

Svet brez sveta

Heglova teorija dejanja in težave z obćim

Svet je v krizi. Ta kriza ni samo kriza posvetnega obstoja, zastoj na utećenih poteh, po katerih se sicer odvijajo dogodki. Je kriza sveta samega. Ko bi šlo zgolj za kraj, kjer se ljudje srečujejo, bi sicer gotovo tvoril cenjen prostor, v katerem bi lahko vsak od nas izkazoval svojo izjemnost. Toda realno obstoječi svet je takšen, da sodobni posameznik v njem čedalje teže prepozna sebe in oblikuje afirmativni odnos do njega. Svet mu je postal tuj, podrejen slepim zakonom, v njem čedalje bolj prevladujejo videz in votle konvencije, ki ne samo onemogočajo spletnje pristnih vezi, temveč grozijo, da si bodo s hladno preračunljivostjo podredile še tistega nekaj pravega sebstva, kar mu ga je še ostalo. V takšnih okoliščinah posamezniku pogosto ne ostane drugega, kot da se umakne vase, kvečjemu še v krog svoje intimne, kjer je edino lahko v celoti in brez zadržkov on sam, in v zunanost pošilja samo golo površino. *O, solitude!* In kadar imajo višji ideali pravičnosti v njem še tolikšno moč, da prikličejo celo nekakšno ogorčenje nad stanjem stvari, bo svoje zavračanje tega sveta praviloma izkazal s poudarjenim neupoštevanjem obstoječega. Kakor da bi ukvarjanje s svetom že pomenilo prikrito paktiranje z njim, ki samo utrdi njegovo moč, naj bi pravo dejanje zahtevalo popolno dezinvesticijo (Raje bi, da ne!) ali vzvišen prezir (Zahtevajmo nemogoče!), torej v vsakem primeru brezbržnost do struktur obstoječega sveta.

Opirajoč se na Heglovo teorijo dejanja bomo v pričujočem prispevku skušali nakazati, kako takšna drža sama proizvaja tisto izgubo sveta, ki subjektu onemogoča, da bi bil on sam, in da se nasprotno lahko uresniči le toliko, kolikor s svojim delovanjem prispeva k *das wahre Werk*, k delu gradnje sveta. Vendar pa se zato ne more več izogniti odgovoru na vprašanje, kaj pravzaprav je.

I.

Pri prikazu Heglove teorije dejanja lahko izhajamo iz Kantovega projekta utemeljitve moralnosti, kakor je v kanonski obliki podana v analitiki *Kritike praktičnega uma* in v *Utemeljitev*

¹ »Bistveno za vsako določitev volje z naravnim zakonom je, da je kot svobodna volja določena zgolj z zakonom, torej ne le brez součinkovanja čutnih nagibov, ampak z njihovo popolno zavrnitvijo.« (Kant, 1993: 73). Enako tudi: »... in bi dejanje storil brez vsakega nagnjenja, zgolj iz dolžnosti – šele v tem primeru ima njegovo dejanje svojo pravo moralno vrednost« (Kant, 2005: 15).

metafizike nravi. Res je sicer, da Kant tam ne razvija splošne teorije delovanja, temveč skuša utemeljiti zgolj možnost *moralnega* dejanja. Toda ker je na ta način vendarle predstavil pogoje, ki veljajo za *uspešno* dejanje, in ker je Hegel oblikoval svoje pojmovanje dejanja ravno v razmejitvi od Kanta, nam ta teorija ponuja najboljši okvir za razumevanje Heglove argumentacije.

Moralno dejanje je za Kanta dejanje, v katerem se umno bitje v celoti podredi avtonomiji uma. Postavitev tako visokih zahtev po

eni strani izhaja iz prepričanja, da lahko le na podlagi pripoznanja takšne zavezujočnosti subjektu pripišemo avtorstvo njegovih dejanj in s tem šele razpremo prostor za subjektivnost in dejanje v pravem pomenu. Kot umno bitje se človek resda razlikuje od drugih bitij narave po tem, da deluje ne le v skladu z zakoni, temveč v skladu s *predstavo* zakonov. Njegovo delovanje je smotrno, je prizadevanje za udejanjenje smotra. Toda samo dejstvo smotrnosti še ne zagotavlja avtorstva, ker je načeloma povsem mogoče, da ti smotri niso nič drugega kot nujni izraz nekih drugih sil, denimo nagnjenj, ki bi se tedaj izkazala za pravi vir delovanja. V tem primeru bi subjekt sicer lahko ohranil občutek svobode, prepričanje, da je on sam tisti, ki se odloča za takšno ali drugačno dejanje, daje prednost tej ali oni predstavi, vendar bi se dejanske niti nahajale v nekih drugih rokah, pravzaprav v slepem mehanizmu narave. Da bi torej sploh lahko govorili o dejanju kot posebni dejanskosti, ga je treba tako ali drugače obvarovati pred imperijem naravne vzročnosti; in ker je ta univerzalna, brez izjeme, se to lahko zgodi le tako, da se subjekt podredi neki drugi nujnosti, nekemu drugemu zakonu, ki je enako brezpogojen, pač ravno moralnemu zakonu. Po drugi strani pa je Kant ugotovil, da z umom ni mogoče vsebinsko določiti pojma dobrega, tako da bi zakon moralnosti oprli na predstavo nekega končnega stanja, za katerega bi si morali prizadevati, in bi ne oziraje se na izvor naših smotrov stopnjo moralnosti dejanja merili s tem, koliko pripomore k udejanjenju tako določenega končnega cilja. Za opredelitev dobrega je s tem ostala samo nasprotna pot, da je dobro namreč proizvod tistega dejanja, h kateremu je zavezan subjekt. Od tod Kantova ideja, da se umno bitje konstituirajo kot moralni subjekt s tem, da se podredi avtonomiji uma, ki nazadnje ne izraža ničesar drugega kot občo brezpogojnost.

