Hegelov pojam običajnosti

Viljevac, Žaklina

Master's thesis / Diplomski rad

2014

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:906975

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet

Diplomski studij hrvatskog jezika i književnosti i filozofije

Žaklina Viljevac

Hegelov pojam običajnosti

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Vladimir Jelkić

Osijek, 2014.

SAŽETAK

U ovome radu obradila sam Hegelov pojam običajnosti kronološkim slijedom od utemeljenja filozofske misli na religiji do uspostave konačnog filozofskog sustava. Teza rada kreće od pretpostavke da se izgradnja sustava (a time i pojma običajnosti) može ostvariti jedino pretpostavkom o postojanju apsolutnog u kojemu je sadržana sva zbilja, kako materijalna, tako i duhovna. Prvi pokušaj izgradnje cjelovitog sustava običajnosti Hegel izlaže u Sustavu ćudorednosti*, detaljnije pojašnjava u* Fenomenologiji duha*, a do kraja razmatra u* Enciklopediji filozofskih znanosti *te* Osnovnim crtama filozofije prava*.*

Ključne riječi: Hegel, običajnost, pravo, moral, duh

SADRŽAJ

1. Uvod....4
2. Razvojni put pojma ćudoređa od antike do Hegela....5
3. Hegelovi rani spisi i promjena perspektive....8
   3.1. Utemeljenje misli na religiji....8
   3.2. Utemeljenje misli na filozofiji....16
4. Početna određenja pojma običajnosti....19
   4.1.Sustav ćudorednosti....20
   4.2.Fenomenologija duha....27
5. Konačno određenje pojma običajnosti....33
   5.1.Enciklopedija filozofskih znanosti....33
   5.2.Osnovne crte filozofije prava....35
      5.2.1. Problem aktualnosti....35
      5.2.2. Običajnost....37
      5.2.3. Običajnost i navika....39
6. Zaključak....42
7. Popis literature....43

1. Uvod

Pojam običajnosti (njem. Sittlichkeit) Hegelov je pojam koji označava etičko življenje unutar ljudske zajednice. U svoj filozofski sustav Hegel ga uvodi kako bi izvršio sintezu prava i morala te ukazao na bitno razlikovanje moralnosti kao subjektivnog i običajnosti kao objektivnog (duhovnog) zakona. Prvo običajnosno društveno uređenje Hegel je prepoznao u odnosima članova antičkog polisa u kojima se običajnost sastojala u povezanosti običaja, ćudorednosti djelovanja i važećih zakona. Zbog dijalektičkog tijeka povijesti nemoguća je ponovna uspostava polisa, stoga Hegel novo poimanje običajnosti utemeljuje u svojoj suvremenosti, odnosno u duhu vremena. Potreba za redefiniranjem pojma običajnosti javlja se kao rezultat podvojenosti subjekta spram okolnog svijeta, što je postalo glavno obilježje modernog doba. Ono se ogleda u tome što je moralnost, kantovski shvaćena, produbila već postojeći jaz moralne filozofije i prirodnog prava postavljanjem subjektivne volje nad objektivne zakone. Navedeni jaz Hegel pokušava nadići unutar politike, prava i filozofije. Razmatranje pojma običajnosti Hegel započinje na teološkom tlu, no pomicanjem perspektive s religije na filozofiju započinje izgradnju sustava te se i krajnja određenja običajnosti ostvaruju tek njegovom uspostavom. Dok nije uspostavio sustav, Hegel nije bio u mogućnosti valjano izvesti pojam običajnosti. Filozofski je sustav utemeljen u apsolutnom duhu, dok je razvoj duha u povijesti prikazan kao razvoj svijesti o slobodi. Običajnost se oblikuje u objektivnom duhu koji je ostvarenje ideje slobode na tlu prava te ju Hegel izvodi kao izjednačenu s običajem i navikom zajednice. Cjelokupan razvoj pojma običajnosti Hegelovo je traženje da se na prevladavanju Kantovih pretpostavki moralnosti izgradi realno moguć model običajnosnog sustava koji bi u posredovanju subjektivnog i objektivnog predstavljao istinsko izmirenje svijeta. U ovome radu usredotočit ću se na kronološki razvoj pojma običajnosti unutar Hegelovog razvoja mišljenja, pri čemu nastojim ukazati na zavisnost uspostave filozofskog sustava o pretpostavci o postojanju apsolutnog.

2. Razvojni put pojma ćudoređa od antike do Hegela

Geneza samog pojma ćudoređa kreće od antike čija je tradicija bila oslanjanje na zatečeno, realno stanje u kojem su se različite zajednice oformljivale da bi se zatim iz njih izvodili samo usavršeniji oblici. Antička tradicija nije propitivala mogućnost utemeljenja zajednice na višim ciljevima ili zamislima. Potrebe građana, njihova htijenja i običaji sagledavani su u svojim realnim i već ostvarenim oblicima. Primjer takvog gledanja na ćudoređe, po filozofu Davoru Rodinu, jest Aristotelov *Ustav atenski* u kojemu on opisuje promjene u ustavu atenske zajednice osvrćući se na prednosti i nedostatke, ali u svom propitivanju nikada ne prelazi granice prisutne i ostvarene zajednice.[1] Drugim riječima, misao o zajednici izostaje. Postoji misao realne zajednice, no ona nije konstruktivne prirode već zajednicu zatiče i promišlja u onom što jest i kako jest. Veliki prevrat u percepciji pojma ćudoređa događa se u novovjekovnom mišljenju kada upravo misao o zajednici postaje temelj bilo kojeg ćudoređa. Ta misao ne označuje neko proizvoljno mišljenje o zajednici, već je misao zajednice jednaka biti zajednice. Tek se na toj pretpostavci može utemeljiti ćudoredni sustav nekog društva. Takva je misao slobodna od povijesnih pretpostavki te ju se prvi puta može nazvati građanskom: »Građanska zajednica, kako je pomišlja građansko, naime novovjekovno ćudoređe, jest zajednica iz čistog uma, to jest u svojoj intenciji od svakog povijesnog taloga oslobođena zajednica.«[2]

Najzaslužniji za novovjekovno poimanje ćudoređa jest Kant jer je na temelju Aristotelovih kategorija oformio kategorije mišljenja, na čemu se moglo ustaviti novo ćudoređe. Aristotel je svoj logički sustav upotrijebio u imenovanju i svrstavanju zatečenih stvari pod kategorije, ne pitajući se o njihovom porijeklu. Porijeklo je stvari, po njemu, bilo isključivo pitanje metafizike te je u potpunosti razdvojio logiku i metafiziku. Prema tome, bit bića nije proizvod mišljenja. Mišljenje ne konstruira biće, već ga zatiče i zatim promišlja o njemu. Sva su bića, ontološki, proizvod bitka. Kako se u antici nije pomišljala bit bića, čovjek je bio suočen s mitologijskom tajnom svoga svijeta te je pokušao svoje okružje urediti prema mjerilima zatečenog stanja. Aristotel uspostavlja temelje ćudoređa upravo po nametanju svog logičkog aparata zatečenom »mitskom pejzažu ljudske povijesne okoline. (…) Ovo istupanje čovjeka iz mitskog svijeta i

[1] Rodin, Davor. *Metafizika i ćudoređe* (Zagreb: Školska knjiga, 1971), str. 11
[2] Rodin, *Metafizika i ćudoređe*, str. 10

njegovo uspostavljanje kao iznimnog bića među bićima«, *animal rationale*, »prvi je korak ka ćudoređu, tj. k misli o zajednici kao poretku koji spram poretku bića vrijedi jedino za to izuzetno biće među bićima – za čovjeka.«[3] Unatoč tome što je Aristotel odredio poseban položaj čovjeka, njegova funkcija nije išla dalje od promatranja zatečenog svijeta. Tek je Kant uvidio da čovjek ne zatiče gotov svijet, već ga mora proizvesti.

Za razliku od Aristotelovih kategorija[4] koje su bile deskriptivne, Kantove su kategorije[5] konstitutivne prirode. One se nalaze u razumu te preko njih, uz apriorne osnove prostora i vremena, čovjek spoznaje predmete i bića u svijetu. Kant svoj kategorijalni aparat primjenjuje na bitak čija funkcija nije proizvođenje samo bića već i svijeta, odnosno zajednice. Na taj je način ćudoređe zadobilo metafizički oblik jer se u potpunosti temelji na razumu koji je posljednji temelj istine i biti bića. Drugim riječima, metafizika ćudoređa mora prethoditi praktičkom (moralno-pravnom) djelovanju ljudi jer je jedino u metafizičkoj sferi promišljanja čovjek u mogućnosti apriorno stvarati sliku svijeta. Upravo se na taj način u čovjeku formuliraju maksime njegovog djelovanja u zajednici bez ugrožavanja slobode drugih. Maksime su sadržane u moralno-zakonodavnom i apriornom kategoričkom imperativu koji se pak izvodi iz praktičkog uma. U Kantovoj transcendentalnoj metafizici čisti je um na svojevrstan način očišćen od empirijskih doživljaja te, shodno tome, volja pojedinca ne izvire iz njegovih nagona, čežnji, želja ili običaja, već je to čista volja utemeljena na čistom umu. Ovakav doživljaj stvarnosti Kanta smješta na početak ostvarivanja ideje o volji kao pokretaču ćudoredne proizvodnje, rada i djelovanja svakog čovjeka, koja će biti dovršena s Hegelom. Ono što je Kanta dovelo pred zid nemogućnosti prelaska iz teorijskog u realno praktički svijet djelovanja nije bilo određenje volje, već određenje stvari o sebi kao vječno posredujućoj stvari između zbilje i čovjeka, koja je u isto vrijeme čovjeku nedohvatljiva i nespoznatljiva.

Prvi koji je odbacio stvar o sebi kao jamcu realiteta bio je Fichte te je za apsolutnu garanciju svega što postoji postavio neposredni produktivni um. Po njemu više nije postojalo transcendentalno, već je sve postalo proizvodom i proizvodnjom apsolutnog samopostavljajućeg

[3] Isto, str. 24
[4] Aristotelove kategorije: supstancija, kvaliteta, kvantiteta, odnos, mjesto, vrijeme, položaj, imanje, činjenje, trpljenje, u: Russell, Bertrand. *Mudrost zapada* (Split: Slobodna dalmacija/Marijan tisak, 2005), str. 85-86
[5] Kantove kategorije: kvantiteta (jedinstvo, mnoštvo, sveukupnost), kvaliteta (realitet, negacija, limitacija), relacija (supstancija i akcidencija, kauzalitet i dependencija, uzajamnost djelovanja), modalitet (mogućnost - nemogućnost, postojanje - nepostojanje, nužnost - slučajnost), u: Russell, Bertrand. *Mudrost zapada*, str. 240

Jastva, krenuvši od kategorija, vremena, prostora pa sve do bitka samog. Iz takvog gledišta proizlazi i samopostavljajuća realnost čije je jedino određenje rad. Ni Fichte, kao ni Kant, ne može odrediti onaj prvi neposredni razlog svega postavljanja. Tako će Rodin u svome djelu *Metafizika i ćudoređe* zaključiti kako »Fichteovo aksiomatsko određenje apsolutnog razloga svega bića i mišljenja trpi od istog agnosticizma kao i Kantovi neodgonetivi zahvati transcendentalnog shematizma koji se kriju u dubinama ljudske duše.«[6] Tek će Hegel uspjeti zatvoriti poglavlje agnosticizma podižući transcendentalnu poziciju mišljenja na spekulativnu razinu jer je s time omogućeno slobodno prelaženje iz jedne kategoriju u drugu. Primjer spekulativnog suda Hegel navodi u uvodu *Fenomenologije duha*, a sud glasi da Bog jest bitak. U tom sudu subjekt nije pobliže obilježen određenim predikatom, već on postaje predikat. Tim je sudom izrečen »apsolutni identitet onog što se određuje i onog određujućeg: subjekta i predikata, supstancije i subjekta, i tome slično.«[7] Hegelov spekulativni stav odbacuje transcendentalne sudove apriori koji su uvijek nedovoljno određeni ili ograničeni predikatima unutar dvanaest kategorija. O prevladavanju suprotnosti koje je Hegel iznio s umom bit će više riječi kasnije u radu, no u ovom trenutku bitno je uvidjeti da je put od Kanta do Hegela, odnosno od transcendentalnog ćudoređa do spekulativnog ćudoređa, traženje da se na Kantovim pretpostavkama (kategorija, imperativa i volje) izradi realno moguć model ćudorednog sustava.

[6] Isto, str. 36
[7] Isto, str. 39

3. Hegelovi rani spisi i promjena perspektive

3.1.Utemeljenje misli na religiji

U jednoj od kategorizacija Hegelovih djela Marcuse rane Hegelove radove smješta pod naziv *teološki spisi iz mladosti*[8] jer to je period u kojemu Hegel svoju filozofiju još uvijek zasniva na religijskim osnovama. Bavljenje religijom za Hegela je ključno u njegovoj cjelokupnoj filozofiji jer »njen predmet nije nešto zemaljsko, svjetovno, već ono što je beskonačno.«[9] Iako će taj stav izraziti tek kasnije u *Filozofiji povijesti*, Hegelov temelj promišljanja od početaka su opći predmeti u kojima je sadržana sva zbilja te s kojima je omogućeno izmirenje subjekta s vanjskim svijetom. Hegel navodi kako je apsolut predmet ljudske svijesti, no kao predmet uvijek je u odnosu spram čovjeka. U religiji čovjek ukida tu suprotnost te se uzdiže do svijesti o jedinstvu s apsolutnom biti. »Ta suština pak jest uopće um[10] koji postoji po sebi i za sebe, opća konkretna supstancija, duh čiji je pratemelj u svijesti sebi objektivan; to je dakle jedna njena predstava u kojoj je dana ne samo umnost uopće, već u kojoj se nalazi opća beskonačna umnost.«[11] Hegel će također zamijetiti kako je predmet bavljenja za filozofiju i religiju isti, naime »opći, po sebi i za sebe postojeći um.«[12] Razlika nastaje u formi bavljenja umom: »Molitva je samo: misliti na taj predmet; filozofija želi da to izmirenje izvrši putem misaonog saznanja, jer duh želi da njegovu suštinu primi u sebe.«[13] Navedene stavove o razlikovanju religije i filozofije Hegel je iznio tek kada je primat njegova promišljanja zauzela filozofija, a ne više religija. Ipak, u *Ranim spisima* religija još uvijek ima primat nad filozofijom te upravo u tom diskursu Hegel započinje s problematiziranjem pojma običajnosti koji dovodi u svezu s pojmom narodne religije.

