

## HEGEL IN LIBERALIZEM: ZASTAVITEV PROBLEMA

DRAGANA KRŠIĆ

V naših<sup>1</sup> dosedanjih obravnavah Heglove politične filozofije smo se omejevali zgolj na *Osnovne črte filozofije prava* (odslej *OČFP*), pri čemer nas ni zanimal ne zgodovinski ne filozofski kontekst, v katerem je to delo nastalo, kakor tudi ne to, kako je kasneje učinkovalo. Kljub temu, da smo se torej do sedaj ograjevali od običajne obravnave Heglove politične in pravne filozofije, kjer slednjo interpreti vselej znova raziskujejo skozi to, ali so Heglovi politični nazori za naš čas, za našo dobo sprejemljivi ali ne; kjer se interpreti vedno znova sprašujejo, ali je Heglu – kot političnemu mislecu – šlo za upravičevanje neke konkretne, partikularne države, ali pa mu je, nasprotno, šlo za razvitje teorije moderne države; kjer so mnenja, ali je Hegel kot individuum liberalec ali ne, deljena ..., bomo v pričujočem prispevku, četudi nas je doslej zanimala le filozofova misel in utemeljitev problema *OČFP* kot taka in čeprav smo se doslej strogo držali pojmovnega razvitja v *OČFP*, zadeve zastavili prav na način »običajne« obravnave in poskusili odgovoriti prav na nekaj izmed že omenjenih vprašanj. Pri tem bo vsa naša radovednost veljala le enemu samemu vidiku. Osredotočili se bomo namreč na vprašanje, ali za Hegla lahko trdimo, da je filozof liberalizma, oziroma, ali lahko za njegovo politično filozofijo trdimo, da gre za filozofijo liberalizma? Kolikor se bo izkazalo, da je odgovor na to vprašanje lahko pritrdilen, nas bo v nadaljevanju zanimalo predvsem to, ali je Heglova politična misel dandanes dejansko aktualna, ali pa gre za politično filozofijo (liberalizma), ki jo je dejansko »povozil« čas.

<sup>1</sup> Primerjaj predvsem sledeče članke: »'Umna dejanskost' in filozofija«, v: *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/98, str. 155-168, Ljubljana 1998; »Mesto posameznika v strukturi Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava*«, v: *Problemi*, XXXVII, št. 3-4/1999, str. 49-64, Ljubljana 1999; »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, v: *Filozofski vestnik*, XX, št. 1/99, str. 115-131, Ljubljana 1999; »Udejanjenje posameznikove svobode skozi triado 'Abstraktno pravo' – 'Moralnost' – 'Nравnost'«, v: *Razpol 11, Problemi*, XXXVII, št. 7-8/1999, str. 159-186, Ljubljana 1999.

Takšna zastavitev problema pa predpostavlja najpoprejši odgovor na vprašanje, kaj je (sodobnemu) liberalizmu sploh lastno? Natančneje rečeno, kaj je tisto, kar liberalizem razlikuje od ostalih političnih misli? Kaj je tisto temeljno liberalizma? Kaj je bistvena značilnost liberalizma? Je liberalizem en sam? Obstaja ena sama politična misel liberalizma? Če obstajajo različice, ali obstaja nekaj, kar jim je skupno? Če torej obstaja kopica avtorjev, ki jih v zgodovini politične misli uvrščajo med liberalce, se tako zagata nahaja v tem, da bi, če bi za naše izhodišče vzeli kateregakoli izmed njih, pri tem tvegali, da podležemo, ne zavedajoč se tega, eni izmed različic liberalizma. Zato vzemimo, da bi se temu problemu izognili, za izhodišče nekaj, kar naj bi predstavljalo natančno in jedrnato predstavitev nekega problema. Vzemimo torej za svoje izhodišče definicije liberalizma, na katere naletimo v filozofskih leksikonih, čeprav pri tem tvegamo to, da v teh »obče priznanih resnicah«, ki jih leksikoni običajno podajajo, tvegamo prav »utopitev nekih (a ponavadi precej pomembnih) razlik v določenih stališčih. Oglejmo si prvo definicijo liberalizma: »Liberalizem je politična ideologija, v središču katere se nahaja posameznik, je misel o posedovanju pravic nasproti vladi, vključno s pravico do spoštovanja, do svobode izražanja in delovanja, ter do svobode od religioznih in ideoloških prisil.«<sup>2</sup> Druga definicija poudarja naslednji vidik liberalizma: »Liberalizem, eno izmed glavnih političnih ideologij sodobnega sveta, odlikuje pomembnost, ki jo pripisuje civilnim in političnim pravicam posameznikov. Liberalci zahtevajo substancialno področje osebne svobode – vključno s svobodo vesti, govora, združevanja, poklica in nedavno tudi spolnosti –, v katero naj bi se država ne vmešavala, razen takrat, da bi druge zaščitila pred kršitvami.«<sup>3</sup> »Tako libertanizem kot liberalizem blagostanja [dve po tem leksikonu pogloblitni smeri liberalizma] sta zavezana *individualizmu*. To stališče ima pravice posameznikov za temeljne in upravičuje delovanje inštitucij prisile kot tistih, ki podpirajo te pravice.«<sup>4</sup> Imamo torej tri definicije liberalizma, ki poudarjajo naslednje: prvič, da je liberalizem ideologija – druga definicija ga celo uvršča med glavne politične ideologije sodobnega sveta; drugič, da gre liberalizmu za svobodo posameznika, ki je, tretjič, v središču vsake liberalne misli. Že na tej osnovni ravni se sicer nakazuje cela kopica odprtih vprašanj in medsebojnih razlik teh treh definicij. Očitno je, da vsaka definicija nastopa s tega ali onega zornega kota – v prvem in drugem primeru z vidika posameznika, v

<sup>2</sup> Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 218.