Ko je Kant tako vzpostavil okvir moralne zavezujočnosti, pa je nato povlekel nekaj razločkov, zaradi katerih si je upravičeno nakopal očitke arbitarnosti in nedejanskosti. Ključna med omenjenimi razločki je verjetno teza, da ima pri presoji dejanja odločilno vlogo vprašanje, kaj je nastopilo kot določiten razlog volje. Dejanje je po svojem pojmu poskus realizacije smotra, manifestacija maksime, ki jo subjekt udejanja s svojim delovanjem. Toda to je zgolj en del opisa, kajti na ta način dejanje zgolj vpišemo v red občega, ne da bi mogli povedati, kaj ta konkretni subjekt navezuje na njegovo dejanje. Posameznik je pač *moral* imeti svoje *posebne razloge*, da je storil to *obče dejanje*! No, Kant te razloge najde v takšnih ali drugačnih nagnjenjih subjekta, ki s svojo realno dinamiko povrh vsega zagotovijo kavzalno moč za izvedbo dejanja. In medtem ko bi to še lahko sprejeli, dejanje je pač že v skladu s svojim pojmom bistveno posebno in realno, pa je Kant obenem vztrajal, da prav ta *določiten razlog tvori resnico dejanja*, da je prav občutje tisto, ki med mogočimi pretendenti enoznačno *ustoliči maksimo dejanja*. Šele na podlagi tega dodatka je nato lahko razvil teorijo moralnosti, ki od subjekta ne zahteva zgolj delovanja v skladu z dolžnostjo, temveč obenem tudi ustrezno *notranjo naravnost*, ki se utelesi v posebnem moralnem občutju, namreč v spoštovanju, ki da ga umni subjekt a priori občuti do moralnega zakona. In ker se zdi, da je določanje delovanja po Kantu bistveno monokavzalno ali da vsaj ne more prihajati iz dveh različnih smeri obenem, je dejanje nazadnje moralno le, če je res čisto, tj. če je storjeno izključno iz spoštovanja do moralnega zakona.¹

Tako dobimo tipične poteze tiste *sublimne moralnosti*, ki je Kantu od prvega trenutka naprej prinesla toliko vnetih občudovalcev. Toda medtem ko je neposredna naveza maksime in občutja omogočila *ontološko fiksacijo* dejanja, kar je verjetno eden glavnih razlogov njene vpeljave, je na vseh drugih ravneh njen učinek pravzaprav nasproten. Na podlagi tega, kaj je nastopalo kot določitveni razlog volje, je na ontološki ravni zdaj res enoznačno določeno, ali je dejanje moralno ali ne, in sploh, kakšna je bila njegova maksima in za kakšno dejanje potemtakem gre. Toda ravno zaradi te ontološke dovršenosti v trenutku določitve se po drugi strani *dejanje osamosvoji* od pojavnosti, od drugih akterjev in nazadnje celo *od subjekta samega*. Če o pomenu dejanja v celoti odloča določitveni razlog volje, potem je sicer racionalno pričakovati ustrezne učinke v pojavnosti, vendar moramo obenem vedeti, da se posledice gibljejo na neki povsem drugi, dejanju zunanji ravni. Kant izrecno poudarja, da so učinki lahko drugačni od načrtovanih in da morda tudi v celoti izostanejo, ne da bi to kakorkoli vplivalo na vrednost dejanja samega.² Dejanja pač ne moremo presojati po učinkih, temveč edino po njegovi maksimi, in ta je bila zapečaten v trenutku določitve volje. Na splošno zunanji opazovalci nikoli ne morejo presojati dejanj drugih umnih bitij, ker ne morejo videti tistega, kar edino šteje, namreč maksim, medtem ko smo za učinke, ki jih edino lahko vidijo, že ugotovili, da so za presojo dejanja tako rekoč brez pomena. Še več, čeprav ima subjekt nesporno privilegiran dostop do lastnih maksim in nagnjenj, pa po Kantu nazadnje niti on sam ne more vedeti, kakšna je prava vrednost njegovih dejanj: ker ne more vedeti, da nobeno patološko nagnjenje ni imelo nikakršne kavzalne vloge pri določanju volje, tudi ne more pozitivno zatrditi, da je bilo njegovo dejanje čisto in torej moralno. Povsem mogoče je, priznava Kant, da v celotni zgodovini človeštva ni bilo niti enega samega moralnega dejanja.³

V Kantovi teoriji tako dejanje nastopa kot ločena dejanskost, v kateri je subjekt pravzaprav zgolj v odnosu do sebe. Ta čista notranjost se v trenutku določitve volje za hip resda zlije z zunanjostjo občutja. Toda mimo tega bežnega sovpadanja obeh skrajnosti – ki pa je lahko še naprej zgolj notranje, saj je moralno občutje v celoti proizvod subjektovega uma, in ki se tako ali tako izmika vsakemu spoznanju, še zlasti za druge – si Kantovo teorijo dejanja, ki je v marsikaterem pogledu tako pravzaprav predkritična, še najlažje ponazorimo z *modelom racionalistične substance*, v kateri je dejanje povsem notranje in je v celoti dovršeno, še preden se proizvede kakršna koli sprememba zunaj substance. Posledice, ki jih ima dejanje v svetu, so zgolj nebitvena manifestacija, ki je strogo vzeto brez pomena in bi lahko tudi v celoti izostala. Vsekakor to ne vpliva na delujočega, ta je neodvisen od svojega dejanja. Od tod potem sledijo tipično kantovske patologije, kakor je na primer ta, da ima subjekt svoje dejanje za dobro, četudi proizvede naravnost nasprotno od tistega, kar bi bilo treba storiti, češ da se dejanje ravno ne meri po svojih učinkih. Od tod npr. lik *Iepe duše*, kjer lahko subjekt vztraja pri svoji moralnosti, čeprav očitno ne naredi ničesar, češ da se prava vrednost dejanja skriva v njegovi maksimi, ta pa je, kot najbolje ve on sam, v celoti moralna. Od tod verjetno tudi dovolj razširjena predstava, da je plemenitejši poraz kot zmaga, če se lahko v propadu neprimerno lažje pretvarjamo, da smo vztrajali pri svojih načelih in dosegli moralno zmago, ki da je v resnici edino, kar zares šteje. Vsi ti primeri kažejo, da je

² »Tu gre le za določitev volje in za določitveni razlog njene maksime, če je svobodna volja, ne pa za izid.« (Kant, 1993: 47). Enako tudi: »Dobra volja ni dobra zavoljo tega, kar povzroča ali naredi, ni dobra zaradi svoje primernosti, da doseže kak zastavljeni smoter, ampak edino zaradi svojega hotenja ... Koristnost ali neplodnost tej vrednosti ne moreta ničesar ne dodati ne odvzeti.« (Kant, 2005: 10)

³ »Res je absolutno nemogoče, da bi na podlagi izkustva s popolno gotovostjo izsledili en sam primer, v katerem je maksima dejanja, ki je sicer v skladu z dolžnostjo, temeljila zgolj na moralnih razlogih in na predstavi dolžnosti.« (Kant, 2005: 24). Enako tudi: »Morda ni bilo nikoli človeka, ki bi povsem nesebično izpolnil svojo spoznano in tudi pripoznano dolžnost; morda to kljub največjemu prizadevanju nikoli ne bo uspelo nikomur.« (Kant, 2006: 58)

⁴ Za Heglovo teorijo dejanja cf. M. Quant (1993): *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart–Bad Cannstatt, frommann-holzboog; cf. tudi A. W. Wood (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge UP.