Prvi je takav spis *Fragmenti o narodnoj religiji i kršćanstvu* koji je nastao između 1793. i 1794. godine. Razmatrajući religiju, Hegel uviđa njenu konstitutivnu ulogu u životu čovjeka. »Budući da religija, kod mnogih ljudi, obuhvaća čitav spektar njihovih misli i sklonosti Hegel je smatrao da se ta veza metaforički može opisati kao ›krug točaka čije su vanjske točke povezane

[8] Marcuse, Herbert. *Um i revolucija* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987), str. 40
[9] Hegel, G. W. Friedrich. *Istorija filozofije* (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1975), str. 56
[10] Po Hegelu, um je objektivni zakon svjetskog zbivanja.
[11] Hegel, *Istorija filozofije*, str. 56
[12] Isto, str. 57
[13] Isto.

sa središtem‹«.[14] Drugim riječima, uloga religije u životima ljudi gotovo je nužna. Nužnost se prvenstveno odražava u osobnom odnosu pojedinca spram religije, tako da su njeni institucionalizirani oblici samo izvanjski pokazatelji moći i utjecajnosti, dok je središte Hegelove preokupacije veza između ljudskog života i religijskih učenja. Općenito je određenje religije da ona zadovoljava prirodnu potrebu ljudskoga duha. Ono što je problematično u većini odnosa čovjeka spram religije jest to da je često ono što je »u učenju o bogu praktično, što mu može biti pokretač, radnja, izvor svega saznanja o dužnostima i izvor utjehe, skoro nudi nepokvarenoj čovjekovoj duši, a ono čemu nas uče od malih nogu, pojmovi, sve ono vanjsko što se na to odnosi i utječe na nas, takve je vrste da je ono nakalemljeno na prirodnu potrebu ljudskoga duha«[15], umjesto da proizlazi iz nje. Problem se javlja kao neizravna kritika na volju i moral shvaćeni u kantovskom obliku koji su određeni zakonodavstvom čistoga uma i odriješeni osjetilnosti. Osjetilnost je pak, po Hegelu, neodvojiva od čovjeka te je njegovu volju, usmjerenu prema umu (duhu), nemoguće odvojiti od njegove prirode koja je, unutarnja ili vanjska, uvijek određena njegovom osjetilnošću. »Neka nas, dakle, ne uplaši, ako nam se učini kako moramo povjerovati da je čulnost glavni element svakog djelovanja i svih težnji čovjekovih; kako je teško utvrditi je li puka pamet ili zbiljska moralnost odredbena osnova volje. Ako zadovoljenje nagona za srećom prihvatimo kao najvišu svrhu života, ako pri tom samo umijemo dobro sračunati, učinit će nam se, po vanjskom izgledu, da našu volju određuje zakon uma.«[16] Zakon uma određuje ljudsku prirodu i prožima ljudski život na način da htijenju, volji i nagonima daje oblik te ih usmjerava. Na isti način djeluje i religija koja nije »puko historijsko ili razumom stečeno znanje«[17], već upravo određenje čovjekove volje. »Kod čulnih ljudi je i religija čulna«[18], što znači da ukoliko osjećaji izostaju, religija se ne može približiti čovjeku ili dobiti ljudski oblik. Upravo je osjetilnost pokretač ljudske volje jer u govoru o bogu utječe na ljudsko srce da se ono okrene prema umu i njegovom zakonodavstvu.

Razni su Hegelovi govori o religiji, a jedan od važnijih u kontekstu pojma običajnosti jest govor o javnoj religiji pod kojom Hegel razumijeva i znanje i osjećanje boga te koji se tradicijom prenose u narodu. Javna religija predstavlja uvjerenja jednog naroda – pojmove o bogu i

[14] Lolić, Marinko. *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji.* Doktorska disertacija (Beograd: Fakultet političkih znanosti, 2011), str. 20
[15] Hegel, G. W. Friedrich. *Rani spisi* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1982), str. 7
[16] Hegel, *Rani spisi*, str. 8
[17] Isto, str. 9
[18] Isto.

besmrtnosti, načine rada i mišljenja te sredstva pomoću kojih se ta uvjerenja vežu za zakone ili ljudsko srce. U tom se kontekstu ne misli samo na neposredne božje zakone (kao što su npr. deset Božjih zapovijedi u kršćanstvu) kojih se jedan narod mora držati da bi djelovao moralno. Veća je zadaća javne religije oplemenjivanje i uzdizanje jedne nacije »da se u njezinoj duši probudi onaj često uspavani osjećaj dostojanstva, (…) da se narod ne osjeća samo skupom ljudi, već i da u sliku unese blaže tonove čovječnosti i dobrote.«[19] Hegel je prema tome u religiji prepoznao čvrstu tvorevinu na kojoj se običajnost može izgraditi, no postojao je uvjet volje pojedinca jer se »na potisnuti ljudski duh, koji je pod težinom svojih okova izgubio svoju mladenačku snagu i koji je počeo starjeti, religiozne ideje malo mogu utjecati.«[20] U cijeloj Hegelovoj filozofiji riječ je o pojedincu okrenutom prema duhu, umu, istini. Ljudski duh koji je opterećen prošlošću i koji ne može pojmiti stvarnost jest izgubljeni duh kojemu ni Hegel, ni religija, a ni prošlost ne mogu dati odgovore. Religija koja je sazdana od takvih pojedinaca izgubljena je religija. Jedna je od takvih religija i kršćanstvo koje je u početku svoga djelovanja bilo ispunjeno gore navedenim vrijednostima, no one su se izgubile u opterećenosti pojedinaca institucionalnim kršćanstvom. Takvo kršćanstvo oblik je objektivne religije, odnosno objektivna je religija *fides quae creditur*[21], naime dogma. To je vjera koju se vjeruje, no koju se ne osjeća. Suprotna njoj je subjektivna religija koju posjeduju istinski religiozni ljudi. Ona, naprotiv, živi i djeluje u njima te se odražava i u izvanjskom (zajednici). Cilj Hegelova razdvajanja religije na subjektivnu i objektivnu nije bio odbacivanje dogmi, već to da objektivna religija postane sastavni dio subjektivne. U svakom je čovjeku, po Hegelu, prirodno usađen osjećaj i smisao za moralno te je svrha religije, kada ona naiđe na »obrađeno tlo«, da ta osjećanja produbi i usavrši, a jedini je način taj da ona oživi u čovjeku. Hegel se nije bavio koja bi religijska učenja učinila boljim i sretnijim jedan narod, već na koje je načine moguće da ona u potpunosti postanu subjektivna. Kako bi zajednica ostvarila svoju sreću, odnosno »da bi se izrodile čovjekove snage, bilo hrabrost, čovječnost ili da bude veseo, da uživa život, potrebna je duša bez zlog raspoloženja, zavisti i sl., potrebna je nevinost, čista savjest, a religija pomaže da se razviju ove dvije osobine.«[22]

[19] Isto.
[20] Isto, str. 9-10
[21] Vjera koju se vjeruje (slobodan prijevod)
[22] Hegel, *Rani spisi*, str. 12-13

Hegel je u kritici objektivne religije (kao one koja se temelji jedino u razumu) uspio prikazati i kritiku prosvjetiteljstva čija je ideologija najsnažnije zaživjela upravo u njegovom vremenu. U prosvjetiteljstvu je vjera u razum bila okosnica svega promišljanja i djelovanja zamijenivši tako ulogu običaja i različitih »poganskih« uvjerenja. Hegel se nije dao zavesti takvim nepromišljenim veličanjem, već smatra da je razum »ulizica koja se upravlja prema hirovima svoga gospodara – on umije pronaći opravdanje za svaku strast, za svaki čin, on je prvenstveno sluga samoljublja, koje je uvijek veoma oštroumno, kad počinjenim ili budućim greškama treba dati lijepu boju, ono se vrlo često i samo hvali, kako je za sebe pronašlo tako dobar izgovor.«[23] Prosvjećenost razuma može se učiniti pametnijim načinom življenja (djelovanja), no nikako se ne može smatrati boljim. Najveći je razlog tome taj što većina naroda nije osvijestila uzroke svojih zabluda. Zablude, po Hegelu, mogu biti prave zablude (narodne predrasude) i prave istine. Prave se istine smatraju zabludama ukoliko su sadržane u vjeri i vjerovanju, a ne uviđaju se kao istine. Prosvijetiti neki narod znači upravo osloboditi ga njegovih predrasuda. Ono što Hegel u ovom trenutku uviđa spornim u praktičnom djelovanju prosvjetiteljstva, ujedno opisuje i razlog njegove preokupacije religijom: »Samo za početak, koji će smrtnik uopće odlučivati o tome što je istina?«[24] Bog je dakle počelo mišljenja jer je univerzalni moralni princip. Ukoliko se pretpostave principi jasni ne samo u zdravom razumu nego su takvi da moraju biti u osnovi svake religije, oni nikako ne mogu biti utemeljeni jedino u pukom umu, ako religijska učenja također trebaju biti djelotvorna u životu. Ono čime (subjektivna) religijska učenja rezultiraju jest mudrost, »nešto drugo nego prosvjećenost, nego razum…«[25] Proizašla iz religije, mudrost je spoj iskustva i razmišljanja koji se uspio izdići iznad čiste osjetilnosti i čistog razuma, »ona govori iz punog srca.«[26] Hegel smatra kako istinska mudrost rijetko kad proizlazi iz prosvjetiteljskog učenja i u većini slučajeva riječ je o nadrimudrosti koja živi od riječi njenih panegirika. Način na koji prosvjetiteljstvo može ostavljati lažan dojam o osobnoj i samostalnoj tvorevini, Hegel slikovito prikazuje u obliku visoke zgrade koja je sastavljena od spoznaje boga i spoznaje ljudskih dužnosti i prirode te koja se vjekovima usavršavala i uzdizala u jednom narodu. Ako

[23] Isto, str. 16
[24] Isto, str. 17
[25] Isto, str. 18
[26] Isto, str. 19

neki pojedinac kopira tu građevinu pripisujući si udjela u njenom održanju, a sam u sebi nije ostvario makar i malu kuću, »taj je utvara od čovjeka, taj nije samoga sebe oživio i satkao.«[27]

Ono što nadalje okupira Hegelova nastojanja jest oformljivanje narodne religije koja bi, s jedne strane (negativno), trebala što manje ostajati na »slovu i obredu«, a koja bi s druge strane (pozitivno), narod privodila religiji uma kako bi postao prihvatljiv za nju. Veliko bi postignuće bilo već i to kada bi se ljudska osjetilnost usmjerila sa životinjskih nagona prema osjećaju za moralno. Takvi su moralni osjećaji sve dobrohotne sklonosti (sažaljenje, blagonaklonost, prijateljstvo i ostale), no ono što ih spaja i što je osnovni princip empirijskog karaktera jest ljubav »koja ima nešto analogno s umom, ukoliko ljubav sebe nalazi u drugim ljudima, ili, bolje rečeno, ako ona, zaboravljajući sebe, izlazi iz svoje egzistencije, istovremeno živi u drugome, ako osjeća i ako je djelatna – isto kao što um, kao princip opće važećih zakona, sebe samog prepoznaje u svakom umnom biću, kao sugrađanina jednog inteligibilnog svijeta.«[28] Ljubav je dakle princip moralnosti, naime ono što poistovjećuje sva ljudska bića te im uopće daje mogućnost moralnog djelovanja. U kasnijem razvoju Hegelova mišljenja navedenu formu ljubavi zamijenit će pojam duha koji je, kao viši princip, osviješteno znanje o duhovnoj istovjetnosti i jednakovrijednosti svih ljudi u zajednici.

U analogiji uma i ljubavi Hegel je uspio prikazati povezanost ljudi i empirijski i racionalno. Kao što postoji sfera čistog razuma koji se okreće prema principima uma tako i čista osjetilnost treba djelovati po principu ljubavi kako bi se ostvario moral zajednice, naime običajnost.[29] Kako je već navedeno, osjećaj za moralno čovjeku je urođen te se u svakome nalaze vrijednosti koje se mogu nadalje usmjeravati pa tako i sam Hegel navodi: »Čovjek je tako mnogostran da se od njega sve može napraviti.«[30] U tom se stavu nalazi i odgovor na pitanje postoji li teorijska osnova po kojoj bi svaki čovjek mogao biti podvrgnut principima uma i ljubavi. Hegel je bio svjestan da je njegova misao primjenjiva na vrlo malen postotak ljudi, no upravo je to bio razlog

[27] Isto, str. 20
[28] Isto, str. 22
[29] Hegel je jasno razgraničio pojmove *razum* i *um*. Dok je *razum* određen teorijski, odnosno kao svijest o izvanjskom, *um* je u njegovoj filozofiji određen kao samosvijest koja za svoj predmet ima samu sebe. Drugim riječima, Hegel je um odredio »kao objektivni zakon svjetskog zbivanja (...) kao imanentna priroda ili princip samog predmeta, gdje je sama misao učinjena principom.«, Kangrga, Milan.»Um«, u:*Theoria* XXVII / 3-4 (1984), str.89-94
[30] Hegel, *Rani spisi*, str. 23

njegova bavljenja pojmom običajnosti, odnosno u ovom trenutku, pojmom narodne religije. Kako je čovjek mnogostran, moguće ga je usmjeravati.

