

HEGLOVA KRITIKA LIBERALNIH TEORIJ PRAVA

Pri opredelitvi Heglovega razmerja do liberalnih pravnih nazorov je najpogosteje v ospredju njegovo zavračanje liberalizma. To zavračanje ni ostajalo zgolj na spekulativni ravni, tako da celo v predgovoru v Pravno filozofijo označi liberalne nauke za nevarne in pred njimi svari vlade. Če temu dodamo še pred-sodek sodobnega izobraženstva, ki je imelo priložnost slišati, da Hegel veliča idejo države, potem je predstava o Heglu kot *antiliberalcu* zaokrožena. Biti antiliberalci v drugi polovici dvajsetega stoletja pa ne pomeni toliko pripadnosti določeni teoretski poziciji, temveč negativno politično in etično oznako, ki se veže za totalitarizem, čeprav liberalizma ne gre enačiti z antietatizmom. Da bi se izognili enostranskostim, ki jih pogrevajo emocije in slaba izobrazba v stališčih, da je Hegel (kdaj drugič pa Platon, Marx, Nietzsche, Heidegger itd.) "utemeljitelj" totalitarizma, nacifašizma, stalinizma ipd., je treba njegov anti-liberalizem razvezati v kritiko liberalizma, skratka v analizo razmerja Heglove pravnopolitične teorije do idej Hobbsa, Locka, J.S.Milla in drugih. Pri tem je treba upoštevati zgodovinski kontekst, t.j. dejstvo da je realizacija ideje moderne države (kar je v osnovi emancipacijski antifevdalni projekt) naloga, ki še čaka Evropo Heglovega časa.

Temeljno nestrinjanje z idejami liberalizma je mogoče izpeljati že iz same Heglove zastavitve filozofije. Medtem ko angleški filozofi in ekonomisti jemljejo individuuum, ki ga formira razvoj kapitalizma, kot elementarni zidak teoretske rekonstrukcije nove družbe, vidi Hegel predvsem njegovo iztrganost. Zanj je v ospredju "razcep našega časa" in vsestranski razdor (*Entzweiung*) človeške zavesti in življenja v modernem svetu. Zoperstavljenja boga in sveta, končnega in neskončnosti, duha in

narave, vere in vedenja, nasprotja prepričanja in zakona, prava in moralnosti, države in religije, so izražena v najsplošnejšem nasprotju subjektivnosti in objektivnosti. Na zgodovinski ravni pa gre za boj med emancipacijo in tradicijo, revolucijo in restavracijo. V sodobnem človeku razpade identiteta bistva in bivanja (Dasein), ta dualizem pa zajema celoto njegovega bivanja, tako da je prisiljen živeti v dveh protislovnih svetovih, "Reich der Gegenwart" ga veže za dejanskost, duh pa na "Reich des Jenseits". Moderna kultura, zlasti univerzalno gospostvo razsvetljenskega razuma in empiričnih znanosti, ki človeka postavljajo v povnanjen odnos do tistega, kar je po sebi in za sebe resnično, meščanska industrijska delovna družba s svojim "sistemom potreb" (civilno družbo), so tisto, kar vzpostavlja razcep, dualizem, raztrganost. Ta razcep časa in njegovo premagovanje je *problem* Heglovega filozofiranja. Naloga filozofije je po Heglu v preseganju teh protislovij, njegova filozofija je *filozofija sprave*, ki se izteče v kontemplacijo večnega, v filozofsko-teološki zor (theoria) sprave, kar je tista točka, skozi katero se pozneje razkroji celota Heglovega sistema. Hegel razmerja med filozofijo in dejanskostjo, kot mu očitajo njegovi učenci, ni izpeljal v razmerje med teorijo in prakso.