⁵ Za določitev pojma dejanja glej zlasti §§ 109 in 110 Heglovega *Orisa filozofije pravice*. »Vsebinska je zame določena kot moja tako, da v svoji identiteti ne le kot notranji smoter, temveč tudi kolikor prejme zunanjo objektivnost, zame vsebuje mojo subjektivnost.« (Hegel, 2004: 208) Enako tudi: »Kajti dejanskost smotra je smoter delovanja« (Hegel, 1998: 240).

⁶ »Da je v dejanju vsebovan in izvršen ta moment posebnosti delujočega, tvori subjektivno svobodo v njeni konkretni določitvi, pravico subjekta, da v dejanju dobi svojo zadovoljitev.« (Hegel, 2004: 229)

zaradi Kantove teorije dejanja njegov *praktični subjekt bistveno samoten*, zaprt v svojo notranjost kot edini prebivalec svojega sveta – še več, kažejo nam, da pri njem strogo vzeto *ni sveta*. Prav ker svet konceptualno zanj sploh ne obstaja, lahko Kant potem vehementno zahteva, da lahko v imenu pravice mirno tudi propade. *Fiat iustitia, et pereat mundus!* In iz podobnega razloga je subjekt kantovsko navdahnjene moralnosti lahko izjemno zadovoljen sam s seboj, četudi gre vse narobe.

II.

Hegel se je nasprotno že od samega začetka svoje filozofske poti ukvarjal natanko z vprašanjem, kako zagotoviti pogoje za *udejanjenje moralnosti*. Prepričan, da je neskladje med zunaj in znotraj predvsem znamenje neresničnosti domnevne notranjosti, je proti implikacijam Kantove teorije dejanja preoblikoval sam

pojmem dejanja.⁴ Po Heglovem razumevanju, v izhodišču dovolj običajnem, gre v dejanju za to, da skuša subjekt neko predstavo, tj. smoter, ki sprva obstaja zgolj v subjektovi notranjosti, *prestaviti* v zunanjo dejanskost. Pravi smoter dejanja je toliko *udejanjenje smotra*, je v vzpostavitvi identitete med *zunaj in znotraj*, v prizadevanju, da bi *prej zgolj subjektivni smoter pridobil objektivni obstoj*.⁵ Toda če je pravi smoter dejanja res udejanjeni smoter, potem dejanje ne more biti dovršeno že v trenutku določitve volje, temveč *po svojem pojmu* nujno *vključuje učinke*, ki jih je proizvedlo v svetu. Dejanje s tem sicer še ne preneha biti subjektivno, poskus realizacije subjektovega smotra; a vendar, ker je zdaj tudi objektivnost vsebovana v samem pojmu dejanja, postanejo pogoji objektivnosti enako konstitutivni momenti, ki jih je treba upoštevati pri analizi dejanja. Tako je dejanje za Hegla že takoj *svetno*, saj je objektivni svet *edino mesto*, kjer lahko subjektivni smoter pridobi objektivni obstoj. Iz podobnih razlogov dejanje pridobi tudi *časovno dimenzijo* in drugačno, *odprto ontološko strukturo*, tako da pri njegovi konstituciji igrajo bistveno vlogo zakoni narave in *sodbe drugih*, ki lahko *za nazaj določijo subjektovo maksimo*. Poglejmo podrobneje.

Kot je bilo rečeno, je Hegel sprejemal bistveno subjektivnost delovanja. Zanj je dejanje treba vedno opisati s stališča delujočega subjekta, kot poskus udejanjenja *njegovega* smotra, in ga presoati v skladu z nameni, ki jih je imel on sam. Dejanje je obenem resda tudi poseg v svet, je dogodek v naravi, s katerim se sproži neka veriga vzrokov in učinkov, in kakor je v naravi vse povezano z vsem, ta dogodek tako ali drugače oplazi sleherni drobec sveta. V tem smislu vsako dejanje spremeni svet v celoti, in če bi govorili o krivdi v tem smislu, bi bil vsakdo kriv za vse, kolikor je v svetu nasploh navzoč abstraktni predikat mojega. Vendar subjekt ne more biti odgovoren za vse mogoče učinke, po Heglu lahko njemu pripišemo zgolj tiste spremembe, ki so bile vsebovane že v njegovem neposrednem smotru. Na to meri distinkcija med *die Tat* in *die Handlung*. Antični svet tega razločka ni poznal, zato tragiški junak, npr. Ojdipus, celoten sklop posledic, ki izhajajo iz njegovega dejstva, vzame nase kot svoje dejanje, četudi gotovo ni imel namena ubiti očeta in spati z materjo, in bi bil pred vsakim človeškim sodiščem opran krivde. V tej subjektivaciji gre Hegel pravzaprav še celo dlje kot Kant, saj proti možnosti čistega dejanja zatrjuje, da se lahko dejanje zgodi le, če *subjekt v njem najde kaj zase*, če v njem razpozna sebe v svoji *posebnosti*.⁶

Vendar je to zgolj en moment pojma dejanja in nasproti temu, kar Hegel imenuje *pravica subjektivnosti*, stoji enako utemeljena *pravica objektivnosti*. Dejanje se neposredno dotakne sveta zgolj v eni posamezni točki in se potem tako rekoč osamosvoji od subjekta ter ubere lastno pot v zaporedju vzrokov in učinkov. Videli smo že, da so učinki konceptualno notranji moment dejanja. Ne nazadnje smoter dejanja ni bilo proizvesti tiste partikularne spremembe, ki jo je mogoče na najbolj rudimentarni ravni opisati z gibom telesa, npr. z migljajem prsta, temveč smo z njim hoteli doseči neki učinek, npr. prižgati luč ali ubiti človeka, ki se nahaja na bolj oddaljenem koncu kavzalne verige. Migljaj prsta je bil zgolj sredstvo za ta učinek. V tem smislu je tudi sama kavzalna veriga, vključno z naravnimi zakoni, po katerih se odvija, enako neločljiva od pojma dejanja. Hegel pravi, da je to *immanentna duša*, telos, s katerim se izpolni dejanje.⁷

No, z vključitvijo dejanskih posledic pa se pojem dejanja zalomi. Veriga vzrokov in učinkov se drži skupaj v skladu z nekim redom, na katerega subjekt nima vpliva. Deloma je to eden od *pogojev možnosti uspešnega dejanja*, saj lahko subjektivni namen le tako pridobi *objektivni* obstoj in je takšna *osamosvojitev od subjekta* natanko cilj dejanja kot takega. Toda že sama heterogenost, dejstvo, da v svetu vlada subjektu tuja zakonitost in da lahko nepregledna množica naključij, ki jih subjekt nikoli ne more vračunati v celoti, v vsakem trenutku preusmeri tok vzročnosti, potegne s seboj možnost, tako rekoč nujnost, da se končni učinek dejanja ne bo ujema s tistim, kar je sprva načrtoval subjekt. »Kamen, ki ga vržeš iz roke, je od hudiča.« (Hegel, 2004: 225) Pravzaprav je po Heglu že samo dejanje treba obravnavati kot motnjo, ki poruši utečeni tok stvari, kot korak v neznano, katerega izhod je bistveno negotov.⁸ Ker tvori možnost neskladja eno od ontoloških določil samega pojma dejanja, bi lahko celo rekli, da je dejanje za Hegla *bistveno tvegano*, da je zmeraj korak v prazno in da delovati ne pomeni nič drugega kot *izpostaviti se temu tveganju*.⁹ V tem bi lahko videli *tragičnost* dejanja po Heglu.