U središnjem dijelu spisa Hegel promišlja o tome kakva bi narodna religija trebala biti te ju shvaća objektivno i na dva načina: prvotno, u pogledu na objektivna učenja te kao drugo, u pogledu ceremonija. Objektivna učenja narodne religije zahtijevaju svoje zasnivanje na općem umu, a da pritom srce i osjetilnost ne moraju ostati nezadovoljeni. Ona moraju biti jednostavna (razumljiva) te čovječna, što znači prilagođena stupnju moralnosti na kojem je narod.[31] Također, narodna religija mora biti takva da joj se mogu priključiti sve potrebe života jednog naroda i sve javne državne radnje. U pogledu na ceremonije, ona jedino mora izbjegavati vjeru u fetiše. Pod fetišima Hegel smatra zaluđenost ili fanatizam dogmatičkim učenjima, odnosno nešto što bi se više vezivalo uz teologiju nego uz moralno djelovanje. Fanatizam, naprotiv moralnosti, ne donosi ništa drugo osim sukoba unutar zajednice, posebice ukoliko se radi o različitim religijskim učenjima. Iz toga je razloga Hegelov fokus u pogledu narodne religije postavljen na moralna religijska učenja, dok su dogme stvar osobnog i privatnog odabira pojedinca. Bez ceremonija nemoguće je zamisliti bilo koju religiju, no ona se ne smiju uzimati za religijsku osnovu. Prava je osnova religije ispravnost njenih moralnih učenja. »Čim između života i učenja postoji zid ili samo razdvojenost i velika udaljenost jednog od drugog, rađa se sumnja da oblik religije ima neku grešku«[32], što znači da ne smije biti nametljiva niti teret narodu, već naprotiv, prijateljski ih pratiti u poslovima i problemima kao i u svečanostima i radostima. »Duh naroda, povijest, religija, stupanj njihove političke slobode ne mogu se promatrati odvojeno niti prema međusobnom utjecaju, niti po njihovoj strukturi, oni su isprepleteni u jednu vezu«[33], za što bi se moglo zaključiti kako upravo ta isprepletenost tvori običajnost. Stupanj slobode određenog naroda ne može se promatrati odvojeno od mogućnosti ostvarenja slobode pojedinca u religiji u određenom povijesnom vremenu. Svaki trenutak u povijesti nosi sa sobom određene težnje i potrebe naroda i to je upravo njegov duh, njegova običajnost. Nadalje će Hegel zaključiti kako je moralno obrazovanje pojedinca stvar ili zadaća privatne religije, roditelja, osobnog napora i

[31] Stupanj moralnosti u razvijenoj Hegelovoj filozofiji označava duh vremena, odnosno stupanj osviještenosti slobode u narodu.
[32] Hegel, *Rani spisi*, str. 30
[33] Isto, str. 31

okolnosti, dok je moralno obrazovanje duha naroda dijelom stvar narodne religije, a dijelom političkih prilika ili drugim riječima, duha vremena.[34]

Hegel se konkretno ne opredjeljuje ni za jedno religijsko učenje na kojemu bi ustanovio javnu religiju, no glavna se rasprava svodi na kršćanstvo i antiku; antiku ukoliko je u pojedinim slučajevima uspjela nadići kršćanski pozitivizam. Hegel je trajno u cjelokupnom svom promišljanju pred sobom imao prikaz polisa kao jedinog društvenog uređenja u povijesti u kojemu je običajnost bila ostvarena, no koji je propao uvođenjem rimskog prava u novom dobu. »U običajnosnoj zajednici polisa temeljila se cjelina građanskoga života, obitavalište i opstanak ljudi u povezanosti običaja, ćudorednosti djelovanja i važećih zakona.«[35] Hegel u kasnijim djelima utemeljenje nove običajnosti više neće tražiti u antici, već u svojoj suvremenosti u kojoj se ostvaruje drugačiji oblik duha kao rezultat tijeka povijesti. Taj novi lik duha jest moderni pojam građanina koji se temelji na slobodnoj, samosvjesnoj individualnosti i ličnosti.[36] Singer primjećuje kako se »građani Hegelove zajednice razlikuju od onih u grčkim gradovima-državama upravo zato jer pripadaju različitim povijesnim razdobljima te sadrže dosege Rima, kršćanstva i reformacije, koji čine neizostavan dio njihove intelektualne baštine.«[37] Prema tome, nemoguće je vratiti se na principe grčke običajnosti te zahtjevati od samosvjesne individue da se podvrgne principima moralnosti kako to nalaže običajni zakon. Singer zaključuje kako se stoga moderno društvo (kao i sama običajnost modrnog društva) mora voditi principima razuma (uma).[38]

U odnosu na kršćanstvo, Hegel je uvelike zaoštrio svoj stav, no ne zbog samog religijskog učenja, već kršćanske pozitivnosti koja je u prosvjetiteljstvu zaprimala sve izraženiji oblik. Ono što je Hegel mislio pod pozitivnošću kršćanstva jest ukrućenost i otuđenost moralnih normi nasuprot ideje o moralnosti kao glavnom kriteriju valjanosti religije. »Uzalud bismo u njegovim djelima i prepisci tragali za ironičnim napadima na kršćanstvo, a njegove polemike su uvijek usmjerene samo protiv neprikladnog načina ispraznog prezentiranja, kojim se služe određeni

[34] Isto, str. 31
[35] Barišić, Pavo. *Dijalektika običajnosti* (Zagreb: Filozofska istraživanja, 1988), str. 15
[36] Kangrga, Milan. *Misao i zbilja* (Zagreb: Naprijed, 1989), str. 272
[37] Singer, Peter. *German Philosophers* (New York: Oxford University Press, 1997), str. 151: »The citizens of Hegel's community differ from those of the Greek city-states precisely because they belong to a different historical era and have the achievements of Rome, Christianity and the Reformation as parts of their intellectual heritage.«
[38] Singer, *German Philosophers*, str. 151

teološki pravci.«[39] Pozitivnost kršćanstva, po Hegelu, najviše se ogleda u nesuglasnosti Kristovih i državnih zakona, kao što su primjerice principi prava na svojinu ili samoobranu.[40] Hegel smatra kako bi se država, koja bi uvela Kristove zapovijedi, ubrzo raspala jer se duh ne može nametnuti.[41] Duh je stvar osobne prirode, a ne državne te se već ovdje nazire misao koja će promijeniti Hegelov tijek mišljenja o utemeljenju sustava na filozofiji, a ne više na religiji. Hegel uviđa kako Isusova učenja odgovaraju obrazovanju pojedinca, odnosno usmjerena su na individualno te svaka nastojanja oko proširivanja učenja na veću zajednicu rezultira upravo pozitivizmom. Kršćanstvo je po tome stvar privatne (subjektivne), a ne javne (objektivne) religije. Javna religija nema udjela u narodnom zakonodavstvu, već je njena prvenstvena namjena usmjerena prema određenju volje pojedinca ili naroda, odnosno prema moralnosti: »Pošto je, sad, neposredna svrha građanskog zakonodavstva ne moralnost već samo legalnost i pošto za povećanje poštovanja moralnih zakona i dispozicija da te zakone ispune duhom nema posebnih ustanova s tom svrhom, već se smatra da i to spada u religiju, nećemo ni ovdje to odvajati jedno od drugog, već ćemo svrhom religioznih ustanova smatrati ne samo poticanje moralnosti putem ideje o bogu nego i moralnosti uopće.«[42]

Na samom kraju spisa Hegel se osvrće na transcendentalnu ideju o bogu kao najrealnijem biću koji se, po Kantu, može misliti pomoću čistog uma ako u pomoć prizovemo promatranje prirodnih uzroka i zakona. Hegel se jasno protivi takvoj zamišljenoj ideji boga koja uvijek ostaje prazna, ma koliko se ljudima učinila ispunjenom te zaključuje, »vjeru u jednog boga može zasnovati samo praktični um.«[43] Sloboda volje je ta koja se određuje za poslušnost ili neposlušnost prema zakonu (božjem). »Um postavlja najviše dobro, ćudorednost i u proporciji s tim blaženstvo kao krajnju svrhu svijeta – (…) – on zahtijeva ostvarenje sebe, dakle, od nekog drugog bića, u svakom slučaju ne od čovjeka, od kauzaliteta uma, dokle god je on ograničen čulnošću.«[44] Upravo je iz toga razloga božanstvo (jedan bog) »moć, da se prava koja je um dao ispune.«[45] U svojim ranim spisima Hegel je, kao i Kant, postavio ideju boga kao postulat praktičnog uma koji mora postojati kako bi čovjek dobio uvid u moralno savršenstvo i

[39] Löwith, Karl. *Od Hegela do Nietzschea* (Sarajevo: VeselinMasleša, 1988), str. 35
[40] Krist primjerice od ljudi traži da rasprodaju sve što imaju i krenu za njim ili da »okrenu drugi obraz« u slučaju napada. Hegel smatra da takvi zakoni nikako ne mogu zaživjeti u narodu jer ne priliče svima.
[41] Hegel, *Rani spisi*, str. 45
[42] Isto, str. 51
[43] Isto, str. 74
[44] Isto, str. 75
[45] Isto.

autonomnost čovjeka. Za razliku od Kanta, Hegel je ipak bavljenje idejom boga povezao s potrebama ljudskog uma ili drugim riječima, ideja boga uvijek se ostvarivala u skladu s kulturnim (moralnim) razvitkom naroda. Iz te ideje boga razvila se i misao o religiji kao prvoj moći koja bi nadvladala suprotnosti modernog doba, no za koju Hegel uskoro uviđa da je nedostatna moć. Utemeljenje misli na filozofiji tek je početak Hegelovog zbiljskog promišljanja problema običajnosti u kojem će, kao dijelu objektivnog duha, doći do istinskog pomirenja subjektivnog i objektivnog.

3.2.Utemeljenje misli na filozofiji

Preokupaciju religijom Hegel potvrđuje i do kraja razmatra u spisu *Fragment sistema iz 1800* u kojemu zadnji put smješta pojam religije nad pojam filozofije. U njemu primjećuje da filozofija uvijek ukazuje na konačnost i ograničenost bića. Čovjek refleksijom spoznaje konačnost, no po prirodi teži beskonačnom te mu jedino religija može ispuniti težnje srca. Hegel time zaključuje da »upravo zato mora s religijom prestati filozofija jer ona je mišljenje«[46]. Unatoč takvom stavu te nakon samo godinu dana u Hegelovom mišljenju dolazi do naglog preokreta koji izlaže u spisu o *Razlici između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije*. Ovaj je preokret već bio vidljiv u opreci subjektivne i objektivne religije, odnosno u mogućnosti ostvarenja religije na subjektivnom i objektivnom planu. »Uvidjevši da je ključni cilj evanđelja da nađe spasenje pojedinca nezavisno od države, Hegelu je postalo jasno da religija ne može riješiti problem socijalne integracije, niti može ponuditi principe na kojima bi bilo moguće uspostaviti slobodu i jednakost u političkoj zajednici. Kao posljedica tog uvida javlja se Hegelovo pomicanje perspektive s religije na filozofiju.«[47] Konačnost filozofije Hegel više ne gleda kao na ograničenost mišljenja, već kao na mogućnost ostvarenja gotovog (konačnog) sustava mišljenja i ljudske spoznaje. Glavni zadatak sustava filozofije postaje ujedinjavanje suprotnosti koje su nastale u modrenom dobu (prosvjetiteljstvu). »Razdvojenost je, po Hegelu, obilježje modernog doba. Ona se manifestira u svim sferama života i duha i prožima cijelu epohu. Riječ je o suprotstavljanju svijeta i boga, beskonačnog i konačnog, duha i prirode, prava i morala, države i religije, umjetnosti i filozofije itd.«[48] Razdvajanje prvenstveno proizlazi iz odnosa starog vijeka i modernog doba te mogućnosti ozbiljenja slobode pojedinca, dok se

[46] Isto, str. 318
[47] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 124
[48] Isto, str. 125

sjedinjenje odnosi na životni sklad pojedinačnog i općeg interesa koji je, po Hegelovom mišljenju, vladao u antičkim republikama (polisima) te osiguravao slobodu cjeline. U modernom dobu »čovjekova spoznaja i volja gurnuti su u svijet subjektivnosti, čija se samoizvjesnost i sloboda našla pred objektivnim svijetom neizvjesnosti i fizičke nužde.«[49] Iz tog su stanja proizašle i sve navedene suprotnosti, odnosno sukobi subjekta i objekta. Uvidjevši novoproizašlo stanje stvarnosti, Hegel pokušava pronaći moć sjedinjenja koju zatim pronalazi u umu. Um je, u dosadašnjem poimanju Hegelova mišljenja, stupio na mjesto religije te je apsolutnu razdvojenost suprotnosti umanjio u relativnu.

Kako bi se jasnije odredio um i njegova moć, potrebno je napraviti razlikovanje uma i razuma. Razum je spoznaja ili način mišljenja pojedinačnoga koji je nesposoban zahvatiti apsolut. On na proturječnosti (suprotnosti) gleda kao na apsurd, dok je za um svijet jedinstvo suprotnosti te ne staje na njihovom razmatranju, već ih, misleći kao problem, razrješava. Razum se postavlja između čovjeka i apsoluta, odnosno ograničava čovjekovu sposobnost da shvaća svoj praizvor (koji se nalazi u apsolutu). Tome je pridonijelo obrazovanje i moć znanja u modernom dobu koje se temelji gotovo isključivo na razumu. »Suprotnosti, koje su inače u formi duha i materije, duše i tijela, vjere i razuma, slobode i nužnosti itd., (…) - prešle su u daljem toku obrazovanja u formu suprotnosti uma i čulnosti, ineligencije i prirode, (i), za opći pojam, apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti.«[50] Hegel uviđa kako je razdvajanje veće što je veća obrazovanost, a moć čovjeka da se uzdigne iznad svake razdvojenosti izgubila se u modernom dobu veličanjem razuma i postavljanjem istoga nad filozofiju (i um). U tom se stanju javlja potreba za filozofijom, odnosno za ponovnom uspostavom totaliteta. »Filozofija je oduvijek poimala um i kao ›vječnu harmoniju‹ prirode i kao njezin ›imanentni zakon i bit‹. Međutim, kada se to događa danas, onda iza toga istodobno stoji neriješeni problem doba i njegove povijesne emancipacije.«[51] Hegel je bio svjestan svoga vremena i njegovih opasnosti. Bio je suočen s mogućnošću uništenja ne samo metafizičke tradicije, već i religijskih, običajnih i duhovnih osnova društva. »Izbjegavanje postavljenog pitanja jest već napuštanje. Otuda ostaje

[49] Isto, str. 126
[50] Isto, str. 138
[51] Ritter, Joachim. *Metafizika i politika* (Zagreb: Informator, 1987), str. 185

jedino otvoren put da se problem emancipacije prihvati u svoj svojoj radikalnosti.«[52] U tom se diskursu odvija nastavak njegova mišljenja i nastanak cjelokupnog sustava.

