

Še enkrat o Heglu in Francoski revoluciji

(Duhovna legitimacija države)

K velikemu prelomnemu dogodku – Francoski revoluciji¹ – se je Hegel vračal v vseh obdobjih svojega filozofiranja. Najprej v mladostnih teoloških spisih (*Theologische Jugendschriften*), potem v *Jenaer Realphilosophie*, pa v *Fenomenologiji duha*, *Filozofiji zgodovine*, *Filozofiji prava* in nazadnje v svojih obsežnih poznih *Predavanjih o filozofiji religije* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*).

Za ta pozna predavanja je značilno, da Hegel v njih Francoske revolucije ni izpeljeval iz biti kot duha s pomočjo dialektične spekulacije, ampak je idejo svobode, ki se je zgodovinsko uveljavila v Francoski revoluciji, omejeval na funkcijo duhovne legitimacije moderne države. V teh predavanjih mu potemtakem ni šlo za to, da bi Francosko revolucijo *pojasnil* iz biti spekulativne ideje; bolj mu je bilo do tega, da z njenimi pridobitvami legitimira moderno nemško državo neodvisno od religioznih predpostavk. Gre seveda za značilno nemško duhovno legitimiranje države, nikakor pa ne za njeno praktično-politično legitimiranje. Na podlagi takšnega nepolitičnega in apolitičnega duhovnega utemeljevanja je Hegel hkrati prejudiciral in sklepal o nadaljni politični usodi Nemčije in njej bližnjih držav.

V novoveški delitvi Evrope je Nemčija dobila osrednje mesto med katoliškim Zahodom in pravoslavnim Vzhodom. Luteranska tradicija, ki ji sledi tudi Hegel, v Francoski revoluciji ni videla samo utelešenje novoveškega načela svobode, ampak tudi utelešenje starega pogankega načela, ki se je ohranilo v katoliški *ponižnosti*.² Bit katolištva, v kateri se je ohranilo poganstvo kot kulturno-zgodovinsko dejstvo, prepozna Hegel v razcepu med Bogom in človekom: »Smisel katoliškega kulta ni uživanje v *enotnosti* božanskega in človeškega, temveč v preseganju njune razcepljenosti... Kult tako dobiva podobo pokore, spokoritve. Ta pa se godi skozi kesanje in spoved, žrtvovanje in obrede, s katerimi človek pokaže, da mu je resnično do tega, da se odreče svoji osebni volji«. ³ Ta nesebičnost je tolikšna, da proglašča človeško dejavnost za nekaj, kar ni sveto, pridobivanje bogastva pa za nekaj sramotnega. »... od človeka, če nekaj ima, se celo zahteva, da svojega imetja z delom ne povečuje, ampak ga podari revnim, zlasti pa cerkvi, se pravi tistim, ki ničesar ne delajo in ničesar ne počenjajo«. ⁴ Ta razcep človeka in Boga, subjektivne svobode na eni strani, in zahteva po ponižnosti in pokornosti na drugi strani, vplivata na razmerje med državo in katoliško religijo. Hegel kot protestant in državljani v modernem pomenu besede je prepričan, da mora individuum v državi kot najvišji obliki skupnosti uživati svojo pravno zajamčeno svobodo. Za Hegla je država uresničena oblika ideje svobode. Tako opredeljeni svobodi v državi nasprotuje katoličanstvo s tezo, pravzaprav z religiozno dolžnostjo, po kateri svoboda ne sme biti najvišji smoter človekovega življenja, ampak se mora človek podvreči strogi pokorščini in zdržati brez lastne volje: »... še več, v vesti in

¹ Primerjaj F. M. A. Mignet, *Povijest Francuske revolucije, 1789–1815*, Matica Hrvatska 1892.

² To protestantsko načelo enotnosti znanja in vere poudarja tudi Marx, ko nasprotuje katoliškemu ločevanju človeka in Boga in proglašča Smitha za Luthra politične ekonomije. Gl. Marx, *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart 1964, str. 228.

³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. I., str. 27. Felix Meiner Verlag 1966.

⁴ Hegel, *ibid.* str. 307.