Vendar dejanje niti z vključitvijo empiričnih posledic še ne more veljati za dovršeno. Hegel poudarja, da je v dejanju poleg tega vsebovan *pozitiven odnos do volje drugih*.¹⁰ Dejanje se namreč neposredno vpisuje v red občega, je poskus realizacije subjektovega smotra. Kant je iz tega sklepal, da zunanji opazovalci ne morejo presoјati vrednosti dejanja drugega subjekta, saj iz empiričnih posledic, ki so jim edino na voljo, ne morejo razbrati subjektove maksime, ki da edino šteje. In kot smo videli, je od tod izhajala možnost, da subjekt ne glede na faktične učinke dejanja vedno vztraja, da je bila njegova maksima drugačna, domnevno seveda čista. Subjekt je tako načeloma ohranil suvereno moč, da prosto razpolaga z vrednostjo dejanja, ne da bi imeli drugi v rokah kakršnokoli sredstvo, da bi spodbujali veljavnost njegovega samoopisa. Natanko to pa po Heglu pomeni, da je dejanje, v nasprotju s svojim pojmom, še zmeraj ostalo *zgolj* subjektivno. In če je smoter dejanja zares v tem, da subjektov smoter pridobi objektivni obstoj, da torej postane ravno *neodvisen od subjekta*, potem se to zaradi njegove občosti lahko zgodi samo tako, da je smoter potrjen v sodbi drugih, kot *intersubjektivno pripoznani* smoter. Dejanje ima po svojem pojmu pozitiven odnos do volje drugih, ker je svet, ki ga naseljujejo drugi subjekti, edini prostor, kjer lahko dejanje kot immanentno obče pridobi objektivnost.

⁷ »Posledice, kot lastna immanentna upodobitev dejanja, zgolj manifestirajo njegovo naravo in niso nič drugega kot dejanje samo; dejanje ga zato ne more niti zankati niti prezreti.« (Hegel, 2004: 218)

⁸ »Kajti v tem ko si je kot sebstvo in pristopi k dejanju, se dvigne iz *enostavne neposrednosti* in samo postavi razdvojitvev ... početje je samo ta razdvojitvev.« (Hegel, 1998: 237–238). Tudi: »Delovati v tistem izvirnem grškem smislu [pomeni] ... izstopiti iz nerazdvojene zavesti ...« (Hegel, 1986: 543).

⁹ »Delovati zato po tej plati pomeni *izpostaviti se temu zakonu*.« (Hegel, 2004: 213)

¹⁰ »Izpeljava mojega smotra ima zato v sebi to identiteto mene in drugih volj, – ima *pozitiven* odnos do volje drugih.« (Hegel, 2004: 210)

¹¹ »Početje je zato samo prestavljanje njegove posamezne vsebine v predmetni element, v katerem je ta vsebina obča in pripoznana, in ravno to, da je pripoznana, naredi dejanje za dejanskost.« (Hegel, 1998: 325–326)

¹² »Kaj je zavest na sebi, zato je še le iz svoje dejanskosti. Individuum zato ne more vedeti, kaj je, preden se s početjem ne spravi v dejanskost.« (Hegel, 1998: 204)

¹³ Glede retroaktivne vzročnosti dejanja pri Heglu cf. zlasti A. Speight (2001): *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge, Cambridge UP; R. B. Pippin (2010): *Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem*. *V Hegel on Action*, ur. A. Laitinen in C. Sandis, 59–78. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

*Dejansko je šele kot pripoznano.*¹¹ Prav ker je izhajal iz Kanta, je tako Hegel prišel do nasprotne trditve, da je *dejanje bistveno javno*, storjeno sredi sveta.

Vključitev te nove objektivnosti, objektivnosti intersubjektivnega pripoznanja, v enem delu sicer deluje kot varnostna mreža pred prvo objektivnostjo, saj dejanja kot bistveno občega zdaj ni več mogoče neposredno povzeti iz objektivnosti empiričnih posledic. Toda obenem ta novi moment samo še okrepi možnosti neskladja med subjektivnim in objektivnim obstojem smotra. V običajnih okoliščinah in pri malih dejanjih diskrepanca morda niti ni opazna. Kadar je neskladje občutno, do te mere, da subjekt v posledicah svojega dejanja ne more prepoznati sebe in se ne more strinjati s sodbo, ki o njegovem dejanju obvelja v sodbi drugih, pa zares nastopi konceptualni problem, za kakšno dejanje gre. Pomembno je poudariti, da je njegova razrešitev odprta. Po Heglovem mnenju imata namreč v takšnih okoliščinah obe strani interpretacijskega konflikta, tako subjektivnost

kakor objektivnost, *vsaka svojo pravico*. Po eni strani je treba dejanje vedno obravnavati kot subjektivno; vendar po drugi strani subjekt enako ne more biti brez odgovornosti vsaj za tiste posledice, ki bi jih bil kot racionalni akter mogel in zato moral predvideti.

