

ALPAR LOŠONC
Fakultet tehničkih nauka, Novi Sad

HEGELOVA KONSTITUCIJA FILOZOFIJE EKONOMIJE

Apstrakt: Autor naglašava dvostruki karakter Hegelove socijalne filozofije s obzirom na epohe antike i modernosti. U skladu sa analizom provedenom u ovom radu, filozofija ekonomije pokazana je kao ključno polje za artikulaciju te specifične pozicije. Hegelova filozofija ekonomije bazirana je na normativnom fakticitetu unutar struktura modernosti i akcentuira komunalni karakter slobode podržan državom blagostanja. Za razliku od Fukujaminog čitanja, Hegelova socijalna filozofija demonstrira granice i utopijski karakter liberalizma.

Ključne reči: socijalna filozofija, filozofija ekonomije, liberalizam, sloboda

Hegelova praktička filozofija je artikulisala značenja ekonomske sfere na poseban način. U njegovim filozofskim spisima primetno je uvažavanje značenja ekonomije koje predstavlja značajan pomak na tlu novovekovne socijalne filozofije. Jer, niko od predstavnika spomenute filozofske konstelacije nije mogao biti indiferentan prema nastajanju ekonomije kao posebnog društvenog domena, ali Hegelovi filozofski učinci na ovom planu su ipak posebni: daleko od toga da se radi o skupu efemernih pojava, kod njega se može govoriti o imanentnom statusu ekonomskih dimenzija u sklopu socijalno-filozofske refleksije. U Hegelovom sistemu nas posebno interesuje pozicija objektivnog duha, unutar koje dr susrećemo sa *filozofskom* tematizacijom opštih struktura društva u okviru kojih ekonomski domen ima konstitutivni značaj za modernitet. Čini se da je autor *Grundlinien der Philosophie des Rechts* prvi filozofski formulisao ovaj konstitutivni momenat.

Sagledavajući naznačene aspekte u daljem tekstu obaziraću se na sledeće momente:

- » kako je uopšte moglo da dođe do uobličavanja spomenute socijalno-filozofske refleksije, to jest, govoriće se o genezi filozofske artikulacije ekonomskog domena;
- » kako je Hegel odgovorio na pitanje koje mu je ostavio u nasleđe građanski liberalizam (naročito mislim na Kanta) XIX veka, to jest, da li treba da važi liberalna ili socijalna baza za modernitet?

Neću se osvrutati na proces nastanka (izuzev nekoliko kratkih napomena) Hegelovih zamisli u sklopu njegove filozofije, niti ću se obazirati na filološke naznake,¹ nego ću se usredsrediti samo na izabranu temu u cilju rekapitulacije Hegelovih filozofskih refleksija.

* * *

Kada se osvrnemo na početke relevantnog promišljanja naše teme, Aristotel se pokazuje kao nezaobilazan; on je ionako jedan od ključnih figura u Hegelovoj filozofskoj orijentaciji. No, ovdje je upravo bitno da kada Hegel integriše ekonomiju u filozofiju prava, tada on pravi robusni iskorak iz tradicije praktičke filozofije koja je nosila na sebi pečat Aristotela i njegovih tumača. Jer, promatra li se sazdanost Hegelove filozofije prava, tada se uviđa da ona sadrži elemente klasične trijadične strukture, odnosno, etiku, ekonomiju i politiku, ali, da ponovim, reč je o filozofu koji gradi perspektivu, ali u okvirima moderniteta.

Gde se mogu pokazati krucijalne razlike između Hegela i Aristotela? U uvodu za prvu knjigu Aristotelove *Politike* čitamo kritičko obračunavanje autora sa prethodnicima koji neoprezno pretpostavljaju da je vlast svugde ista, u domaćinstvu, u monarhiji, u politeji.² Jer, građanska, kraljevska, kućna vlast se ne razlikuju samo kvantitativno, na osnovu broja podanika, nego i suštinski, po „eidosu“. Pri tome, Aristotel ispisuje kućno gazdinstvo kao pre-političku formu zajedništva, ali valja imati u vidu da je „oikos“ uvek utkan u „polis“, preciznije rečeno, kućno gazdinstvo ne može da postoji bez političkog poretka oličenog u polisu. Ekonomisanje je deo praktikovanja vlasti u kućnom gazdinstvu, a struktura vlasti u okviru kuće reflektuje generalnu tendenciju da se vlast ne redukuje na socijalni fenomen, nego se uključuje u kosmički poredak celine.³ Da struktura vlasti u sklopu kućnog gazdinstva odgovara „prirodi“ (da odnosi između agenata kućnog gazdinstva *nisu* ekonomski oblikovani), to nas opominje da se ovde neće naći novovekovna dihotomija između uma i prirode.

Shodno činjenici da je oikos uvek deo teleološki artikulisanog političkog poretka, on se nalazi izvan novovekovnog razlikovanja između države i društva. Kao deo praktičke filozofije, aristotelovsko ekonomisanje se uvek povezuje se umnom praksom članova polisa, dakle, ne može biti govora ni o kakvom oslobađanju ekonomisanja od utkanosti zarad projektovane maksimalizovanja/optimalizacije ekonomskih učinaka. Doduše, kako se na to ukazuje u sekundarnoj literaturi (još je Marks o tome napisao preci-

1 O recepciji Hegela, pa i o filološkim aspektima podrobno izveštava, H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. I, Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin/New York, 1977.

2 Pol. 1252 a 9; a 16, 1253 b 7-9. Uporedi, V. Henis, *Politika i praktička filozofija*, Nolit, Beograd, 1983, 105. Naravno, time ne tvrdim da je jedino Aristotel merodavan u prezentaciji ekonomije u klasičnoj praktičkoj filozofiji (primera radi, uprkos tome što je izvesna vrsta asketizma provejava njegovim delom i kod Platona će se naći dragocene naznake o ekonomiji, vidi posebno *Država*, 369b-371e)

3 P. Koslowski, *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1993, 49. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt, 1975, 80-84. G. Bien, Aktuelle Bedeutung der ökonomischen Theorie des Aristoteles, in: B. Biervert, K. Held, J. Wieland (Hrsg.), *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*, Frankfurt, 1990, 33-63.

