

НЕКА ХЕГЕЛОВА СХВАТАЊА О ДРЖАВИ И СВОЈИНИ

1. Насупрот антиетатистичким концепцијама енглеских и француских теоретичара природног права и друштвеног уговора, у Немачкој се јављају крајем 18. и у току 19. века проетатистичке теорије о држави. Најизразитији представник немачког идеалистичког рационализма и немачке варијанте теорије друштвеног уговора, Кант, даје други смисао слободи и у етичком и, донекле, политичком смислу. Слобода, по Канту, није могућност слободног избора нити „могућност да се чини све што не шкоди другоме” (дефиниција из Декларације о правима човека и грађанина из 1791. год., чл. 4), него испољавање чисте „аутономије воље”, аутономне воље у том смислу што осим себе саме није мотивисана ничим спољним, најмање материјалним интересима (рецимо у смислу Хобса, Лока и других енглеских материјалиста и утилитариста), а једино је подређена тзв. категоричком императиву⁽¹⁾. У крајњој линији слобода је по Канту покораване дужностима које диктира категорички императив, а ова околност мора највише доћи до изражаја управо путем државе; она, додуше, настаје међусобним уговором својих грађана, али тим уговором морају доћи до изражаја не само основна права него и основне дужности грађана које проистичу из Категоричног императива. Отуда држава ни у Канта није само вештачка и механичка творевина за заштиту појединаца и сфере њихове „приватне” слободе у смислу произвољности него самостална, за себе постојећа установа и истовремено велика морална снага и морални ауторитет.

Хегелова општа философска схватања по много чему се начелно разликују од Кантових. Рецимо, док је по Канту Апсолутно, у целини узев, ван одређених граница нашег сазнања, ми „ствари по себи” можемо сазнати само у мери у којој наше уробене категорије мишљења дозвољавају. Хегел путем своје дијалектике управо жели да објасни Апсолутно, да помири ограничено са неограниченим и безграничним, нешто се ништа, постанак са престанком, део са целином, посебно са свеопштим, појаву са суштином, „биће” са „бити” или како новији философи кажу „биће” са „битком”, субјективно са објективним, човека са Богом. Но, иако је његова философија у много чему оригинална, у погледу етичких схватања надовезује се и на Канта и на Фихтеа, што и њега доводи до проетатистичких концепција још у већој мери него Фихтеа. Као Кант и Фихте, Хегел

(1) Кант је овако формулисао категорички императив: „Поступај тако да максима (тј. субјективно начело, твоје воље може бити истовремено принцип општег законодавства”.

повезује разум са етиком, слободу са мишљењем. Ако је по Фихтеу циљ делатности појединца, субјективног ја, етичко сједињење са апсолутним ја, код Хегела субјективни дух који се јавља у души, савести, и свести појединца ослобађа се и истовремено морално усавршава тек онда када се, кроз процес дијалектичког развоја, враћа у објективни дух, сједини се с њиме. А тај објективни дух у своме крајњем облику се појављује — у држави. Држава је савршенство разума, објективне моралности (*Sittlichkeit*) и слободе. По Хегелу „држава је остварење (или како философи кажу „озбиљење“, *Verwirklichung*) објективно-моралне (етичке *sittliche*) идеје — морални дух као очевидна, по себи јасна супстанцијална воља, који себе самог мисли и зна, и оно што зна и уколико зна спроводи“⁽²⁾. Остварење супстанцијалне воље, воље којом се изражава апсолутни дух, а која се разликује од појединачне „апстрактне“ (Хегел израз апстрактан узима у смислу нејасног, још неизраженог, насупрот „конкретном“, скоро обрнуто него што ми у свакодневном говору употребљавамо те изразе), коначне „позитивне“ воље или чак од самовоље или произвољности (*Willkür*), и путем које самосвест достиже до општости, у којој се остварује највиши степен слободе или, како Хегел каже, у којој слобода „долази до свог највишег права“, а крајњи циљ те слободе намеће „врховну обавезу“ појединцу да буде члан државе⁽³⁾; умност (*Vernünftigkeit*) остварена у држави јесте јединство заједничког и посебног. Држава је остварење „конкретне“ слободе која се састоји у томе што личне појединости и појединачни интереси прелазе у опште, у супстанцијални дух“, престаје супротност између општег и појединачног интереса, постиже се јединство права и дужности, знања и хтења, појединци престају да живе као приватна лица и постизање општега чине циљем своје свесне активности. Циљ државе је заједнички интерес чију суштину (супстанцију) чини одржавање посебних интереса⁽⁴⁾.

Интересантно је и једно друго одређење државе које Хегел није дао у самим Основама философије права него у прилозима (коментарима) уз те Основе у својим предавањима. У прилогу уз параграф 258. он је рекао: „Држава је за себе и по себи објективно-морална (*sittliche*) целина, остварење (озбиљење) слободе, а апсолутни је циљ ума да слобода буде остварена. Држава је дух који стоји у свету и који се у њему појављује (*sich realisiert*) са *свешћу*, док се у природи остварује (*verwirklicht*, „озбиљује“) са двојством (*das Andere*) свог успаваног духа. Он је држава камо као у свести присутан, самог себе као постојећег свестан предмет (*Gegenstand*, не заборавимо да су код Хегела „предмети“ и идејни ентитети, шта више они су важнији предмети од материјалних, физичких). Кад је реч о слободи не сме се поћи од појединачности, од појединачне свести него од суштине самосвести; јер човеку, знао то или не, ова суштина (битност, *Wesen*) се јавља као самостална сила у којој су појединачне индивидуе само моменти. То је ход Бога у свету, што има државе. Њен

(2) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausgegeben von Georg Lasson, Leipzig, 1930, параграф 257, стр. 195. Ласон, Хегелов ученик и следбеник, дао је комплетно знање Хегелових дела, са до онда необјављеним прилозима.