Kje natanko poteka meja v posameznem primeru, je nazadnje odvisno od konkretnih okoliščin. Na splošni ravni pa lahko tako ali drugače dodamo dve pripombi. Tudi če subjekt nepopustljivo vztraja pri svoji interpretaciji, je najprej jasno, da je v primeru takšnega neskladja njegovo dejanje po njegovih lastnih kriterijih *spodletelo*. V njem mu očitno ni uspelo zagotoviti objektivnega obstoja za svoj smoter, ni mu uspelo udejanjiti lastne subjektivnosti. Toda kot smo že opozorili, je bilo dejanje, drugič, v nekem drugem smislu vendarle uspešno, saj mu je ne glede na svoj empirični rezultat pač *uspelo povedati nekaj, namreč nekaj o subjektu samem*. V tem pogledu, *kot ekspresivno*, dejanje pravzaprav sploh *ne more biti neuspešno*. In ker za Hegla dejanje tvori resnico subjektove namere, je dejanje preizkus realnosti tudi za sam subjekt: nazadnje niti on ne more vedeti, kaj je, preden se z dejanjem ne spravi v dejanskost.¹² Recimo, da je subjektivna namera zgolj začetna predstava, ki jo ima subjekt o sebi in je kot taka brez resnice, medtem ko šele poskus njene realizacije pokaže, kakšna je bila ta namera v resnici. Če tako npr. nekdo o sebi misli, da je velik umetnik, vendar vseskozi ne ustvari ničesar ali pa vsaj ničesar, kar bi imelo kakšno vrednost, bomo lahko utemeljeno sklepali, da je bila njegova samopredstava napačna. Ali če nas nekdo opozori na kako nerodno zadevo in brž pristavi, da nas nikakor ni nameraval prizadeti, ampak da je to storil ravno iz naklonjenosti, bomo včasih lahko upravičeno zatrдили, da je prizadeti natanko tisto, kar je bil njegov namen.

Pomembno je dodati, da takšno sklepanje lahko velja *tudi za subjekt sam*, saj se tudi on lahko znajde v položaju, ko je prisiljen priznati, da je ne glede na svoje začetne predstave o domnevnih smotrih tisto izrekel npr. iz zavisti. Ker skratka, pravzaprav podobno kot pri Kantu, subjekt nima absolutnega vpogleda v svoje smotre, lahko v takih primerih, ki so vedno mogoči, utemeljeno govorimo o *vzratnem določanju subjektove namere*.¹³ Šele dejanje je tisto, ki s svojimi dejanskimi učinki in skozi sodbo drugih pove, *kaj je bil subjekt zares hotel storiti* in kaj ga je potemtakem kavzalno pognalo v dejanje. Seveda se še zmeraj lahko zgodi, da se ne bo prepoznal v interpretaciji, ki mu jo o njegovem dejanju ponudimo mi. V tem je njegova pravica subjektivnosti, ki je za Hegla nedotakljiva. Toda očitno je, da to tedaj dela tudi v lastno škodo, saj se s takšnim

vztrajanjem sam obsodi na *neudejanjeni subjekt*, na subjekt, ki je ostal brez objektivnosti in brez resnice, na subjekt, ki mora v lastnih očeh veljati za spodletelega. Če hoče biti subjekt svojih dejanj, mu nasprotno ne preostane drugega, kot da *se pripozna* v učinkih in vzame ponujeno interpretacijo nase. *Ich bin's*.

Kot vidimo, je Hegel pravzaprav ohranil precej prvin Kantove teorije dejanja, med njimi zlasti primat subjektivnosti. Toda ob spremenjeni teoriji dejanja, ki zdaj kot svoj končni smoter postavlja udejanjeni smoter, in ob drugačnem ontološkem okviru, kjer delujoči ni več neodvisen od dejanja, so implikacije diametralno nasprotne.

III.

Heglov subjekt je bistveno subjekt sredi sveta. Ko sveta ne bi bilo, bi ostal brez edinega prizorišča, na katerem lahko pridobi resnico in dejanskost. Zato je tako rekoč zaradi sebe, zaradi lastne subjektivnosti dolžan skrbeti za to, da svet ostane še naprej. Toda ali subjekt sploh lahko ostane brez sveta?

V nekem smislu to dejansko ni mogoče. Brž ko imamo ljudi – in privzemimo, da se grožnja izgube sveta ne nanaša na možnost fizičnega uničenja –, se skozi njihovo delovanje neizogibno vzpostavi neko skupno področje, ki mu pravimo svet. *Kakšen* ta svet je, je seveda odvisno od narave njihovega delovanja. Toda podobno kakor je vsako dejanje v svoji ekspresivnosti nujno uspešno, tako se tudi vsako delovanje množstva subjektov nujno izteče v oblikovanje nekega skupnega področja med njimi, torej nekega sveta.

Še več, Hegel večkrat opozarja, da je takšen svet kot skupni produkt delujočih subjektov samodejno tudi svet tega posameznika, svet, ki je tudi njegovo delo, in če v njem vendarle ne more razpoznati samega sebe, potem je to predvsem znamenje njegove *odtujenosti*, njegove neobjektivnosti, spodletelosti, notranje razklanosti. Zlasti v razdelku o samoudejanjanju umnega samozavedanja v *Fenomenologiji duha* Hegel zaporedoma izriše več figur delujočega subjekta, ki izhaja iz predstave o neskladju med seboj in domnevno sprevrženim tekom sveta in skuša udejanjiti svoje smotre ne oziraje se na stanje sveta in proti njemu. V takih primerih, naj gre za neposredno čutno slast, zakon njegovega srca ali reflektirano krepost, se neizogibno izkaže, da je sprevržena predvsem predstava, ki jo ima subjekt o samem sebi, da svetu ni treba čakati nanj, da bi se dobro realiziralo v njem. Hegel, ki je dobro poznal dela klasičnih ekonomistov, tudi Adama Smitha, je v svojo teorijo delovanja kot bistveno javnega vključil osnovne nauke logike tržne menjave, po kateri se iz množstva dejanj sebičnih subjektov, ki si prizadevajo zgolj za zadovoljitev svojih posebnih interesov, pod določenimi pogoji samodejno vzpostavi skupno ravnovesje, ki na najboljši mogoči način zadovolji interese vseh. V tem duhu je zatrjeval, da posameznik ne more delovati zgolj zase, ne da bi to tako ali drugače prišlo prav tudi občemu.¹⁴ Posameznik je zanj, povsem nekantovsko, »boljši, kot si misli,« saj skozi svojo posebnost in tudi mimo svojih neposrednih smotrov obenem neizbežno udejanja obče dobro. »Ko deluje sebično, tedaj samo ne ve, kaj počne, in ko zatrjuje, da vsi ljudje delujejo sebično, s tem samo zatrdi, da so vsi ljudje brez zavesti o tem, kaj pomeni delovati.« (Hegel, 1998: 329)¹⁵

¹⁴ »Dalje oni razloček dolžnosti do posameznega in do občega poleg tega nasploh po naravi nasprotja ni nič trdnega. Temveč kar posameznik naredi zase, vse prej pride prav tudi občemu.« (Hegel, 1998: 329)

¹⁵ Hegel je Kantovo teorijo moralnega dejanja tako pravzaprav postavil na glavo. Za Kanta je dejanje moralno le, če je čisto, in ker tega nikoli ne moremo zares vedeti, je človek lahko samo slabši, kot si misli. Za Hegla, ki zavrača idejo apriornega občutja, pa mora biti dejanje, da bi se sploh lahko zgodilo, pač neizogibno posredovano skozi »patološko« nagnjenje. »Tako za presojanje ni dejanja, v katerem ne bi bilo mogoče, da plati posameznosti individualnosti zoperstavimo občo plat dejanja in nasproti delujočemu igramo osebnega slugo moralnosti.« (Hegel, 1998: 200) Toda Hegel od tod sklepa, da so za določitev (moralne) vrednosti dejanja subjektivni nagibi nazadnje posranskega pomena, vse prej je ključno, kakšno dejanje *dejansko* je, se pravi, kot kaj je pripoznano.