[52] Ritter, *Metafizika i politika*, str. 186

4. Početna određenja pojma običajnosti

Izraz običajnost njemačka je riječ koja izvorno glasi *Sittlichkeit*, a kod nas se prevodi u nekoliko sličnoznačnica: ćudorednost, djelorednost i običajnost. Pojam ćudorednosti u svom korijenu riječi sadrži smisao djelovanja ljudi po ćudi, odnosno djelovanje u smislu unutrašnje sfere volje ili savjesti. Kako Hegel njemački izraz *Sittlichkeit* izvodi iz riječi *Sitte* koja znači običaj, pravilnija je upotreba u proučavanju njegove misli izraz običajnost od ostalih sličnoznačnica. Ovo razlikovanje pojmova navodi i prevoditelj Danko Grlić koji u napomenama uz *Filozofiju prava* kaže: »›Sittlichkeit‹ se kod Hegela nikako ne bi moglo - zbog sasvim određenog značenja koje taj termin ima u njegovoj filozofiji - prevesti kao ›moralitet‹, a isto tako ne i prosto kao ›običaj‹, a riječ ćudorednost, čini mi se, ni jezičko ni smisleno ne izražava dovoljno onaj najviši stupanj Hegelove filozofije prava u kojemu je ukinuto i prevladano kako apstraktno pravo tako i moralitet i koji znači završetak i krunu čitave ›filozofsko-pravne‹ /dosta ›etičke‹/ zamisli, mjesto gdje čovjek tek sebi dostojno obitava, primjereno svom određenju i gdje doista ›postaje ono što jest‹«.[53]

Običajnost se u Hegelovim *Ranim spisima* izjednačavala s moralnošću shvaćenom u kantovskom smislu, odnosno kao djelovanje po volji. Pomicanjem perspektive s religije na filozofiju i običajnost se uzdiže na viši stupanj te nastaje razlikovanje tih dvaju pojmova. Hegel je u kasnijim djelima kritizirao Kantovo stajalište moralnosti jer je uvidio kako dimenzija moraliteta zauvijek ostaje u unutrašnjosti i subjektivnosti, u onome kantovskom *treba da*. »Budući pak, da je sama bit moraliteta u tome što on istraje upravo na toj unutrašnjosti i subjektivnosti, to su onda i njegove svrhe opet samo nešto unutrašnje i subjektivno, kao čista suprotnost izvanjskom i objektivnom, čime se i ostaje pri nedostatku kao svojoj vlastitoj biti (u beskonačnost).«[54] Budući da je Hegelovo polazište objektivna svrha, on će ju uobličiti u pojmu običajnosti koji nastupa kao sinteza morala i prirodnog prava.

Sustav ćudorednosti Hegelov je prvi pokušaj izgradnje cjelovitog sustava običajnosti. Svoj konačni oblik običajnost će dobiti tek izgradnjom sustava u *Enciklopediji filozofskih znanosti* i

[53] Hegel, G. W. Friedrich. *Osnovne crte filozofije prava* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1989), str. 490
[54] Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 288

Osnovnim crtama filozofije prava, no za razumijevanje konačnog oblika, potrebno je pratiti razvoj pojma.

Običajnosni sustav svoj prvi oblik dobiva u *Sustavu ćudorednosti*, razumijeva se u *Fenomenologiji duha,* a konačni oblik dobiva u Hegelovoj *Filozofiji prava* te će tim slijedom biti prikazan u daljnjem radu.

4.1.Sustav ćudorednosti[55]

Za razliku od Hegelovih *Ranih spisa* u kojima je proučavao samo pojedine momente običajnosti, u *Sustavu ćudorednosti* on pokušava na cjelovit način izložiti navedeni pojam te ga prikazati u apsolutnom obliku. U prve dvije knjige ovog spisa Hegel detaljno razmatra odnos između pojedinačnog i općeg na način supsumpcije zora pod pojam i pojma pod zor[56]. Pošto ovaj metodički postupak ima sporedni karakter u odnosu na bavljenje pojmom običajnosti, glavna pozornost bit će usmjerena prema trećoj knjizi spisa u kojoj se izlažu svi glavni momenti običajnosti.

Kada Hegel započinje problematiziranje običajnosti, on pretpostavlja ideju apsolutne, totalne običajnosti u kojoj se objedinjuju ono pojedinačno kao takvo i opće kao apstraktno jedinstvo. »Apsolutna običajnost uzdiže se nad određenošću time što ju dokida, ali tako da ju u nečem višem sjedinjuje s njezinom suprotstavljenošću, dakle ne ostavlja ju da u istini opstoji i ne postavljaju samo s negativnim značenjem, nego njezinu formu ili idealnost dokida savršenom identičnošću s njom suprotstavljenim, upravo njoj uzima negativno i čini ga apsolutno pozitivnim i realnim.«[57] Običajnost je dakle oblik totaliteta. Najprvotniji oblik totaliteta Hegel vidi u obitelji u kojoj su, po njemu, sjedinjene sve prirodne potencije. Zbog toga je realno samozrenje individue u drugom (unutar obitelji) uvijek podvrgnuto razlikovanju; »zrenje u ženi, djetetu i sluzi nije apsolutna savršena jednakost; ona ostaje unutrašnjom, neizrođenom, neizrečenom (…) – u općenitosti je, međutim, sloboda od odnosa, uništenje jedne strane odnosa

[55] Ili sustav običajnosti. Hegelov izraz *Sittlichkeit* bolje je prevesti s *običajnost* te će se u citiranju također koristiti termin *običajnost* na mjestu termina *ćudoređe*.

[56] Razdvajanje, koje je prikazano u poglavlju o utemeljenju misli na filozofiji, Hegel je prihvatio kao zadano stanje svijeta kojemu je za cilj postavio izjednačavanje i pronalazak ravnoteže između različitih suprotnosti. Razlikovanje koje stoji na putu spoznaje apsolutne običajnosti nalazi se u odnosu između istinski općeg (zora) i istinski pojedinačnog (pojma).

[57] Hegel, G. W. Friedrich. *Sustav ćudorednosti* (Zagreb: Biblioteka, 1976), str. 32

drugom, ono najviše i umno je samo kao apsolutni pojam ukoliko ide na tu negativnost.«[58] Ukoliko se dakle totalitet gleda zorno, uviđa se neizvedivost sinteze zbog potreba odnosa u koje stupaju članovi nekog totaliteta (u ovom slučaju obitelji). Upravo zbog postojećeg razlikovanja unutar obitelji, Hegel uviđa kako ne postoji apsolutna priroda u duhovnom obliku te zbog toga ne može postojati ni kao običajnost. Tako ni obitelj, gledana zorno, nije običajna, a ponajmanje podređene potencije unutar obitelji. Nasuprot tome, bit Hegelova shvaćanja običajnosti izražena je u sljedećem stavu: »Običajnost mora, s potpunim uništenjem posebnosti i relativne identičnosti za što je prirodni odnos jedino sposoban, biti apsolutna identičnost inteligencije; ili apsolutna identičnost prirode mora biti prihvaćena u jedinstvo apsolutnog pojma i postojati u formi tog jedinstva kao jasno i ujedno apsolutno bogato biće, kao nesavršenost objektivnosti i zrenja individue u stranom, dakle kao dokidanje prirodne određenosti i oblikovanja, potpuna indiferencija samoužitka. (…) …tako je intelektualni zor pomoću običajnosti i u njoj samo realan, oči duha i tjelesne oči potpuno se podudaraju; po prirodi čovjek vidi meso svojeg mesa u ženi, a po običajnosti samo duh svojeg duha u običajnosnom biću i kroza nj.«[59]

U običajnosti se živa individua (čovjek) promatra kao život i taj je život jednak apsolutnom pojmu tako što je empirijska svijest jedno s apsolutnom sviješću te je također i apsolutna svijest i sama empirijska svijest. »Ta potpuna jednakost moguća je jedino inteligencijom ili apsolutnim pojmom po kojemu je živo biće, kao suprotnost sebe samog, kao objekt, a taj je objekt sam apsolutna živost i apsolutna identičnost s jednim i mnogim i nije postavljen kao svaki drugi empirijski zor pod odnos, ne služi nužnosti i nije postavljen kao ograničen, kao da ima beskonačnost izvan sebe.«[60] Kao što se može zaključiti, Hegel u običajnosti individuu shvaća na vječan način: »njezin empirijski bitak i njezino djelovanje naprosto su opći; jer ono što djeluje nije individualno, nego opći apsolutni duh u individualnom.«[61] Sve što jest, jest u bogu i po tom stavu ne postoje pojedinačnosti. Ono što se može smatrati pojedinačnošću, u empirijskoj je svijesti realizirano time što pojedinačnost djelovanja (ili mišljenja ili bitka) ima svoju bit i

[58] Hegel, *Sustav ćudorednosti*, str. 43
[59] Isto, str. 43
[60] Isto, str. 44; Ovaj stav početak je Hegelove interpretacije samospoznaje koju će usavršiti u *Fenomenologiji duha*, a koju čovjek ostvaruje kroz drugoga putem samosvijesti.
[61] Hegel, *Sustav ćudorednosti*, str. 44

značenje samo u cjelini »i, ukoliko se misli njezin temelj, misli se samo na tu cjelinu i individua ne zna ni za što drugo i ne predstavlja si ništa drugo.«[62]

U ideji običajnosti, koja se promatra apsolutno, njezin je zor narod. Ono što je potrebno na ovom stupnju jest iznalazak identičnosti ideje (običajnosti) i zora (naroda). Za narod se formalno smatra kako je u njemu postavljen odnos mnoštva individua, no u običajnosti mnoštvo uopće ne postavlja odnos jer dolazi do indiferencije.[63] »U većini, međutim, ta indiferencija nije postavljena, nego većina nije apsolutna raznovrsnost kao prikazivanje svih diferencija čijom cjelinom se indiferencija može jedino realno prikazati i biti opća.«[64] Tim je načinom uništeno svo prirodno razlikovanje, a na njeno je mjesto stupila živa indiferencija (pomirenje) u obliku naroda. U narodu se svaka individua poistovjećuje sa svakom drugom individuom te tako dolazi do najviše »subjekt-objektnosti«. Identičnost svih samim time prestaje biti apstraktna i postaje apsolutna i u zoru. »Opće, duh, jest u svakom i za svako, čak i ako je pojedinačno. Ujedno su to zrenje i taj jednobitak neposredni, zrenje nije ništa drugo nego misao, nije simbolično; između ideje i stvarnosti ne stupa posebnost koju bi trebalo uništiti mišlju, koja ne bi bila već za sebe i po sebi jednaka općosti; nego posebno, individua je kao posebna svijest naprosto jednaka općosti«[65]. Narod je dakle postao totalitet u kojemu su pojedinci vezani duhovnim zajedništvom, a idealan način tog duhovnog zajedništva jest »bog naroda«.

Nakon što je odredio običajnost kao apsolutnu indiferenciju svih određenosti, Hegel nastavlja njeno određenje u pojavnosti, odnosno u narodu. Narod čine individue, ali na način da su u svijesti one izjednačene. Pojavljivanje tako osviještene običajnosti u pojedincu je običajnost pojedinca ili običajnost vrline. Ako se i na vrline gleda kao na one koje se ostvaruju pojedinačno, one su negativno određene. U tom je stavu postavljena razlika morala i prirodnog prava, no ne način razdvajanja, već je sadržaj morala potpuno u prirodnom pravu. Apsolutna običajnost prolazi kroz sve vrline, no ne utvrđuje se ni u jednoj. Ako se moral i prirodno pravo utvrđuju u određenosti, oni su podložni izopačenosti svojih prvotnih oblika, stoga Hegel zaključuje kako između njih mora vladati povjerenje i već navedena indiferencija da sadržaj morala mora biti potpuno u prirodnom pravu. U pravu se mora ogledati običajni totalitet.

[62] Isto.
[63] Indiferencija jest shvaćena kao nerazlučivost slobode od nužnosti, prirode od duha, realnog od idealnog te njihovo potpuno prožimanje (pomirenje).
[64] Hegel, *Sustav ćudorednosti*, str. 44
[65] Isto, str. 44 - 45

Običajnost se kao priroda, odnosno narod nadalje promatra kao opstojanje svih potencija u njihovom živom obliku koje Hegel naziva staležima. Staleži su definirani, osim kao potencije naroda, i kao forme koje narod tvori prije pokazane običajnosti. Oni su dakle formalni uvjeti običajnosti. Odnos različitih staleža nije odnos pojedinačnog spram pojedinačnog, već su oni u formalnom poimanju jednaki i njihov odnos se promatra kao opće spram općeg. Ono opće je u njima realno tako što je svaki pojedinac unutar pojedinog staleža dio općega te je time istinska individua i osoba. Staleže Hegel izvodi iz podjele običajnosti na tri momenta, odnosno vrline. Staleži su na taj način također i stupnjevi običajnosti koji se obistinjuju putem vrlina.

