976.
- Barišić, P.: Dijalektika običajnosti, Zagreb, 1988.
- Basta, D.: Fihte i frnacuska revolucija, Beograd, 1980.
- Basta, D.: Pravo i sloboda, Novi Sad, 1994.
- Basta, D. N. I Volf. P. (priređili): Protiv proizvoljnosti, (zbornik radova o Kantovim Metafizičkim načelima nauke o pravu posle dva veka, Beograd, 1998.
- Bloch, E.: Subjekt objekt, Zagreb, 1975.
- Buha, A.(priređio): Etika klasičnog njemačkog idealizma (hrestomatija etičke misli), Sarajevo, 1986.
- Derbolav, J.: »Hegels Theorie der Handlung«, Hegel – Studien 3, 1965.
- Diltaj, V.: Doživljaj i pesništvo, Novi Sad, 2004.
- Dosa, Š.: »Filozofska istorija i treći svet: Hegel o Africi i Aziji«, Treći program, br. 113, 114, 2002, str. 201-223.
- Düsing, K.: »Politische Ethik bei Platon und Hegel«, Hegel-Studien, 19/1984.
- Elsigan, A.: Sitlichkeit und Liebe. Ein Beitr. Zur Problematik des Begriffes des Menschen bei Hegel. München, 1972.
- Eler, K.: Subjektivnost i samosvest u antici, Beograd, 2002.
- Enskat, R.: Die hegelsche Theorie des praktischen Bewusstseins, Frankfurt am Main, 1986.
- Fichte, J.G.: Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798, hrsg. J.H. Fichte, Vrlag Walter de Gruyter, 1965.
- Fihte, J.G.: Zatvorena trgovačka država, Beograd, 1979.
- Fukujama, F.: Kraj istorije i poslednji čovek, Beograd, 1993.
- Giusti, M.: Hegels Kritik der modernen Welt, Würzburg, 1987.
- Givsan, H.: »Moralnost kao kritika običajnosti«, Filozofska istraživanja,

br.1/1988.

- Gadamer, H.G.: »Hegel und die antike Dialektik«, Hegel-Studien, Bd.1/1961.
- Gadamer, H.G.: Istina i metoda, Sarajevo, 1978.
- Gadamer, H.G.: Um u doba nauke, Beograd, 2000.
- Gadamer, H.G.: Hegelova dijalektika, Beograd, 2003.
- Hantington, S.: Sukob civilizacija, Podgorica, 1998.
- Habermas, J.: Saznanje i interes, Beograd, 1975.
- Habermas, J.: »O društvenom identitetu«, Ideje, br. 5-6, 1975.
- Habermas, J.: Teorija i praksa, Beograd, 1980.
- Habermas, J.: Filozofski diskurs moderne, Zagreb, 1985.
- Habermas, J.: »Moral i običajnost«, Filozofska istraživanja, br. 15, 1985.
- Habermas, J.: Tehnika i znanost kao »ideologija«, Zagreb, 1986.
- Haller, M.: System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels, Stuttgart, 1989.
- Haym, R.: Hegel und seine Zeit, Berlin, 1927.
- Henrich, D. U. Rolf-Peter, H. (Hrsg.), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982.
- Henis, W.: Politika i praktička filozofija, Beograd, 1983.
- Henrich, D.: Hegel im Kontext, Frankfurt/M, 1971, 1975.
- Henrich, D. (Hrsg.) Kant oder Hegel, Stuttgart, 1983.
- Henrich, D.: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart, 1982.
- Honet, A.: Hegel i Francuska revolucija, Gledišta, br. 7-9, 1989.
- Honet, A.: Borba za priznanje, Beograd, 2009.
- Horkhajmer, M.: Kritika instrumentalnog uma, Zagreb, 1988.
- Horstman, R.P.: »Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie«, Hegel-Studien Bd. 9, 1974.
- Horstman, R.P.: Subjektiver Geist und Moralität, Hegel-Studien, bd.19, 1979.
- Hösle, V.: Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität I, II, Hamburg, 1987.
- Hyppolite, J.: Studije o Marxu i Hegelu, Zagreb, 1977.
- Kangrga, M.: Etički problem u djelu Karla Marksa. Kritika moralne svijesti, Beograd, 1980.