Spravi znotraj mišljenega navkljub pa je treba priznati, da Hegel razkriva bistvo moderne družbe, odtujenost v njenem jedru in iztrganost človeka. Hegel v nasprotju z liberalizmom, v samem nastajanju meščanske družbe razkriva njeno protislovnost in tegobnost človeka v njej. Zastavlja si *problem* filozofiranja tam, kjer liberalizem v svojih teorijah brezobzirno in nekritično, iz individuov, osamelih in zoperstavljenih v konkurenci, sestavlja podobo sodobne družbe. Liberalizem razglša naravno pravico vseh do življenja, lastnine in svobode kot *temeljne pravice* vseh individuov, izoliranih od družbe, ki so usmerjeni v privatne posle, kjer je "vsak svoje sreče kovač". Naravna svoboda posameznika izrašča iz lastnine, ideal je samozadostnost posameznika, ki to lastnino ustvarja sam, od tod pa izhaja tudi njegov primat pred državo. Lastnina je za Locka preddržavni institut, določen

z naravnim zakonom. Tam, kjer Hegel vidi temeljni *razkol*, liberalci brez posebne filozofske globine, pa prav zaradi tega z velikim vplivom na politični razum, opisujejo moderno kapitalistično družbo kot skladno naravnemu zakonu. Zgodovinski liberalizem je v svojih izpeljavah, kljub nekritičnim predpostavkam odigral pozitivno vlogo pri razkroju stare fevdalne družbe, na podlagi (nekritičnega) primata posameznika pa izdelal prirodno pravne teorije, ki so dragocene tudi za naš čas (kolikor gre za varstvo osebnih svoboščin pred totalitarizmom). Hegel, nasprotno, kritizira predpostavke liberalizma, njihovo neproblematiziranje individua, ki iz "sfere potreb" določa celoto družbe, pa vendar v svoji filozofiji sprave, kot to pokaže Marx v *Kritiki Heglovega državnega prava*, omahuje med ancien régimeom in radikalnejšimi političnimi nazori. Konsekventno temeljnemu filozofskemu načelom, prezentiranim v *Znanosti o logiki*, Hegel zavrača liberalistični koncept, da je partikularno kot partikularno lahko umno - zanj je umno tisto, kar je univerzalno. Liberalizem partikularno dviga na raven univerzalnega, egoizem pa enači s svobodo. Hegel ne odreka vloge posamičnemu (danes tako modno enačenje totalitete z totalitarizmom je abotno) - marveč konsekventno nalogi, ki jo ima filozofija, išče *spravo* z obćim, spravo, ki izhaja iz razkola dobe in ker je to hkrati tudi razkol v individuumu, ta ni pojmljiv samo kot nasprotje posameznika in države. Heglova naloga sprave sega med obema točkama človekove omike: "neskončna svoboda osebnosti", t.j. partikularizem meščanskega individuuma, se mora združiti z duhom polisa, ki ne pozna ločitve med zasebnim in političnim. Od Platonove in Aristotelove politične filozofije prek Rousseaujeve Družbene pogodbe je naloga Heglove politične filozofije izpolnjena s *spravo* v sodobni *pravni državi*.

Ko začnemo поблиže proučevati *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GPhR), ugotovimo, da kljub široko razglašenemu in globoko, v samem filozofskem sistemu utemeljenemu razhajanju s teoretskimi predpostavkami liberalizma Hegel prevzema osrednje liberalne nazore. Prvi del *GPhR*, Abstraktno pravo, te-

matizira pravico oseb do življenja, svobode in lastnine, ki pa se konkretizirajo šele v civilni družbi, kar je predmet zadnjega dela *GPhR*. Hegel torej ne prehaja od človekovih pravic neposredno k državi kot ostali liberalci, temveč prek moralnosti, družine, civilne družbe itd. Pri Locku², Hobbsu in drugih je pravilo, da preskočijo od naravnega človeka s svojo arbitrarno voljo na državo, v kateri ta arbitrarnost ni omejena. Ta preskok pa ni vprašljiv zgolj historično, ampak tudi z individualne ravni, ker prezre problem individuacije in socializacije. Ostaja odprto vprašanje, kako naravni človek (otrok, divjak) postane civiliziran človek, sposoben življenja v državi. Človek iztrgan iz naravnega stanja ne bi bil sposoben vladati v Lockejevi državi. Formalne, abstraktne pravice so preozke, same po sebi ne morejo tvoriti osnove države ali prehoda nanjo. Temeljna kritika liberalizma je pri Heglu razvidna tako rekoč iz kazala *GPhR*:

I. *Abstraktno pravo* : -Lastnina

-Pogodba

-Krivica

II. *Moralnost*: -Naklep in krivda

-Namera in blaginja

-Dobro in vest

III. *Nravnost*: -Družina

-Civilna družba

-*Država*

Med arbitrarno svobodo in politično ureditvijo se umeščajo ravnanja (moralnost) in institucije prek katerih človek šele postane polno razvit, ki ima svobodo, kulturo in individualnost, ter s tem sposobnost umnega pristajanja na primeren politični red, ki je skratka sposoben, da izkuša lastno svobodo.

V osnovi razhajanja z liberalizmom je tudi skrajno izpraznjeno pojmovanje osebnosti. Konkreten človek je hipostaziran v abstrakcijo, kjer je določujoč princip volje (in s tem arbitrarne svobode), irelevantna pa je moralnost in vrsta razmerij, ki posameznika učlovečijo. Peter G. Stillman³ pripominja, da takšna

oseba, ki izhaja zgolj iz svoje arbitrarne pravice, za Hegla ni preveč atraktivna.

"Če kdo nima drugega interesa kot svojo formalno pravico, potem je ta lahko čista samovolja, kot to pogosto sodi k omejenemu srcu in nravi; kajti surov človek najpogosteje trdovratno vztraja pri svoji pravici, medtem ko velika misel vidi na tem, kar ima stvar sama še za strani. Abstraktno pravo je torej najpoprej zgolj gola možnost in zaradi tega celega obsega razmerij nekaj formalnega."⁴

Konsekventno redukcionizmu v pojmovanju človeka so osiromašena tudi vsa medčloveška razmerja v gola pogodbeno razmerja. Med pogodbeno razmerja liberalizem šteje celo odnose med moškim in žensko, otrok in starši. Ker pa po Heglu pogodba izhaja iz a) samovolje, b) v pogodbi bivajoče identične (skupne) volje in c) predmeta pogodbe, ki je *posamična vnanja stvar* (*einzelne äußerliche Sache*), je po njemu sramotno pojmovanje, da je zakonska skupnost med spoloma pogodbeno. Ta kritika posebej leti na Kanta⁵ in nasploh je Heglova kritika liberalizma določena prek njegovega odnosa do Kanta, ki v Nemčiji izraža filozofsko oplemenitene ideje liberalizma. Zato je v Heglovi polemiki z (angleškim in francoskim) liberalizmom potrebno, kolikor je mogoče, razločevati njegovo permanentno polemiko s Kantom. Ta je prisotna že v njegovih predavanjih v Jeni, ko Kantovi prazni identiteti tega kot originalne enotnosti transcendentne zavesti nasproti postavi vpogled, da identiteta samozavedanja ni primarna, marveč je rezultat razvoja.

Najostrejše je razhajanje z liberalizmom ob pojmovanju družbene *pogodbe* kot osnove države:

"Prav tako ne leži narava države v pogodbenem razmerju, pa čeprav se država vzame kot pogodba vseh z vsemi ali pa kot pogodba vseh s knezom in vlado."⁶

Heglovo zavračanje liberalističnega pojmovanja pogodbe kot edinega legitimnega interpersonalnega razmerja temelji na stališču, da sta v pogodbi vsebovani dve identični volji in da

izhaja iz samovolje. Pri državi je drugače, ker se iz nje ni mogoče samovoljno izločiti in je človek državljan že po naravi, kar je umno določilo. Če države še ni, je prisotna umna zahteva po njej. Država daje posamezniku dovoljenje, da se ji pridruži ali pa se izloči, kar izključuje samovoljo, ki je predpostavka za to, da bi bila pogodba določilo države.