¹⁶ »Delo je, tj. je za druge individualnosti, in zanje je to delo tuja dejanskost, na mesto katere morajo oni postaviti svojo, da bi si s svojim početjem dali zavest svoje enotnosti z dejanskostjo.« (Hegel, 1998: 207)

Toda logika nevidne roke trga, tudi če jo razumemo kot bistveno odprto, brez vnaprej načrtanega ravnovesja, za Hegla še ne tvori ustreznega modela za to, kako bi si morali misliti samoudejnanje umnega samozavedanja. To nam podaja šele naslednji razdelek o individualnosti, ki je realna sama na sebi, kjer si Hegel

vzame za referenčni okvir delovanja *umetniško ustvarjanje*, ali natančneje, način oblikovanja in obstoja umetniškega dela. Takšna poteza dejansko ne more biti nepričakovana, saj je v Heglovem času, enako pa verjetno velja še danes, ustvarjanje nastopalo kot najpristnejši prikaz posameznikove subjektivnosti, obenem pa je nanj mogoče brez težav aplicirati vse tiste razločke, ki smo jih razvili ob predstavitvi Heglove teorije dejanja. Kakor je dejanje subjektovo delo, manifestacija njegove notranjosti, tako je delo dejanje. Kaj lahko potegnemo iz te vzporednice?

Subjekt torej naredi nekaj, ustvari neko delo, umetnino, s katero manifestira svojo ustvarjalnost in nazadnje samega sebe. Predstavljamo si lahko, da to delo ustvari z nekim namenom, da je z njim hotel nekaj povedati ali da ima vsaj neko teorijo o pomenu svojega dela. Toda brž ko je delo dokončano in vpisano v red biti, nastanejo neskladja med subjektivnostjo in objektivnostjo, podobna tistim, ki smo jih že srečali pri analizi dejanja. Najprej je delo v svoji zamejenosti zgolj delen in zato strukturno nujno neustrezen izraz subjektive ustvarjalnosti. Prav tako se delo osamosvoji od svojega ustvarjalca, postavljeno je na ogled in s tem ponujeno v interpretacijo drugim subjektom; kakor pa je ustvarjalec s svojo interpretacijo hotel afirmirati sebe, tako bodo zdaj drugi s svojo interpretacijo hoteli afirmirati ne njegove, temveč svojo subjektivnost.¹⁶ To soočenje si lahko predstavljamo kot konflikt interpretacij ali sploh kot *gibanje interpretiranja*, v katerem lahko z enako pravico sodeluje vsakdo in prispeva svoj delež.

Delo s tem pridobi novo dimenzijo. Ker najprej nihče nima vnaprejšnjega monopola nad interpretacijo, zlasti ne prvotni avtor, ni več mogoče govoriti o *pravi* interpretaciji dela, nasprotno, prava je vsaka interpretacija, ki se vzpostavi skozi gibanje interpretiranja. Tako je delo *vedno pravo, resnično delo, das wahre Werk*, kot enotnost početja in biti, ki je ustrezen izraz svojih ustvarjalcev. Obenem pa tudi očitno ni več delo posameznega avtorja, temveč je izraz vsakega od tistih, ki so sodelovali v njegovi konstituciji. Delo postane *obče delo, das allgemeine Werk*, kot početje vseh in vsakogar, ki je v enaki meri manifestacija moje individualnosti kot tudi skupnega duha vseh in ki s tem, da je to delo skupna stvar vseh, zato še ne neha biti moje delo in moja stvar. To obče delo imenuje Hegel tudi *stvar sama, die Sache selbst*, in na tem mestu izpelje enega ključnih obratov na poti *Fenomenologije duha*: obče delo izgubi status predikata, ki bi bil zgolj skupni proizvod delovanja samostojnih posameznikov, in namesto tega *samo postane subjekt*, – postane *duhovno bitje* ali tudi *npravna substanca*, ki tvori skupno podlago početja vseh posameznikov in obenem ni nič drugega kot delo vseh in vsakogar.

Glede na Heglovo pojmovanje delovanja kot samorealizacije, ki se vedno že odvija znotraj dane npravne substance in tudi nujno sodeluje pri njeni nadaljnji gradnji, subjekt torej res ne more biti brez sveta. Kot duhovno bitje je bistveno enotnost samega sebe in svojega sveta: samega sebe se lahko zaveda le znotraj svojega sveta.

Kakšen je ta svet, pa je, kot smo že večkrat opozorili, povsem drugo vprašanje, in v tem smislu Hegel vsekakor dopušča nekaj, kar bi lahko imenovali izpraznitev, *brezsvetnost sveta*. Potem ko prek stvari same vpelje pojem duha, ki kot duh konkretnega sveta vedno že vključuje neki svet, in ko najprej obravnava resnični duh, ki naj bi bil udejanjen v grški polis, Hegel namreč preide k razdelku o pravnem stanju, v katerem opiše svet rimskega cesarstva. Za ta svet naj bi bilo značilno, da po eni strani svobodnemu posamezniku priznava neskončno vrednost,

¹⁷ »Princip modernih držav ima to neznansko moč in globino, da principu subjektivnosti pusti, da se dovrši v *samostojen ekstrem* osebne posebnosti...« (Hegel, 2004: 407)

ki je kodificirana v sistemu rimskega prava, po drugi strani pa ga pahne v »politično ničnost«, če po propadu republike ne more več sodelovati v občinah zadevah. Te okoliščine, ko se posameznik ne more udeležiti v političnem delovanju, samodejno privedejo do »bega iz dejanskosti«: človek se zateče v lastno notranjost in se posveča zgolj še samemu sebi in – seveda – poslom. Pomenljivo je, da za to stanje duha, v katerem je »obče razbito v atome absolutno mnogih posameznikov«, Hegel (1998: 245) uporabi oznako *umrlega duha*! Ker vemo, da je za Hegla duh bistveno živ, je ta izraz pravzaprav protislovje in pomeni, da imamo opraviti z duhom, v katerem »ni več duha«. In kakor Hegel tu res govori o »brezduhovni samostojnosti« posameznika in o »brezduhovni skupnosti«, tako lahko rečemo, da je za pravno stanje značilna brezsvetnost sveta, – torej stanje, v katerem svet sicer je, vendar je takšen, da v njem ni mogoče udeležiti tistega, kar sicer omogoča svet. Svet brez sveta.