<sup>3</sup> Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, str. 483.

<sup>4</sup> Robert Audi (gl. ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 629.

tretjem pa z vidika (kar iz tega navedka sicer ni razvidno) razlage odnosa do institucij prisile. Toda na tem mestu bomo omenjene razlike zanemarili in se predvsem osredotočili na tisto, kar vse tri definicije združuje: namreč prepričanje, da je v liberalni politični filozofski misli *posameznik* v središču, tj. da liberalizem tako ali drugače v središče svoje politične misli postavi *posameznika*. Kadar liberalizem govori o pravicah ali svoboščinah, vselej govori o pravicah in svoboščinah *posameznika*. Posameznik in njegove pravice so torej temeljni razpoznavni kamen liberalne politične misli.

Kako pa je s tem pri Heglu? Ali obstaja kak filozofski leksikon, ki bi Hegla uvrstil med glavne »filozofske razlagalce liberalizma«? Med slednjimi navadno najdemo sledeča imena: »Johna Locka, Immanuela Kanta, Benjamina Constanta, Wilhelma von Humboldta, Johna Stuarda Milla, T. H. Greena, L. T. Hobhousea in v povojnem obdobju še Isaiaha Berlina, H. L. A. Harta, Johna Rawlsa in Ronalda Dworkina.«<sup>5</sup> Kot vidimo, Hegla med njimi ni. Še več. Prej ga uvrščajo v kak nasprotni tabor – *Cambridge Dictionary of Philosophy* pravi celo sledeče: »Komunitarizem, ki črpa iz Hegla, zavrača individualizem.«<sup>6</sup> Je potemtakem Hegel nasprotnik liberalizma? Po našem mnenju je odgovor nikalen oziroma naravnost nasproten pravkar navedenemu citatu, saj Heglove *OČFP* vsekakor izpričujejo elemente liberalne politične misli. Zakaj? Kolikor je namreč načelo avtonomije posameznika temeljno načelo liberalizma, kar nam navedeni leksikoni filozofije vsekakor zagotavljajo, potem Hegel nedvomno je liberalec.

Skupni imenovalec *OČFP* in rdeča nit, ki tvori temelj strukture *OČFP*, izhodišče, iz katerega je mogoče pojasniti notranjo členitev in razdelitev *OČFP*, je prav *posameznik*. Glavni igralec *Filozofije prava* je posameznik, ki ga Hegel enkrat poimenuje oseba, drugič subjekt in tretjič spet konkretna oseba – odvisno pač, v katerem delu *OČFP* nastopa. Ne glede na različno poimenovanje, pa gre zmeraj za enega in istega posameznika. Naj Hegel govori o pravu nasploh, naj govori o družini, državi, civilni družbi, zakonski zvezi, o kakršnikoli drugi obliki družbene organiziranosti, zmeraj je posameznik, individuuum tisto, kar tvori jedro tega. Toda ne samo, da se v *Filozofiji prava* vse dogaja zaradi posameznika, temveč se vse dogaja tudi *glede na* posameznika. Kot smo pokazali že na nekem drugem mestu,<sup>7</sup> je mogoče že sam termin *Recht* iz naslova *OČFP* (tj. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*) razumeti v dveh pomenih: kot *pravo* in kot *pravico*. In že ta dvojnost izraza *Recht* je tista prva točka, ki Hegla

<sup>5</sup> Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, str. 483.

<sup>6</sup> Robert Audi (gl. ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 629.

<sup>7</sup> Glej: Dragana Kršič, »Mesto posameznika v strukturi Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava*«, zlasti str. 50–56 idr.

uvršča v liberalni tabor. Tako pravi Steven B. Smith, da Heglova kritika liberalne tradicije, tj. tradicije, ki temelji na pravicah in ki smo ji priča vse od Hobbesa do Kanta, samega Hegla »ne naredi za antiliberalca«, pač pa »ohranja tisto, kar se ji zdi v klasičnem liberalizmu vredno«. <sup>8</sup> Primerov, ko Hegel termin ne le uporabi v obeh pomenih, temveč ga uporabi v takšni ali drugačni obliki v navezavi na posameznika, v navezavi na individuuma, ni malo. Navedimo le nekatere: »... že tukaj je jasno, da ima zgolj osebnost *pravico* do stvari in da je *osebno pravo* bistveno stvarno pravo...« (§ 40 op.), »... pri Kantu so vrh tega družinskega razmerja na stvarni način osebne *pravice* ...« (§ 40 op.), »... njuna *na sebi* bivajoča identiteta prejme eksistenco s prehodom lastnine enega v lastnino drugega prek skupne volje in ohranitve njunih *pravice* – v pogodbi ...« (§ 40), »... absolutna človekova *pravica do prisvojitve* vseh stvari ...« (k § 43), »Vsakdo ima *pravico*, da naredi svojo voljo za stvar ...« (§ 43 d), »... neodtujljive [unveräußerlich] so zato tiste dobrine, ali bolje, substancialne določitve, prav tako pa je *pravica* do njih *nezastarljiva*, ...« (§ 66), »... četorej govorimo o *pravici*, ki jo ima oseba nad svojim življenjem, ...« (§ 70), »... toda *pravica volje* je, da v svojem dejanju pripozna zgolj to kot svoje delovanje...« (§ 117), »... *pravica subjekta*, da v delovanju najde svojo zadovoljitev ...« (§ 121), »... *pravica posebnosti subjekta*, da se zadovolji, ali, kar je isto, *pravica subjektivne svobode* tvori prelomnico in središče med starim vekom in moderno dobo, ...« (§ 124) »... pravica, da ne pripoznam tistega, česar sam nisem videl za umno, je *najvišja pravica subjekta* ...« (§ 132 op.; poudarki v vseh Heglovih navedkih so večinoma naši). S K. H. Iltingom se tako lahko kvečjemu samo strinjamo, da Hegel spada med tiste filozofe, ki jim človek nastopi najpoprej kot »nosilec *pravice*«, ki ima »eno samo *dolžnost*«, tj. da druge ljudi »pripozna za prav take nosilce *pravice*«. <sup>9</sup>