"Napak je, če se reče, da je samovolja vseh, da utemeljijo državo: tem bolj je za vsakogar absolutno nujno, da je v državi."⁷

Znotraj pogodbenega razmerja je svobodna volja zgolj formalna in abstraktna tudi zato, ker je predmet pogodbe omejen s tem, da je vsebina izbire predhodno dana in tej volji vnanja⁸. Liberalistično reduciranje medčloveških razmerij na pogodbeno z izključevanjem sfer čustvovanj, etičnosti, solidarnosti skupnosti, kulture itd. je dosledno izražanje kapitalističnega blagovnega univerzuma. Iz tega vidika je Heglova kritika liberalizma nastavek za kritiko meščanske družbe in njenih ideologemov. Njegova označba te volje kot samovolje, partikularizma, ki ne more biti umno, ga vodi v dialektiko preseganja partikularnega k umni (univerzalni) svobodi, medtem ko Locke in Hobbes ostajata na ravni kompatibilnosti nujnosti in svobode, zlasti kot samodeterminacije, kar pa je pri Heglu samo eden od elementov na poti k pojmu svobode. Enodimenzionalnost liberalističnega razumevanja osebe, njene arbitrarne svobode in (samo)volje, ki se izraža v teoretskem preskoku iz abstraktnih pravic k državi, lahko v dosledni izpeljavi, na *politični* ravni pripelje do konsekvenc, ki niso daleč od predpostavk naravnega stanja: krvavi *bellum omnium contra omnes*.

Država, zasnovana zgolj na formalnih pravicah in abstraktnem človeku, se lahko sklicuje samo na neko davno soglasje ali tihi pristanek. Takšni abstraktni kreaturi preostaja poslušnost restriktivnemu pravnemu redu in polna samovolja tam, kamor zakon ne seže. Moralne odločitve, vprašanja pravičnosti, izobrazbe posameznika in odgovornost posameznikov za oblikovanje državljanom primerne političnega okolja so onkraj

takšne utemeljitve abstraktne osebe in njihove arbitrarne svobode. Zgodovinska praksa, kjer so se politične razmere oblikovale predvsem glede na samodoločujočo voljo in s tem povezano abstraktno enakost oseb, je pripeljala do terorizma, ki ga poznamo v jakobinski fazi Francoske revolucije, v različnih socialističnih voluntarizmih itn. Takšna neskončna samodoločujoča volja vidi v institucijah in družbenih diferenciacijah zgolj omejitve, četudi te nenavsezadnje ustvarjajo vsebino izbire te volje. Poskus realizacije absolutne svobode na podlagi abstraktne osebe vodi v teror in uničenje celotnega družbenega reda. Na tem mestu sta primerna dva daljša navedka iz Hegla:

"Če ena tu določena *stran* volje - ta absolutna *možnost*, da je moč *abstrahirati* od vsake določitve, v kateri se nahajam ali katero sem postavil vase, beg iz vse vsebine kot neke omejitve - tisto za kar volja sebe določa ali kar predstava prav gotovo drži kot svobodo za sebe, potem je to *negativna* svoboda ali svoboda razuma. - To je svoboda praznine, ki je dvignjena do dejanskega lika in do strasti ter ostajajoč čisto teoretski, v religioznosti fanatizem indijske čiste kontemplacije, če pa se obrne k dejanskosti, v političnem kot tudi religioznem: fanatizem razbijanja vsega obstoječega družbenega reda, odstranitev nekemu redu sumljivih individuov, kot tudi uničenje vsake organizacije, ki se hoče znova odlikovati. Samo v tem, da kaj razdira, ima ta negativna volja občutek svojega obstoja; ona seveda, misli, da hoče nekakšno pozitivno stanje, npr. stanje obče enakosti ali občega religioznega življenja, dejansko pa ne želi pozitivne dejanskosti tega, kajti to hkrati prinaša nekakšen red, nekakšno oposebljanje (*Besonderung*) kot odredb tako tudi individuov. To oposebljanje in objektivna določitev pa je tisto, iz čigar uničenja izhaja za to negativno svobodo njena samozavest. Tako je lahko tisto, kar meni, da hoče, za sebe že samo neka abstraktna predstava, udejanjenje nje pa samo furija razdiranja."⁹