Prvi (apsolutni) stalež tvori se od ratnika i onih koji sudjeluju u ratničkoj izobrazbi. Taj je stalež postavljen nad ostala dva po načelu korisnosti, ali na način indiferencije. Ostala dva staleža radom pribavljaju ono što je prvom nužno, no po načelu jednakosti. Na taj je način korisnost svih staleža izjednačena. Isto je i s vrlinom uz koju se veže – hrabrost jer je postavljena nad ostale dvije vrline nižih staleža. Uz drugi stalež vezana je vrlina čestitosti te Hegel taj stalež naziva staležom čestitosti. To je ekonomski i pravni stalež koji svoju totalnost ozbiljuje u prirodnom stanju, no ne nadilazi posebnost i određenu apstraktnu općenitost koja važi u čisto materijalnim uvjetima. Taj stalež samo potpomaže prvi apsolutni te zbog toga djelomično (ili jedva) tvori običajnost, kao i treći, seljački stalež. Hegel ga još naziva i staležom sirove običajnosti. Njegova je vrlina povjerenje i to u apsolutni stalež zbog njegove totalnosti. Zbog te navezanosti na na prvi stalež, seljački je stalež također sposoban i za hrabrost te mu se u slučaju smrtne opasnosti može i pridružiti.

Iako svaki od staleža tvori određenu cjelinu, oni se ne mogu strogo odvojiti. Pojedinac svoju običajnu svrhu može ostvariti tek unutar staleža i dokazati se kao osoba.

Ovaj dosadašnji prikaz formalnih uvjeta običajnosti obrađen je u njegovom mirovanju, odnosno teoretski. U svom drugom stupnju on postaje proces običajnog života, odnosno pripadnici naroda u svom djelovanju uzdižu običajnost na razinu realnoga i istinskog djelovanja. Konstitucija istinske običajnosti jest vlada. Običajnost je na ovoj razini »živa općenitost koja posredstvom individua sva posebna određenja odnosa i njihovih kretanja supsumira pod opće, i to je upravo vlada, koja kao realna institucija u državi provodi i zastupa poslove od općeg

interesa.«[66] Individue su tako u vladi nužno u općem kao i u običajnom. Sloboda pojedinca također je određena unutar vlada, odnosno »sloboda je u formi i u tomu da je svaki pojedinačni dio podređeni sustav čitavog organizma z asebe, samodjelatan u svojoj određenosti.«[67]

Oblici vlada pojavljuju se u tri stpnja: apsolutnom, općem i slobodnom. Svaki od tih stupnjeva na određeni način izriču običajnost ili, na višoj razini, svaki je oblik vlade stupanj razvijanja apsoluta u njegovom kretanju.

Za apsolutnu bi se vladu moglo zaključiti kako ona proizlazi iz prvog staleža, no ona po svom pojmu kao najviša ne može pripasti nijednom staležu jer je indiferencija svih. U toj indiferenciji moraju se pak postaviti granice u kojima pojedinac može djelovati i spoznaja tih granica jest zakon. Apsolutnu vladu čine oni koji ne pripadaju ni jednom staležu, koji su »napustili realni bitak« te naprosto žive u idealnom (apsolutnom), a to su stari i svećenici »koji su i jedni i drugi zapravo jedno.«[68] U toj najvišoj vladi glavna je zadaća očuvanje apsolutnog odnosa cjeline; »ona je apsolutni mir u beskonačnom kretanju cjeline i u odnosu na nju«[69]. Nakon što je Hegel odredio staleže, ova se aposlutna vlada brine za to da ih održi putem njihovih odnosa brinući se da običajnost ostane njihova bit. Apsolutna vlada dakle nije oblik zakonodavne ili izvršne vlasti, već je njezna funkcija nadzor nad svim staležima kako bi bili istinski nosioci običajnosti.

Na drugom stupnju koji je opća vlada Hegel razmatra realni oblik običajnosti u određenom vremenskom razdoblju, odnosno u realnom vremenskom razdoblju. Suprotna je apsolutnoj vladi jer se apsolutna odnosi na oblik običajnosti koji se odražava u svakom vremenu, odnosno koji je u svim vremenima isti. »Hegel ovdje obuhvaća sve realne i do tada samo na pred-državnom nivou obrađene probleme, ukoliko su uopće podložni direktnom djelovanju živog općeg, dakle, ovdje državnoj djelatnosti, i ukoliko su time određeni u svom karakteru. Na taj način kompleks opće vlade, u stupnjevitoj formi, predstavlja u cjelini područje fenomena političke stvarnosti pod djelovanjem moći apsoluta.«[70] U kretanju staleža, odnosno u njihovom stupanju u odnose koji tvore cjelinu, apsolutna je vlada mirujuća supstancija, dok je opća sam uzrok kretanja. Ona se

[66] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 177
[67] Hegel, *Sustav ćudorednosti*, str. 56
[68] Isto, str. 57
[69] Isto, str. 58
[70] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 180

neposredno odnosi na posebnosti (staleže) i djeluje na njih. Budući da je vlada supsumcija posebnog pod opće, u njenom se pojmu mogu razlikovati momenti te općosti, a koji se poimaju kao različite državne sile: »postavljanje općeg kao zakonodavne sile, idealno susumiranje kao sudačko uopće, pravičnost, realno kao izvršujuće (...) Svako je realno ili životno kretanje identičnost ta tri momenta i u svakom su aktu vlade sva tri ujedinjena.«[71] Opća je vlada dakle zakonodavna, pravna i izvršna vlast. Unutar opće vlade Hegel je razlučio još tri sustava vlade koji čine njenu totalnost, a to su sustav potrebe, sustav pravičnosti i sustav stege. Sustav potrebe prikazuje odnos države prema ekonomskoj sferi naroda i na tom je stupnju običajnost na najnižoj razini i u gotovo potpunoj diferenciji. »Opće koje ovdje na vanjski način dominira, manje je sama običajno-supstancijalna djelatnost vladanja, već je prije svega tek slučajnost koja povezuje globalna privredna kretanja koja nije moguće predvidjeti i prozreti.«[72] Drugi sustav pravičnosti, odnosno pravosuđa nastoji provoditi pravnu jednakost i zaštitu prava. Za razliku od prvog sustava koji je slučajan i nepredvidljiv, ovaj sustav mora biti postojan i na njega se pojedinac mora moći osloniti u svakom trenutku. U trećem dijelu sustava vlade Hegel zaključuje apsolutnu općost putem stege, odnosno putem obrazovanja naroda, no koje je isključivo usmjereno na općost. Svi dosezi znanosti (izumi) moraju se s posebnog usmjeriti prema općem i djelovati za sve. »Obrazovanje u istini, s uništenjem svakog privida jest narod koji se obrazuje, koji se dogovara i koji je svjestan.«[73] Na taj se način zaokružuje opće kretanje u narodu koji je svjestan svih svojih postignuća. Hegel napominje kao su velika stega »opći običaji i poredak i obrazovanje za rat i iskušavanje istinskosti pojedinca«[74] u ratu. To je forma obrazovanja koja testira i unaprijeđuje istinu (običajnost) u pojedincu. Jedino je takav narod u mogućnosti proizvesti (jer je u kretanju) istinski običajni narod.

Na trećem stupnju vlade koju naziva slobodnom vladom, Hegel razmatra moguće forme slobodne vlade, a to su demokracija, aristokracija i monarhija. Svaka je od njih u mogućnosti postati neslobodna (ohlokracija, oligarhija ili despocija) i razlika između slobodne i neslobodne vlade je u nivou iskazane apsolutne običajnosti. Hegel smatra kako je u monarhiji prikazana apsolutna realnost običajnosti u jednoj individui, u aristokraciji u više njih, a u demokraciji u svima. U monarhiji mora, uz monarha, postojati i religija jer monarh jest identičnost cijeloga, no

[71] Hegel, *Sustav ćudorednosti*, str. 61
[72] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 181
[73] Hegel, *Sustav ćudorednosti*, str. 70
[74] Isto.

samo u empirijskom obliku i »što je empiričkiji to je narod barbarskiji.«[75] Kada narod preuzima osobine običajnosti i postaje sve više prirodniji i običajniji, to se manje pronalazi u religiji koja mu je prikazana u razlikovanju. U aristokraciji je postavljen jednak odnos prema religiji, no kako aristokracija ima formu apsolutnog, a ne i njegovu bit, religija je manje zastupljena, kao i mašta. U demokraciji postoji apsolutna religija, no ona je povezana s prirodom jer ju to čini dostupnom ljudskom razumu. Takvo stanje nije zadovoljavajuće jer religija mora biti čisto običajna i »običajno kretanje boga apsolutno.«[76]

Treći dio *Sustava ćudoređa* koji je prikazan u ovom dijelu rada okarakteriziran je u svom uvodnom dijelu kao indiferecija zora i pojma, kao treći i konačni, istinski oblik običajnosti kojega treba razviti. Hegel se koristi dijalektičkom metodom koja prikazuje pozitivan (opći) i negativan (pojedinačni) oblik stvari te njihovu sintezu – indiferenciju. Opći je princip takve metode nužno povezivanje i logički slijed nizanja koji mora biti vođen umom ili apsolutom. Gledajući objektivno, Hegel nije uspio dosljedno provesti sintezu apsolutne običajnosti jer je izostao treći moment koji spaja zor običajnosti u mirovanju i kretanju. Kako je prikazano, zor običajnosti ili narod u mirovanju je stupnjevan po staležima, a u kretanju po oblicima vlada, no »apsolutna živa indiferencija« ipak izostaje. Ona bi se mogla izvući iz trećeg stupnja vlade (slobodna vlada) koji predstavlja različita državna uređenja i u kojem je ostvarena sinteza oblika običajnosti koji je usmjeren prema općem te pojedinačnom djelovanju, no to jednostavno nije logički slijed. Dio koji nedostaje pokušali su izvesti, kako izvještava Göhler, Rosenkranz i Haym, no ni oni nisu uspjeli izvesti izravni logički slijed: »Ni takozvani *›Nastavak sustava ćudorednosti‹* o kojem izvještavaju Rosenkranz i Haym ne daje izravnu svezu za sustavno-logičko interpretiranje. Po njihovom referiranju narodna religija predstavlja zaključak cjelokupne Hegelove koncepcije sustava iz onog vremena. U religiji – realiziranoj u religioznom kultu – narod dospijeva do najvišeg samouživanja, a svaka individua, bez obzira na pripadnost staležu, do identičnosti s običajnošću. Tek time je, iako samo kroz praksu ispoljavanja religije, ozbiljena običajna totalnost«[77] Takav je zaključak najbliži Hegelovom slijedu indiferencije, no kako je on na putu ozbiljenja filozofije, a ne više religije, takav stav je neodrživ. Ostaci Hegelove perspektive koji počivaju na religiji vidljiv je i u prvom stupnju vlade (apsolutnoj vladi) u

[75] Isto, str. 71
[76] Isto.
[77] Göhler, Gerhard. »Dijalektika i politika u Sustavu ćudorednosti«, u: G. W. Friedrich Hegel, *Sustav ćudorednosti* (Zagreb: Biblioteka, 1976), str. 140

kojemu starci i svećenici održavaju običajnost živom u svim vremenima, što je bio zadatak objektivne religije u njegovim ranim spisima. Ipak, i takvi su zaključci sporedni za bit ovog djela, a to je prvi pokušaj izgradnje cjelovitog sustava običajnosti. Iako Hegel nije uspio izvesti dosljedan sustav, do novog sustava ubrzo dolazi u kasnijem jenskom stvaralaštvu filozofije duha u kojem nastupa novi slijed bavljenja pojmom običajnosti, kao i jasno razlikovanje običajnosti i morala.

4.2.Fenomenologija duha

Hegel se istinski počeo baviti problemom običajnosti u jenskom razdoblju stvaralaštva. Prvi dio jenskog razdoblja obilježio je razmotreni spis *Sustav ćudorednosti,* dok drugom dijelu pripada, jedan od najznačajnijih spisa cjelokupne Hegelove filozofije*, Fenomenologija duha*. Kako je već navedeno, u *Sustavu ćudorednosti* Hegel po prvi puta uvodi distinkciju između moralnosti i običajnosti, no ona nema jasno razgraničenje. Običajnost je i dalje uzorno usmjerena prema antičkim odnosima u društvu koji su obilježeni pojmom *ethosa*, a koji je u antičko vrijeme bio istovjetan moralu. Nužno raspletavanje moralnosti i običajnosti donosi novo određenje običajnosti u *Fenomenologiji duha* i novi pogled na razvoj svijesti o slobodi.

U *Fenomenologiji* je prikazan razvoj ljudske samosvijesti kao neodvojive od drugoga, odnosno od društva. Po Kojèveu, koji se smatra jednim od najvjerodostojnijih tumača Hegelovih djela i mišljenja, čovjek se na zemlji pojavljuje jedino unutar stada te »zato ljudska stvarnost može biti samo društvena.«[78] Takvu ljudsku stvarnost oblikuje »Žudnja« koja za svoj objekt ima drugu Žudnju, odnosno Žudnju drugoga. Hegel, po Kojèveu, razlikuje životinjsku Žudnju koja ima jedino osjećaj o svome životu i ljudsku, antropogenu Žudnju koja »tvori individuuma slobodnog i historijski svjesnog svoje individualnosti, svoje slobode, svoje historije i, konačno, svoje povijesnosti.«[79] Iz toga nadalje proizlazi kako je društvo ljudsko jedino ukoliko je ono »ukupnost Žudnji koje se uzajamno žude kao Žudnje.«[80] Običajnost se izgrađuje u toj ljudskoj stvarnosti i ona je djelovanje koje zadovoljava ljudske Žudnje.[81] Kangrga se slaže s Kojèveom te napominje da se žudnja više ne shvaća u vidu aristotelovsko-metafizičkog »organskog razvoja« kao evolucije i involucije te u kojem se biće teleološki može razviti samo u ono što je već

[78] Kojève, Alexandre. *Kako čitati Hegela* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1990), str. 11
[79] Isto.
[80] Isto.
[81] Isto, str. 12

unaprijed određeno. »Biće ne ›starta‹ sa svojom organsko-teleološkom *punoćom* nego sa *nedostatkom*. (...) Upravo kao takvo biće je u svojoj otvorenosti, da tako kažemo: kao glad za drugim, *bitno praktičko*.«[82] To bitno praktičko jest ujedno i objektivno jer proces žudnje, koji kreće od nedostatka, dolazi do zadovoljenja tek u drugome i u drugome pronalazi sebe, što je počelo objektivnosti.