zne naznake u *Kapitalu*, naznačujući da je pisac *Politike* jasno razlikovao razmensku- i upotrebnu vrednost), Aristotel dalekosežno prepoznaje mnogobrojne aspekte razmene, ne ostajajući na pretpostavci o autarkiji gazdovanja. Takođe je značajno da Aristotel neprestano naglašava da se ekonomisanje integriše u vođenje dobrog života sa praktikovanjem mere u *politike koinonia*: time se može objasniti, primera radi, da Aristotel odbija Solonovu rečenicu koja predlaže (ili bar omogućava) ciljnu orijentaciju ka zgrtanju beskonačnog bogatstva.⁴ Ka vrlinama orijentisan život ne može se upućivati ka beskonačnosti, i ne može se zasnivati na težnjama koje se utapaju u beskonačnost, u „*horror infiniti*“. Bogatstvo se može tek instrumentalno razumevati, kao sredstvo za upriličavanje dobrog života. Prema tome, kućno gazdinstvo je ograničeno telosom poretka, i Aristotel denuncira svaku tendenciju bezmernosti koja se hrani željom viška posedovanja (*pleonexia*); svaki trag pokušaja maksimizacije dobitka na osnovu razmenskih radnji, što će kasniji periodi slaviti kao vrhunski cilj, za Aristotela predstavlja srozavanje u odnosu na teleološki ustrojenu prirodu čoveka.⁵ Pad u beskonačno kretanje ka višku u razmeni je destrukcija ekonomije kao utkane u kosmički poredak. Jer, ne treba zaboraviti, ovde se radi o holističkoj struktuiranosti kosmosa kao „kućnog gazdinstva“. Svet se može razumeti kao komunalitet između živih, mrtvih i besmrtnih, kao dobro uređen poredak sa teleološkim smislom.

I ova teleološka ustrojenost kosmičkog poretka, to jest, razumevanje sveta kao dobro uređene strukture božanske vlasti, ostaje merodavna orijentacija, *mutatis mutandis*, sve do uobličjenja novovekovne antropologije. Jer, bez obzira da li ćemo citirati skolastičke rasprave o pravednoj ceni, tomističke diskusije o pravednosti ugovora, ili jezuitske *versus* dominikanske diskusije o kamatama, ili bez obzira na dugu diskusiju o probabilizmu u XVI i XVII veku u okvirima moralne teologije, kao i Suarezove rasprave o preskriptivnom i permisivnom prirodnom pravu, ideja kosmički sazdane *oikonomia* ostaje na snazi. Toma Akvinski će doduše ponavljati da pojedinačno posedovanje dobra nije protivno prirodnom pravu, štaviše na taj način se prirodno pravo i dopunjuje, ali u pozadini će uvek svetleti uverenje da je ljudski svet svojina Boga, a čovek je tek mandatar da koristi ustupljene resurse na ciljno određeni način.⁶ Tek će transformacijom značenja samodržavanja i razrađivanjem antropološke motivacione strukture na osnovu želje koje se protežu u beskonačnost kod Hobsa doći do proboja koji rastvara razumevanje sveta kao kružnog kretanja.

Ali, time još nismo stigli do Hegela, uprkos epohalnoj promeni nivoa rasprave. U Hobsovoj političkoj filozofiji zapravo vidimo ugovornu konstrukciju društva u znaku

4 Pol. I, 1256 b, 34. Nik. Etika I 6, 1098 a 10. J. Soudek, Aristotle's Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of the Economic Analysis, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1952, no. 96, 47. J. B. Murphy, *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*, Yale University, 1993.

5 Interesantno je da se Aristotel koleba u pogledu domašaja novca. Dok na jednom mestu (Pol. 1258b 7-8) tvrdi da je novac sterilan, te ne može „roditi“, jer je samo posrednik, u *Nikomahovoj etici* (1133a 29-30) govori o novcu kao supstitutu drugih vrednosti. U pogledu Aristotelovog denuncijatorskog odnosa prema kamati, barem može se primetiti da su neki drugi akteri antike kao što je Demosten bili mnogo tolerantniji prema kamati nego Aristotel.

6 A. Parel-T. Flanagan (ed.), *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Calgary, 1979. P. Koslowski, *Ethik des Kapitalismus*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1982, 22.

empirijski razumevanog prirodnog prava, nastanak građanskog društva udruživanjem, čime se sledi poziv razuma da se odvoji od prirodnog stanja. Time se promovise i okvir razumne saradnje u građanskom društvu koji pretpostavlja slobodne i jednake subjekte. Ali, beskonačnost impulsa želja u sklopu Hobsovog mehaničkog modela ne stoji ni u kakvoj razrađenoj vezi sa strukturom tržišta. Drugačije rečeno, Hobs još ne raspolaže teorijskim sredstvima sa kojima bi stupao u raspravu o strukturalnim međuvezama tržišnih radnji. Doduše, ovde se može dodati da se Hobsova refleksija stvara na tlu koje je karakteristično po stavovima doktrine etatičkog merkantilizma.

No najbitnije je da je potreban nastup socijalnih filozofa i teoretičara XVIII veka da se promisle teleološki impulsi koji će se prepoznati u spontanom kretanju tržišta. Bez kratkog uvida u ovo kretanje socijalne filozofije teško možemo razumeti Hegelovu recepciju problema. Zapravo, susret između liberalno inspirisane socijalne filozofije i deističke teologije daje elan drugačijem promišljanju ljudskih interakcija koje će zameniti kosmički utkano gazdinstvo sa tržišnim međuuticajem kao osnovnim entitetom ekonomisanja. Naravno, ovde valja uputiti na škotsko prosvetiteljstvo gde upravo dolazi do spomenutog susreta krčenjem puta prema integraciji značenja tržišne koordinacije u socijalnu filozofiju nemačkog idealizma. Da deistička teologija sačinjava kontekst nastanka škotskog prosvetiteljstva, to se može jasno demonstrirati u deističkom liberalizmu Adama Smita. Njegova metafora nevidljive ruke tržišta (koju je on, istini za volju, jedva koristio, tek usput napomenuo) sažima u sebi intencije koje konvergiraju i kod deizma i kod liberalne socijalne filozofije, a to je u prvom slučaju izmeštanje vrhovnog bića, Boga iz toka reprodukcije ljudskog života, a kod drugog delokacija države iz ekonomskog domena, to jest, njeno odustajanje od ustanovljavanja intervencijskih praksi. Naravno, kod Smita će se prepoznati recepcija stoicizma kao i staro-evropske prirodno-pravne tradicije, i tek posredstvom specifičnog tumačenja prethodnika kod njega dolazi do konstituisanja nove orijentacije.⁷ No najbitnije je da se jasno vidi da premeštanje tržišta na *koordinacijske* procese umesto *subordinacije* u XVIII veku uvek sledi teološke impulse, uostalom nije slučajno da se u intenzivirane rasprave o teodiceji (Leibniz je tu krunski svedok) uvek upliću refleksije o ekonomskoj sferi.