*Recht* kajpak ni edini pojem, ki se ga v OČFP dá razložiti na pravkar opisan način. Hegel se namreč razlage različnih por družbene organiziranosti – tako prava, pogodbenih razmerij, države, civilne družbe, družine, zakonske zveze, kot kršitve oziroma zločina, kakor tudi suženjstva, in še bi lahko naštevali – vedno loteva skozi optiko posameznika. Pri tem ga ne zanima zgolj posameznik, temveč predvsem, kakšne posledice ima »dejstvo« obstoja takšnega in drugačnega »združevanja« na samega posameznika kot takega oziroma v kakšnem razmerju je posameznik do tega »dejstva«, do te »realnosti« kot take. Hegel namreč poskuša odgovoriti, razložiti, pojasniti in razumeti neko »dejs-

<sup>8</sup> Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1989; str. x.

<sup>9</sup> K. H. Ilting, »Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, str. 53.

tvo«, ki se mu reče *družba*. Zanima ga vprašanje, kako to, da v družbi »vlada« takšna organiziranost, takšen način življenja, v katerem običajno sobiva več posameznikov? Posameznik je vedno v interakciji, njegovo delovanje je vselej v neki vzajemnosti z delovanjem drugega posameznika. Ni ga posameznikovega dejanja, ki bi bilo zgolj dejanje zase. Prav dejstvo, da je vsako posameznikovo dejanje, kolikor je dejanje, hkrati tudi simbolna gesta oziroma, hegllovsko rečeno, da pretendira na občost, je tisto, kar se nahaja v središču Heglovih *OČFP*.

Tako Hegel že po začetnih paragrafih »Uvoda«, kjer pojasni, da je namreč prav »ideja prava, pojem prava in njegovo udejanjenje« (§ 1) tisto, kar je »predmet *filozofske pravne znanosti*« (§ 1), kjer pojasni sam status pravne znanosti – pojmuje jo kot »del *filozofije*« (§ 2), ki mora kot taka, tj. kot filozofija, »zato razviti *idejo*, ki je um nekega predmeta, iz pojma, ali, kar je isto, opazovati lastni imanentni razvoj same stvari. Kot del ima neko določeno *izhodiščno točko*, ki je *rezultat* in resnica tistega, kar *predhodi* in iz česar sestoji *dokaz* taistega. Potemtakem je pojem prava glede na svoje *postajanje* izven znanosti prava, njegovo dedukcijo tu predpostavljamo, in ga imamo za danega« (§ 2) –, razloži tisto idejo, za katero v *OČFP* gre:

»tla [Boden] prava so *duhovno* nasploh, njegovo mesto in izhodišče je *volja*, ki je *svobodna*, tako da tvori svoboda njegovo substanco in določitev. Sistem prava je kraljestvo udejanjene svobode, je svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava.« (§ 4)

Naj povzamemo: filozofija prava je del filozofije kot take, je torej tako del neke širše celote, a hkrati vseeno nek specifičen del – torej »del«, ki ima svoje področje obravnave. Če torej neki pravni znanosti specifičnost njenega področja določi *področje* njene obravnave – katerega Hegel v *OČFP* pojmuje na sledeč način: »če tu govorimo o pravu, ne mislimo s tem zgolj civilnega prava, kar se pod pravom običajno razume, pač pa tudi moralnost, nrvnost in svetovno zgodovino, ki prav tako spadajo vanj, saj pojem povezuje misli« (§ 33d) –, pa ji njena »občost«, »splošnost«, saj je kot pravna znanost del filozofije same (tj. neke širše celote, nekega bolj občega področja), naloži to, da mora prav *kot filozofija* ne le razviti »idejo, ki je um nekega predmeta«, temveč tudi to, da mora to idejo razviti na strogo določen način, namreč »iz pojma«. Ta ideja, ki jo mora pravna znanost kot del filozofije »razviti«, pa je v nekem pomenu tudi njena »*izhodiščna točka*«, tj. izhodiščna točka, ki je hkrati »*rezultat* in resnica tistega, kar *predhodi* in iz česar sestoji *dokaz* taistega« (§ 2).