v najgloblji intimi se mora odreči svoje osebnosti in odvreči svojo svojskost.⁵ V katoliških državah zato pride, po Heglu, do boja med načelom političnih svoboščin v državi in med verskimi dolžnostmi pokornosti božjemu gospodarju. Ta boj med načelom političnih svoboščin in versko poslušnostjo se resnično ne more odločiti.⁶ »Religija terja ukinitve volje, posvetno načelo pa se na njej utemljuje ... Religija kot cerkev v takšnem primeru lahko ravna pametno in od zunaj popusti, kar pa seveda pomeni, da tedaj duh zapade v *nedoslednost* ... Tako so, na primer, Francozi vztrajali pri načelu posvetne svobode in s tem dejansko zapustili katoliško vero, zakaj le-ta ne more od ničesar odstopiti, pač pa dosledno terja brezpogojno pokornost cerkvi. S tem država in cerkev stopita v razmerje protislovnosti. Francozi so v tem primeru religijo zavrgli, naj se znajde kakor ve in zna. Postane samo stvar posameznika, nekaj, za kar se država ne briga – zato se potem reče, da religije ne smemo mešati z ustavo države.⁷ Tako je v revolucijskem času v Franciji nastal ateizem in sicer kot nova religija. Tudi Marx je spoznal nerešljivost spora med teisti in ateisti in je zastavil zgodovinsko odločilnejše vprašanje, namreč, zakaj so eni ljudje verni in drugi ne. Ta zahteva – da bi na tako zastavljeno vprašanje zgodovinsko odgovorili – je bila plodna vse v naš čas. Herman Lubbe na primer, ki nikakor ni Marxov učenec, meni, da obstajajo vprašanja, na katera je mogoče odgovoriti samo zgodovinsko, namreč s pripovedjo. To, da je v FR ateizem prerastel v religijo in je bila svoboda povzdignjena v božanstvo, se je, po Heglovem mnenju, zgodilo zato, ker država ne more obstajati samo na podlagi formalnih zakonov (pravna država), ampak potrebuje tudi najgloblja prepričanja svojih državljanov. Če ta prepričanja niso ne katoliška in ne krščanska, dobijo obliko neke druge ideologije, nazadnje celo ateizma. Takoimenovana pravna država, ki bi državljanke prepustila na milost in nemilost sodnikom in bi bila tudi sama samo pravno nadzorovana, je po Heglovem mnenju nesprejemljiva, ker »... ne vlada zakon, ampak ljudje storijo tako, da zakon vlada. Ta človeška potrditev zakona je nekaj konkretnega; volja ljudi in njihova spoznanja morajo storiti svoje.«⁸ Ljudje imajo od vekomaj svoja prepričanja, pa čeprav so omejena zgolj na njihov osebni interes. Pravna država zato dejansko ne more funkcionirati, ker ali privatni interesi posameznikov ali pa obči interesi države vedno znova zmagajo nad zakoni. Hegel proučuje FR predvsem skozi nasprotje med načelom svobode in načelom vere, se pravi skozi nasprotje med državo kot uresničenjem ideje svobode in religijo kot prakso vdanosti in pokorščine nebeškemu gospodarju. Kritiko starega fevdalnega reda Evrope zastavi Hegel s svojo kritiko katolištva kot duhovne podlage ali legitimacije te stare vladavine. Za staro fevdalno Evropo je veljalo, »... da zakoni, da aristokracija in ustava države izhajajo od Boga: s tem so zakoni avtorizirani z najvišjega mesta, ki si ga je sploh mogoče zamisliti.«⁹ Zakoni države so utemeljeni v božji volji in so zato nespremenljivi, kar pomeni, da jim je mogoče samo slediti in sicer tako, da poslušamo božjo besedo. Bogoslovje (teologija) in bogočastje sta tako edini poti za oblikovanje človeških odnosov v fevdalni politični skupnosti: »To je mogoče izreči na naslednji način: bogu se pokoravamo tako, da spoštujemo zakone in aristokracijo (vrhovništvo), se pravi tiste sile, ki tvorijo drža-

⁵ ibid. str. 307.

⁶ Hegel posebej poudarja, da je država duhovna in ne politična oziroma pravna skupnost. Sodobni ustavni patriotizem je Heglu še tuj. Poudarja: »Država temelji na navrstvenem prepričanju, le-to pa na religioznem.« Hegel, Enzyklopädie, str. 432, 552, Felix Meiner 1959.

⁷ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, str. 309.

⁸ ibid. str. 310.

⁹ ibid. str. 304.

vo«.¹⁰ Ker je s tem postal transcendentni bog temelj zakona in samovoljne moči – pred njim pa so vsi smrtniki in verniki enaki, čeprav to v državi očitno niso – je veda o Bogu ali teologija vozlišče političnega in svetovnonazorskega spoprijema srednjeveških skupnosti. Interpretacija Božje biti in volje je središčna točka javnega življenja srednjeveške Evrope. Teoretske in praktične hereze kot izrazi različnih interesov so posredovane skozi interpretacije božje volje in milosti. Človekov položaj v takšni skupnosti je določen z dojemanjem in izvajanjem kulta. Cerkveni redovi kot oblike hierarhiziranega krščanskega življenja temeljijo na različni interpretaciji božje biti ali biti apostolov in svetnikov. Priznavanje teh redov ali njihova prepoved oziroma njihovo preganjanje in zatiranje je temeljilo na cerkveno odmerjenem *ius interpretandi* božjih stvari. Na tej distribuciji pravic glede interpretacije božjih zadev je temeljila vsa srednjeveška teokracija. Zgodnjekrščanska delitev božje in cesarjeve oblasti, ki se je ohranjala ob predpostavki, da so posvetni vladarji tiho pristajali na vodilno cerkveno interpretacijo božje volje, ni motila stabilnosti posvetne oblasti. Skupni interesi vojaških plemičev (plemičev meča) in duhovščine (plemičev plašča) so imeli globlje korenine: v skupnosti krvnega sorodstva. Oboji so prenašali delitev oblasti s stališča globljega razumevanja lastnega položaja v hierarhiji Božje milosti. Ostra nasprotovanja predstavnikov obeh oblasti so še razplamtevali nori zanesenjaki iz vrst papežev ali cesarjev, ki so hoteli po sili v eni roki združiti obe oblasti (*potestas prima* in *potestas secunda*) Heglova polemika s katolištvom in v njem ohranjenimi poganskimi ostanki meri ravno na skupnost krvnega sorodstva kot na podlago enotnosti fevdalnih stanov. Njej nasproti postavlja Hegel novoveško racionalno, protestantsko načelo duhovne skupnosti. S tem, ko nasprotuje katolištvu in fevdalni skupnosti krvnega sorodstva, pa Hegel nikakor ne zdrsne v ateizem francoskih razsvetljencev. Skupnost krvnega sorodstva, rod in družina, ostajata še naprej naravna temelja človeštva, nista pa več temelj državne skupnosti. *Ius sanguinis* je povzdignjena na raven duhovne skupnosti, v katero so vključeni vsi, ki sodelujejo v njenem duhu, ne glede na svoj naravni ali etični izvor. Smisel FR vidi Hegel v duhovnem združevanju in spravi francoskega ljudstva, ki je bilo stanovsko razdeljeno. Ukinitvev stanov še zdaleč ni samo ukinjanje in odstranjevanje starih krivic, ki so jih preživljali kmetje in meščani, ampak je, nasprotno, ukinjanje načela teh krivic, namreč skupnosti krvnega sorodstva kot temelja fevdalne državne suverenosti in njenega nosilca, aristokracije. Katolištvo je za Hegla duhovna oblika opravičevanja starih krivic, storjenih svobodnim duhovnim bitjem v imenu neduhovnega načela, kakršno je skupnost krvnega sorodstva kot podlage svobode, avtonomije in avtarkije stare fevdalne Evrope. Kri je zunanje naključno načelo skupnosti. Kultno čaščenje in dojemanje Boga kot onostranskega gospodarja ali v transcendentnost potisnjene stvarnika rodu je zunanja razsežnost tega načela. Heglova kritika rimskega paternalizma zadeva tudi katoliško načelo transcendentnega Boga kot podlage stanovske družbe.