- Kangrga, M.: Etika ili revolucija. Prilog samoosvešćivanju komunističke revolucije, Beograd, 1983.
- Kangrga, M.: Praksa, vrijeme, svijet. Iskušavanje mišljenja revolucije, Beograd, 1984.
- Kangrga, M.: Hegel - Marks, Zagreb, 1988.
- Kangrga, M., Etika, Zagreb, 200
- Kangrga, M.: Predavanja iz klasičnog njemačkog idealizma, Zagerb, 2008.
- Kant, I.: Metafizika morala, Sremski Karlovci, 1993.
- Kant, I.: Dvije rasprave, Zagreb, 1953.
- Basta, D. N (priredio, spisi iz Kantove filozofije istorije, prava i države): Um i sloboda, Beograd, 1974.
- Höffe, O. (Hrsg.) Kant, I, Zum ewigen Frieden, Berlin, 1995.
- Kasirer, E.: Mit o državi, Beograd, 1972.
- Kaufman, V.: Tragedija i filosofija, Novi Sad, 1989.
- Kožev, A.: Kako čitati Hegela, Sarajevo, 1964.
- Kožev, A.: Fenomenologija prava, Beograd, 1984.
- Kron, H.: Ethos und Ethik, Frankfurt, Bon, 1960.
- Kučinar, Z.: Filozofija čina, (doktorska disertacija), Beograd, 1993.
- Makintajer, A.: Traganje za vrlinom, Beograd, 2006.
- Maus, I.: Aspekti narodnog suvereniteta, Beograd, 2001.
- Fulda, H.: Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, hg. von H.F. Fulda und D. Henrich, Frankfurt/aM, 1973.
- Milović, M. Etika diskursa, Beograd
- Milović, M.: Zajednica razlike, Čačak, 2008.
- Mojsić, S.: Kant i Hegel kao mislioci moderne, Pančevo, 2009.
- Kuhlmann, W. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit, Frnakfurt, 1986
- Lask, E.: Filozofija prava i kraći spisi, Novi Sad, Titograd, 1991.
- Libe, H. (izbor tekstova i predgovor): Hegelovska desnica, Sarajevo, 1980.
- Levit, K. (izbor tekstova i predgovor): Hegelovska ljevica, Sarajevo, 1980.
- Leski, A.: Grčka tragedija, Novi Sad, 1995.
- Löwith, Karl.: Od Hegela do Nitschea, Sarajevo, 1988.

- Lübbe, H. Politische Philosophie in Deutschland, Basel-Stuttgart, 1963.
- Lukacs, G.: Der junge Hegel, Weimar, 1986.
- Lukač, Đ.: Mladi Hegel, Beograd, 1959.
- Markuze, H.: Um i revolucija, Sarajevo, 1966.
- Markuze, H.: Hegelova onotologija i teorija povijesnosti, Sarajevo, 1981.
- Marx, K.: Filozofsko – politički spisi, Zagreb, 1979.
- Mikulić, B.: Karmajoga, Sarajevo, 1988.
- Milislavljević, V.: Identitet i refleksija, Beograd, 2006.
- Milislavljević, V.: Snaga egzistencije, Beograd, 2010.
- Hösle, V. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Beiträge zur Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus, Stuttgart, 1987.
- Ottmann, H.: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel I, Berlin, 1977.
- Pažanin, A.: Filozofija i politika, Zagreb, 1973.
- Pažanin, A. (priređio) Praksa i politika, (zbornik radova o Hegelovoj praktičnoj filozofiji), Zagreb, 1983.
- Pažanin, A.: Moderna filozofija i politika, Zagreb, 1986.
- Plessner, H.. *Schriften zur Philosophie*, Frankfurt am Main, 1985.
- Plessner, H.: *Conditio humana*, Zagreb, 1994.
- Pöggeler, O.: »Hegels praktische philosophie in Frankfurt«, u: Hegel-Studien, 9, 1974, str. 73-107.
- Pöggeler, O.: »Dialektik und Topik«, u: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, (hrsg. Riedel, M.), sv.2, str. 291-334.
- Poper, K.: *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I i II*, Beograd, 1993.
- Ransijer, Ž.: *Politika književnosti*, Novi Sad, 2008.
- Riedel, M.: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Kohlhamer Verlag, Stuttgart, 1965.
- Riedel, M.: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969.
- Riedel, M.: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*, Berlin, 1970.
- Riedel, M.: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1,2, Freiburg, 1974.
- Riedel, M.: *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 1.2. Frankfurt, 1975.