In kaj po Heglu tvori »mesto« in »izhodišče« *prava*? Kot smo videli že v navedku zgoraj, je Hegel v postavitvi »izhodiščne točke« prava povsem kratek in jedrnat. V enem samem, a za *OČFP* pomenljivem stavku pove, da je mesto

in izhodišče prava »volja«. A ne kakršnakoli volja, temveč prav volja, »ki je svobodna«. Ta svoboda pa je tisto, kar tvori »substanco in določitev« prava. Samo pravo, tj. »sistem prava«, pa je »kraljestvo udejanjene svobode«, tj. »svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava« (§ 4). Zakaj je ta kratka in jedrnata misel za *OČFP* tako bistvena? Zato, ker Hegel v enem samem paragrafu, v enem samem stavku omeni praktično vse, kar je bistveno za filozofijo prava: duhovno, voljo in svobodo, tj. udejanjenje svobode. Kaj Hegel razume s tem »duhovnim«? Kaj je sploh ta »volja, ki je svobodna«? Kaj se pravzaprav skriva za tem »kraljestvom udejanjene svobode«? Odgovori so več ali manj preprosti: Duhovno kot »tla prava« – v resnici bi lahko rekli, da gre za neke vrste »temelj« prava – predstavlja namreč tisto področje, kjer je po Heglu »mogoč spopad tega, kar je, in tega, kar naj bo«. Tistega, kar je, in tistega, kar naj bo zato, ker v »zakonih prava stvar ne velja, ker je, temveč vsakdo zahteva, naj ustreza njegovim lastnim kriterijem«. Gre za zahtevo, ki jo vsak posameznik popolnoma legitimno postavlja, saj so zakoni prava »tisto postavljeno, od ljudi izhajajoče«. <sup>10</sup> Zakoni prava so torej nekaj, kar ustvarja, kar kreira človek sam in torej niso nekaj, za kar bi lahko indiferentno rekli: »Es ist so«. V duhovnem kot »temelju« prava pride torej do popolnega izraza prav »najvišja pravica subjekta«, namreč tista pravica, da »ne pripoznam tistega, česar sam nisem videl za umno« (§ 132 op).

Tako nas že odgovor na vprašanje, kaj je to duhovno, prav zaradi nekega razkoraka med tem, kar je, in med tem, kar naj bo, in prav zaradi legitimnosti naše pravice, naše zahteve, »da ne pripoznam tistega, česar sam nisem videl za umno«, posredno pripelje do odgovora na vprašanje, kaj je pri Heglu sploh ta »volja, ki je svobodna«. Že v tem duhovnem, že v teh zakonih prava, ki so od človeka postavljeni, se namreč skriva človek, posameznik kot tisti, ki zakone postavlja, se po njih ravna – ali pa tudi ne –, in ki jih konec koncev tudi spreminja ter jim nasprotuje, kadar jih ne more pripoznati za umne. Kaj se nasploh »skriva« za to Heglovo filozofsko »žargonizacijo« v 4. paragrafu? Odgovor je zelo preprost: *subjekt, posameznik* namreč. Svobodna volja je v *OČFP* ne le sinonim za posameznika, temveč za točno določenega posameznika – za

<sup>10</sup> Hegel v »Predgovoru« *OČFP* oriše razliko med zakoni narave in zakoni prava predvsem z vidika, kaj lahko naše spoznanje o njih samih na njih samih spremeni. Sam ta opis razlike med zakoni narave in zakoni prava so nekaj, kar je v *OČFP* predpostavljene. Podrobneje o omenjeni razliki med dvema vrstama zakonov glej: »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, zlasti str. 115-119. Samo problematiko je Hegel med drugim razvil na svojih predavanjih, ki jih je imel o *Naravnem pravu in državoslovju* v zimskem semestru v letih 1822/1823, in jo je moč najti kot »Dodatek« k »Predgovoru« *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, oziroma tudi v slovenskem prevodu Božidarja Debenjaka. Glej: »Osnovne črte filozofije prava. Predgovor«, *Problemi*, št. 7-8/1998, Ljubljana, str. 49-61.

*svobodnega* posameznika namreč. Za svobodnega posameznika zato, ker je svoboda po Heglu »dejanska zgolj kot volja, kot subjekt« (§ 4d). Tega subjekta, tega posameznika pa že v samem štartu *OČFP* »krasi« določen prilastek, atribut, ki je od njega nedeljiv in takorekoč neodtujljiv. To neločljivost svobode in volje pa Hegel pojasni s sklicevanjem na »fizično naravo«:

»Svoboda je namreč ravno tako temeljna določitev volje kot je teža temeljna določitev telesa. Ko rečemo, da je materija težka, bi lahko kdo menil, da je ta predikat zgolj naključen; pa ni, saj v materiji ni ničesar netežkega: še več, materija je teža sama. Teža tvori telo in je telo. Ravno tako je s svobodo in voljo, kajti svobodno [das Freie] je volja. Volja brez svobode je prazna beseda, tako kot je svoboda dejanska zgolj kot volja, kot subjekt.« (§ 4 d)

Svoboda je volji, posamezniku, tj. subjektu nekaj tako substancialnega, da le-te brez te, kolikor hoče volja – tj. posameznik – ustrezati svojemu pojmu, ni.<sup>11</sup> Tako človeka brez svobode ni in zato v režimih oziroma pravnih sistemih, ki dopuščajo obstoj suženjstva (kot tak primer navaja Hegel rimsko pravo), prave definicije človeka tudi pod lupo ne bi mogli najti. Po Heglu se namreč jaz kot posameznik, kot neka (svobodna) entiteta manifestiram drugemu posamezniku prav preko svojega telesa, tj. – kot pravi – »za druge sem bistveno nekaj svobodnega [ein Freies] v svojem telesu, kot ga neposredno imam« (§ 48). Zato ima prav vsak posameznik absolutno pravico ne samo do prisvojitve, temveč tudi do odsvojitve katerekoli stvari (o tem Hegel spregovori podrobneje v razdelku o abstraktnem pravu, ko govori o pogodbi), toda absolutno nobene pravice, da bi si prisvojil in podredil človeka kot takega.