(3) Нав. књига, пар. 258, стр. 195 и сл.

(4) Нав. књига, пар. 260, стр. 202.

основ је снага ума која се остварује као воља. У идеји државе не морају да се имају у виду посебне државе, нити посебне установе, пре се мора посматрати за себе идеја, овај стварни бог". У прилогу уз параграф 75. Хегел каже: "... није у самовољи (Willkür) појединца да се издвоји из државе јер је сама држава одредила да неко буде грађанин државе. Умно је предодређеност човека да живи у држави; а ако још нема државе, присутан је захтев (Forderung) ума да се она оснује..."⁽⁵⁾

Да би се ова Хегелова одређења државе боље схватила ваља још рећи неколико речи о његовом ширем схватању друштва. По Хегелу друштво није супротстављено држави, она је истоветна са друштвом, али само у одређеној, највишој фази развоја друштва. Држава је врхунац развоја друштва а истовремено и развоја света, стварности, „збиље" (наиме напном речју „стварност" преводи се и немачка „Dinglichkeit", „Sachlichkeit", „Realität"; ми ипак употребљавамо у тексту уобичајену реч „стварност" и за „Wirklichkeit"). Нижи облици друштва јесу породица и грађанско друштво, при чему је породица постављена као теза, грађанско друштво као антитеза, држава као синтеза.

2. Породица је природна организација која има „непосредни супстанцијалитет духа". Стога породицу карактерише љубав, међусобна спонтана повезаност, спонтана заједница живота и интереса. Но породица се распада а унутрашња супротност која доводи до распадања јесте тежња која се јавља са дељењем породичне имовине, нарочито деобом имовине путем наслеђивања⁽⁶⁾.

Тако се јавља грађанско друштво. Док је по рационалистима 17., 18. и 19. века — присталицама природног права, па донекле и по Канту грађанско друштво усанова праведног и савршеног друштвеног уређења, по Хегелу је оно одступање, „отуђење" од „супстанцијалног духа", супротност прве фазе тог духа у друштву, породице а касније државе, негација тога духа, иако фаза у његовом развоју. „Породица прелази ... у једно мноштво породица које се међусобно углавном односе као самостална конкретна лица и стга имају само спољашње односе..."⁽⁷⁾ „Конкретно лице које је себи самом нарочити циљ а које се као целина састоји од потреба и једне мелпавине природне нужности и произвољности (Willkür) јесте принцип грађанског друштва, — али посебност лица изражава се у односу према другим таквим посебностима тако да свако лице долази до изражаја и задовољава себе само посредством другог, а истовремено просто-напросто кроз форму општости као другог принципа". „Грађанско друштво пружа у тим супротностима и њиховом остварењу истовремено приказ распуштености, и беде и физичког и моралног пропадања, што је обема заједничко"⁽⁸⁾.

У овим Хегеловим одређењима грађанског друштва дати су битни елементи онога што он замишља под грађанским друштвом. Он у концеп-

(5) Ови Хегелови прилози (*»Zusätze«*) уз његове Основе филозофије права налазе се у Ласоновом издању које наводимо. Ове прилоге из Хегелових универзитетских предавања био је скупио један други Хегелов ученик и следбеник, Едуард Ганс; вид. нав књигу стр. 349 и 305.

(6) Пар. 157, 158 и сл., 177, и други.

(7) Пар. 181.

(8) Пар. 182 и 184 и стр. 154—55 нав. књиге.

цију грађанског друштва уноси и неке елементе које су дали ранији теоретичари природног права; али то чини да би их дисквалификовао, да би им дао пејоративни смисао. Пре свега, насупрот породици и држави, грађанско друштво је механичка заједница појединаца. Сачињавају га поједини посебни субјекти, али њихова посебност није засебност, није резултат неке унапред дате независности, него се она нужно намеће јер они своју посебност као субјекти могу стећи само посредством посебности других субјеката, признајући их за такве. Није, дакле, њихова посебност и самосталност као субјеката неко њихово априорно, уз личност везано својство, још мање израз њихове слободе. То је управо израз њихове „отуђености“ од истинске „супстанцијалне“ слободе, то је израз нужности, њихових природних потреба, њиховог материјалног бића и произвољности која извире из таквог човековог бића. У складу са основном замисли Хегела о слободи о којој је већ било речи, пошто је слобода у духу и у мишаоном тоталитету, то и друштвена, људска слобода која је истовремено дата у уму, тоталном знању, тоталном духу, може се састојати само у тоталитету друштва. Грађанско друштво јесте, додуше, заједница, али не суштинска, супстанцијална заједница, него само „спољна“ и привидна. Место објективног морала (Sittlichkeit) овде влада субјективни морал (Moralität); уместо супстанцијалног права у коме се дужност поклапа са овлашћењем, у ствари са објективним моралом где право чини суштину истински слободне воље, влада „формално“, „апстрактно“, „позитивно“ право⁽⁹⁾. Хегел не сматра слободом не само материјалистичко-позитивистичка одређења слободе енглеских и неких француских теоретичара природног права по којима је слобода могућност избора у задовољавању личних интереса него чак ни Кантово схватање аутономије воље, где се воља опредељује без спољних мотива и проузроковања, подређена једино категоричком императиву. Овако схваћена слобода по Хегелу је само *Willekür* — произвољност, а понекад чак и самовоља. Произвољност а не права слобода влада у грађанском друштву. Но, и тако схваћену произвољност Хегел идеалистички одређује. Она служи подмирењу потреба, она се креће у области нужности коју намећу природна својства човека. Али, она не извире из спољне нужности, није условљена њоме, она извире из субјективног, у посебности налазећег духа у који је општи дух привремено отуђен.