Drugi momenat koji je bitan za Hegela, a vezuje se za Škotlandane, jeste pojam građanskog društva.⁸ Fergusonovo delo *An Essay on the History of Civil Society* (koje je neverovatno brzo prevedeno na nemački, zapravo već 1768, uostalom kao što je i Smit

7 Tek uzgred spominjem da je Smit, kao filozof morala, metaforu nevidljive ruke mogao da izvuce i iz englesko-škotske literature (vidi Shakespeare, *Magbeth*, Akt III, Scena II), ali i na osnovu upućivanja na rimskog boga Jupitera, E. Rotschild, *Adam Smith and the Invisible Hand*, *American Economic Review*, 1984, Vol. 84, No. 2, 321. O Smitu kao i o škotskom prosvetiteljstvu iz aspekta socijalne filozofije, I. Hont, M. Ignatieff, *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983, posebno, 157-211.

8 Postoji izvesna vrsta neslaganja u literaturi u pogledu pitanja porekla Hegelovog pojma građanskog društva. Dok M. Ridel zastupa mišljenje da Hegel preuzima pojam iz klasične evropske metafizike koji se primenjuje sve do Kanta u smislu „političkog društva“ (U evropskoj političkoj filozofiji pojam *societas civilis* sve do Kanta se tematizuje kao sinonim za *civitas* i *res publica*, Hegels „bürgerliche Gesellschaft“ und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1962, No. 48, 539-566.), drugi tumači (poput Rozenzvajga) smatraju da je najbitniji izvor za Hegela upravo političko-ekonomska refleksija XVIII veka.

brzo preveden) jedan je od najsigurnijih putokaza. Doduše, Hegel je u tumačenju građanskog društva na osnovu „sistema potreba“ otišao mnogo dalje od liberalnih nastavljača novovekovne prirodno-pravne tradicije; neposrednu pojedinačnu volju, „prirodne instinkte“ itd. on više ne vezuje neposredno za državu, odnosno, ne vezuje ih neposredno za opštu volju oličenu u državi. Ali, sasvim je sigurno da Hegelovo suptilno i epohalno razlikovanje između političke države i građanskog društva kao dve odvojene sfere javnog života (i koje igra toliko bitnu ulogu u njegovoj filozofiji prava) dosta duguje Škotlanđaninu.

Škotski filozofi odigrali su ključnu ulogu u posredovanju misli o ambivalentnim, ne-ekonomskim rezultatima podele rada.⁹ Razvoj socijalnog života, socio-ekonomske prakse zbiva se kroz napredujuće stvaralačko razlaganje radnog procesa. Tom razlaganju pripada: napredujuća individualizacija, specifikacija ciljeva i izbor među njima, proširenje potreba, revolucionisanje proizvodnih snaga, a i povećavanje proizvodnje u vremenskim jedinicama. No, dinamika podele rada pokazuje i drugu, mračniju stranu, degeneraciju ljudskih dispozicija, gubitak perspektive celine, koruptivnu usredsređenost na fragmente rada, reč je o radu koji postaje „apstraktan“ zbog prikovanosti za specijalizovani rad. Hegelova razmišljanja o povezivanju podela rada i razvoja mašina i manufakture ovde su veoma relevantni: on pokazuje da dinamika rada odista potčinjava čoveka, no istovremeno otvara polje mogućnosti za „viši nivo etičkog poretka“; ova kva orijentacija itekako evocira Smita i ostale. I refleksivno tkanje o svojini kod Hegela se oslanja na filozofskoj tematizaciji procesa rada i podele rada, a ono priziva škotsku socijalnu-filozofiju.

Želi li se razumeti Hegelovo poimanje odnosa države prema kontingentnim rezultatima tržišta, njegovo oslanjanje na kameralizam i promišljanje *Polizeiwissenschaft* u odnosu na građansko društvo, tada se mora citirati i drugi akter intelektualne scene XVIII veka, a koji je igrao značajnu ulogu u škotskim raspravama: Džejs Stjuart. Pol Šemli je konstruisao analoški niz razmišljanja između Stjuarta i Hegela i tu se ispoljavaju impresivne paralele, tako da se može smatrati dokazanim da je uticaj iz Škotske na Hegela imao ishodište i u Stjuartu.¹⁰ Nije dozvoljeno da prirodni uzroci deluju nekontrolisano,

9 O Schileru kao posredniku u ovom pogledu, L. Dickey, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of the Spirit 1770-1807*, Cambridge University Press, 1987, 254.

10 Značaj Steuarta za razvoj Hegelove misli o građanskom društvu gde se život centrirao na ekonomiji je enorman. Na žalost, Hegelove glose o piscu *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* su izgubljene (kao što izveštava Rozenkranc), o tome, P. Chamley, *Economie politique et Philosophie chez Stewart et Hegel*, Paris, 1963. Šamli je u minucioznoj raspravi utvrdio da je Hegelova filozofija anticipirala čitav niz invencija u ekonomskoj teoriji, o tome, ibidem, 54. 55. U drugom radu on tvrdi da je Hegel u pogledu uticaja religije na ekonomiju anticipirao Maksa Vebera, P. Chamley, *La doctrine économique de Hegel d'après les notes de cours de Berlin*, in D. Henrich/R.P. Horstmann (hrsg.), *Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982, 135. Dajem i primer odnosa Hegela prema jednoj tipičnoj „nemačkoj ideji“, naime, ideji kreativne destrukcije, H. Reinert, E. S. Reinert, *Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter*, in J. Backhaus, and W. Drechsler (ed.): *Friedrich Nietzsche 1844-2000: Economy and Society*, Series *The European Heritage in Economics and the Social Sciences*, Boston, Kluwer. R. Prendergast, Schumpeter, Hegel and the Vision of Development, *Cambridge Journal of Economics*, 2006, 30, 253–275.