Prav ta »svobodna volja«, prav ta »svobodni posameznik« pa je tista izhodiščna točka, ki jo mora imeti in za katero si mora po Heglu prizadevati vsaka pravna znanost. Ob tem je treba poudariti ne samo to, da Hegel človeka pojmuje kot *umno* in *svobodno* bitje, oziroma kot *bitje volje*, temveč predvsem to, da vsi omenjeni predikati za Hegla veljajo le, kolikor veljajo za *use*, kolikor so *univerzalni*. Sami smo o tem, kakšen je Heglov posameznik, podrobneje spregovorili drugje,<sup>12</sup> zato se na tem mestu v podrobnosti ne bomo spuščali. Ustavimo se še pri zadnjem momentu, ki ga v 4. paragrafu poda Hegel. Poleg duhovnega, volje in svobode, v njem omeni tudi »kraljestvo udejanjene svobode«, tj. to, da je »sistem prava kraljestvo udejanjene svobode«. Za Hegla ni dovolj reči, da je izhodišče prava »volja, ki je svobodna«, tj. da je izhodišče

<sup>11</sup> Tu puščamo drugo temeljno oziroma substancialno določitev volje – mišljenje namreč – ob strani, saj za oris Heglovega razmerja do liberalizma ni toliko pomembna.

<sup>12</sup> O tem glej predvsem »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*« in »Mesto posameznika v strukturi Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava*«.

prava svobodni posameznik, treba je tudi orisati, na kakšen način in zakaj je ta volja svobodna in zakaj je ta določitev tej volji substancialna. A hkrati tudi zgolj oris te volje oziroma posameznika ne zadostuje, temveč je treba tudi pokazati, kako se ta volja, ta posameznik dejansko udejani, tj. pripozna samega sebe za takega, kar Hegel tudi stori v poglavjih »Abstraktno pravo«, »Moralnost« in »Nравnost«. Drugače rečeno, ko Hegel enkrat oriše posameznika (kakor to stori v »Uvodu«), ga potem, takšnega, kot je, enostavno vrže v svet, tj. na področja, ki jih pod eno streho nosi enonadstropna hiša, ki sestoji iz treh delov, treh traktov – abstraktnega prava, moralnosti in нравnosti –, prehod med temi trakti pa predstavlja (svobodni in umni) posameznik, ki svojo svobodo in umnost udejanja vstopajoč enkrat v en, drugič v drug, tretjič pa v tretji del zgradbe, tj. v takšna in drugačna razmerja, ki jih je najti v tem ali onem delu. Samo to vstopanje v razmerja pa ni nekaj, kar bi lahko ali pa tudi ne bilo, temveč je to za posameznikovo udejanjenje in pripoznanje nekaj nujnega. Do svojega lastnega udejanjenja, do svojega polnega pripoznanja kot svobodne in umne osebe Heglov posameznik namreč ne more priti drugače kot prav s pomočjo »združevanja« oziroma *skozi* »združevanje«. Heglov posameznik do lastnega pripoznanja, in do tega, čemur Hegel reče »udejanjenje posameznikove svobode«, pride šele v razmerju do nečesa, predvsem pa v razmerju do nekoga. Hegel namreč poskuša v *OČFP* misliti to, ali smo in zakaj smo »družbena bitja«. Sam postopek premisleka tega sestoji namreč v tem, da Hegel najpoprej pojasni, kaj je pojem volje, tj. iz česa sestoji pojem človeka, nakar ga, potem, ko ga v »Uvodu« oriše, enostavno pošlje v »svet«, v »svet«, ki ga v *OČFP* predstavljajo tako »Abstraktno pravo«, kot »Moralnost« in (predvsem) »Nравnost«. Pošlje ga torej v svet s tem, da reče, da je »svet prava kraljestvo udejanjene svobode«. In ker so po Heglu samo ljudje bitja, ki imajo voljo, volje pa brez predikata »svoboda« ni, gre seveda za udejanjanje *posameznikove, človekove* svobode. »Svet« in razmerja, ki se pojavljajo v njem, pa nastopijo kot medij, kot prostor človekovega »udejanjanja«, človekovega *pripoznanja*. »Udejanjenje svobode« predstavlja namreč prav način posameznikovega pripoznanja, način tega, kako se posameznik, individuum, tj. človek, »ozave« samega sebe, tj. način, kako posameznik pride do samega sebe, kako postane, heglovski rečeno, »na sebi in za sebe«.

Tako bi sicer lahko rekli, da bi se Hegel podpisal pod izjavo, da »noben človek ni otok, celota zase«,<sup>13</sup> toda le delno. Hegel seveda ne bi bil Hegel, če ne bi izvedel nekega minimalnega, a zato pomembnega obrata. Pokazati, kako človek *ni* otok, kako človek *ni* celota zase, za Hegla pomeni ostati na pol poti.