И по Хегелу су две основне установе грађанског друштва својина и уговор. Међутим, у складу са својим наведеним схватањима Хегел не схвата својину као правну или макар правом заштићену фактичку власт над спољним стварима. Својина је — слобода човека која се отуђи од њега и у отуђеном облику „оспољити се“, осамостаљује се. Дефиницију својине даје у параграфима 41. и 42: „Лице мора дати себи једну спољну сферу своје слободе да би било идеја. Пошто се лице, као за себе и по себи бесконачна воља, налази у овом правом и још сасвим апстрактном одређењу, то ово различито што може да сачињава сферу његове сло-

(9) Бид. пар. 29. и сл. Ту напада и Кантово схватање права и друге концепције природних права по којима се правни субјективитет једног лица разграничава и његова слобода ограничава правним субјективитетом и слободом других лица тако да „може заједно да постоји свачија произвољност под једним општим законом“; вид. нав. књигу стр. 42.

боде такође се одређује као нешто што је од њега *непосредно различито и одвојиво*". „Спољње, уопште узевши, јесте за себе и по себи непосредно различито од слободног духа — једна *ствар*, неслободно, нелично, бесправно"⁽¹⁰⁾. Својина је, дакле, спољна сфера слободе (и истовремено воље, духа у већ наведеном смислу) али никако у смислу Хобса, и других енглеских и француских теоретичара природног права и либерализма. Нису својина материјална добра која омогућавају човеку остварење личне слободе, остварење његових личних права *на избор* међу различитим могућностима кретања, професије, подмирења потреба и других опредељења у личном и друштвеном животу. Код Хегела је обрнуто: спољна материјална добра, ствари, јесу само спољна сфера духа (слободе, воље), али та спољна сфера не само да не омогућује остварење слободе него значи њено спречавање, отуђење; исто онако као што је и цела *материјална* природа спољна сфера, али истовремено и отуђење објективног духа. Постојање својине је нижа фаза у кретању духа и остварења слободе, а истовремено нижа фаза у развоју друштва. Ствари, спољна материјална добра у којима се својине очитују, јесу нешто „неслободно, нелично, бесправно". У појму својине нису битне ове материјалне ствари, па ни њихова количина, њихова економска вредност, него воља и слобода лица која се кроз њих „оспољава" и „отуђује". С друге стране, својина се не очитује само у материјалним предметима него у сваком отуђењу духа, рецимо у отуђењу способности, знања, вештина (оно, дакле, што се правно-технички зове „бестелесна ствар", „умна својина" и сл.).

Из оваквог Хегеловог схватања својине произлази његово схватање уговора. Није уговор израз слободе личности, његове слободне иницијативе, његове аутономије воље (чак ни у Кантовом смислу); обрнуто, уговор је последица (а истовремено извор), продужетак (а истовремено корелација) својине, према томе и неслободе, или бар ниже фазе слободе лица и личности. Оспољавање слободе и воље појединог лица нужно ставља границе сферама оспољавања међу лицима — приватним власницима. Уговор је такође оспољавање воље (а тиме и отуђење слободе), али такав акт оспољавања воље којим „сваки власник својом вољом и вољом другог престаје бити власник...", али истовремено „то остаје и то остаје..." (параграф 74); актом уговора се измирује противуречност што „јесам и остајем утолико за себе власник који постоји за себе и који искључује другу вољу, уколико престајем бити власник у једној вољи која је идентична са другом" (параграф 72)⁽¹¹⁾. Уговор и није сагласност воља ако се воља узима у Хегеловом метафизичком смислу, него акт произвољности⁽¹²⁾. За Хегела, због наведеног схватања ствари као „оспољености" слободе личности, уговор има горе наведени смисао не само у случају преноса ствари као материјалних делова природе него и у уговорима о раду и делу. Путем тих уговора лица се међусобно „отуђују"; отуђују делове себе самих и истовремено се „поставују".

3. Грађанско друштво, дакле, функционише путем својине и уговора. Кретање својине и уговора у том друштву обавља се у складу са објектив-

(10) Иав. књига стр. 52. Сва места у цитатима у тексту подвукао је Хегел.

(11) Нав. књига стр. 74—75.

(12) Пар. 75, стр. 75 нав. књиге.