ukoliko oni dovode do nepravde, „državniku“ se pripisuje zadatak da usaglasi ekonomske tokove sa aspektima pravde; u ovakvim intencijama nije teško prepoznati sponu koje su povezale Stjuarta i Hegela. Stjuart ukazuje Hegelu na „beskonačnost potreba“ pod režimom „moderne slobode“, te da multiplikacija potreba sa sobom nosi opasnost, jer „sistem potreba“ ne sadrži u sebi princip ravnoteže. U ovaj sistem građanskih sloboda, ugrađena je nestabilnost, a preti joj i loša beskonačnost. Štaviše, u građanskom društvu tendencije neravnoteže mogu uneti klice dezintegracije. Da se ekonomska sloboda građanskog društva može izvrnuti u nepriliku zbog nejednakosti koje se takoreći mehanički samoosnažuju, o tome svedoče mnogobrojne Hegelove refleksije u filozofiji prava.¹¹ Komunitarna Hegelova filozofija se ne bi mogla zamisliti bez Stjuartovih sistematičnih refleksija o državi, i „državniku“. To što se Hegel kritički odnosi prema reprezentantima ekonomskog liberalizma, jer odbacuju mogućnost države da terapeutski-aktivno ispravlja rezultate tržišnog spontaneiteta, i dozvoljavaju tek jalovo moralno inspirisano čovekoljublje („carität“, da citiramo jednog Hegelovog kritičara, Štala), itekako se može tretirati u svetlu Steuartovih upozorenja. Procenio je da se u modernitetu moral mora dijalektički „ukinuti“, i moralni nazori se moraju identifikovati kao objektivno-institucionalizovane pravne norme. Shodno tome, kompenzatorska praksa unutar slučajnostima obavijenog ekonomskog saživota ne može se prepustiti moralnoj subjektivnosti, nego ona mora biti ostvarena u sferi etičkog poretka i političkih institucija. Istovremeno, postaje jasno da je Hegel recipirao sve relevantne savremenike i prethodnike koji su reflektovali o procesima ekonomisanja, i bio suveren na tom polju. On je filozofski pretumačio ono što su drugi primećivali, pa se zato s punim pravom može zaključiti da je on konstituisao *filozofiju* ekonomije.

Naravno, moglo bi se uzvratiti da su se na osnovu recepcije škotske socijalne filozofije i drugi autori mogli uputiti prema epohalno novom razumevanju ekonomskog domena kao depolitizovane sfere moderniteta. Napokon, i kod Kanta se može datirati interesovanje za refleksivne učinke škotske socijalne filozofije. Ali, ne može se tvrditi da su u Kantovoj filozofiji izvedene sve mogućnosti koje se nastajale kod Smita i drugih predstavnika političko-ekonomske refleksije. Doduše, nikako ne treba zaboraviti i potceniti Kantove misli o pojmu svojine kao pojmu koji odlikuje racionalan, inteligibilan karakter, istovremeno stvoren od strane pravnog poretka građanskog društva. Pored toga, mogućnost univerzalne robne komunikacije, kao i sam novac, koji posreduje u sklopu ove komunikacije Kant tretira u svetlu intelektualnih pojmova. To je deo njegovog nastojanja apriori-normativnog poimanja prava u okvirima u teoriji društva koja se oslanja na socijalni princip uma. Drugačije rečeno, promišljanje ekonomskog domena je deo građenja praktičko-umnog poretka. Ali, Kant u svojoj metafizičkoj transcendentalnoj prirodnoj prava na mnogim mestima pokazuje da ostaje na nivou koji je izgrađen aristo-

¹¹ Vidi npr. naznake o tome da je u građanskom društvu usled gladi moguće biti u stanju totalnog gubitka svih prava *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Rph § 127), pa čak i dospeti u stanje ropstva. Ovde možemo dodati da razlika između Hegela i recimo Smita nije u tome da je potonji bio indiferentan spram siromaštva. Naprotiv, kod Smita će se naći brižljive naznake u ovom problemu (E. Rotschild, *Social Security and Laissez-faire in Eighteenth Century Political Economy, Population and Development Review*, Vol. 21, No. 4, 1995, 727.). Ali, u sagledavanju protivrečnosti moderniteta Hegel je zakoračao na područje koje je ostalo izvan Smitovih horizonata.

telovskim refleksijama. Naime, istrajavanje na patrijarhalnom gazdinstvu i na tematizaciji prava koja proizilaze iz ekonomskih akata u okvirima gazdinstva za njega predstavlja obrazac mišljenja. Tome treba dodati da jedan od tri principa koji treba da budu čisti principi uma javnog prava jeste samostalnost, odnosno, „samostalnost svakog člana političke zajednice kao građanina“, što unapred isključuje npr. najamnog radnika iz političke participacije, ili druge subjekte iz pozicije samozakonodavca.¹² In summa, kod Kanta tržišna koordinacija nema sistematsku poziciju u socijalnoj filozofiji, ona, uprkos razobličavanju elemenata klasične praktičke filozofije, ostaje na empirijskoj ravni.

U Kantovoj praktičkoj filozofiji, društvo je pojava a priori, jer ga konstituišu razrađeni normativni temelji prava. Kod Hegela je situacija izmenjena i to upravo na nivou filozofskog tretiranja stvaranja društva. Umesto utkanosti ekonomskog delovanja u strukturu vlasti oikosa, ovde se mora govoriti o bezličnim odnosima u vezi sa tržišnom razmenom. To više nije prirodno jedinstvo između društva i vlasti, kao kod Aristotela, a ni naturalna zajednica vlasti ne figurira više kao referencijalna tačka. Hegel neumorno ponavlja da pojedinačna volja i opebljena individualnost predstavljaju osnovu građanskog društva. A one više nisu uključene u teleološku orijentaciju ka dobrom životu, nego su involvirane u strukturu univerzalnih građanskih prava. Umesto komunaliteta onih koji su okrenuti prema vođenju dobrog života, osovina Hegelovog mišljenja je „sistem potreba“, dijalektika potreba koji individuu gone na zadovoljenje potreba posredstvom rada. Ovde se ispisuju zakonitosti koje tematizuje politička ekonomija, ponajviše razlozi sticanja bogatstva pojedinaca, razlozi nastanka nacionalekonomskog bogatva itd. I time smo stigli do Hegelovog razumevanja društvenosti, do razumevanja „društvenog“, takoreći do srca njegove socijalno-filozofske refleksije.