"Ta negativna svoboda ali ta svoboda razuma je enostranska, vendar ta enostranskost vedno nosi v sebi neko bistveno določilo: zato je ne kaže zavreči, je pa pomanjkljivost razuma, da neko

enostransko določitev povzdigne v edino in najvišje. (...) Konkretneje se ta forma pojavi v dejavnem fanatizmu političnega kot tudi religioznega življenja. Sem npr. sodi čas terorja Francoske revolucije, v katerem je morala biti vsaka razlika talentov z avtoriteto odpravljena. Ta čas je bilo neko trepetanje, nekakšen potres, neka neznosnost nasproti vsakemu posebnemu, kajti fanatizem hoče abstraktno in ne členjenje: kjer se pokažejo razlike, ji ta najde njene nedoločljivosti in jih odpravi. Zato je tudi ljudstvo v revoluciji znova razrušilo institucije, ki jih je samo naredilo, kajti abstraktnemu samozavedanju je vsaka institucija nasprotna enakosti¹⁰

Izpeljava naravnih oziroma abstraktnih pravic kot osnove politične države je za Hegla preozko in abstraktno, ne zgolj zato, ker to načelo negativne svobode vodi v teror in furijo destrukcije. Oseba, ki je zgolj abstrakcija človeka - ozek, nemoralen, nečustven in statičen kos človeka, v svoji arbitrarni volji ne zmore nadzirati vsebine izbire te volje, skratka, skrajno vprašljiva osnova družbe, ki bi omogočala človekovo kulturo, etiko, afektivna razmerja in razvoj svobode.

Napačna predstava liberalizma, da je mogoče državo utemeljiti neposredno na abstraktnih pravicah in arbitrarni svobodi, postane še posebej evidentna ob vprašanju kaznovanja. Locke meni, da se je naravni človek odrekel pravici do samoobrambe in s tem tudi kaznovanja v korist države, da bi tako lahko bil deležen drugih ugodnosti¹¹. Hegel v skladu s konceptom, da je kazen vsebovana v samem voljnem dejanju in, da je umni del prekoračitve prestopnika (kazen kot *pravica* prestopnika in ne oškodovanca)¹², razvije stališče, da se naravni človek ni mogel odreči tej pravici, ker je ni imel, če pa že kaj ima v okolju, kjer ni pozitivne zakonodaje in sodstva, pa je to *maščevanje* in ne kaznovanje. Tisto, čemur se naravni človek lahko odreče v korist države, je pravica maščevanja, nikakor pa ne pravica do kaznovanja, kajti te nikoli ni imel. Maščevanje kot tako pa ne bi moglo biti del umnega univerzuma države, ker je povezano z interesno vpletenostjo strank, partikularnih volj, ki ne izpolnjujejo prava

(sprave), marveč vzpostavljajo neskončno verigo maščevanj. Družbena pogodba kot odtujilna pogodba za utemeljitev države se na tem primeru izkaže za napačno. Družbena pogodba individuov mora tudi v tem primeru kot pri vsaki drugi pogodbi imeti za osnovo volje kontrahentov njihovo *last*, ne morejo pa sklepati o tem, česar nimajo. Če se naravni človek odreče tistemu, kar edino v tem primeru more, t.j. pravici maščevanja, potem ostane odprto, kaj transformira to maščevanje v kazen. Edini obstoječi medij, ki izvrši to transformacijo, je država, vendar ta po liberalistični zastavitvi države, ki izhaja iz individuov, ne bi smela imeti eksistence zunaj teh individuov.