ним законима који су слични природним законима. То су закони политичке економије. Политичка економија је наука која „препознаје самоделатан привид умности која се налази у стварима у сфери потреба” (пар. 189). Хегел је добро познавао радове Адама Смита и законе политичке економије. У пар. 80, где износи поделу уговора, даје њихову тачну економску суштину. Он, излажући те мисли, даје и елементе схватања о кризама грађанског друштва због његовог регулисања путем стихијне понуде и потражње, иза чега стоје себични мотиви, због нагомилавања богатства на једној, и беде, на другој страни⁽¹³⁾. Ове мисли, као и схватање приватне својине као отуђења личности, много су утицали, и непосредно, на изградњу Марксове економске теорије капитализма.

Грађанско друштво ствара и јавну власт. Али та јавна власт никако није истоветна са јавном влашћу ранијих енглеских и француских теоретичара природног права и друштвеног уговора. По тим теоријама јавна власт је идентична са државом (нарочито у енглеским теоријама). Хегел, дајући дубок метафизички смисао држави, не само да одбацује такво схватање него сектор јавне власти како је схватају поменуте теорије, представља као функцију грађанског друштва. То су судство, полиција и корпорације.

Судство одстрањује повреде права. Повреда права је његова негација, антитеза права као тезе, овлашћење друштва на казну, санкцију, јесте синтеза.

Што се полиције тиче, Хегел јој придаје већи значај него што она има у либералној држави. Уосталом, у Пруској Хегеловог времена она је имала заиста велику улогу. Хегел, поред одржавања јавног реда ставља у дужност полицији и извесне задатке које у либералној држави није ни имала: бригу о заштити здравља, спровођење обавезног школовања, мере против злоупотреба родитељске власти, комуналије, одржавање путева и т. сл. али и неке хуманитарне задатке, заштиту сиротиње. Дакле, полиција штити јавно добро које економска слобода грађанског друштва може да угрожава; између те слободе и јавног добра мора да се нађе сразмера: „Обе стране морају да се задовоље, економска слобода (*Gewerbefreiheit*) не сме бити таква да угрожава јавно добро (*das allgemeine Beste*)”, каже сам Хегел у прилогу уз пар. 326⁽¹⁴⁾.

Корпорације, удруживања произвођача по сличним гранама, помажу, пре свега, одстрањење негативних појава у грађанском друштву, нарочито у производњи, које ми данас зовемо „стихијност”. Међутим, чудна је појава код Хегела да корпорације, типичне историјске творевине феудалног друштва, узима као установу грађанског друштва. Но, не заборавимо да су корпорације у Пруској у којој је Хегел радио и живео, и која је још у суштини била феудално-апсолутистичка држава, још постојале, а одмах ћемо видети да је Хегел у својој теорији државе итекако водио рачуна о стварности ондашње пруске државе.

Неку врсту противуречности можемо наћи и у Хегеловој концепцији о својини. Хегел пишући о конкретним, у Пруској и у другим држа-

(13) О политичкој економији Хегел пише у наведеном делу у пар. 183 и сл. 189—208, 235—36.

(14) Вид. стр. 346 нав. књиге.

вама постојећим и уобичајеним установама, разликује приватну својину од јавне својине, рецимо својине јавних установа. Но у суштини својину као „оспољавање“, „отуђење“ и „постварење“ воље и слободе лица схвата као приватну својину која је својствена нижој фази развоја друштва, — грађанском друштву. Значи, у вишој фази друштва, у тзв. „супстанцијалној држави, у држави у којој се „дух враћа себи самом“, у којој ће се остварити „тоталитет“ својстава духа, у којој ће се отуђено и раздвојено сјединити са суштинским, супстанцијалним, не би смело бити приватне својине као типичне сфере „оспољености“, „отуђености“. Но Хегел не пише о томе како би изгледало то стање са гледишта својине; да ли је у тој фази потребна својина, шта би она значила и како би у таквом друштву изгледала. Ова противуречност или можда боље рећи недореченост, постоји код Хегела тим пре што он остварење идеалне државе, остварење тоталитета духа у друштву види у оновременој Пруској⁽¹⁵⁾, у Пруској, чврстом члану Свете алијансе која је, као што је познато, после победе над Наполеоном имала задатак да сачува постојећи или поново успостављени феудално-апсолутистички поредак у Европи. Додуше, Пруска је на европском континенту због ранијих рефорама просвећеног апсолутизма и неких либерално настројених државника пре Наполеоновог пада била у оно време најнапреднија земља на европском континенту (дакле, осим Енглеске) у погледу политичког уређења; ипак је у основи имала феудално-апсолутистички поредак. И Хегел дозвољава да, поред оствареног апсолутног духа у Пруској упоредо постоји и породица и грађанско друштво. Што се тиче грађанског друштва, у својим радовима препоручује проширење личних слобода грађана, као и њихове економске слободе, њихово политичко представљање у парламенту у оквиру монархије, значи устав и уставну монархију, дакле један степен конкретног државног развоја који Пруска тада још није била постигла. Но при томе оправдава и економску неједнакост међу грађанима јер та неједнакост подстиче на штедњу и марљивост, према томе, опет оправдава постојеће стање у Пруској. У прилогу уз пар. 49. Хегел каже: „... Расподела добара не може бити једнака јер имовина (Vermögen) зависи од марљивости која у кратком времену нарушава сваку једнакост... Нетачна је тврдња да праведност захтева да свачије својине буду једнаке...“⁽¹⁶⁾

Но, да код Хегела нема тих недоречености и противуречности, не би се његови следбеници поларизовали у сасвим супротне струје приликом тумачења његових мисли. Што се тиче својине, Маркс је извукао нужне консеквенције схватања о њеној отуђености и о отуђености човека помоћу ње у грађанском друштву, и о потреби колективне својине до које ће у друштвеном развоју нужно довести приватна својина, као предуслову стварања интегралног, „разотуђеног“, људског друштва (а не државе као код Хегела).