- Riedel, M., *Sistem i istorija*, Beograd, 2006.
- Rameil, U.: »Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie«, *Hegel-Studien*, Bd. 16, 1981.
- Riedel, M.M.: *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Verlag Klett-Cotta, Stutgar, 1982.
- Ritter, J.: *Metafizika i politika*, Zagreb, 1987.
- Rorty, A. (ed.): *Philosophy as Education*, Routledge, London, 1988.
- Rosenzweig, F.: *Hegel und der Staat*, München, 1920.
- Siep, L.: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1979.
- Siep, L. (Hrsg.): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1997.
- Siep, L.: »Was heisst »Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit« in Hegels Rechtsphilosophie?«, *Hegel-Studien*, 17/1982.
- Siep, L.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt, 1992.
- Siep, L., »Der Kampf um Anerkennung«, *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974.
- Siep, L., »Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel«, *Hegel-Jarbruch*, Köln, 1974.
- Siep, L.: »Uvjerenje i ustav, politička misao«, br.4/1988, str. 116.
- Straus, L.: *Prirodno pravo i istorija*, Sarajevo, 1971.
- Štraus, L.: *Grad i čovek*, Beograd, 2002.
- Taylor, Ch.: *Hegel*, Frankfurt, 1978.
- Tejlor, Č.: *Prizivanje građanskog društva*, Beograd, 2000.
- Tejlor, Č.: *Izvori sopstva*, Novi Sad, 2008.
- Topitsch, E.: *Die Sozialphilosophie Hegels*, München, 1981.
- Trede, J.H.: »Mythologie und Idee. Die Systematische Stellung der »Volksreligion« in Hegels Jener Philosophie der Sittlichkeit (1801-1803)«, *Hegel-Studien*, Beih. 9, 1973.
- Triling, L.: *Iskrenost i atentičnost*, Beograd, 1990.
- Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979.

- Weil, E.: Hegel i država, Sarajevo, 1968.
- Wildt, A.: Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption, Stuttgart, 1982.
- Vernan, Ž.P.: Mit i tragedija I, II, Novi Sad, 1993, 1995.
- Wood, W. A.: Hegel's Ethical Thought, Cambridge, New York, 1991.
- Žižek, S.: Nedjeljivi ostatak, Zagreb, 2007.
- Žižek S.: Čudovišnost Hrista, Beograd, 2008.

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

PROBLEM OBIČAJNOSTI I Hegelovog političkog filozofiji

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 07. 05. 2012

M. Goljić

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора MARIJKO Lolić

Број уписа 807

Студијски програм _____

Наслов рада PROBLEM O BIČAŽNOSTI i Hegelovoj političkoj Filozofiji

Ментор prof. dr. Đorđe Parčević

Потписани MARIJKO Lolić

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 07.05.2012

M. Lolić

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписаница MARIJKO Lolić
број уписа 807

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

PROBLEM OBIČAJNOSTI и Hegelovog političkog filozofiji

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 07.05.2012.

Milkić