Stillman razkriva kot najbolj zgrešeno stališče liberalizma njegovo razumevanje države kot izključujoče omejevalnega instituta v odnosu do svobode individuumov:

"Končna in osrednja teoretična napaka, vsebovana v teorijah o naravnem pravu, je v sklepu, da država mora omejevati človekovo naravno svobodo in avtonomije. Ta napaka ne izvira samo iz narave same hipoteze. Prav tako izhaja iz okoliščine, da moderni in liberalni politični filozofi *Človeka*, tako kot tudi novoveški od Descartesa in Hobbsa, ter razvijajo ta *Jaz* ali *Človeka* do njune polne konkretnosti, humanosti in socialnega obnašanja, še predno razpravljajo o sami družbi, tako da ima npr. Hobbsov ali Lockov *Človek* iste značilnosti znotraj civilne družbe kot zunaj nje, v naravnem stanju kot tudi v civiliziranem. Eden od rezultatov je seveda, da ta popolnoma civiliziran in human človek, razvit v logični abstrakciji od družbe, mora biti nujno omejen v svojih pravicah kakor hitro je postavljen v družben kontekst."¹³

Enačba država = nesvoboda se ohranja tudi v vulgarnem marksizmu, ki Marxov postulat o odmiranju politične države identificira z odpravljanjem res publica oziroma ne loči med politično državo in državo. V osnovi te teoretične napake je nehistorični koncept prepolitičnega človeka. Že od antičnega premišljevanja politike (zlasti Platon in Aristotel) je ustaljena manira soočanja naravnega, predpolitičnega in civiliziranega življenja (*civis!*).

Vendar, če je bilo antično premišljevanje pod vtisom *dejanskih izkušenj* ob soočanju Helenov z barbari, individualnih izkušenj efebije (polis je ohranjal institucijo mladostniškega predpolitičnega življenja) in v mitu vsebovane razlage ustanovitve *politee*, pa tudi dejstva, da je bil velik del prebivalstva v zunajpolitičnem stanju, potem je komparacija med naravnim stanjem in državo, ki jo najdemo v novoveških teorijah o družbeni pogodbi, rezultat bistveno drugačne izkušnje, ki ni primerljiva s tisto antično. Če novoveški filozofi nihajo med pozitivno in negativno karakterizacijo naravnega stanja (Hobbes vs. Rousseau), ta dilema v antiki ni prisotna - človekove vrline so uresničljive samo znotraj polisa. Temeljni vzrok je v tem, da se izkušnja življenja v skupnosti ne strukturira po vzorcu interiorno-eksteriorno, marveč kot samorazkol novoveškega subjekta. Antična enotnost svobodnega državljana in njegovega polisa je bistveno drugačna od nasprotja med zasebnikom in skupnostjo-državo kot realno eksistirajočo abstrakcijo. Dvoumnost, pred katero je postavljen novoveški subjekt v sodobni državi, je hkrati dvoumnost v oceni naravnega prepolitičnega stanja. Pri tem liberalizem ne enači toliko naravnega stanja s podjetniško civilno družbo, kot ga konstruira iz idealov (in strahov) podjetnikov civilne družbe.

* ... to je *stanje popolne svobode*, da določajo svoja ravnanja in razpolagajo s svojimi posestmi in osebnostmi, kot menijo, da je primerno v mejah naravnih zakonov, ne da bi spraševali za dovoljenje kakega drugega človeka ali pa, da bi bili odvisni od njegove volje.*¹⁴

Naravno stanje je za Locka stanje popolne svobode, enakosti in neodvisnosti¹⁵, zato pa je razumljivo, da ima znotraj takšnega koncepta država lahko samo omejevalno vlogo.