<sup>13</sup> Izjava J. Donneae, *Devotions*, XVII, navedeno po: Bertrand de Jouvenel, »Svoboda kot dostojanstvo«, v: R. Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, str. 53, prev. Natalija Mikec.



Njegov interes je – prav obratno – pokazati, kako *je* in na kakšen način *je* posameznik prav v tej poplavi družbenosti »otok, celota zase« in v tej točki je Hegel Kantov dedič. Hegel namreč zgolj nadaljuje tisto, kar se običajno imenuje Kantov kopernikanski obrat in prav zato tudi postavi *subjektivno svobodo* kot tako za »prelomnico in središče med starim vekom in moderno dobo, ...« (§ 124). Na nek način Hegel posameznika, posameznikovo svobodo pojmuje kot »*state of mind*«, kot *stanje duha*. Tu vsekakor ne gre za stoisčko pojmovanje svobode, po katerem smo lahko svobodni, četudi smo v okovih ali pa v sužnje-lastniškem razmerju. Hegel je namreč Kantov dedič tudi v tem, da ga zanima še neka druga dimenzija posameznikove svobode, tj. način udejanjanja le-te. Kaj pravzaprav to pomeni? Poskušajmo to pojasniti na precej banalen način. Vzemimo kozarec vina, ki je napol poln oziroma napol prazen. O tem, ali je kozarec napol poln ali napol prazen se je mogoče pogovarjati, prepirati in dogovarjati. Odvisno od tega ali smo »po naravi« pesimisti ali optimisti, bomo trdili eno ali drugo, toda samega dejstva – tj. napol polnega/praznega kozarca – to ne spremeni. Ključen Heglov poudarek pri vsej zadevi pa je, da je že samo »dejstvo« posredovano – ravno zato Hegel na pripombo, da dejstva nasprotujejo teoriji, tudi odgovarja »tem slabše za dejstva«. Heglov poudarek v *OČFP* je, da je vse, kar šteje, prav način našega percipiranja, dojetanja in razumevanja dejstev. To je namreč tisto, kar nas najbolj opredeli v našem delovanju. Razumevanje tega, kaj pomeni biti zakonski partner, biti starš, biti pogodbeni stranka, biti državljan, biti član tega ali onega, posamezniku ponuja »podlago« in »temelj« za njegovo delovanje. In posameznikovo *delovanje* je tisto, kar edino šteje v procesu posameznikovega lastnega udejanjanja in pripoznanja. Ne dojeti bistva posameznika, tj. osebe, subjekta, pa pomeni ne dojeti tudi bistva skupnosti. Kolikor ne dojamemo, da smo lahko to, kar smo, le preko nekega »izstopnega koraka« iz sebe, kolikor ne dojamemo, da je naše delovanje, ki edino šteje, že posredovano s tem korakom, bomo družinske vezi, državljanske in ostale obveze jemali le kot nekaj omejujočega za svobodo posameznika.

Vsa zadeva nas je na tem mestu pripeljala do našega izhodišča, do izhodiščnih definicij liberalizma. Videli smo, skozi predstavitev glavnih kategorij Heglovih *OČFP* – svobode, pravice, posameznika –, da je Hegel, kolikor jemlje načelo avtonomije posameznika za svoje temeljno načelo, nedvomno liberallec. Vendar pri tem ni dovolj reči, da liberalna politična misel postavi v središče posameznika, temveč se je treba vprašati, *kakšnega posameznika*, da bi videli, ali so oziroma ali dejansko obstajajo kakšne vzporednice med Heglom in liberalizmom. Ni je namreč politične teorije, ki se tako ali drugače ne bi ukvarjala z obravnavo posameznika. Razlike nastanejo prav pri razumevanju tega posameznika oziroma pri obravnavi njegovih »prioritet«. In videli bomo,

da tudi liberalni politični misleci – tako kot Hegel – razumejo »svobodo posameznika, in če hočete tudi družine, kot najvišji cilj v presoji družbene ureditve. Svoboda kot vrednota se v tem smislu nanaša na medsebojne odnose med ljudmi...«<sup>14</sup>