Hegel, naime, izvlači sve bitne konsekvence iz promenjenog statusa tržišne koordinacije. Ono što je kod drugih, naročito u okvirima liberalne tradicije, tek u rudimentarnom obliku, kod Hegela dobija razvijenu i razrađenu formu. Jer, njemu je potpuno jasno da ukidanje utkanosti tržišnih interakcija u holistički poredak dovodi ekonomski domen u konstitutivnu poziciju u pogledu „društva“ koje je, valja to stalno ponavljati, tek novovekovni pojam. Pod „društvenim“ podrazumevamo ustanovljavanje moderne zajednice koje se realizuje posredstvom *ekonomskog*. Ujedinjeni i združeni, ali ne više prirodnošću prirode i čovekovom prirodnom podlogom, ekonomski subjekti *su* društvo. Jer, ekonomsko je način saobraćaja među individuama preko kojih se uspostavljaju društveni odnosi. Udubljivanjem u procese političko-ekonomskih struktura Hegel pokazuje, da

12 Ridel umesno pokazuje da je kod Kanta ovde reč o protivrečnosti (ibidem), jer se apriori-normativna metoda praktičke argumentacije prenosi na empirijsku oblast (iskustveno se mora pokazati ko nije samostalan, a ne apriori). A da između demokratije u smislu participacije i geneze tržišta ne postoji istorijska podudarnost potvrđuje, T. W. Hutchison, *The Market Economy and the Franchise, or 1867 and All That*, in *The Politics and Philosophy of Economics*, Basil Blackwell, 1981, 23-46. O pogledu Kanta najznačajnije stranice za našu temu su: *Die Metaphysik der Sitten: Rechtslehre*, in *Werke* (Cassirer izdanje), tom 7, 59. O Kantovom interesovanju za Škotlandane S. Fleischacker, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton UP, 1999, 184-189. Objašnjenja za činjenicu da Kant nije na nivou političko-ekonomske teorije njegovog perioda su različita, npr. kod Kanta se neće naći opis mašina i odgovarajuće podele rada, jer procese mašinizacije nije ni mogao videti u Königsbergu. Kant nije još zapravo mogao prepoznati dvojni karakter modernog-ekonomskog delovanja, da ono sa jedne strane prati mehanički princip efektivnosti, a sa druge strane entelehijsku efikasnost, to jest, omogućava samoostvarenje pojedinaca.

se tek posredstvom tržišta može pokazati činjenica iskonske *posrednosti* društvenosti. Naravno, Hegelovo poimanja rada može se i ontološki tretirati, a *Fenomenologija duha* je prava riznica u tom pogledu, jer u njoj postoje mnogobrojni komentari koji tematizuju ovo pitanje. No nama je ovde stalo do govora o radu kao odnosu prema socijalno-filozofskoj refleksiji, o radu kao nosiocu socio-ekonomske konstelacije: jer, tek privatni rad koji postaje društven može biti nosilac podružljavanja. A društvenost rada se uspostavlja tržištem, što znači da je razmena, ili starim terminom rečeno, katalaktika - medijum uspostavljanja sveopšte međuzavisnosti između „radnika” radnog društva – subjekti moderniteta jesu građani-radnici, agenti radnog društva, odvezanih od utkanosti u naturalnu zajednicu.

Dakle, nemo govora o tome da je tržište kod Hegela u instrumentalnom polažaju koji bi trebalo da ostvaruje *ex ante* postavljene ciljeve. Pri tome, političko je okvir ustanovljenja opštih okvira kojima se ono ekonomsko može uokviriti, *ali nikad ne i određivati*. Hegel je toga svestan u svim razmišljanjima o nastupu državnog ansambla u odnosu prema kontingentnim rezultatima tržišnih interakcija. Razlika između Hegela i Fihtea, uzimajući u obzir refleksije potonjeg u odnosu na „zatvorenu trgovačku državu” ima presudan karakter. Nije li Fihte sproveo sintezu egoizma, atomizma i organicističke države?

Nije dovoljno tačna tvrdnja koju su zastupali mnogi tumači Hegela da je on samo spojio pojam građanskog društva sa *politika koinonia* - njegovi filozofski koraci su umnogome dalekosežniji.¹³ Progovorivši jezikom teorije priznanja koja je krucijalna dimenzija Hegelove socijalne filozofije, valja reći da upisivanje privatnih radova u društveni prostor predstavlja *proces priznanja*; i svu radikalnost njegovog razmišljanja će se videti u tome da u modernom, radnom društvu, izloženost proizvoda rada figurira kao bitna sfera priznanja. I ova povezanost između podružljavanja i priznanja nas vodi ka Hegelovom teoretizovanju intersubjektivnosti, to jest, teoriji koja će tretirati socio-ekonomskim vezama spojene „društvene individue” (Marx) u kontekstu geneze samosvesti. Jer, kao što znamo iz teorije priznanja, Hegel će posegnuti za opisom procesa obrazovanja svesti; zapravo teorija priznanja je artikulacija intersubjektivnog iskustva, procesa ozbiljenja samoostvarenja, iskustva samosvesti posredstvom drugog. Uvlačeći „društvenu individuu” u međusobni proces priznanja, gde je od konstitutivnog značaja samoafirmacija u drugom, ali i samorazlikovanje od drugog, Hegel će pokazati da spomenuti procesi priznanja obuhvataju moralne, političke, no i *ekonomske* odnose.¹⁴

Drugačije rečeno, pozicija priznanja se može zahvatiti u genetički sazdanju filozofiji svesti koja na refleksivni način razvija stepene svesti i samosvesti. Ili, kako jedan upućeni komentator kaže povodom filozofskih misli uobličeni u Jeni i *Fenomenologije*

13 O ovakvoj orijentaciji, R. Pozzo, „Bourgeois” oder „Citoyen”? Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, in: *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie...*, Hrsg. K. O. Apel, R. Pozzo, Stuttgart-Bad Constatt, 1990, 589. Ridel zastupa tezu da teorija priznavanja u „Realphilosophie” izgrađene u Jeni predstavlja okret od antičke praktičke filozofije, od ideala polisa i povratak tradiciji prirodnog prava: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M., 1969, 61. 97.