Čeprav Hegel ostro napada kultni značaj katolištva, pa po drugi strani nikakor ni proti vsakršni enotnosti vere in države. Nasprotno: na enotnost vere in državne- ga zakona po njegovem mnenju naletimo v abstraktni obliki pri vseh narodih. V tej abstraktni obliki je mogoče to enotnost samovoljno tolmačiti in zato zlorabljati. Po Heglovem mnenju je pravilno, da se Bogu pokorimo tako, da smo podložni zakonom in plemstvu, ker te sile tvorijo državo. To popolnoma pravilno načelo pa je seveda mogoče zlorabiti, pravzaprav sprevreči v njegovo nasprotje, če se glasi:

¹⁰ ibid.

»... zakonom se je treba podrediti, pa naj so kakršnikoli.«¹¹ Vladanje in zakonodaja sta na ta način prepuščena samovolji vlade. To takšne nevarne samovolje je prišlo zlasti v protestantskih deželah tik pred meščanskimi revolucijami. V času zadnjih vladarjev iz rodbine Stuart so zahtevali od podložnikov pasivno poslušnost. Veljalo je pravilo, da je kralj za svoja dejanja odgovoren samo Bogu. Državi vlada na najboljši možen način, saj se v njegovih zapovedih izraža božja volja. V protestantizmu, ki je Angleže spodbudil k revoluciji, pa je, narobe, prevladovalo prepričanje, da kralj nikakor ni edino mesto, kjer se izraža božja volja. Božja volja se izraža v vsakem človeškem srcu in ne samo v srcu kralja in duhovnikov. Če so torej vsi ljudje in državljani enaki pred Bogom, potem so enaki tudi v državi, saj je sama tudi božja stvaritev. Tako je Cromwell z *Biblijo* v roki zrušil dinastijo in vzpostavil svojo diktaturo. Razglasil se je namreč za pravega tolmača tako razumljene božje volje. Puritansko geslo pravi: *spoznanje božje volje ni poseben privilegij, ampak pripada vsem državljanom države*. Nevarnost, ki izhaja iz tega pravega načela, po katerem je božja previdnost dostopna vsakemu državljanu in ne samo cerkvi in dvoru, tiči v možnosti samovoljne razlage božje volje na različnih ravneh. Grozi namreč, da bo v tolmačenju božje volje zavladala velika anarhija – kar se je v angleški revoluciji zares zgodilo. Religiozno vojno med katoličani in protestanti ter različnimi protestantskimi sektami, je vsaj teoretsko rešil Hobbes s svojim razlikovanjem in tolmačenjem dveh vodilnih moči: *potestas prima in potestas secunda*. Državna moč kot *prva* moč zahteva od državljanov pokornost, za plačilo pa vsem državljanom jamči varnost in zaščito v okviru zakona. Tudi cerkvena moč kot sicer *druga* zahteva pokornost vernikov, vendar pa jim lahko jamči samo varnost v nebesih. S tem je Hobbes religijo ločil od države in menil, da je tako vzpostavil mir med državljani različnih veroizpovedi. Že sam pa je slutil težave takšne abstraktne ločitve vere in države, ker je vedel, da različnost prepričanj državljanov zmanjšuje moč države. S svojo krilatico »Jezus je kristijan« je poskušal zediniti duhove, kar pa mu seveda ni uspelo. Gotovo, da je Jezus kristijan – a katoliki so kljub temu katoliki in protestanti protestanti.