IV.

V *Orisu filozofije pravice* Hegel vpelje civilno družbo kot posebno strukturo v razliki do države. Sam izraz je sicer star in tudi opozicija med civilno družbo in državo je tako rekoč tradicionalna. Vendar je Hegel pod starim imenom uvedel nov pojem, s katerim je skušal misliti tipično moderen problem.

Po Heglu je posamezniku namenjeno, da živi obče življenje, ker lahko subjektivnost v polnosti udeležiti le na področju občega. V sodobni družbi se tisto, kar zaseda mesto občega, zanj imenuje država in tisto delovanje, ki meri na obče, je zanj politično. Ob podobnih trditvah skoraj refleksno pomislimo na očitek totalitarizma države; vendar se da pokazati, da taka navada temelji na vsaj dveh nespornostih. Prvič, Hegel občega življenja nikakor ne omeji na participacijo v uradnih državnih institucijah, npr. v parlamentu ali na volitvah, temveč vključuje vsako dejavnost, ki presega krog neposrednih osebnih interesov in tako ali drugače meri na obče. V to polje tako samodejno vstopajo umetnost, religija in znanost, pa tudi sploh vsaka dejavnost, s katero posameznik sodeluje pri oblikovanju kolektivne zavesti in na svoj način pripomore k občemu delu, k stvari sami. V skladu s tem, drugič, tudi polje države še zdaleč ni omejeno na uradne institucije države ali njene transmissijske organe. Res je le to, da po Heglu sodobna družba deluje v režimu vednosti, zato morajo biti njene odločitve bistveno javne in utemeljene na vsem dostopen način: zgolj temu je namenjena država v ožjem pomenu. Če je država obče, ki misli, pač mora imeti organe, skozi katere se misel lahko izrazi kot misel.

Čeprav je človek poklican živeti obče življenje, Hegel poleg tega izrecno opozarja, da tvori načelo subjektivnosti neprekoračljiv horizont modernega sveta, zato mora biti vsaka ureditev, če hoče obstati, posredovana skozi subjektovo posebnost.¹⁷ Prav neposredno sovpadanje občega in posebnega, ki ni dopuščalo možnosti, da bi posameznik hotel nekaj zgolj zase ali da bi hotel sam, je bil, kot ponazarja primer Antigone, eden od razlogov za propad antične nravnosti. Zato Hegel vztraja, da mora posameznik stopiti v polje občega šele na podlagi lastne določitve, kar seveda pomeni, da mora obenem imeti možnost, da ostane, če tako pač hoče, »idiotsko« omejen na svojo posebnost.

Natanko to nalogo pri Heglu opravlja *die bürgerliche Gesellschaft*, občanska ali civilna družba. Kakor je krščanski Bog žrtvoval del samega sebe, svojega edinorojenega sina, da bi dosegel spravo s človekom, tako se tudi tu *obče samo omeji in del sebe izroči v izključno*

¹⁸ V obrambo pred tovariško kritiko dodajmo, da področje občega pri Heglu ni nujno homogeno: mirno lahko vsebuje razmeroma neodvisne sisteme, ki znotraj svojega območja delujejo po lastnih načelih in učinkov ne razširjajo onstran svojih meja. Še zmeraj pa, takšno je vsaj naše razumevanje Heglovega stališča, mora vsebovati mesto, s katerega se občje, in sicer konkretno občje, izreka občje. Za nekoliko drugačen pogled cf. Simoniti, J. (2011): *Svet in njegov predikat I*. Ljubljana, Analecta, programsko npr. str. 36, op. 22.

¹⁹ Za Heglovo pojmovanje lastnine cf. zlasti prva dva razdelka abstraktne pravice, od § 34 do § 81 *Orisa filozofije pravice v ???*.

pristojnost posebnosti. Civilna družba je tisti del občje države, kjer je posameznik tako rekoč varen pred občim, kjer mu ni treba nenehno ozirati se na posledice, ki jih imajo njegova dejanja za druge, in ima to nezaslišano svobodo, da mu ravno ni treba biti mar za občje. Pripadnik civilne družbe je »*privatna oseba*, ki ima za svoj smoter svoj lastni interes« (Hegel, 2004: 343). Ko ta privatna oseba zdaj stopi na trg, matrico delovanja civilne družbe, se tu sreča z enako partikularni interesi in skozi sistem vsesplošne odvisnosti išče zadovoljitev svojih posebnih interesov, maksimizacijo lastne partikularnosti, ki se nazadnje izraža v bogastvu. Tako lahko neposredno ponazoritev logike civilne družbe vidimo v geslu Bogatite se! – v smislu, kot ga razume Kitajska komunistična partija.

No, domnevna izjemnost kitajskega primera pa nas spet opozarja na neko konceptualno zagato. Civilna družba, v kateri samostojni posamezniki skrbijo zgolj zase, je za Hegla *bistveno*

nepolitična: odprtje prostora za nepolitično je prav razlog njenega obstoja. Vse njene pretenzije v odnosu do države se omejuje na zahtevo, naj jo pusti pri miru; biti hoče čim dlje stran od nje in nikakor nima namena, da bi sama zasedla mesto države. Nasprotno pa v danes prevladujoči politični teoriji velja, da je ravno civilna družba najustreznejši, morda edini model pravične družbene organizacije, ki bi ga nazadnje morali razširiti na vse, vključno na področje politične države. Če hoče kdo nastopiti proti Heglu, lahko v podporo takšnemu pojmovanju navede celo njegova lastna razmišljanja. Vemo namreč, da se skozi interakcijo mnoštva posameznikov neizogibno oblikuje neki *skupni svet* in s tem področje občega. Še več, sam Hegel trdi, da se v sistemu splošne odvisnosti samodejno vzpostavi »*forma občosti*«, da lahko sodelovanje na trgu razumemo kot *vzgojo k občosti*, kolikor se je posameznik za zadovoljitev svojih posebnih potreb prisiljen prilagoditi razmeram na trgu, se torej v tem smislu departikularizirati in svojim potrebam podeliti občjo formo, in da se nazadnje tako dejansko *vzpostavi nekakšna država*. Zanj Hegel sicer res uporabi manjvredne oznake, kot so »*zunanja država*«, »*država nuje* in razuma« (Hegel, 2004: 340). Toda, se lahko vprašamo, zakaj sploh potrebujemo državo uma, če že imamo državo razuma? V vsakem primeru si, tako, se zdi, ne stojita nasproti nepolitična civilna družba in politična država, temveč preprosto dve različni pojmovanji države.