Prav tu pa nastopijo težave. Gre namreč za termin, katerega pomen je, kot pravi Isaiah Berlin, »tako luknjičav, da se zdi odporen le proti malokateri razlagi.«<sup>15</sup> Zato tudi same politične teorije liberalizma niso enoznačne. Daniel Bell v svoji razpravi tako trdi, da imamo »v zgodovini *filozofije* opraviti s tremi razumevanji liberalizma.«<sup>16</sup> Za prvo razumevanje je liberalizem metoda kritike, kjer »liberalci gledajo kritično na vse podedovane družbene ustanove in kulturne tradicije, tj. s stališča njihove *prenove*, opirajoč se na razum in izkušnje«. Drugo gledišče se identificira s sekularnim humanizmom, pri čemer gre »za vračanje k starim Grkom ali pa za opiranje na modernost, ki je izšla iz renesanse, iz idej individualnosti, ustvarjalnosti in izvirnosti«. Ta druga liberalna opcija si nadalje »prizadeva namesto *metode* uporabiti nek niz *vrednot*, s katerimi bi zavarovala družbo pred verskim fanatizmom, ideološkim ekstremizmom in slepim aktivizmom«. Tretje razumevanje liberalizma pa je »pojav moderne dobe« in se »koncentrira okoli vrednote *svobode*«. <sup>17</sup> Isaiah Berlin pa, za razliko od Bella, liberalne politične teorije postavi le v dve večji skupini, ki pa se med seboj razlikujeta prav po definiciji svobode. Za eno skupino je tako značilen pojem »*negativne*« *svobode*, kjer »sem svoboden toliko, kolikor me noben človek ali ustanova ljudi ne ovirata v moji dejavnosti«, pri čemer je politična svoboda v tem smislu dojeta kot »območje, v katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali«. Kolikor mi pa »drugi preprečuje početi tisto, kar bi sicer počel, sem v tej meri nesvoboden; če pa to območje drugi ljudje skrijajo preko določenega minimuma, me je mogoče šteti za prisiljenega ali nemara celo zaslužjenega.«<sup>18</sup> Za to opcijo, ki jo sestavljajo »še zlasti takšni libertarci kot [so] Locke in Mill v Angliji ter Constant in Tocqueville v Franciji«, obstaja »minimalno območje osebne svobode, kamor nikakor ne bi smeli vdirati.«<sup>19</sup> Za drugo liberalno opcijo pa je značilen pojem »*pozitivne*« *svobode*, kjer »'pozitivni' smisel besede 'svoboda' izhaja iz posameznikove želje, da bi bil svoj gospodar«, od tega, da si »želim, da bi bilo moje življenje in

<sup>14</sup> Milton Friedman, »Odnos med ekonomsko in politično svobodo«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 151, prev. Natalija Lunar.

<sup>15</sup> Isaiah Berlin, »Dva koncepta svobode«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 69, prev. Darko Štrajn.

<sup>16</sup> Daniel Bell, »Liberalizem v postindustrijski družbi«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 231, prev. Natalija Lunar.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 231-232.

<sup>18</sup> Isaiah Berlin, »Dva koncepta svobode«, str. 69-70.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 71.

moje odločitve odvisne od mene, ne pa od kakršnihkoli zunanjih sil«, od tega, da »želim biti instrument svojih lastnih dejanj volje, ne pa instrument dejanj volje drugih ljudi«, tj. od tega, da »želim biti subjekt, ne pa objekt«. <sup>20</sup>

Naj je torej utemeljitev svobode »pozitivna« ali »negativna«, zmeraj gre v sodobni liberalni misli – tako kot pri Heglu v *OČFP* – za utemeljitev svobode kot take. Ronald Dworkin na retorično vprašanje, »ali obstaja načelna nit, ki se vleče skozi bistvena liberalna stališča in jih razlikuje od ustreznih konservativnih stališč«, tako odgovorja: »politike demokracij« priznavajo »več neodvignih ustavnih političnih idealov, od katerih sta najpomembnejša ideala svobode in enakosti«, različne politične teorije si »delijo enaka ustavna načela«, vendar se med seboj razlikujejo po tem, »da različnim načelom pripisujejo različno sorazmerno pomembnost«. In *svoboda* je tisto načelo, kateremu liberalci pripišejo med vsemi ostalimi načeli največjo veljavo. <sup>21</sup> Ne samo, da je v liberalni politični misli »posameznik ključna referenca družbe« <sup>22</sup>, temveč je prav »svoboda na prvem mestu« iz preprostega razloga, ker namreč »družbi omogoča največ možnosti, medtem ko se je mogoče o drugih vrednotah, na primer o enakosti, pravičnosti in učinkovitosti, dogovarjati«. <sup>23</sup> Svoboda kot politično načelo, kot politična kategorija, je torej nekaj, kar je v liberalizmu – tako kot pri Heglu – absolutno *nediskutabilnega*. Je nekaj, o čemer se ne da niti razpravljati, je nekaj, za kar lahko rečemo ne samo, »to je tako«, temveč predvsem »to je *zgolj* tako in nič drugače«.

Tu je treba, za konec poudariti naslednje. Čeprav drži, da gre tako Heglu kot sodobnemu političnemu liberalizmu za posameznikovo svobodo, vseeno obstaja neka minimalna razlika. Razlika je v tem, da gre Heglu bolj za utemeljitev in ponazoritev pomembnosti poudarka na posameznikovi svobodi kot temeljnem načelu politične ureditve, medtem ko se sodobni liberalci ukvarjajo predvsem z vprašanji za kakšno svobodo, za kakšne vrste pravičnosti, za katere vrste pravic gre. Morda je temu tako, ker ves Heglov poudarek velja prav *utemeljivoi* posameznikove svobode kot temelja vsakršne družbenosti, vsakega »združevanja« kot takega, vse ostalo pa je zanj na nek način diskutabilno. Drugače rečeno, bistveno je, da se o vsem tem (pravicah, svoboščinah, ...) dá diskutirati, toda le na podlagi tega, da izhajamo iz posameznika, katerega temeljna določitev je to, da je svobodno bitje in da ima vso pravico, da svojo svobodo realizira tako, kot sam hoče. Toda ne glede na vse, nosi termin »svoboda« za Hegla, kot tudi za sodobne liberalne politične mislece, v sebi nujno

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 77.

<sup>21</sup> Ronald Dworkin, »Liberalizem«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 211, prev. Božidar Kante.