Enak problem se zgodi, kadar je ljudstvo v smislu starega rimskega rekla »vox populi, vox dei« povzdignjeno do božanstva. V takšnem primeru nastane spor okrog pravice do tolmačenja ljudske volje, pojavijo pa se tudi navzkrižja okrog odločanja o tem, katera frakcija ljudske volje ima boljše izglede, da bo postala vodilna, saj ljudstvo nikakor ni v celoti iste volje. To razmerje in spor med državo in religijo, državo in nacijo, je poskušal rešiti Hegel v višji duhovni enotnosti kot temelju svojega razumevanja države. Višja enotnost teh nasprotij je ideja transreligiozne, transnacionalne in transsocialne *svobode*. Svobodo pojmuje Hegel kot univerzalno umnost človeštva. Univerzalna ideja svobode se objektivira v državi, država pa utemeljuje svobodno enotnost vseh svojih članov. Hegel je svobodo razumel kot absolutno duhovno načelo, ki se v konkretnih državnih skupnostih institucionalno objektivira, ne pa kot praktično ravnanje posameznikov v konkretnih medsebojnih odnosih.

Ob vsem tem pa je Hegel vendarle proti ločitvi države in »religije«, ker je religija kot duhovno načelo v državi naravno uresničena. Da ločitve države in religije ter do zahteve, da naj država skrbi za *pravičnost*, religija pa za *odrešitev* je prišlo samo v obdobju revolucionarnega preloma s starim fevdalnim redom in njegovo katoliško utemeljenostjo. Pravi problem Heglovega odnosa do FR pa se pokaže šele ob vprašanju vzpostavitve nove višje duhovne enotnosti znotraj

¹¹ *ibid.*

nasprotij moderne meščanske družbe. Ob vprašanju namreč, kako spraviti državo in religijo v družbi industrijcev, bankirjev in trgovcev? Stara katoliška cerkev terja nesebičnost – v družbi, ki prav na sebičnosti temelji. V katoliških državah se je to nasprotje med osebnimi svoboščinami ter pokorščino cerkvi in plemstvu pokazalo predvsem tedaj, ko se je vsem ljudem razglasilo, da so osvobojeni vseh duhovnih in posvetnih avtoritet: »... to je ogromna razlika, ki je v moderni svet vstopila s tem, ko se je sploh postavilo vprašanje, ali priznati človekovo svobodo kot resnico na sebi ali pa sme religija zavreči svobodo«. ¹² Pri Heglu je svoboda seveda nad vsemi naravnimi, religioznimi, nacionalnimi in podobnimi oblikami njegovega (s časom določenega) izražanja in objektivacije.

Kakšno je bilo pojmovanje svobode v luči tradicije evropskih narodov?

V katolištvu je novoveško spoznanje o svobodi kot človekovem bistvu pripeljal do razkroja enotnosti posvetne in duhovne avtoritete, države in religije. Na podlagi Heglovega mnenja bi se reklo, da je katolištvo zgodovinsko mrtvo. V protestantizmu pa, misli Hegel, se lahko znova vzpostavi enotnost vere in države, seveda na novih temeljih svobode, ker »... protestantizem terja, da človek verjame samo v to, kar zna, da je njegova vest nekaj svetega in nedotakljivega. V Božji milosti človek ni pasiven, prisoten je s svojo subjektivno svobodo. V njegovem znanju, volji in veri je izrecna zahteva po subjektivni svobodi«. ¹³ To protestantsko načelo priznava subjektivno svobodo kot človekovo bit, toda tudi človek v svojem individualizmu ni primeren za temelj države, ki je, po Heglu, uresničenje ideje svobode in ne uresničenje neke individualne volje. Tam namreč, kjer vladata subjektivna volja in svoboda in kjer *vsak veruje v to, kar zna*, pride do nasilja te subjektivne volje ali čiste vesti, ki se upira vsaki občosti in se tako povzpne do ravni državnega *raisona*. V takšnih primerih uspevajo samovoljni *samodržci*, ki se ne podreajo ne Bogu in ne ljudstvu, ampak poslušajo samo glas svojega moralnega prepričanja ali čiste vesti.

Medtem ko torej načelo svobode v katoliških državah pripelje do razkroja enotnosti religije in države, do ateizma, pa pride v protestantskih državah do abstraktne subjektivne enotnosti religije in države, se pravi do prepustitve države *furijam fanatičnega moralizma*. Hegel nasprotuje tudi temu abstraktnemu subjektivnemu in moralizatorskemu protestantskemu načelu enotnosti države in vere in sicer s pravno jasno opredeljeno tezo: »... če vztrajamo pri tej enotnosti, preprečujemo graditev organizmov državne ureditve. Državna ureditev zahteva razčlenjenost, v kateri so dolžnosti in pravice omejene. Abstraktna moralna enotnost ne dopušča razlike, ki pa nastane brž, ko se porodi organizem in s tem tudi resnična življenjskost«. ¹⁴

Katolištvo in protestantizem pri Heglu torej nastopata kot dvoje ostro nasprotujočih si načel legitimacije državne oblasti. Katoliško načelo zagovarja – nasproti človekovi svobodi v državi – abstraktno razliko med državo in religijo. Protestantско načelo pa, nasprotno, zastopa tezo o abstraktno moralni enotnosti države in religije. Katolištvo in protestantizem postajata tako nasprotni stranki v boju za državno oblast. V primeru, da bi ena stranka zmagala, bi država razpadla: ali v nedosledno proti – postavljanje vere in države (katoliško ali farizejsko načelo) ali v neposredno enotnost vere in moralne prakse, kar pelje v nasilje in prelivanje krvi vseh tistih državljanov, ki so drugačnega prepričanja (protestantsko načelo).