Problem običajnosti u *Fenomenologiji* Hegel razmatra u dva tematski i sadržajno najopširnija poglavlja o umu i duhu. Ono što je značajno za razvoj pojma običajnosti jest naglasak na subjektivnost u odnosu na ranija Hegelova djela. Upravo zbog naglašavanja individualnosti Hegel je uspio izvršiti distinkciju običajnosti i moralnosti, a moralnost je prikazao kao viši stupanj koji proizlazi iz običajnosti. Taj je slijed prikazan u poglavlju o umu, točnije u poglavlju o ostvarenju umne samosvijesti same sobom.[83]

Razvoj samosvijesti od njene samostalnosti do njene slobode u obliku običajnosti prolazi dijalektički kroz tri etape. Prvotno je um svjestan svoje individualnosti te u isto vrijeme i zahtjeva i proizvodi svoju stvarnost u drugoj individualnosti. Takva svijest zatim, uzdignuta na razinu općosti, u svojoj svijesti ujedinjuje svu samosvijest te na kraju predstavlja »*jednostavnu duhovnu suštinu*, koja, dolazeći u isto vrijeme do svijesti, je realna supstancija u koju se ranije forme vraćaju kao u svoj temelj, tako da one u usporedbi s tim svojim temeljem predstavljaju samo pojedinačne momente njegova bivanja, koji se doduše otržu i pojavljuju kao naročiti oblici, a u stvari postoje i posjeduju stvarnost samo kao nošeni njime, dok svoju istinu posjeduju samo ukoliko se u njemu samom nalaze i tu ostaju.«[84] Realni cilj ovog dijalektičkog kretanja, odnosno »jednostavna duhovna suština« jest carstvo običajnosti koju Hegel definira da je »jedna po sebi opća samosvijest koja je za se u nekoj drugoj svijesti tako stvarna, da ta druga svijest posjeduje potpunu samostalnost ili predstavlja jednu stvar za nju, i da je ta druga svijest upravo u toj stvari svjesna svog jedinstva s njom, pa tek u tome jedinstvu s tom predmetnom suštinom jest samosvijest.«[85] Taj zamišljeni zakon ili opća supstancija govori svoj opći jezik u običajima i zakonima jednoga naroda. Nasuprot običajnosti stoji individua koja u tim zakonima raspoznaje sebe ili bolje rečeno, zakone raspoznaje kao »upojedinjene u svom vlastitom individualitetu i u

[82] Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 283
[83] Hegel, G. W. Friedrich. *Fenomenologija duha* (Beograd: Kultura, 1974), str. 208-214
[84] Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 209
[85] Isto.

svakome od svojih sugrađana.«[86] Takav je način običajnosti održiv jer pojedinac u carstvu običajnosti vjeruje u druge kao što vjeruje u sebe, odnosno pojedinac doživljava druge kao sebe i obratno. Individua je kroz spoznaju običajnosti ispunila svoju odredbu slobodnog čovjeka, no ta spoznaja ipak nije dovoljna kako bi čovjek bio u mogućnosti živjeti običajno. Hegel smatra kako um mora istupiti iz »sreće« o spoznaji običajnosti»jer život jednog slobodnog naroda samo neposredno ili po sebi predstavlja realnu moralnost, ili je ta moralnost jedna bivstvujuća moralnost, i time i sam taj opći duh jest jedan pojedinačni duh, cjelokupnost običaja i zakona je jedna određena moralna supstancija koja odstranjuje ograničenje tek u višem momentu, naime u svijesti o svojoj suštini, i koja *samo u tom saznanju* posjeduje svoju apsolutnu istinu, a ne neposredno u svom vlastitom biću.«[87] Objava običajnosti kao duhovne biti ili apsolutnog zakona umu ostaje apstraktna. »Oni su samo jedna misao bez apsolutne suštine, jedna apstraktna teorija bez stvarnosti«[88], a nasuprot njih stoji pojedinac koji je spoznao svoju bit (putem samosvijesti, u drugome). Iz tog se razloga moralnost rađa kao viši, realniji stupanj od običajnosti. Kretanjem samosvijesti od običajnosti prema moralnoj supstanciji ukidaju se izolirani momenti samosvijesti u obliku prirodnih nagona dok god je moralnost apstraktna čovjeku. Nagoni trebaju biti usmjereni prema postajanju moralnosti. Čovjek u običajnosti ima temelj moralnosti, no tek je praktičnoj svijesti omogućeno ostvarenje moralnosti. »Samosvijest, koja jest samo tek pojam duha, polazi ovim putem u toj opredijeljenosti, da bude sebi *suština kao pojedinačni duh*; a prema tome njena svrha jest da se ostvari kao pojedinačna samosvijest i da se kao ta pojedinačna samosvijest uživa sebe u toj svojoj stvarnosti.«[89] Takva samosvijest, da ne bi bila negativnost drugoga, mora sebe pretvoriti u vrlinu. »Iskustvo koje vrlina pravi ne može biti neko drugo iskustvo do to da je njena svrha po sebi već provedena, da se sreća nalazi neposredno u djelovanju i da samo djelovanje predstavlja ono što je dobro. (…) Pošto je samosvijest našla taj pojam, ona je tako sebi realitet kao neposredni individualitet koji se iskazuje i koji ne nailazi više ni na kakav otpor u nekoj suprotnoj stvarnosti, a za koji jedino samo to iskazivanje jest predmet i svrha.«[90]

[86] Isto, str. 210
[87] Isto, str. 211
[88] Isto, str. 212
[89] Isto, str. 213
[90] Isto, str. 213 - 214

U svom kasnijem sustavu filozofije Hegel ipak daje prednost običajnosti pred moralnosti jer je običajnost ishodište i osnova moralnosti. Slijed kojim je prikazan razvoj moralnosti iz običajnosti logički je slijed u *Fenomenologiji* jer, po Loliću, Hegel od samog početka prati razvoj svijesti o slobodi te taj kriterij dosljedno primjenjuje u poglavljima koja se odnose na problem apsolutnog subjekta: »Hegel u *Fenomenologiji duha* još uvijek ne koristi pojam objektivnog duha što pokazuje da se on još uvijek nalazi na početku izgradnje temeljnih principa svog grandioznog filozofskog sistema koji vrhuni u koncepciji apsolutnog duha.«[91] Kako ne koristi pojam objektivnog duha tako još uvijek ne iskazuje njemu suprotan subjektivni duh, a koji je u *Fenomenologiji* prikazan u pojmovima svijesti, samosvijesti i uma i po kojemu je uspio izvesti moralnost.

U poglavlju o duhu Hegel donosi pojam pravog duha i istinske običajnosti. Prije samog poglavlja o običajnosti, Hegel izlaže kratak uvod o pojmu duha. Po Hegelovoj definiciji duha, duh i um su izjednačeni, ali na način »da je sam um sav realitet uzdignut na stupanj istine, i time što je um *svjestan* sama sebe kao svoga svijeta i svijeta kao sama sebe.«[92] Samo postojanje duha potvrđuje se kao »kretanje koje neposredno prethodi u kojem se predmet svijesti, čista kategorija, uzdigao do pojma uma. U promatračkom umu to čisto jedinstvo između Ja i bića, bića za sebe i bića po sebi, određeno je kao ono po-sebi ili kao biće, i svijest uma pojavljuje se.«[93] Duh je dakle um uzdignut na stupanj istine ili »živi običajni svijet jest duh u njegovoj istini.«[94] No on je također i »moralni život jednog naroda ukoliko je on neposredna istina, - individuum koji predstavlja jedan svijet.«[95] Takav se duh mora, po Hegelu, razviti u svijest o onome što on jest neposredno te mora ukinuti »lijepi moralni život« te preko niza likova svijesti dospjeti do znanja o sebi. Dakle, ono što je u poglavlju o umu bilo zaključno, odnosno to da je kroz moralnost ukinuta sreća o spoznaji običajnosti te se običajnost uzdignula na viši stupanj u individualnu stvarnost, naime moralnost, tako se ponovno mora ukinuti »lijepa moralnost« i doći do neposredne istine duha. Smisao daljnjeg razmatranja Hegel vidi u praćenju načina kako duh dolazi do znanja o svojoj biti. »Historijski promatrano, do apstraktnog znanja o svojoj suštini duh

[91] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 186
[92] Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 257
[93] Isto.
[94] Isto, str. 259
[95] Isto.

dolazi propadanjem običajnosti u formalnoj općosti rimskog prava.«[96] Prije toga običajnost je bila ostvarena u grčkim polisima u kojima Hegel i dalje vidi jedini dosadašnji ostvaraj istinske običajnosti. Nakon njene propasti kretanje duha ide u pravcu ponovnog ostvarenja običajnosti. Takav razdvojeni duh u svojoj gruboj stvarnosti prepoznaje dva svijeta: carstvo obrazovanja i carstvo biti, odnosno svijet vjerovanja. »Oba pak svijeta, koje shvaća duh, koji se iz ovoga gubljenja sama sebe vraća u sebe, to jest koje shvaća pojam, spliću se i revolucioniraju saznanjem i njegovim rasprostiranjem, naime, *prosvjećivanjem*, i carstvo prošireno i podijeljeno u *ovozemaljski* i *vanzemaljski* svijet vraća se u samosvijest, koja sebe sada u *moralitetu* shvaća kao suštastvenost, a suštinu kao *stvarno samstvo,* i koja svoj svijet i njegov temelj ne izbacuje više iz sebe, već pušta da sve u njoj izgori i kao savjest jeste duh koji je siguran u sama sebe.»[97]

Ovo razdvajanje u duhu koje Hegel opisuje i koje duh mora nadići kao apsolutan duh već je ranije opisana u *Sustavu ćudoređa,* a svoj nastavak i opis dobiva u *Fenomenologiji* na višem stupnju shvaćanja i dijalektike. Stoga Hegel uvod u pojam duha i istinsku običajnost završava s navodom: »*Običajni svijet,* svijet koji je rastrgnut na ovozemaljski i vanzemaljski svijet, i *moralno shvaćanje svijeta* jesu, dakle, duhovi, čije će se kretanje i vraćanje u prosto za se bivstvujuće samstvo duha razvijati i proizvest će stvarnu samosvijest apsolutnoga duha kao njihov cilj i rezultat.«[98] Kangrga navodi kako Hegel, nakon uspostave sustava u *Enciklopediji filozofskih znanosti*, duh definira na način da je on »ideja koja je svjesna same sebe ili koja zna za sebe, bez obzira na kojem stupnju svjesnosti od pukog osjeta do znanja, znanja ili apsolutne ideje, odnosno apsolutne znanosti ili filozofije.«[99] Razvoj duha je dakle razvoj svijesti o njemu (o slobodi) na subjektivnom, objektivnom i apsolutnom planu što tvori cjelokupnu ljudsku povijest te je krajnja svrha povijesti upravo spoznaja duha u njegovom apsolutnom obliku, naime slobode.

U poglavlju o pravom duhu, odnosno običajnosti Hegel navodi kako je duh u svojoj jednostavnoj istinitosti svijest te da rastavlja svoje momente jedne od drugih. U rastavljanju svijesti »prosta je supstancija, djelomično, zadobila suprotnost prema samosvijesti, djelomično ona time predstavlja u samoj sebi isto toliko prirodu svijesti, po kojoj se ona diferencira u samoj

[96] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 189
[97] Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 259
[98] Isto.
[99] Kangrga, Milan. »Hegelov filozofski sistem«, u: G. W. Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2000),str. 526

sebi, kao neki u svoje mase raščlanjeni svijet. Supstancija se, dakle, razdvaja u jednu razlikovanu običajnu suštinu, u jedan ljudski zakon i jedan božanski zakon.«[100] Kada se samosvijest, koja stoji nasuprot supstancije, dodijelila jednom od tih zakona, ona nužno negira drugi te zbog toga predstavlja prevareno znanje. »Ona, dakle, u svome djelu stječe iskustvo ne samo o proturječnosti onih moći u koje se supstancija razdvojila, i o njihovom uzajamnom razoravanju, već i o proturječju svoga znanja o običajnosti svoga djelovanja s onim što je običajno po sebi i za sebe, i nalazi svoju vlastitu propast.«[101]

Prema Loliću, Hegel u *Fenomenologiji* »običajnost izjednačava s neposrednom ili supstancijalnom fazom duha koja je historijski podudarna s plemenitom jednostavnošću i skladom antičkog grčkog društva. Suprotno njoj, moral predstavlja refleksivnu ili subjektivnu svijest duha koja je prošla kroz traumu Francuske revolucije i internalizirala je zahtjeve za apsolutnom slobodom koje ona predstavlja.«[102] Raspad grčkog polisa, kako Lolić nadalje navodi, jest posljedica nerješivog konflikta između dvije institucije: porodice i države. Propast uzorne grčke običajnosti vodi do otuđenja Rimskog carstva i dugog samootuđenja u kojemu dominira kršćanska religija te vodi do obrazovne kulture ranog modernog doba. »Implicitna pretpostavka ove analize jest ta da ako ponovno treba uspostaviti izvornu harmoniju grčkog društva, ali sada na višem i refleksnijem nivou, ona će se morati izvesti kroz novi oblik društvenih institucija koje se ne mogu svesti na njihove ranije oblike. Međutim, treba reći da, Hegel 1807. godine još nije imao jasnu filozofsku koncepciju političke zajednice koja bi mogla odgovoriti toj potrebi.«[103]

Novo i konačno određenje običajnosti te jasnu koncepciju političke zajednice Hegel će prikazati u spisu *Osnovne crte filozofije prava* koji je dio završenog sustava dijalektičkog mišljenja i procesa.