14 Utolika nije precizna rečenica L. Dikija koji kaže da „sistem tržišta funkcioniše kao sistem potreba, ali ne kao sistem priznanja”, ibidem, 247. Jer, problematika priznanja se itekako proširuje i na tržišne odnose. O priznanju koje ima krucijalni značaj za praktičku filozofiju, L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, 1979, 202.

duha: „principijelna uloga individue kao takve, i u međusobnom odnošenju i u odnosu prema celom, jeste određena od strane Hegela. A to se ne dešava na deduktivan način, nego u smislu posledice različitih interakcija (ljubav, borba, pravo, razmena itd.) čija je karakteristika da se stepenito razvijaju kao procesi priznavanja. Ali, to nisu prisvajanje različitih uloga od strane pojedinaca, nego su to reflektivni procesi svesti uopšte”.¹⁵ Ove rečenice nas opominju na nekoliko bitnih zaključaka. Prvo, ne postoji tek linearno povezivanje između priznavanja i strukture intersubjektivnosti, nego je reč o vezi između reflektivnosti i priznavanja: ciljna određenost ovih procesa se očituje u priznavanju samog procesa priznavanja od strane individua. Drugo, Hegel ne pacifikuje proces priznavanja, ovde nije reč o međusobnoj uslovljenosti koja se finalizira kao otelovljena simetrija; ne, kod Hegela je reč o napeto-konfliktnim dimenzijama koje dinamizuju spomenute procese. Doduše, u kasnijoj filozofiji prava sistematsko mesto momenta priznanja je izloženo transformaciji, jer više nije reč o povezivanju istorijske geneze institucija sa reflektivnim stepenovanjem iskustva svesti, pa se ni priznanje ne ispoljava na isti način. Ali, makar u drugačijem kontekstu, naime, u svetlu simetričnih relacija građanskog društva, institucionalnih horizonata „samoreflektivnih” subjektivnosti koji se ujedinjavaju u cilju vođenja zajedničkog života, priznanje ne gubi značaj.

Za nas je presudno da se institucionalizovani oblici priznanja razvijaju tako što zahvataju totalitet odnosa. Hegelova teleološki ustrojena istorijska naracija¹⁶ međusobnog priznavanja, gde se odgovarajući procesi tematizuju kao obrazovanje i pojedinačne i zajedničke svesti, upućuju nas na institucionalnu stvarnost građanskog društva u kojem uopšte postaje moguć zajednički život. Napokon, etički poredak u građanskom društvu će se uspostavljati tek na osnovu simetrično građenih priznatosti. Kod Kanta građansko društvo, u sklopu apriori konstrukcije, biva posledicom udružene volje svih. Kod Hegela građansko društvo, koje figurira između porodice i države,¹⁷ nosi na sebi pečat posebnosti: „konkretna ličnost” koju Hegel naziva „celinom potreba” i koja predstavlja „mešavinu prirodne nužnosti i arbitrarosti” nastoji da realizuje „svoje egoističke” interese, no uvek u povezanosti sa „drugim posebnostima” u okviru sveopšte povezanosti. Hegel ne ostaje na nivou simetričnog egoizma koji kod Kanta predstavlja fundament državne zgrade. Hegel će ukazivati da uprkos tome što egoistične individue život u građanskom društvu razumeju kao samopotvrđivanje, one su uvek upućene na druge individue. Članovi agregata atoma-pojedinaca vođeni su intencijom samoostvarivanja, pojedinci stupaju na tržište da bi sledili svoje subjektivne strategije. Pojedinačno samoostvarenje, potraga za najboljim mogućim uslovima materijalne egzistencije je *causa efficiens* i *causa finalis* njihovih subjektivnih perspektiva. No, ulazeći u polje tržišne koordinacije, u ekonomski kontekst individualnih aktivnosti, ovi „atomi” će se naći u situaciji međusobne uslovljenosti. I ova interdependentnost će biti bitan element u Hege-lovoj socijalnoj filozofiji.

15 Siep, ibidem, 240. Zip pravilno kaže da je priznavanje sinteza ljubavi i borbe.

16 Nemojmo zaboraviti da je dijalektika samoiskustva kod Hegela striktno vezana za samoobjavlivanje duha, kao i za procese dolaženja duha do sebe.

17 Rph (§ 182).

Pritom, precizno treba naznačiti razliku *société bourgeoise* i *société civile*.¹⁸ Jer *bourgeoise* kod Hegela uvek deluje u okruženju posredovanih odnosa, u kontekstu sa drugim članovima građanskog društva, ali bez refleksivnog učinka u pogledu zahvata sopstvene slobode. Nije sporno da ispoljavanje „buržoaskih” subjektivnosti traži administraciju pravde, privatno pravo, kao i nastup *Polizei*, ali ona to koristi tek instrumentalno, negativno rečeno, bez znanja o slobodi koja zavisi od pozicije u dobro uređenom zajedničkom životu. Građansko društvo (sistem potreba + primena prava + policija i korporacije¹⁹) kod Hegela ne egzistira bez upravljanja nad tokovima socijalne dobrobiti, socijalnih institucija kao što su korporacije. Primera radi, korporacije deluju kao posrednici između države i društva, kao „druga porodica” (Rph, § 252) i rade na usaglašavanju prava, samoodržavanja i dobrobiti. Ali, tek će *citoyen* (Staatsbürger) raspolagati sa spomenutim znanjem; za „buržoasku subjektivnost” važi da je ona konstitutivan element, ali u jednoj *ekonomski* određenoj sferi zajedništva. *Citoyen* je taj koji zna za sebe kao slobodnog u okvirima političkog komunaliteta.