4. Видели смо у првом ставу овога рада како Хегел одређује државу. То одређење предвиђа коначно остварење идеје у држави која се, оту-

(15) О овом питању, о односу Хегела према ондашњој Пруској, види Ласонов увод у наведеној књизи, нарочито стр. XLII и LXXXI и сл.

(16) Нав. књига стр. 297.

бена, налази у посебним појавним облицима духа у његовом кретању кроз свет. Држава је „иманентни циљ“ (пар. 261) тих посебности, и кад се тај циљ оствари, држава „има своју снагу у јединству свога општег и коначног циља и посебних интереса индивидуа“ (пар. 261); постиже се стање у коме се права појединаца поистовећују са њиховим дужностима, у коме појединци постижу своју слободу у тоталитету државе. То је држава у идеалном смислу, супстанцијална држава, то је остварени Дух кроз државу — то је држава у правом, *унутрашњем* смислу.

Међутим Хегел, како је речено, дајући одређење идеалне, супстанцијалне државе, сместио је ту државу у историјску стварност ондашње Пруске у којој је „грађанско друштво“ у погледу личних слобода у обичном „позитивистичком“ смислу било мање развијено него, рецимо, у Енглеској, САД (бар у северним државама) или чак по нечему у побеђеној Француској, дакле, друштво које супстанцијална држава треба да превазиђе. Организацију државе према овом грађанском друштву Хегел назива „*спољашња*“ држава. „Према сфери приватног права и приватне добробити, породице и грађанског друштва, држава је спољна нужност и према њима виша сила од чије природе зависе њихови закони и којој су потчињени и од које су зависни њихови интереси...“ (пар. 261). У том свом својству држава се јавља и као јавна власт коју нужно намеће приватна сфера друштва (грађанско друштво) и као организација јавних установа у којима се јавна власт јавља и из којих она извире. Морамо рећи да су те установе идеализоване и демократски дотераније (него што су у стварности биле) установе ондашње Пруске. Ако је, дакле, Хегел у дубини своје философије револуционаран, предвиђајући нагле револуционарне промене кроз дијалектичке скокове у кретању нижег ка вишем, у својој конкретної философији права испада као конзервативац. Чудно је, и то је један од узрока разним и различитим тумачењима његових замисли по његовој смрти, да се таквом, у дубини скривеном револуционарном философијом оправдавају конзервативне установе из феудалног континуитета израсле, апсолутистичко-бирокупске, Пруске.

Те установе су, пре свега, монархија. Додуше, Хегел има у виду уставну монархију, а у његово време Пруска још нема устав. Но и у замисљеној уставној монархији владар није само један од основних носилаца власти, поред законодавне и управне, него управо његова власт изражава тоталитет државе (пар. 275), а суверенитет државе (као „самог себе свестан субјективитет“) изражава се у личности владара (пар. 279, 293 и други). Парламент није предвиђен као скуп непосредних представника грађана него као сталешко представништво, и то као дводомно; парламент не треба да буде представљање „апстракција и атомистичких представа“ грађанског друштва, он треба да представља „битне сфере“ друштва (пар. 311). Највиша одлука, међутим, и у законодавству припада монарху (пар. 300). Управна власт је такође у суштини саветодавни и извршни орган монарха. Што се јавног мњења тиче, док се у либералистичким демократијама оно узима као одлучујући чинилац у политичком животу, Хегел има да се таква“⁽²¹⁾. Владар изражава дух који обитава у народу: „народ је без мисли: „Ударати зна маса, ту је она достојна поштовања; суђење јој јадно

успева⁽¹⁷⁾. У пар. 318. каже: „Пошто оно (т.ј. јавно мњење) нема ни мерило за разликовање, ни способност да подигне супстанцијалну страну у себи до одређеног знања, независност од њега први је формалан услов да се учини нешто велико и умно (како у стварности тако и у науци)“; а у прилогу уз тај параграф каже: „У јавном мњењу има свега што је погрешно и истинито, али пронаћи у њему истинито, посао је великог човека“⁽¹⁸⁾. Сличан је његов став и према слободи штампе; у пар. 319. каже: „Дефинисати слободу штампе где се говори и пише шта се хоће било би паралелно са означањем слободе уопште да се ради шта се хоће. Овакав говор спада у необразовану сировост и површност представа (замисли)...“⁽¹⁹⁾

Можемо рећи да Хегел о тим државним установама има платоновско-аристократска схватања; оваква схватања сасвим су у складу са његовим општим философским схватањима по коме Дух не долази до „самосвести“ подједнако код свих људи, него највише код философа. Хегел, додуше, не сматра да државом морају управљати философи, као што је чинио Платон, али превагу ипак даје аристократском принципу: обдарени људи (како бисмо данас рекли, елита) на челу са монархом треба да управљају државом.