<sup>22</sup> Daniel Bell, *nav. delo*, str. 234.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 248.

moment *izbire*.<sup>24</sup> Biti svoboden pomeni imeti možnost izbrati in izbirati, tj. pomeni možnost subjektovega svobodnega odločanja. Za liberalizem je ključen prav poudarek na subjektovi možnosti svobodne izbire. Če je svoboda možnost svobodnega odločanja in prostosti od vseh prisil, pravica do takšnega ali drugačnega delovanja in tudi ne-delovanja, potem mora imeti subjekt oziroma posameznik, kot smo videli pri Bellu, pri tem povsem proste roke. Tudi Hegel pristaja na možnost subjektovega, posameznikovega odločanja oziroma na izbiro načina lastnega udejanjanja, izbiro načina realizacije lastne svobode, tj. svojega bistva. Poudarja pa, kar je za liberalizem nemara nekoliko nelagodno, da sama svobodna izbira že predpostavlja neko določeno izbiro. Gre za izbiro, ki omogoča svobodo posameznika kot tako. Drugače rečeno, gre za izbiro, ki se nemara v dejanskosti ni nikoli zares zgodila, za izbiro, ki je transcendentalna v kantovskem pomenu besede, za izbiro samega okvira, ki določa svobodno izbiro kot tako. Ta izbira je kajpak *izsiljena izbira*, izbira, ki je edina možna izbira za svobodna in umna bitja, izbira, ki jo kot omikana in etična bitja po Heglu *moramo narediti* in ki jo kot tako tudi *moramo vzeti nase*. Gre za izbiro, ki jo Lacan v *Seminarju XI* poimenuje *odtujitev* in ki jo ponazoril z *vel*, izbiro, pri kateri v resnici nimamo izbire, saj z izbiro »napačnega« člena izgubimo vse. Lacan, kot je znano, za ponazoritev te »prve bistvene operacije, ki utemelji subjekt«,<sup>25</sup> navede sledeč primer: »Denar ali življenje! Če izberem denar, izgubim oboje, če izberem življenje, mi ostane življenje brez denarja, se pravi okrnjeno življenje.«<sup>26</sup> Enako je tudi s Heglovim posameznikom, tj. človekom. Kolikor hoče biti to, kar je – namreč človek, tj. duhovno in s tem svobodno in umno bitje –, je to lahko samo na en sam možni način. Tako, da stopi »iz sebe« in se udejanja – tj. samega sebe realizira kot svobodnega posameznika – v takih in drugačnih razmerjih, saj je subjekt, posameznik prav to, v kar se položi, prav tisto, v kar se dá. Le na ta način se svoboda posameznika udejanja in jo je posameznik kot tako zmožen pripoznati. Svoboda pomeni način participiranja in udejanjanja v takih in drugačnih družbenih razmerjih. Drugače rečeno, bistvo posameznika je *delovanje*. Vsa poanta Heglovega posameznika je torej v tem, da vselej deluje in da mora ta mandat vzeti nase. Mandat tega, da je kot umno in svobodno bitje, kot duhovno bitje, del *tega* občestva, vselej del *nekega* občestva, vselej del neke skupnosti, tj. družbe kot take tako s svojimi pravicami kot s svojimi dolžnostmi. In v tej

<sup>24</sup> O Heglovem razumevanju izbire podrobneje v: »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, zlasti str. 122–128.

<sup>25</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar XI*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta), Ljubljana 1996, 1. ponatis, str. 196; prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek in Slavoj Žižek.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 198.

izbiri se nahaja »dejanska« človekova svoboda. Obstaja sicer tudi druga pot, namreč pot, da tega koraka ne storimo, oziroma, da ga nočemo storiti. Ta druga možnost, tj. ta druga opcija, ki je prav tako odločitev in ki je sam posameznik morda ni nikoli zavestno sprejel, mu sicer prinese svobodo – Lacan nekje pripominja, da je le norec svoboden človek –, a za visoko ceno – za ceno ne-umnosti, za ceno izključitve iz občestva. Ta svoboda v resnici sploh ni svoboda, saj je v tem, ko se sebe ne zaveda, v tem, ko v neskončnost ponavlja eno in isto gesto, drugo ime za slepo nujnost. To opcijo je treba razlikovati od opcije, ki jo izbere lepa duša, vendar je logika na nek način ista. Lepa duša je večno nezadovoljna z vsem, kar jo obkroža. Problem lepe duše, ki hoče zadržati »vse«, tj. »celoto« (ki hoče torej izbrati »denar«), ne da bi »žrtvovala« katerikoli del, je za Hegla v tem, da je že izbrala in tudi pristala na svoje mesto v svetu in skupnosti. Ta je že rezultat njenega lastnega (ne)delovanja, njene izbire, le da sama tega noče in tudi ni zmožna uvideti. Subjekt kot umno in svobodno bitje pa mora za Hegla ravno uvideti, da je tudi tam, kjer je videti, da ni izbral, že na delu neka svobodna izbira. Uvideti mora, da je sam že postavil svoje predpostavke, te mora utemeljiti in jih – zakaj ne? –, če je to potrebno, nenazadnje tudi spremeniti. V tem pomenu je heglvsko razumevanje svobode različica freudovskega »Wo es war, soll Ich werden«.

---

Dragana Kršič  
Filozofski inštitut ZRC SAZU  
Ljubljana