Primećujemo da dijalektičkim reflektovanjem buržoaskih subjektivnosti Hegel koraka na stazi koja je već oformljena kod mnogih drugih mislioca; uostalom, dovoljno bi bilo pročitati odrednica o „buržuju” u francuskoj Enciklopediji (Diderot). Ipak, Hegelova intencija ide mnogo dublje od bilo kojeg prethodnika. Njegova filozofija registruje napetosti između društva i države, vlasnika i državljanina, ali na delu je dijalektičko ukidanje građanskog društva u komunitarnom okviru političke države. U svakom slučaju, ovo ukidanje se ostvaruje prelaskom sa ekonomsko-tržišne forme zajedništva na političko zajedništvo. Na osnovu toga se i može promovisati „primat politike” kod Hegela,²⁰ koji nikako ne znači eliminaciju ekonomskih aspekata, nego tematizovanje tržišne komunikacije u drugačijem svetlu. Hegel ne može eliminisati ekonomsku sferu, jer je svestan toga da se u modernitetu, gde prevladava „proza” zakonom determinisanih odnosa, bez promišljanja ekonomske sfere sloboda ne može promisliti. Ali, Hegelov kritički stav prema ekonomskom liberalizmu je ovde potpuno jasan: ekonomski saživot u modernitetu, ma koliko sažima u sebi tendencije depolitizacije, ne postaje očišćen, ispražnjen od političkog okvira, i *ne gubi politička značenja*; da Hegel ne prepušta zbrinjavanje o siromaštvu „privatnom humanizmu”, ili moralnoj refleksiji (mada moralitet „ima šta da radi” u građanskom društvu), nego ga konvertuje na političku ravan, rečito govori o njegovim teorijsko-praktičkim ambicijama. Hegel insistira na tome da se ne ostaje samo na pravno obezbeđenim mogućnostima privatno-pravnih lica, i da se apstraktnost prava prevazilazi u obezbeđivanju dobrobiti pojedinaca i različitih grupa. Ne-

18 R. Pozzo, *ibidem*, 584. Valja registrovati da u ovom pogledu ne postoji konsenzus među tumačima, V. Hösle, *Hegels System...*, Felix Meiner Verlag, GmbH, Verlag, 1988, 538.

19 Korporacije (agrikultura, trgovina, industrija i birokratija) su u građanskom društvu, ali zavise od konstitutivne snage države. To znači da najamni radnici nisu deo građanskog društva. O tome zašto Hegel ne može da integriše problematiku klasne analize, S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972, 96. Radnička klasa ne figurira u Hegelovom sistemu konflikata, uprkos tome što je proizvod građanskog društva. Ovde se iskazuje razlika između Hegela i Fichtea, jer potonji već prepoznaje sistemski značaj konflikata između kapitala i rada.

20 Ovu formulu koristi, D. Losurdo, *Moralisches Motiv und Primat der Politik*, in: K. O. Apel, R. Pozzo (Hrsg.), *ibidem*, 526.

majući „gravitacioni centar” kao porodica i korporacije, u nedostatku mehanizma dovođenja u ravnotežu, izloženo dezorganizaciji, građansko društvo svoje sopstvene slabosti prevazilazi u državi kao supstratu političke zajednice, a koja nije nikakav spoljni faktor „intervenisanja”. Mnogo puta raspravljani problem *Polizei* kod Hegela nije nikakvo isključivo, nego organski deo kontinentalne tradicije XVIII veka koja je promatrala policiju kao skup organa neophodnih za održavanje uslova postojanja građanskog društva, dakle, u daleko širem vidu no što se pretpostavlja kada se policija promatra isključivo u perspektivi kriminaliteta. Da se u ekonomski život upisuju politička značenja, da Hegel doduše odvajava državu i građansko društvo, ali nalazi za shodno da tematizuje posredovanja između njih, to upravo pokazuje status koji on pripisuje policiji.²¹ Pravno uobličeni administrativni aranžmani države se staraju upravo o „pravu” koje je objedinjujući pojam, jer kod Hegela podrazumeva i apstraktno pravo, i moralitet i etički poredak.²²

Govoreći o državi Hegelu nije stalo toliko do razvijanja problema suvereniteta, nego do promišljanja mogućnosti da se očituju individualni kapaciteti građanskog društva. Čovek-član građanskog društva raspolaže sa pravom prisvajanja u odnosu na stvari, mogućnost priznavanja privatnog prisvajanja postoji kao mogućnost za svakog. Ali, ostaje empirijsko pitanje da li pojedinac raspolaže sa kapacitetom prisvajanja? - jednakost prava na praktikovanje slobode se može završiti u nejednakosti kapaciteta: zato se juristička teorija obistinjuje u teoriji komunaliteta i institucija. Na jednom mestu (Rph §245) čitamo da pisac na anticipatoran način stvara izoštreni paradoks u vezi sa „prevelikim bogatstvom” građanskog društva koje „nikad nije dovoljno bogato”. Slobodna igra tržišnih snaga, razlika između formalnih mogućnosti i stvarnih kapaciteta Hegelu demonstrira sistematsku tendenciju nastanka takvih društvenih slojeva, koji gube mogućnost praktikovanja svakog smislenog života, posebno s obzirom na očekivanja koja su potencirana od strane moderniteta. Pri tome, nije reč o pukim nedostacima fizičkog uživanja u nekim resursima, nego o sprečenosti da se realizuje priznatost od strane drugih članova građanskog društva. Kada Hegel upozorava na opasnost da rast ovakvih slojeva ugrožava opstojanje dinamike modernog društva, tada se bez daljnjeg može povući linija koja proizilazi iz njegovih filozofskih refleksija, a vodi do države blagostanja.²³ Socijalna teodiceja (vidi: Lok) u stilu da je među Indijancima čak i kralj siromašniji no nadničar u nekoj evropskoj zemlji, teško bi mogla zadovoljiti Hegela.

21 O spomenutim pitanjima, o kameralizmu, i „Polizewissenschaft”, a i o tome da se dugo nije mogla praviti razlika između policije i uprave, M. Neocleous, *Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy, and the Police of the Market, History of European Ideas*, 1998, Vol. 24, No. 1, 43-58. Posebno je interesantno da je i A. Smith u *Lectures on Jurisprudence* koristio pojam policije u kontinentalnom smislu, Br. Chapman, *Police State*, London, Macmillan, 1971, 15-6. Najvažniji predmet interesovanja policije je trgovina i sticanje bogatstva.

22 B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, 7 Bd, Frankfurt 1964-1979, III, 153.

23 Sa dodatkom, da bi država blagostanja mogla biti tretirana kao sistematska solucija za problem siromaštva, a ovakva mogućnost kod Hegela je tek naznačena, M. O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1994, 249, Uporedi, R. Siemens, The problem of modern poverty: significant congruences between Hegel's and George's theoretical conceptions, *American Journal of Economics and Sociology*, 1997, october. A. Kaufman, Community and Indigence: A Hegelian Perspective on Aid to the Poor, *The Journal of Political Philosophy*, Volume 5, Number 1, 1997, 69-92.