Наиме — и сад прелазимо на извесне моменте унутрашњег, суштинског, „супстанцијалног“ Хегеловог одређења државе — монарх по Хегелу није обичан човек. У њему се персонификује савршена умност коју држава изражава. Додуше, то по Хегелу намеће монарху обавезу да не ради самовољно него да се саветује са одређеним установама пре доношења одлуке⁽²⁰⁾. Но, и поред те противуречности између физичке, обично-људске личности монарха и високе идеје државе коју представља („појам монарха је најтежи појам за размишљање...“), ипак „најпогоднија је представа да се права монарха базирају на божанском ауторитету и да се посматрају као таква“⁽²¹⁾. Владар изражава дух који обитава у народу: „народ је без свог монарха... неуобличена маса...“ па даље, образлажући ову мисао, наводи: „јер све радње и стварност имају свој почетак и своје довршење у одлучујућем јединству једног вође-зачетника (Anführer)“⁽²²⁾.

Према томе, Хегел не само да не супротставља суверенитет народа суверенитету владара него и једно и друго, нарочито у смислу „унутрашњег“ одређења појма државе и суверенитета, узима као јединство. Наиме, ваља да се подсетимо да Хегел уговор, ову „несавршену“ установу грађанског друштва, одбацује као извор постанка државе, а тиме и целу механичку теорију либерално-демократских присталица учења о друштвеном уговору. Место „механичке“ теорије по којој је држава вештачки и случајни збир људи, он поставља тзв. органску теорију по којој и држава и народ који је сачињава представљају један организам; додуше, организам различит од материјалистичко-органске теорије друштва коју ће касније

(17) »Zuschlagen kann die Masse, da ist sie respektable; Urteilen gelint ihr miserabel. — Вид. нав. књигу стр. 257.

(18) Нав. књига, стр. 258 и 368.

(19) Нав. књига, стр. 258.

(20) Нав. књига стр. 360.

(21) Нав. књига стр. 229.

(22) Пар. 279, стр. 230. и 231 нав. књиге.

дати енглески философ и социолог Херберт Спенсер, (који друштво сматра панданом биолошког организма). Схватање Хегела о држави и народу као организму проистиче из његовог наведеног, са његовом општом философијом повезаног схватања, да је суштина света, а тим пре и друштва дух који тежи ка тоталитету субјективних свести и воља у општој самосвести духа. Стога и органско у држави и народу јавља се као „народни дух“⁽²³⁾. Свака држава, дакле, истовремено изражава и одражава и одређени народни дух. Додуше, постојање разних држава и разних „народних духова“ опет одуара од тежње светског духа ка општости, ка тоталитету. Извесна је противуречност код Хегела кад каже да Пруска или Немци имају свој сопствени народни дух, а да је ипак светски дух дошао до свог савршенства у ондашњој Пруској. Додуше, он ову противуречност покушава избећи тврђом да су народни духови „елементи постојања општег духа“ (пар. 341); али не предвиђа једно стање у коме ће се цело човечанство стопити у једну државу (као што је Кант, полазећи од својих сопствених философских претпоставки био предвидео, и што је учинио Маркс, инспирисан Хегелом, додуше не у светској држави него у светском, интернационалном, од светског пролетаријата створеном друштву) у коме би се народни духови стопили у светски дух. На крају свог дела, објашњавајући кретање светског духа кроз историју, износи схватање да у појединој епоси светске историје поједино царство — истовремено дух одређеног народа — најверније испољава највиши домет кретања светског духа у одређеном моменту. Та четири царства јесу: оријентално, грчко, римско, и германско; та четири царства истовремено очитују четири принципа светског духа (пар. 353) који се постепено испољавају. Највиши принцип у коме се отуђени дух коначно враћа свом „првом супстанцијалитету“ — остварује се управо у германском царству (пар. 353—358).

Да ли је Хегел Пруску сматрао зачетком неког будућег евентуалног Немачког царства? У његовим радовима се не може наћи доказ за то. Али да су многи каснији немачки философи, теоретичари државе, писци, уметници и политичари тако схватили „германско царство“ и његову евентуалну цивилизаторску улогу у свету, сасвим је неспорно (као што су већ многи на то, па и Лукач у својој младости, указивали). Хегелово учење о народу као организму (иако о држави и народу као врсти организма, али не и као одразу „духа“, можемо наћи неке елементе већ и код Монтескијеа и Сен-Симона) и о „народном духу“ искористила је, рецимо, реакционарна тзв. историјска школа у праву, историји и осталим друштвеним наукама. Но, има и неких других Хегелових мисли из којих су таква реакционална схватања касније црпила подршку. Хегел није предвиђао неку надржавну организацију (као својевремено Хуго Гроције) која би, евентуално у име „тоталитета светског духа“ решавала међународне спорове. Штавише, он оправдава рат као средство решавања међународних сукоба (пар. 337). Додуше, има у виду само „оправдан рат“, који се води због повређене или угрожене добробити државе (пар. 337). Но на неким ме-

(23) Хегел о народном духу и о држави као организму пише у наведеном делу на више места, на пример у пар. 3 („национални карактер народа“), 33, 271—72, 276, 302, 331, 341, 532, 354 (где чак спомиње „нордијски“ принцип).