Na tem mestu se pred nami razpre široko polje, ki ga še zdaleč ne bomo mogli obdelati.¹⁸ Tu naj zato zadošča le pripomba, da *sama forma civilne družbe* neizogibno potegne s seboj tudi *vsebinske omejitve* tako glede subjekta, ki deluje v tej zunanji državi, kakor glede tistega, kar lahko udejanji v njej. Za Hegla, in tu se tudi njegovi kritiki praviloma strinjajo z njim, namreč civilno družbo tvorijo samostojni posamezniki, ki v skrbi zase stopajo v pogodbene odnose z drugimi. Pogodba je v osnovi menjalna pogodba in civilna družba naprej ekstenzija lastninskega odnosa. Lastnina pa slednjič izraža zunanje razmerje med osebo in predmetom, v katerem je posameznik odpravil samostojnost neke zunanje dane reči, vanjo položil svojo voljo in jo s tem naredil za *svojo*, za *obstoj svoje svobode*. To je tudi razlog, zakaj ima za Hegla oseba absolutno pravico do lastnine. Toda obenem je od tod očitno, da je tudi samo lastninsko razmerje zunanje, abstraktno in neposredno.¹⁹ Človek ne potrebuje posebne utemeljitve, da bi se smel polastiti reči, dovolj je, da tako hoče: v tem primeru je volja res zadosten razlog. Enako tudi njegovo razpolaganje s tem, kar je njegova last, ni izpostavljeno nikakršnim omejitvam: ker je njegova

lastnina izvorno obstoj zgolj njegove svobode, jo lahko uporablja, uživa in zlorabi, kakor ga je volja, ne da bi moral komurkoli polagati račune za to. Nazadnje je zaradi te neposrednosti lastninski odnos po materialni plati omejen s tistim, kar lahko obstaja na enako neposreden način: biti mora nekaj zunanje danega, kar ima jasno začrtane meje, biti mora skratka neka reč. Zato npr. Hegel načeloma ne priznava lastništva nad zrakom, razen če ga ne zajamemo v meje svojega telesa, in tudi izrazito omeji obseg avtorskih pravic, saj umetnina kot stvaritev duha po eni strani vedno že uporablja proizvode duha, ki so bistveno skupni, in po drugi strani predvsem nima tistega predmetnega obstoja, ki ga po svojem pojmu zahteva lastninsko razmerje.

Seveda to ne pomeni, da umetniških stvaritev ni mogoče obravnavati kot lastnino. Dejansko se dogaja marsikaj, kar je v nasprotju s pojmom. Vendar ima takšno neskladje vedno posledice. Če namreč nekaj sistemsko obravnavamo po modelu lastnine, potem iz tega dejansko naredimo nekaj, kar obstaja kot lastnina, torej neposredno reč. Podobno bomo tudi iz subjekta tega razmerja naredili abstraktno osebo, ki je bistveno določena z lastninskim razmerjem. Tej osebi lahko sicer pripišemo še neke smotre in pravice. Toda zaradi sistemske prisile ta oseba tedaj dejansko je predvsem lastnik, *lastnik svojih prepričanj, smotrov in pravic*, do njih ostane v *zunanjem* odnosu in se jim npr. mirno lahko odreče v zameno za kaj drugega: njena suverena uporaba njenih prepričanj, smotrov in pravic je tedaj zgolj variacija osnovnega modela, ki izvorno pomeni prosto razpolaganje z lastnino. Sprejetje neke sistemske matrice delovanja skupnega prostora, v tem primeru v podobi menjalne pogodbe, pač določi vse strukturne prvine takšnega sveta.

Skupno življenje se torej faktično da misliti in organizirati po modelu civilne družbe. Vendar tako iz države obenem naredimo trg, sistem vsestranske odvisnosti, v katerem so državljani zvedeni na abstraktne nosilce lastninskih pravic. V takem svetu subjekt sicer celo lahko deluje javno, toda tedaj bo v javnosti nujno nastopal kot privatna oseba, z vsemi atributi abstraktne posebnosti in z vsemi posledicami, ki jih prinaša objavlanje privatnosti. Udejanjil se bo kot privatna oseba. Morda je to hudo za boljše posameznike, saj v takem svetu ostanejo brez mesta občega, na katerem bi mogli objektivirati subjektivnost, ki ima po predpostavki drugačno notranjo strukturo. Vendar pravzaprav ni mogoče reči, da je njihova subjektivnost boljša od sveta, v katerem živijo, saj tudi domnevna notranja globina brez zunanje objektivnosti tedaj nima resnice. Kaj človek je, pokaže zaporedje njegovih dejanj.²⁰ Zato je treba nazadnje ugotoviti, da je – pravzaprav tавтоloško – svet brez sveta lahko samo primerno okolje za subjekte, ki se udejanjijo v njem.²¹

²⁰ »Kaj subjekt je, je zaporedje njegovih dejanj. Če so ta dejanja zaporedje produkcij brez vrednosti, je tudi subjektivnost hotenja brez vrednosti; če pa je zaporedje njegovih dejstev substancialne narave, je takšna tudi notranja volja individua.« (Hegel, 2004: 233)

²¹ V našem prikazu se je zarisala nekakšna bližina med kantovsko teorijo dejanja in pojmovanjem političnega delovanja, ki nasprotuje sami ideji države. Takšno zbližanje ne preseneča: svet, ki za kantovsko moralno subjektivnost ne šteje, se v veliki meri prekriva s tistim, kar za Hegla tvori mesto države. Ta bližina nas obenem opozarja, da bi podobno morali preveriti možnost neke druge, veliko manj očitne afilicije, namreč med modelom civilne družbe, se pravi logiko prostega trga, ter afirmacijo čistega mnoštva oziroma matematične subjektivnosti.

Literatura

- HEGEL, G. W. F. (1986): *Vorlesungen über Ästhetik III, TWA 15*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
- HEGEL, G. W. F. (2004): *Grundlinien der Philosophie des Rechts, TWA 7*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- KANT, I. (1993): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana, Analecta.
- KANT, I. (2005): *Utemeljitev metafizike naravi*. Ljubljana, Založba ZRC.

- KANT, I. (2006): *Zgodovinsko-politični spisi*. Ljubljana, Založba ZRC.
- PIPPIN, R. B. (2010): Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem. V *Hegel on Action*, ur. A. Laitinen in C. Sandis, 59–78. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- QUANTE, M. (1993): *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart–Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- SIMONITI, J. (2011): *Svet in njegov predikat I*. Ljubljana, Analecta.
- SPEIGHT, A. (2001): *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge, Cambridge UP.
- WOOD, A. W. (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge UP.