¹² *ibid.* str. 307.

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.*

Tu navaja Hegel francoski primer. V imenu svobode so se Francozi uprli svoji religiji – katolištvu – ker je religija, ki ne priznava človekove svobode. S tem so, po Heglu, »... Francozi, ki so zahtevali posvetno svobodo, prenehali pripadati katoliški veri, saj le-ta od ničesar ne odstopa, ampak dosledno terja brezpogojno pokornost cerkvi«. ¹⁵ S tem, ko so opustili katolištvo, torej kot teisti, so Francozi razglasili načelo, da se vera ne sme vmešavati v državne zadeve. Iz ustave izključena vera pa se seveda zlahka pretvori v *klerikalizem*, se pravi v zunajustavno politizacijo veroizpovedi. Ko so vero ločili od države, je Francozom neopazno postal ateizem nova vera, posvečena čaščenju svobode. Vsakdo je *moral* biti svoboden in tako so v imenu svobode začele padati glave, čisto v slogu protestantskega subjektivnega moralizma v politični praksi. »Pod Robespierrom je Francija živela v strahovladi, ki je bila uperjena proti tistim, ki niso delili prepričanje svobode; zaradi svojega prepričanja so bili sumljivi.« Tako se izkaže, nadaljuje Hegel, »... da formalno izdelana ustava, ki je zavrгла vero, najde svoje zadnje zasilno zatočišče spet v *prepričanju*, ki je bilo najprej zavrženo, potem pa zopet vzpostavljeno, ne oziraje se na kakršnokoli formo. Naš čas trpi zavoljo tega protislovja in zaradi svoje prevladujoče neosveščenosti.« ¹⁶ V nasprotju s tem abstraktnim protislovjem pomeni Heglovo uresničenje ideje svobode v državi spekulativno prežemanje (identitete in difference) državnega in religioznega načela, državne ustave in prepričanja državljanov. Te spekulativne enotnosti nasprotja med *ustavo* in *prepričanjem* ne moreta udejaniti ne katolištvo in ne protestantizem. Višja enotnost teh nasprotij je po Heglu samo v njegovi lastni spekulativni filozofiji svobode kot temelju ali osnutku moderne države. Že klasična Heglova formula pravi: »Samo norost našega časa je lahko mislila, da je mogoče sistem sprevržene moralnosti, njegovo državno strukturo in zakonodajo spremeniti brez preobrazbe religije, da je mogoče revolucijo izvesti brez reformacije in da je mogoče s staro religijo in njenimi svetinjami vzpostaviti njej nasprotni državni red in skladje in s pomočjo zunanjih garancij zagotoviti stabilnost zakonov... Na ločevanje zakonov in prava od religije je treba gledati kot na golo nujno zlo.« ¹⁷

S takšnimi izjavami Hegel seveda ne misli na religijo kot na nerazložljivo dejanje Božjega razodetja, temveč kot na stališče državljanov do nje. Za Hegla je religija tako postala oblika prepričanja državljanov in v končni posledici ideologija v modernem pomenu besede. Heglova kritika katoliškega razcepa med prepričanjem in ustavo ter protestantske moralne enotnosti prepričanja in ustave je izvedena iz stališča ideje svobode kot absolutnega samocilja. Ideja svobode je pri vseh narodih nad predstavo o Bogu. V sobesedilu teh Heglovih nasprotovanj tako katolištvu kot protestantizmu je zanimivo, da je ugledni francoski poznavalec Heglove filozofije G. Planty Bonjour pri svojem proučevanju Heglove filozofije absolutnega podvomil v Ritterjevo tezo o tem, da je Hegel filozof Francoske revolucije. V tem sobesedilu najprej navaja previdnejše Habermasove izjave in se nazadnje med Ritterjem in Habermasom postavi na Iltingovo stran: »Trditev, da je Heglova *Filozofija prava* v resnici filozofija revolucije, je seveda groteskna zabloda...«. ¹⁸ Hegel ni filozof revolucije. V svoji *Filozofiji prava* je nevzdržno načelo revolucionarnega nasilja, ki izhaja iz moralno okrnjenega načela svobode, preoblikoval v organski sistem državnih institucij, v katerih so omejene dolžnosti

¹⁵ ibid. str. 308.

¹⁶ ibid. str. 311.

¹⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, str. 436, 552.

¹⁸ Prim. K. H. Ilting, *Erläuterung zu Hegel*, str. 342; gl. tudi časopis *Politička misao*, br. 3, 1989 str. 26, Informator Zagreb.

in pravice vseh državljanov. Te omejitve državljanskih svoboščin so seveda svobodne omejitve in ne omejitve svobode, zakaj, če bi bilo tako, bi bila tudi revolucija odveč.