стима даје рату сасвим потврдно значење у животу народа и државе: "... Стога рат има више значења јер преко њега... одржава се морално здравље народа према њиховој равнодушности према учвршћивању коначних одређености, исто као што кретање ветрова чува море од трулежи у које би га ставило једно трајно мировање, као што би ставио и народе један трајан или чак вечан мир⁽²⁴⁾.

5. Већ је споменуто да се Хегелова философија државе потпуно уклапа у његову општу философију. Хегелова философија је рационална метафизика која има и свој чисто теолошки вид. И заиста Хегел је, као и многи други немачки философи и друштвени теоретичари, почео свој теоријски рад теологијом. Његови радови са теолошког гледишта још се и данас цене у протестантској (лутеранској) теологији. Његов први рад Дух хришћанства и његова судбина (написан 1798—99 год, а први пут објављен тек 1907), супротставља старозаветни јудаизам, прво грчком духу који Хегел уздиже на рачун јудаизма, а затим хришћанству. Јудаизам по њему, изражава се у подвргавању Мојсијевим законима који намећу „позитивистичка“ правила и који не изражавају моралну целовитост човека; награда за подвргавање тим правилима јесу материјалне користи на овој земљи. ⁽²⁵⁾ Насупрот томе Исус доноси виши облик религије, морални принцип по коме људи нису робови позитивно постављених, појединачних закона, него по коме се закон испуњава у љубави према Богу, у јединству божанског и људског. Није битна физичка, материјална страна човека, него духовна. Исти је живот и у божанском и у људском због тога што је дух и у човеку истовремено божански, и управо због таквог духа човек може да схвати Бога и да буде обухваћен у Богу.

Дух је, дакле, суштина и у човеку и у свету ван њега. Но, ту не постоји двојство између субјекта и објективног света, између свести и материје. Хегел је путем своје генијалне (иако приликом примене на чињенице често вештачки постављене и извештачене) дијалектике покушавао да сједини ове, до онда непомирљиве супротности у философији. Овај Хегелов Дух у суштини је веома сличан Платоновим идејама и хришћанском Богу. И у његовој концепцији државе има елемената и Платоновог учења о држави, и средњовековних хришћанских теорија Августина и Томе Аквинског. Платон сматра државу највишом идејом а на сличан начин је посматрају и Св. Августин и Тома Аквински. Разлика је у томе што, док код Платона држава, као и сваки предмет на овом материјалном свету, у правом савршенству постоји само у свету идеја, а код Св. Августина и Томе Аквинског, слично томе, на небу, у „Божјој држави“, при чему је ово земаљска држава, макар и најбоља, само нсавршени одраз идеалне државе

(24) Пар. 342, стр. 263 књиге.

(25) Такав Хегелов став према јудаизму инспирисао је и младог Маркса да напише Јеврејско питање у коме и он сматра да ондашња либерална буржоазија изражава дух јудаизма. Вид. А. Гамс, Библија у светлу друштвених борби, 1970. стр. 201. и сл. Додуше у Марксово време наведена Хегелова књига није још била објављена; но Хегел наведена схватања о односу јудаизма и хришћанства заступа и у другим својим радовима. С друге стране Хегел се у практичном животу залагао за равноправност Јевреја који тада у Пруској, као и у већини других европских земаља, нису били изједначени у својим правима са осталим становништвом.

— Хегел „небеску“, идеалну, државу доводи на земљу. Затим, док католици Св. Августин и Тома Аквински узимају да је идеална држава дата у Божјем откровењу, протестант Хегел налази је у уму, иако је и ум обухваћен Духом.

То што Хегел, насупрот калвинистима Х. Гроцију, Хобсу и Локу који, инспирисани Старим заветом, државу виде у „пуританском“ елементу друштвеног уговора, — државу види у тоталитету (Духа, воље и слободе у Духу, итд.), такође представља враћање платонистичкој и средњовековно-хришћанској концепцији државе. Док су Гроције, Хобс, Лок, француски рационалистички енциклопедисти и каснији англо-саксонски теоретичари државе и друштва човека одвојили од Бога (опет, слично старозаветној концепцији) и као такву, „слободну“, индивидуу учинили основним чиниоцем своје судбине и судбине друштва у којем живи, Хегел је човека (слично старој Грчкој и средњовековно-хришћанској концепцији), поново повезао са Богом, учинио га је зависним од једне силе, од једног принципа јачег од њега самог, и њему надређеног чак иако се „с њим сједини“.