[100] Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 260
[101] Isto.
[102] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 191
[103] Isto, str. 193

5. Konačno određenje pojma običajnosti

5.1. Enciklopedija filozofskih znanosti

Prije razmatranja samog spisa *Filozofije prava* i konačnog određenja pojma običajnosti, bitno je prikazati Hegelov slijed mišljenja i izgradnje sustava koji je opisan u centralnom djelu njegovog filozofskog sustava, naime u *Enciklopediji filozofskih znanosti*. U tom je spisu Hegel konačno uspio dijalektičkim slijedom dospjeti do sinteze morala i običajnosti za kojim je tragao u cijelom dosadašnjem proučavanju tog problema. Tim se problemom Hegel bavi u odjeljku objektivnog duha[104] kojeg čine pravo, moralnost i običajnost. Promjena slijeda moralnosti i običajnosti zahtjeva sama struktura *Enciklopedije* koja nužno prati dijalektički proces teze, antiteze i sinteze. Objektivni je duh, po Hegelu, »apsolutna ideja, ali samo bivstvujuće po sebi.«[105] S takvom definicijom koja objektivni duh postavlja na stupanj konačnosti, pravo, moralnost i običajnost također moraju istovremeno biti i dio duha i dio vanjske pojavnosti, odnosno realno bivstvujuće. Kako je dijalektičko kretanje određeno ostvarivanjem slobode, sloboda u objektivnom duhu mora pronaći način na koji će se realizirati u stvarnosti, odnosno u objektivnoj realnosti. Po Hegelu, »jedinstvo umne i pojedinačne volje, koja predstavlja neposredni i osobni element aktiviranja one prve, čini jednostavnu realnost slobode.«[106] Sloboda tako postaje zakon duha te svojim sadržajem koji je u obliku općosti unesen u subjektivnu volju, čini običaj.

Kangrga primjećuje kako je osnova čitavog područja objektivnog duha sloboda ili slobodna volja. »Zbiljska slobodna volja mišljena je ovdje kao jedinstvo teorijskog i praktičkog duha (ili još kantovsko-fichteovski rečeno: jedinstvo bitka i trebanja).«[107] Unatoč kritici Kantove moralnosti, Hegel u naslijeđe preuzima pojam volje, ili točnije rečeno, određenje volje koja nije puko htijenje, nego umna volja »koja se ne može drugačije shvatiti, nego u jedinstvu s inteligencijom.«[108] U određenju volje dakle nije riječ o tome što se hoće, već kako se hoće. Tako usmjerena volja postaje autonomna: »Jer ovo samoodređenje ili autonomnost volje, ili ljudskog

[104] Objektivni je duh drugi stupanj dijalektičkog razvoja duha. Filozofija duha dijeli se na subjektivni, objektivni i aposlutni duh.
[105] Hegel, G. W. Friedrich. *Enciklopedija filozofskih znanosti* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987), str. 483
[106] Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, str. 485
[107] Kangrga, *Hegelov filozofski sistem*, str. 530
[108] Kangrga, *Misao i zbilja*, str. 278

čina uopće, proizlazi iz uma, koji je ovdje jedini zakonodavan, i kao takav postaje praktički um.«[109] Praktičko usmjerenje volje omogućava čovjeku proizvođenje njegova svijeta i odnosa s drugima. Nagon se pretvara u volju tek kada je usmjeren prema općosti. Iz takvog određenja volje, ona je nužno slobodna jer se drugačije ni ne bi mogla misliti.[110]

Pravo je Hegel odredio kao jedini istinski realitet slobodne volje te važi jedino ukoliko obuhvaća egzistenciju svih određenja slobode. Po tome pravo nije više samo ograničeno juristička pravo. Određenje prava kao realiteta slobodne volje rezultira dužnošću, odnosno svakom pravu odgovara određena dužnost: »pravo na neku stvar ne samo posjed nego kao posjed osobe ono je vlasništvo, pravilni posjed; i dužnost je da se stvari posjeduju kao vlasništvo, tj. da se bude kao osoba, što se, postavljeno u odnos pojave, veže prema jednoj drugoj osobi, razvija u dužnost drugoga da poštuje moje pravo.«[111] Moral je određen subjektivnom voljom, odnosno naklonošću jedne osobe te takvo određenje, po Hegelu, rezultira jednostranošću moralnog stajališta. Tek u običajnosti pravo i moral dolaze do svoje istine. Kako Lolić navodi: »Hegelovo je mišljenje da dužnosti kao i njihovo pravo na zaštitu njihovog privatnog vlasništva i općeg supstancijalnog života, u kojem on ima svoj korijen; sve svrhe društva i države vlastite su svrhe privatnika; ali put posredovanja, kojim se njima vraćaju njihove dužnosti kao izvršavanje i uživanje prava, proizvodi pojavu različitosti, čemu pridolazi način na koji vrijednost u izmjeni dobiva različite oblike iako je ona po sebi ista. Međutim, po Hegelovom mišljenju, u suštini važi da onaj tko nema prava nema ni dužnosti, i obratno.«[112] Kangrga stavu o pravu i dužnosti još nadodaje: »Čovjek bez prava (tj. bez osnovnih sloboda) ne može biti odgovoran za svoje čini i radnje.«[113] Objektivni se duh u *Enciklopediji* vodi načelom slobodne volje koja se ostvaruje na trostruki način: »a) neposredno kao pojedinačna osoba. U tom slučaju pravo kao takvo jest samo formalno, tj. apstraktno pravo b) kao u sebe reflektirana volja, svoju egzistenciju ima unutar sebe pa je time ujedno određena kao partikularna, pravo subjektivne volje – *moralnost*; c) supstancijalna volja kao svom pojmu primjerena stvarnost u subjektu i totalitetu nužnosti, *običajnost*, u porodici, građanskom društvu i državi.«[114]

[109] Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, str. 279
[110] Isto, str. 281
[111] Isto, str. 486
[112] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 196
[113] Kangrga, *Hegelov filozofski sistem*, str. 530
[114] Lolić, *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji*, str. 196

5.2. Osnovne crte filozofije prava

Ova kratka analiza *Enciklopedije* uvod je u spis *Osnovne crte filozofije prava* u kojemu Hegel sve navedene pojmove produbljuje i smješta u širi i realističniji kontekst. Pojam običajnosti, koji je do sada bio prikazan i objašnjen u idealnim strukturama, Hegel u *Filozofiji prava* uspjeva aktualizirati i dovesti do krajnjeg realnog određenja.

5.2.1. Problem aktualnosti

Zahtjev za realnim ostvarajem običajnosti jest rezultat zahtjeva za aktualiziranjem filozofije uopće koji Hegel navodi u *Predgovoru Filozofije prava*. Već je navedeno kako je Hegel bio svjestan svoga vremena i opasnosti za filozofiju s kojima se suočio.Ona se, po njemu, nalazi u fazi propadanja te smatra da je svatko tko se njome bavi uvjeren da se u nju razumije te se postavlja na neposredan opažaj umjesto da se usmjeri na razvoj misli i pojma. Hegel zamjećuje: »Ionako je *istina o pravu, običajnosti, državi toliko stara koliko je u javnim zakonima, javnom moralu i religiji javno izložena i poznata*. Što je dalje potrebno toj istini ukoliko misaoni duh nije zadovoljan što je ima na taj najbliži način – ako ne zahtjev da je i *pojmi* i da sadržaju, koji je već po sebi samom uman, pribavi umni oblik da bi se na taj način pokazao opravdanim za slobodno mišljenje, koje se ne zadržava na *danome* – bilo da je ono potpomognuto vanjskim pozitivnim autoritetom države ili suglasnošću ljudi, koje neposredno odobrava – nego polazi od sebe i upravo time zahtjeva da u najdubljoj unutrašnjosti bude sjedinjeno s istinom?«[115] Iz tog stava Hegel zaključuje kako je filozofija samo onda kada je aktualna te ukoliko nije, nije ni filozofija. Ono što filozofiji pridaje njenu aktualnost jest njena sposobnost izricanja istine. Kada bi se čovjek držao istine (a ne taštine) tada bi se držao i običajnih i državnih zapovijedi te bi prema tome uredio svoj život. Ipak, teškoća je u tome što »čovjek *misli* i u mišljenju traži svoju slobodu i temelj običajnosti. Ovo pravo, koliko god bilo visoko, koliko god božansko, okreće se u nepravo ako kao mišljenje važi samo to i ako mišljenje sebe zna kao slobodno samo onda ako *odstupa* od onoga što je *općenito priznato i važeće* pa je sebi znalo pronaći nešto *posebno*.«[116] Običajnosti svijet, naprotiv, ne može biti predan subjektivnoj slučajnosti mišljenja i proizvoljnosti jer je takav u zabludi jednostranog, praznog razumijevanja.

[115] Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 9
[116] Isto.

Hegel ističe kako postoje zakoni prirode i zakoni prava. Zakoni prirode su opći i nužni te pogrešne mogu biti samo ljudske predstave o njima. Mjerilo zakona prirode nalazi se izvan ljudi te razumijevanje tih zakona ovisi o sposobnostima ljudske spoznaje. Zakoni prava razlikuju se od zakona prirode po tome što, iako ih upoznajemo onakvima kakvi oni jesu, različitost zakona upozorava na to kako nisu apsolutni. Zakoni prava dakle potječu od čovjeka. Čovjek je podčinjen zakonima prava, no ne kao zakonima prirode koje spoznaje kao zakone koji uopće jesu. On zahtjeva od zakona prava da odgovaraju njegovom kriteriju te se iz toga rađa diferencija prava i borba koja se odvija na tlu duha. Rješenje borbe Hegel vidi u potrebi znanstvenog mišljenja prava: »Njegov um mora čovjeku izići u susret u pravu; on, dakle, mora promatrati umnost prava, a ovo je stvar naše znanosti u suprotnosti sa pozitivnom pravnom znanošću, koja često ima posla samo s proturječnostima. (…) Pojam stvari nam ne dolazi od prirode. Svaki čovjek ima prste, može imati kist i boje, ali zato još nije slikar. Isto je tako s mišljenjem. Misao prava nije možda ono što svatko ima iz prve ruke, nego je pravo mišljenje, znanje i saznavanje stvari, a naša spoznaja stoga mora biti znanstvena.«[117]

Osnovu mišljenja Hegel uobličuje u stavu »*Što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno*. To je uvjerenje svake nepristrane svijesti, kao i filozofija, pa odatle ova polazi isto tako u promatranje *duhovnog* univerzuma kao i *prirodnog*«[118] Ideju Hegel ne promatra kao neku danu predstavu, već naprotiv kao čisto umnu stvar te iz tog stava izvodi kako filozofija daje uvid da ništa nije zbiljsko osim ideje. »Tada stoji do toga da se u prividu vremenskoga i prolaznoga spozna supstancija, koja je imanentna, i ono vječno, koje je sadašnje. Jer umno, što je sinonim ideje, time što u svojoj zbiljnosti ujedno stupa u vanjsku egzistenciju, javlja se u beskrajnom bogatstvu oblika, pojava i likova te obavija svoju jezgru šarenom korom u kojoj svijest ponajprije prebiva, a koju probija tek pojam kako bi našao unutarnje bilo i isto ga tako osjetio kako u vanjskim likovima još kuca.«[119] Ipak, predmet filozofije ne mogu biti beskonačno raznoliki odnosi koje tvori ideja.[120] »Pojmiti ono što jest zadaća je filozofije, jer ono *što jest* – jest um. Što se tiče individua, to je ionako svaka individua *čedo svog vremena*; tako je i filozofija

[117] Isto, str. 11
[118] Isto, str. 17
[119] Isto.
[120] Primjeri koji Hegel navodi su rukovanje dojilja s djecom u Platonovoj *Državi* te Fichteov savjet o usavršavanju rada granične policije koji, po njemu, više nemaju veze s filozofijom.

svoje *vrijeme mislima obuhvaćeno*.«[121] Shodno tome, Hegel najavljuje sadržaj i aktualnost *Filozofije prava*: »Tako ova rasprava, ukoliko sadržava znanost o državi, ne treba biti ništa drugo do pokušaj da *državu shvati i prikaže kao nešto u sebi umno*. Kao filozofijski spis ona mora biti najdalje od toga da treba konstruirati *državu kakva bi ona trebala biti*; pouka koju bi ona mogla u sebi sadržavati ne može ići za tim da pouči državu kakva ona treba biti, nego, naprotiv, kako nju, običajnosni univerzum, treba spoznati.«[122]

5.2.2. Običajnost

Običajnost u *Filozofiji prava,* kao i u *Enciklopediji,* nastupa kao sinteza »apstraktnog prava« i morala. Apstraktno je pravo Hegel odredio kao polazište stupnjevitosti razvoja slobodne volje. »Kada ovdje govorimo o pravu onda ne mislimo na puko građansko pravo koje se obično pod tim razumije, nego na moralnost, običajnost i svjetsku povijest, koji ovdje isto tako spadaju, jer pojam sastavlja misli po istini. Slobodna volja, da ne bi ostala apstraktna, sebi mora najprije dati neko postojanje, a prvi osjetilni materijal ovog postojanja su stvari, to znači vanjske stvari (Dinge). Ovaj prvi način slobode je onaj kojeg trebamo poznavati kao *vlasništvo*, sfera formalnog i apstraktnog prava, čemu ne manje pripada vlasništvo u njegovom posredovanom obliku kao *ugovor*, i pravo u njegovom povređivanju kao *prijestup i kazna*.«[123] Pravo je dakle određeno kao opstanak ili vanjska sfera slobode. Do te slobode pojedinac može doći time što postaje pravno sposoban kao osoba te posjeduje pravo da svoju volju polaže u svaku stvar čime se odnosi prema drugima također kao osobama. Hegel nadalje ipak smatra kako »puka neposrednost postojanja« nije primjerena slobodi te je potrebna negacija ovog određenja slobode, a to je moralnost. Hegel moral shvaća kantovski, naime kao slobodu subjektivne volje koja je postavljena s pravom; »Ja više nisam puko slobodan u ovoj neposrednoj stvari nego sam to i u ukinutoj neposrednosti, to znači ja sam to u samom sebi, u onom subjektivnom.«[124] Moralno je djelovanje ograničeno subjektivnim doživljajem, odnosno sloboda subjektivne volje ne treba ostati u okvirima individualne unutrašnjosti, već se treba realizirati. Iz tog je stava Hegel izveo kritiku Kantovog utemeljenja prava na moralu što zapaža i Ritter u knjizi *Metafizika i politika*: »Kant bitak subjektivnosti, koji je on najprije pojmio, u svim religioznim, moralnim, osobnim

[121] Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 18
[122] Isto.
[123] Isto, str. 78
[124] Isto, str. 79

odnosima što nju određuju, ograničuje na unutrašnjost. Ovdje leži jednostranost koja za Hegela opterećuje Kantovu poziciju u njezinoj veličini. Kant njome nije mogao nadići dualizam unutarnje moralnosti i vanjske zbiljnosti koja joj je suprotstavljena. Moralnost je otuda u njega ›bez izvođenja‹, to ostaje kod ›trebanja‹«.[125] Hegel je u Kantovom utemeljenju morala prepoznao valjane, no ne i do kraja ostvarene pretpostavke. Kantovsko »trebanje« usmjereno je prema ispunjenju slobode u vanjskoj egzistenciji. I moral i formalno pravo puke su apstrakcije čija je istina tek običajnost. »Običajnost je tako jedinstvo volje u njenom pojmu i volje pojedinca, to znači subjekta.«[126] Konkretniju definiciju običajnosti Hegel izvodi dalje u *Filozofiji prava* na početku poglavlja o običajnosti kada kaže: »Običajnost je *ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a pomoću njegove radnje i svoju zbiljnost, kao što radnja ima svoju po sebi i za sebe postojeću podlogu i pokretačku svrhu u običajnosnom bitku – *pojam slobode* koji je postao *postojećim svijetom i prirodnom samosvijesti*.«[127] Osnovni su momenti običajnosne sfere obitelj, građansko društvo i država. Iznad svega toga stoji svjetska povijest naznačena već u *Encikopediji filozofskih znanosti* koja je svim običajnosnim momentima osnova, no i krajnji ostvaraj objektivnog duha.