Vprašanje o Heglu – filozofu revolucije ali ne – se še zaostri ob njegovi opredelitvi svobode. Takšnega mnenja je tudi G. Planty Bonjour, saj pravi: »Pokazati smo poskušali, da se Hegel ne strinja v celoti z načelom svobode, kakor ga je razglašala Francoska revolucija do obdobja terorja, in da ne obsoja terorja, ker se je zatekel k nasilju. Hegel je mnogo manj zadržan do terorja kot se na splošno misli.«¹⁹ Teza je sprejemljiva, a jo je treba razložiti. Po Heglu je načelo svobode univerzalno. To pomeni, da Hegel svobode ne opredeljuje niti kot svobodo (osvobojenost) od nečesa niti kot svobodo do česa. Svoboda je določena sama s seboj, kar pomeni kot *causa sui*. Ukinitev tlačanstva, politična osvoboditev državljanov in ukinitve vseh privilegijev prvega in drugega stanu, kar so značilnosti prve stopnje FR, vsi ti dosežki še niso na ravni radikalnega načela svobode. Radikalnosti tega načela se namreč postavljajo po robu vse *partikularne osvobojenosti od časa in za kaj*. Svobode ni mogoče opredeljevati in ne uresničevati glede na nesvobodo ali nujnost. To bi bilo v nasprotju z njeno samodoločenostjo.

Trditev, da Hegel ni bil nasprotnik terorja, je povsem pravilna. Vse, kar je nastalo, je vredno, da tudi propade. To načelo Heglove dialektike je docela v skladu z načelom revolucionarnega terorja proti slehernemu partikularizmu. Druga faza FR, jakobinska diktatura, prav s terorjem lomi partikularizem in sicer v imenu svobode kot svobode. Zato Hegel pravzaprav nima ničesar proti terorju in zoper občo, samo s sabo določeno svobodo. A navzlic temu menimo, da Hegel ne soglaša ne z določitvijo svobode v prvi fazi revolucije in ne z njeno opredelitvijo v drugi fazi terorja, kakor misli Planty Bonjour. Drugo fazo revolucije so zaznamovale Rousseaujeve ideje. Robespierre kot praktični politik filozofa Rousseauja ni čisto razumel, Hegel pa je prišel in se mu zoperstavil šele pozneje. Povsem v duhu francoskega katolištva je Robespierre dvignil svobodo na prestol transcendentnega božanstva. Vendar pa svobode ni treba divinizirati, ampak institucionalizirati. In prav na to misli Hegel, ko govori s stališča svojega onkraj katoliškega in protestantskega načela, se pravi s stališča spekulativno dialektične enotnosti obeh nasprotij. Robespierre je še vedno ateizirani katolik. V svobodi vidi novega Boga in mu prireja svečanosti in polaga žrtve, celo človeške, namesto, da bi jo institucionaliziral v organsko celoto moderne ustavne države. Tako ostaja svoboda samo blodnja in navdušenje, ne pa organska enotnost države, ki je, po Heglu, edino mesto dejanske svobode. Francoskemu, še vedno katoliškemu pojmu svobode, po Heglovem mnenju manjka živa organska razčlenitev v institucije, v katerih se svoboda razvija in objektivira. Skratka, revolucija je zgorela v ognju neposredne svobode Rousseaujeve *volonté générale*.

V nasprotju z Rousseaujem se Heglov pojem svobode v državi kaže kot konkretna enotnost ustavnih pravic in državljanskih prepričanj. Tako opredeljena strukturirana *enotnost ustave in prepričanj* je načelno *apolitična*. Iz takšne dialektične enotnosti je namreč izrinjena praksa specifično političnega udejstvovanja, pa tudi posebno politično oblikovanje občosti.

Višja enotnost katoliškega in protestantskega prepričanja je dosežena v filozofskem ali absolutnem prepričanju. Objektivira se v državi kot konkretna enotnost prepričanja in ustave. S tem je vsaka individualnost, ki obstaja v ločenosti boga in človeka, kot tudi tista, ki je prisotna v moralnem edinstvu posamezne in obče

¹⁹ Prim. Planty Bonjour, *Politička misao*, br. 3, 1989, str. 37.

volje, žrtvovana razčlenjeni enotnosti obeh skrajnosti. Celo še več, ti skrajni elementi so utemeljeni v enotnosti ustave in prepričanja, tako, da enotnost ne izhaja iz razlik, ampak so razlike posledica enotnosti.

Na vprašanje, ali je Heglova *Filozofija prava* filozofija Francoske revolucije, lahko zdaj odgovorimo: Hegel je izdelal teorijo političnega, v kateri zaradi bojazni pred nepredvidljivim ni našel več nobenega prostora za kontingentno politično dogajanje. Če je revolucija kontingentni politični dogodek, poln nepredvidljivih stranpoti, tedaj pač Hegel zanjo nima lepih besed. Če pa je slučajnost samo nespoznana nujnost, na katero Hegel zvede sleherno nerazložljivost, tedaj je na njej – se pravi na tako opredeljenem pripetljaju – mogoče izdelati ves sistem nrvnosti. Če pa ni tako, tedaj sta, po Heglu, *slučaj* in *čudež* – pri čemer ne misli samo na Francosko revolucijo, ampak tudi na Jezusove čudeže – samo obliki podcenjevanja tako vsemogočnosti Boga kot absolutne ideje. Če se Bog razodene zgolj po naključju, ko slepim vrne vid in pohabljenim ude, tedaj je njegova vsemogočnost sporna. Bog mora biti v vseh stvareh – ustvaril jih je in jih mora trajno ohranjati pod svojim skrbništvom. Trditev, da Bog enostavno dela čudeže, pomeni omejitev Boga na nekaj partikularnega. Nasproti nepojasnljivemu čudežu in slučaju navaja Hegel zakon sam kot pravo čudo: »Resnični čudež je pojav duha v naravi, a zares resnični pojav duha je človekov duh in njegovo zavedanje sveta. Zakaj znanje o svetu pomeni, da v svoji raztresenosti in neključni različnosti vsebuje zakonitost in um. To je relativni čudež.«²⁰ In Hegel sklene: »Čudež razumemo kot slučajno izkazovanje Boga; resnično božje izkazovanje v svetu pa je absolutno, večno...«²¹