Izhodišče Heglovega filozofiranja in naloga njegove filozofije, kot že rečeno, izhaja iz povsem drugih predpostavk, ki imajo v osnovi kritičen odnos do meščanske družbe in egoističnega burgoisa¹⁶. Pa vendar, tudi v Heglovi GPhR na določen način odmevata naravno stanje in prepolitični človek. V pristopu k problemu pravne filozofije tudi on začne iz predpolitičnega sta-

nja, vendar je to povsem drugače, kot je to tematizirano od Locka do Rousseauja. Medtem ko je predpolitično stanje v liberalizmu obravnavano naivno realistično kot časovno predhodno stanje, je za Hegla zgolj logično-metodološka predpostavka, ki se vklaplja v njegovo dialektično triado, ki vedno začne v abstrakciji. Za liberalizem je prehod v politično stanje odmik od avtonomije subjekta in neomejene svobode v legalne omejitve, Hegel pa v enem stanju vidi pravice arbitrarnih posamičnih volj kot omejitve, v drugem pa zakone kot omejitve.

Naivnorealistični motiv predpolitične svobode ni značilen samo za liberalizem, marveč tudi za dominanten tok njegovega nasprotnika, t.j. marksizma, ki to izgubljeno svobodo vidi v "prakomunistični brezrazredni družbi". V obeh primerih je hkrati razviden stari semitski motiv izgubljenega raja.

OPOMBE

1. "S to razcepljenostjo življenja in zavesti je zdaj pred moderno tvorbo in njen razum postavljena zahteva, da se takšno protislovje odpravi. Razum se vendarle ne more odreči trdnosti nasprotij, zato ostane razrešitev za zavest golo najstvo. Sodobnost in dejanskost se gibljeta zgolj v nemiru tistega sem ter tja, ki išče spravo, ne da bi jo našlo. Tod izhaja potem vprašanje, če takšno vsestransko odločilno protislovje, ki ne preide skozi in čez golo najstvo ter postulat preseganja, sploh je lahko po sebi in za sebe resničen in najvišji končni cilj. Če občja tvorba (Bildung) pade v isto protislovje, postane naloga filozofije odpraviti nasprotja, t.j. pokazati: niti eno v svoji abstrakciji niti drugo v enaki enostranskosti nimata resnice, marveč bo samo sebe razrešujoče - resnica leži najpopreje v spravi in posredovanju obojega in to posredovanje ne bo nikakršna gola zahteva, temveč tisto po sebi in za sebe dovršeno in zmerom se dovršujoče. Vpogled neposredno sovпада s preprostim verovanjem in hotenjem, da ima neprenehoma v predstavi prav to razrešeno protislovje ter si ga v smotrnem ravnanju postavlja in izpeljuje. Filozofija daje samo mišljen vpogled v bistvo nasprotja, če kaže, da je to, kar je resnica, zgolj razrešitev njega samega, in to na način, da ne gre o protislovju

- in njegovih stranh, ampak da je ona v spravi." G.W.F.Hegel, *Asthetik* Bd. 1, S. 63f, Aufbau Vlg., Berlin Weimar 1976.
2. *Zlasti Second Treatise of Governement.*
 3. Ta razprava se v veliki meri opira na njegov članek, *Hegel's Critique of Liberal Theories*, *American Political Science Review*, Sept. 1974.
 4. G.W.F.Hegel, *GPhG*, S. 96.
 5. E.Kant, *Metaphysik der Sitten*, I. Teil, par. 24-27.
 6. G.W.F.Hegel, *GPhR*, par. 75, S. 157.
 7. *ibid.*, S. 159.
 8. *ibid.*, par. 15, S. 67.
 9. *ibid.*, par. 5, S. 50.
 10. *ibid.*, S. 51-52.
 11. J.Locke, *Druga rasprava o vladi II.*, par. 13 in 88, Bg. 1978.
 12. G.W.F.Hegel, *GPhR*, par. 100, S. 190.
 13. Stillman, *ibid.*, p. 1091.
 14. J.Locke, *ibid.*, par. 4, str. 11.
 15. *ibid.*, par.: 4, 17, 95, 116, 131.
 16. Res je, kot to pokaže Marx, da Hegel iz te kritične pozicije marsikdaj ponuja rešitve, ki so znotraj obzorja ancien regima.