Др А. Гамс

РЕЗЮМЕ

Некоторые взгляды Гегеля на государство и собственность

Гегель больше всего пишет о государстве и праве в своем труде „Основы философии права“. Его понимание государства, права и собственности вытекает из его общих философских мировоззрений. В противоположность теоретикам естественного права, рассматривавшим государство искусственным созданием людей, результатом общественного соглашения, Гегель считает государство организмом и высшей фазой общественного развития. По Гегелю государство является одновременно и высшей фазой развития абсолютного духа, развивающегося и в истории и в обществе по одним и тем же законам диалектики. Государство соединяет в себе в своей всеобъемлемости особенности и разные духовные, моральные и сознательно принятые ограничения. Оно таким образом означает соединение частных интересов с общими. Личность в государстве получает и высшую степень свободы, не означающую однако возможность поступать по своему усмотрению и возможность делать выбор, а означающую лишь совпадение прав и обязанностей отдельных лиц в всеобъемлемости духа. Собственность не заключается в присвоении продуктов производства, что является лишь последствием собственности. Собственность — это отчужденная духовная сфера, внешне выраженная, и оттуда свобода и воля отдельных лиц является неполной. Договор является следствием понимаемой в таком разрезе собственности. На собственности и на договорах основывается „гражданское общество“, кажущееся единство, имеющее целью удовлетворение эгоистичных человеческих потребностей. По сравнению с „субстанциональным“ государством „гражданское“ общество является низшей фазой общества.

Гегель противоречит себе, считая, что идеальное государство получило свое осуществление в лице Пруссии, которая хотя в то время и была прогрессивнее остальных государств на европейском континенте, но в основе являлась феодально-абсолютистической монархией, имевшей в своем со-

ставе и „гражданское общество” и частную собственность. Маркс, переработав и развив то прогрессивное, что содержалось в трудах Гегеля, в своем учении сделал выводы из этих противоречий Гегеля, выдвигая учение о коллективной общественной собственности и интегральном человеческом обществе, являющимся результатом революционных преобразований.

SUMMARY

Some Hegel's ideas on State and Ownership

Hegel mostly wrote about state and jurisprudence in his book «Fundaments of philosophy of Law». His concepts of state, law and ownership dovetailed into his general philosophic propositions. Contrary to the theoreticians of natural law, who consider state as an artificial creation of man, a result of the social convention, Hegel finds that state is an organism and supreme phase of social development; it is at the same time the supreme phase of the development of an absolute spirit that moves both through nature and society under the same laws of dialectics. State incorporates in its totality of peculiarity, different spiritual, moral and voluntary partialities, and limitations, it means merger of particular interests with general ones. In the state the individual achieves the greatest degree of freedom, which does not imply possibility of arbitrary behaviour, or possibility of choosing, but coincidence of powers and duties of individuals in the totality of spirit. Ownership is not appropriation of external objects, the latter only a consequence of ownership. Ownership is an alienated spiritual sphere, external and therefore incomplete freedom and will of individuals; contract is the consequence of such a concept of ownership. «Civic society» is founded on ownership and contract, an apparent unity with the purpose to satisfy selfish human needs. If compared with «substantial» state, «civic society» is a lower phase of society.

Hegel's contradiction lies in his belief that ideal state has been already achieved in the then Prussia, which although at that time more progressive than other states in Europe, was in fact a feudal and absolute monarchy encompassing both the «civic society» and private ownership. Marx, inspired by Hegel, drew the consequences of Hegel's contradictions in his teachings of collective all-social ownership and integral, universal human society as the result of revolutionary movements.

RÉSUMÉ

Quelques conceptions de Hegel sur l'état et sur la propriété

Hegel a principalement traité la question de l'Etat et du droit dans son oeuvre «Précis de Philosophie du droit». Ses conceptions de l'Etat, du droit et de la propriété s'enchaînent dans ses conceptions philosophiques générales. Contrairement aux théoriciens du droit naturel qui considèrent l'Etat comme une oeuvre artificielle, comme résultat du contrat social, Hegel considère que l'Etat est un organisme et la plus haute phase du développement social, il est en même temps la plus haute phase du développement de l'esprit social qui évolue à travers la nature et à travers la société d'après les mêmes lois de la dialectique. L'Etat unifie dans son sein dans sa totalité les particularités et les différents éléments partiels et limitatifs spirituels, moraux et de volition, il signifie l'unification des intérêts particuliers avec l'intérêt général. Dans l'Etat l'individu réussit à atteindre le plus haut degré de liberté, ce qui ne veut pas dire qu'on peut faire ce qu'on veut, ni la possi-

bilité de se déterminer en faveur d'une chose plutôt qu'en faveur d'une autre, mais la coincidence des pouvoirs et des devoirs des individus dans la totalité de l'esprit. — La propriété n'est pas l'appropriation des objets extérieurs, ce n'est que la conséquence, de la propriété. La propriété est la sphère spirituelle aliénée, la manifestation externe et en conséquence incomplète de la liberté et de la volonté de l'individu; le contrat est la conséquence de la propriété ainsi conçue. Sur la propriété et le contrat est fondée »la société bourgeoise«, l'unité apparente, qui a pour but la satisfaction des besoins égoïstes des hommes. En comparasion avec l'Etat »substantiel«, »la société bourgeoise« est une phase inférieure de la société.

La contradiction chez Hegel consiste en ce qu'il considérait qu l'Etat idéal est déjà réalisé dans la Prusse de cette époque, quoiqu'elle fut en ce temps-là plus avancée que les autres Etats sur le continent européen, néanmoins, dans le fond c'était une monarchie féodale absolutiste qui comprenait dans sa structure aussi »la société bourgeoise« et la propriété privée. Marx, dans ses oeuvres inspirées par Hegel, a tiré les conséquences dans sa doctrine de ces contradictions de Hegel par sa doctrine sur la propriété sociale générale collective et la société humaine universelle intégrale en tant que résultat des mouvements révolutionnaires.