Francoska revolucija potemtakem ni ne čudež in ne slučajni politični in zgodovinski dogodek, ampak je uresničenje ideje svobode ali institucionalno posredovana neposrednost. Ta pa – ali tako heglovsko dojeti čudež – ni dejanje subjektivnega človekovega udejstvovanja v politični skupnosti, ampak sam zakon svobode. Veliki posamezniki, kot na primer Cezar ali Napoleon v besu ali pijanosti kajpak lahko po naključju storijo dobro ali zlo, toda tudi kot takšni nepredvidljivi mogočnejši so samo služabniki svetovnega duha. Zanj hodijo po kostanj v žerjavico in pri tem propadejo, medtem ko se duh nedotaknjen zmagoslovno dvigne iz takšnih splekt. Prav ta izkazana zakonomernost biti svobode je čudež.

Ritter je menil, da je Hegel mislec Francoske revolucije, ker je svobodo institucionaliziral kot načelo revolucije. Po njegovi interpretaciji Heglove teze institucije niso sredstva za omejevanje svobode, ampak poti za njeno resnično izražanje, udejanjanje in objektivacijo. Na vprašanje, kaj v državnih institucijah pride do besede, bi Hegel odgovoril *svoboda*. Vendar pa tisto, o čemer govori svoboda ni nič svobodnega. Nasprotno, institucionalni govor svobode ni na voljo državljanom. Prav narobe: svoboda institucionalno razpolaga z državljani, kar pa seveda ni v skladu s politično skušnjo svobode. Če svobodo razumemo kot najbolj splošno dejanje, ki je onkraj empiričnega delovanja *za* in *proti*, tedaj je svoboda kajpak neomejena, kar pa s stališča konkretne politične prakse pomeni, da je povsem *nerazpoložljiva*. Tu pa Hegel zataji: empirično nerazpoložljivost svobode kompenzira z njenim samorazpolaganjem. Prav to samorazpolaganje svobode je novoveška metafizična iluzija (*causa sui*). Svoboda za sebe in po sebi nima nikakršnega razloga, da bi sama sebe omejevala, vendar pa z empiričnega stališča tudi ne more razpolagati sama s sabo, ker jo omejujejo druga svobodna bitja. Praktična neraz-

²⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der religion*, Bd. II, str. 70.

²¹ *ibid.* str. 71.

položljivost svobode je kritična točka Heglovega pojmovanja Francoske revolucije, ki je ni mogel preseči, ker je prav s svojo določitvijo svobode kot samozadostnega cilja poskušal dokončno pomiriti (pacificirati) politični proces meščanske družbe, se pravi permanentno državljansko vojno. Iz te temeljne zablode, ki je namerno postavljena kot rešena zagonetka vse zmedenosti državljanske vojne, se je izcimila legenda o koncu zgodovine, koncu umetnosti, koncu religije, politike in vsega drugega. Nerazpoložljivost svobode je bila za Hegla norost dogmatske pameti. S pomočjo Freuda, Wittgensteina in Heideggra smo uvideli, da nismo gospodarji v svoji hiši. Niti s tistim mestom ne razpolagamo, ki ga označuje zaimek jaz. To nadvse otipljivo pomanjkljivost empiričnega individuum, iz katere izhajajo vsi življenjski dvomi, je Hegel kompenziral z opredelitvijo svobode, ki svobodno razpolaga sama s seboj. Izkazalo pa se je, da je ta kompenzacija povsem nevzdržna. *Svoboda ni ne spoznana nujnost in ne causa sui*. Je dogodek z onkraj stiliziranih občosti svobode in nujnosti. Svoboda se mora zgoditi, da bi jo sploh lahko logično presodili. Čudež svobode sodi v drugo vrsto dogajanja. *Svoboda ni spekulativno-dialektična enotnost različnosti*. Čudež ni enotnost razlik, ampak *razlika sama*. V logični sodbi se kaže kot analogija in ne istovetnost s tem, kar je.

Pojmi kot so *čudež, sreča, slučaj, odločitev* so pri Heglu postranskega pomena. Pri mislecih, ki so rehabilitirali praktično filozofijo, pa so v središču pozornosti. Avtorji kot so Marquard, Lübbe, Schmitt, Forsthoff, Planty Bonjour, M. Rossi se ukvarjajo prav s temi obstranskimi pojmi. Zanje je Francoska revolucija čudež in slučaj, ki ga mirno lahko tudi ne bi bilo. Rossi denimo meni, da se je Francoska revolucija zgodila zaman: »... s socialnega stališča... revolucija ni služila ničemur.«²² Takšna razmišljanja niso poglala korenin samo iz kritike Heglove *Filozofije prava*, ampak jih producira tudi neosveščena teoretsko-formalistična redukcija politike. Pojmi kot so čudež, slučaj, sreča, odločitev so v primerjavi z resničnim političnim delovanjem teoretsko mejni pojmi, ki samo opozarjajo, da političnega ni mogoče brez ostanka zvesti na pravne pojme.