Prvi moment (obitelj) čine samo roditelji i djeca te mu Hegel pridaje sve karakteristike, što ih on poprima u građanskim društvenim odnosima. »Obitelj se tako oblikuje i dovršava u tri svoje strane: a) u liku svog neposrednog pojma kao *brak*, b) u vanjskom svom opstanku, *vlasništu i materijanom dobru*, i c) u odgoju djece i razrješenju obitelji, kada djeca u svojoj zrelosti postaju samostalni članovi građanskog društva i stvaraju vlastitu obitelj itd.«[128] Drugi moment (građansko društvo) određeno je kao sustav potreba. »Karakteristika je ovog društva u tome da su individue kao građani države, koja se izdiže nad tim društvom, *privatne osobe* koje za svoju svrhu imaju *svoj vlastiti posebni interes*.«[129] Potrebno je napomenuti da se sustav potreba, određen vlastitim interesom pojedinca, oblikuje slobodnom voljom pojedinca čije je sredstvo uvijek posredovano općim (umom, duhom). Treći moment, sinteza obitelji i građanskog društva je država koja se shvaća »ne samo kao najviši stupanj objektivnog duha, nego i kao dijalektičko-

[125] Ritter, *Metafizika i politika*, str. 269
[126] Hegel, *Osnovne crte filozofijeprava*, str. 79
[127] Isto, str. 272
[128] Kangrga, *Hegelov filozofski sistem*, str. 534
[129] Isto, str. 535

povijesna *realizacija običajnosne ideje*.«[130] Opća volja, koja je ostvarena u državi, sinteza je posebnih i pojedinačnih volja koje su u njoj dijalektički ukinute, odnosno stvoreno je jedistvo svih oblika volje.

Navedeni momenti običajnosti oblici su zajedničkog života ljudi u kojima je omogućeno objektivno manifestiranje kako pravnih odnosa tako i moralne subjektivnosti pojedinca. Djelovanje pojedinca dobiva opći karakter te mu se ta objektivnost javlja kao običaj ili navika, odnosno kao njegova druga (ljudska, društvena) priroda koja dolazi na mjesto puko prirodne volje. Milan Kangrga u knjizi *Etika ili revolucija* za poimanje običajnosti primjećuje: »*Običaj* (Sitte) je dakle ono ›rudimentalno‹ tlo za izrastanje i oblikovanje objektivnog opstanka individuuma u *običajnosti* (Sittlichkeit) kao njegovoj *zbiljskoj društvenosti*, to jest kao njihovu pravom svijetu.«[131] Običajnost Hegel izjednačuje s navikom te sinteza prava i moraliteta na kraju glasi: »*običaj = navika = drugapriroda*.«[132] »Ta ›druga priroda‹«, nastavlja Kangrga, »određena je već u § 4 *Filozofije prava* kao ›carstvo ozbiljene slobode, svijet duha proizveden iz njega samoga.‹«[133]

5.2.3. Običajnost i navika

Izjednačavanjem običaja i navike Hegel uspijeva postići sferu objektivnosti u kojoj se sloboda može ozbiljiti, stoga Kangrga s razlogom smatra pojam *običaja kao navike* važnom karikom za razumijevanje mogućnosti postizanja tog »objektivnog tla.«[134] Kangrga zamjećuje kako Hegel taj pojam sažeto iskazuje na način da »životinje imaju svoj zakon kao *instinkt*, samo ljudi međutim imaju zakon kao *naviku*.«[135] U analogiji s prirodnim zakonima, običaj je dakle ono što pripada duhu slobode, odnosno zakonima slobode i duha. Da bi čovjek svoje prirodne zakone promijenio u duhovne, on se, pomoću pedagogije, »uči običajnosnom«: »da se prva priroda pretvori u drugu prirodu, a to znači da se duhovno u njemu (već postignuto) *pretvori u naviku*.«[136] Navika dakle spada u duhovno te prema tome i u filozofsko mišljenje kao njegova osnova. Ona ima i svoju negativnu stranu ako čovjek putem nje otupi, odnosno ako se privikne

[130] Isto, str. 537
[131] Kangrga, Milan. *Etika ili revolucija* (Beograd: Nolit, 1983), str. 448
[132] Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 449
[133] Isto.
[134] Isto.
[135] Isto, str. 450
[136] Isto, str. 451

na postojeći, uhodani život. Shodno tome, navika se nikada ne smije oblikovati tako da iščezne opreka subjektivne svijesti i duhovne djelatnosti. Iz tog je razloga potrebno praktičko obrazovanje običajnosti koje se ostvaruje pomoću rada. Stegom, odnosno disciplinom rada oblikuje se navika djelovanja uopće, a samim time i navika djelovanja putem običajnosti (u duhovnoj sferi). Navika običajnosti zapravo je navika mišljenja. Čovjekova sposobnost mišljenja proizvodi njegov svijet, »dakle u dimenziji duhovnoga, pretvara u *naviku* koja se tradicijom prenosi s generacije na generaciju u vidu formalnog ›socijalnog mediuma‹ koji se javlja snagom *nepisanog zakona*.«[137] Taj nepisani zakon jest, po Hegelu, objektivni način života koji je izdignut na stupanj principa ili norme te je temelj bilo koje društvene zajednice kao čovjekove izvorne biti. »Običaj, dakle, nije ništa drugo do čovjekovo djelatno-misaono-duhovno, dakle voljno privikavanje na zajednički život s drugima, što znači formiranje njegove općenitosti i objektivnosti (= socijabiliteta), u kojim uvjetima on i postaje *opće ili objektivno biće zajednice*.«[138] U običaju se čovjek uči društvenoj i ljudskoj prirodi, naime navikava se na nju kako bi ona s vremenom postala njegova vlastita priroda. Tom se navikom ukida ljudska (još uvijek životinjska) pojedinačnost kako bi se uspostavilo ono opće ili zajedničko, naime duh. »To je ona historijski prva, ali odlučna i bitna dimenzija *socijalizacije* individuuma, koja se međutim isto tako *ne smije* shvatiti samo u nekom kronološki prvom historijskom razdoblju ili etapi, nego kao neprekidni, stalni svakidašnji bitni *pred-uvjet* čovjekova suvremenog i aktualnog postajanja čovjekom kao bićem zajednice.«[139] Ukratko bi se moglo reći: kakva je navika zajednice, takvo je i njeno društveno uređenje.

Bit moderne države, po Hegelu, treba biti jedinstvo općega s punom slobodom posebnoga i dobrobiti pojedinaca. Glavna razlika između starog svijeta (antike) i modernog jest u tome što u modernome svijetu duh ne oblikuje navika, već ljudska subjektivnost, odnosno ono njegovo »ja hoću«. Zbog toga se države u suvremenosti još uvijek nalaze u prirodnom stanju te između njih vlada borba, a ne povjerenje i izmirenje u nekom višem jedinstvu. Hegel upravo naglašava kako svaki odnos među državama treba biti izvanjski. Ono što ih treba sjediniti je duh koji sam sebe materijalizira u svjetskoj povijesti i uspostavlja se kao apsolutni sudac nad državama.[140] Navika

[137] Isto, str. 453
[138] Isto.
[139] Isto, str. 450-455
[140] Marcuse, *Um i revolucija*, str. 184-189

djelovanja zajednice prema duhu stoga je jedini realno moguć ostvaraj ideje običajnosti te je s *Filozofijom prava* završen razvoj pojma običajnosti i ostvarenje objektivnog duha.

6. Zaključak

Pretpostavka koja prethodi svakom bavljenju filozofijom teološki je stav koji se pritom zauzima. Moguće je priznati da bog (apsolut) postoji ili njegovu ideju negirati te istodobno s time negirati svaku metafiziku i etiku jer vrlo je upitno može li se uopće govoriti o postojanju morala bez ideje apsolutnog. Razlikovanje dobrog od ne-dobrog ne može biti zasnovano na ljudskom htijenju oblikovanom u »ja hoću« jer takav je zakon proizvoljan, partikularan i neodrživ. Nadalje, dobro i ne-dobro u takvoj poziciji ne postoje ukoliko svatko za sebe odlučuje po svojem nahođenju. Utemeljenje razlike između dobrog i lošeg (npr. djelovanja) te samim time i etike moguće je ostvariti jedino u pretpostavci o postojanju trećeg entiteta izvan ljudske zajednice u kojemu je sadržano apsolutno znanje, pa tako i znanje o dobru i zlu. Ograničenost ljudske subjektivnosti Hegel je prepoznao u svom dobu - prosvjetiteljstvu. Taj »kult razuma« koji se širio Europom i svijetom prijetio je uništenju čitave metafizičke tradicije, običaja, duhovnosti, odnosno »neutemeljenog poganstva«. Subjektivna proizvoljnost prosvjetiteljstva odvojila je čovjeka od njegovih duhovnih određenja i postavila ga u odnos spram svega ostalog. Hegel se u takvom trenutku povijesti suočio s problemima svoje okoline i svijeta na način da je ustanovio enciklopedijski sustav svih znanosti kojemu je osnova bila upravo apsolutni duh.

Ideju povezanosti običaja, tradicije, navike i odnosa među ljudima Hegel je postavio već na početku bavljenja pojmom običajnosti u svojim »teološkim spisima iz mladosti«, no sam pojam nije uspio valjano izvesti sve do uspostave sustava. Sva predsustavna određenja običajnosti (*Rani spisi*, *Sustav ćudoređa*, *Fenomenologija duha*) ostaju nedorečena i neispunjena. Hegel je već na početku mišljenja zauzeo povoljan stav u proučavanju običajnosti tako što je pretpostavio ideju apsolutnog, odnosno ideju boga. Pomicanjem perspektive s religije na filozofiju Hegel je zadržao taj stav, no umjesto ideje boga uvodi ideju duha kao apsolutnog znanja i moći prema kojemu trebaju biti usmjerena sva ljudska nastojanja. Duh, kao i sva pojavnost, djeluje dijalektičkim principom za koji Hegel kaže da je više od čiste logike. Naime, dijalektika je način mišljenja i način stvarnosti. Pojam običajnosti zauzima posebno mjesto u dijalektičkom sustavu jer je upravo njegovim određenjem Hegel uspio izvršiti sintezu ljudske vanjske pojavnosti i unutarnjeg duhovnog određenja; naime bavljenjem i određenjem pojma običajnosti Hegel je ispunio svoj prvotni zahtjev o istinskom izmirenju svijeta.

7. Popis literature

7.1. Izvorna

Hegel, G. W. Friedrich. *Enciklopedija filozofskih znanosti* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987);

Hegel, G. W. Friedrich. *Fenomenologija duha* (Beograd: Kultura, 1974);

Hegel, G. W. Friedrich. *Fenomenologija duha* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2000);

Hegel, G. W. Friedrich. *Jenski spisi* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983);

Hegel, G. W. Friedrich. *Osnovne crte filozofije prava* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1989);

Hegel, G. W. Friedrich. *Rani spisi* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1982);

Hegel, G. W. Friedrich. *Sustav ćudorednosti* (Zagreb: Biblioteka, 1976);

7.2. Sekundarna

Barišić, Pavo. *Dijalektika običajnosti* (Zagreb: Filozofska istraživanja, 1988);

Göhler, Gerhard. »Dijalektika i politika u Sustavu ćudorednosti«, u: G. W. Friedrich Hegel, *Sustav ćudorednosti* (Zagreb: Biblioteka, 1976);

Kangrga, Milan. *Etika ili revolucija* (Beograd: Nolit, 1983);

Kangrga, Milan. »Hegelov filozofski sistem«, u: G. W. Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2000);

Kangrga, Milan. *Misao i zbilja* (Zagreb: Naprijed, 1989);

Kangrga, Milan. »Um«, u: *Theoria* XXVII / 3-4 (1984);

Kojève, Alexandre. *Kako čitati Hegela* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1990);

Lolić, Marinko. *Problem običajnosti u Hegelovoj političkoj filozofiji.* Doktorska disertacija (Beograd: Fakultet političkih znanosti, 2011);

Löwith, Karl. *Od Hegela do Nietzschea* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1988);

Marcuse, Herbert. *Um i revolucija* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1987);

Singer, Peter. *German Philosophers* (New York: Oxford University Press, 1997);

Ritter, Joachim. *Metafizika i politika* (Zagreb: Informator, 1987);

Rodin, Davor. *Metafizika i ćudoređe* (Zagreb: Školska knjiga, 1971);

Russell, Bertrand. *Mudrost zapada* (Split: Slobodna dalmacija/Marijan tisak, 2005).