S tem pa seveda ti mejni pojmi niso že tudi politični. Ne zapopadejo vse biti političnega delovanja. Zato pač ni presenetljivo, da del avtorjev iz gibanja za rehabilitacijo praktične filozofije nikoli ni zares razumel *genuinega fenomena političnega*. Hegel je v svojem tolmačenju Francoske revolucije prav to *politično* postavil v oklepaj. Njegovo stališče, da je treba ločitev med prepričanjem in ustavo šteti za nevzdržno neumnost in zlo, posega v *politično* prav kolikor le-to ni zvedeno na pravo, filozofijo ali religijo kot čisto zlo. Vendar pa se je v Francoski revoluciji zlomila prav stara filozofija, staro pravo, stara religija in sicer pod nezaustavljivim naletom političnega. Zlom starega sistema se je zgodil na političnem polju in šele po izidu politične bitke se je izleglo novo pravo in nova prepričanja državljanov. Revolucija kot konkretni politični dogodek je bila za Hegla samo izraz oziroma prikaz ideje svobode, pravice in prepričanja, ki v časovnem loku revolucije zavzamejo nadrejeno ontološko mesto. Tezo Ernsta Vollratha, da so Nemci apolitični, je mogoče razbrati prav iz njegove kritike te Heglove redukcije *političnega* na državo kot institucijo svobode, ki izhaja iz prepričanja državljanov.

Na koncu lahko rečemo: Heglova *Filozofija prava* ni filozofija Francoske revolucije, če le-to razumemo kot politični dogodek. Heglova filozofija prava je inačica teoretizirajoče moderne dobe. Po Heglu je državna ureditev oblika legitimacije in limitacije posameznikove svobode glede na državo in državne svobode glede na partikularno samovoljo posameznika. Vendar pa Hegel ne države in ne posamez-

²² M. Rossi, cit. po Planty Bonjour, *Politička misao*, br. 3, str. 37.

nika ne določa s stališča dejanske svobode v eksistencialnem pomenu te besede – kar je sicer v navadi pri veliki večini avtorjev moderne. Svobodo samo določa kot subjekt ali kot absolutno osebo. Zato sta zanj dejanska država in resnične osebe samo prehodni izvrševalci biti svobode. Smisel takšnega pretiravanja kaže iskati v Heglovi težnji po tem, da bi prevladal grozečo in po njegovi sodbi neizogibno državljansko vojno. Mir med državljani kot razumnimi bitji je mogoč samo, če svoboda ne pripada državljanom, ampak državljani njej. Posameznik mora dojeti, da ga v njegovih težnjah, posebnih interesih in strasteh, določa svoboda. Zato se mora iz svoje čutne sile in religioznih predsodkov povzdigniti do filozofskega uvida in tako preseči samega sebe kot egoistično eksistenco. Tako Hegel navsezadnje vendarle zaide v katoliško *brezvoljnost*, ki jo je prej obsojal.

Mnogim razlagalcem se Hegel kaže kot sam vrh *moderne*, po kateri se začenja takoiimenovana *postmoderna*. Misleci, ki danes reflektirajo pojem postmoderne, po pravici poudarjajo, da Heglova filozofija še zdaleč ni vrh in konec moderne, temveč le njeno nasilno pojmovno zaokroženje. Hegel je s svojo *Filozofijo prava* zapustil tla političnega življenja moderne, ker je njeno temeljno antinomijo med anarhizmom in pravnim pozitivizmom teleološko ukinil, ko je uvedel višjo duhovno enotnost in s tega višjega stališča oropal *politično* njegove resnične navedbe. Na spekulativno dialektični način mu je to tudi uspelo. Razliko med individualno in občo voljo je izpeljal iz ideje svobode kot višje enotnosti tega živega praktičnega razmerja in ga tako ugasnil. V nasprotju s Heglom je treba reči: moderna živi še naprej v pestrosti tega nepreseženega razmerja. Iluzijo o absolutni enotnosti partikularne in obče volje je izzvala Francoska revolucija in njen program sprave francoskih stanov s pomočjo novoveško redefiniranega krščanskega duhovnega preseganja skupnosti krvnega sorodstva. Ta pravna, politična in duhovna izenačitev stanov ne pomeni tudi zatrtja razlike med individualno in občo voljo. Individualna in obča volja nista veličini, ki bi ju bilo mogoče zvesti eno na drugo. Logično-gramatična *tertium comparationis*, ki te razlike subsumira v pojem, je samo analogija in ne identiteta razlik.

Hegel je – zapleten v mreže zahodnjaške gramatike in logike – analogijo razložil kot zgodovinsko in logično nedovršeno identiteto, ki ontološko utemeljuje vse analogije. Pravila gramatike in logike je izenačil s pravili praktičnega delovanja in pomešal dve ravni dogajanja. S tem duhovnim prebojem iz zmede državljanske vojne se meščanski človek ne more okoristiti. Kajti logika in gramatika kot obliki pisnega dokazovanja tega, kar je, se razlikujeta od pravil političnega delovanja.