Hegelovo uvažavanje privatne svojine kao ekonomske potencije i kao oslonca za ekonomsku slobodu oponira Platonovim mislima o privatnoj svojini. Nije li karakteristično da kada se pojavljuje pitanje (Rph, ibidem) direktnog oporezivanja „bogatijih klasa” zarad anuliranja siromaštva, Hegel kategorično odgovara da bi to bilo protivno načelima građanskog društva? Ali u hegelovskoj filozofiji nećemo naći poštovanje svojine kao garanta političke slobode *à la* Locke. Hegel se svakako ne bi dobro osećao u društvu onih teoretičara koji naglašavaju da je jedini pravi odnos prema svojini prihvatanja onoga što „jeste”, dakle, prihvatanje svojine u smislu toga da ona *ne* podleži proceduri legitimacije. Značenje svojine se mora pojaviti u kontekstu zajedničkog dobra, inače ostaje na nivou poseda, faktičkog raspolaganja na osnovu partikularnih stremljenja. Preciznije rečeno, Hegelove intencije ne mogu se opisati time da njegova filozofija prava involvira *faktičku* priznatost svojine, pri čemu bi priznatost svojinskog prava garantovao ugovor; to bi značilo za Hegela pad u kontraktualizam.²⁴ Privatna svojina jeste osnovna forma svojine, ali, valja ne zaboraviti, ujedno i „najapstraktnija”.

Prema tome, liberalizam građen na osnovu elemenata lične inicijative se koriguje političkom filozofijom komunalne slobode i komunalnog jedinstva. Hegelu je na umu promišljanje institucijama potkrepljenog etičkog poretka kao totaliteta koji obuhvata pojedince i u porodicama u sklopu građanskog društva, pa makar i uz rizik da „optereti male korake prevođenja privatnih članova građanskog društva u etički poredak, sa velikim posredovanjem između društva i države”.²⁵ To je projekcija političke zajednice u kojoj se ukidaju orijentacije ka ozbiljenju privatnih ciljeva; članovi građanskog društva ostvaruju interese ozbiljujući zajedničko dobro na nivou političkog komunaliteta, ostvarene univerzalnosti gde se usaglašavaju partikularne subjektivnosti i institucionalizovana objektivnost. Počinje se sa apstraktnim pravom, a prelazi se preko porodice, građanskog društva i stiže se do države, tačnije do istorijske konkretizacije manifestacije slobode u institucijama. A Hegela ne zadovoljava negativno određena ekonomska i politička sloboda koja upućuje na zabranu interferencije države u privatni život pojedinca; ne, on radi na promišljanju slobode kao samoostvarivanju u institucionalnom poretku. Reflektovanje diferencije između formalnih mogućnosti i stvarnih kapaciteta deo je Hegelove filozofije slobode koja reflektuje igru partikularnih moći i interesa u građanskom društvu, čineći dalekosežni pokušaj da ih dijalektički integriše u strukture univerzalnosti.

* * *

Hegelova socijalna filozofija nije normativna teorija u Kantovom stilu, ali to ne znači da njegovo teoretisanje nema normativnih aspekata. Ona se, naravno, razlikuje i od socijalno-filozofskih refleksija političko-ekonomske tradicije koja se oslanjala na *lex naturalis*, to, jest, na naturalne inklinacije odvojenih pojedinaca, a koje bi trebalo da koin-

24 Da se svojina legitimise faktičkim priznanjem, tvrdi, K. H. Ilting, *Rechtphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit*, in D. Henrich/R. Horstmann (ibidem), 221-254. Meni se čini da je mnogo prikladnije ono što tvrdi V. Hölsle (ibidem, 495.), naime, da Hegel objašnjava šta se *može* ugovorno regulisati, a time naglašava jedan normativni momenat.

25 H. Ottmann, *Hegelsche Logik und Rechtphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in D. Henrich/R.P. Horstmann (ibidem), 389.

cidiraju sa etičkim dimenzijama celine poretka. Hegel u etičkom poretku želi da prepozna *utkanost* onog „treba” (Sollen), odnosno, u njegovim institucijama, drugačije rečeno, njegova ambicija je pojmovna rekonstrukcija ostvarivanja *normativne faktičnosti* u sklopu moderniteta.²⁶

Hegel je vodio polemičku borbu na više frontova; u svom zrelom periodu je jasno stavio do znanja da antičko razumevanje etičkog poretka smatra nedovoljnim (jer, tamo nije moguća „opšta definicija čoveka”), ali nije se slagao ni sa novovekovnim tendencijama. Tvrdnja koja provejava ovim člankom jeste da je dovođenje artikulacije ekonomskog saživota u sistematsku poziciju u okvirima socijalne filozofije omogućava Hegelu da provede ovu polemiku u delo. Promišljanje mogućnosti i opasnosti tržišne koordinacije građanskog proizvodnog života, tretiranje kompleksnosti ekonomskih komunikacija u modernitetu „čuvalo” ga je od prihvatanja antičke perspektive, ali i od nekritičkog izjednačenja sa drugim samorefleksivnim misliocima moderne.²⁷ No, mora se reći i sledeće: posmatra li se Hegelov opus u celini, za njega važi da on *istovremeno* otelovljuje samokritiku i odobravanje moderniteta, simultano kritikuje i prihvata modernitet. U ovom pogledu postoji izvestan kontinuitet u njegovom mišljenju. Recimo, mladi Hegel je na začuđujući način umeo da demonstrira demonsku negativnost moderne slobode koja rastvara „sudbinu”.²⁸ A mogu se pronaći mnoge naznake i kod zrelog Hegela, napokon, upravo u kontekstu tretiranja ekonomskog saobraćaja, a koje pokazuje znanje opasnosti zajedništva gde postoje *samo* suprotstavljene subjektivnosti. Pri tome, njemu je bilo jasno, da stvaranjem moderne dihotomije između uma i prirode (štaviše, u modernitetu mišljenje i mora da se odvoji od prirode, zato i pravo mora da referiše, ne na prirodu, nego na pojam), nastaje mogućnost prevlasti *doxe*, a i bujajuće arbitrarosti. Ukazao je na činjenicu da usled dominacije egalitarnog javnog mnjenja, volja supstituiše istinu, čime se klasični nauk srozava.²⁹ Bilo gde da se krećemo u Hegelovom delu, nailazimo na kritičko raspoloženje u odnosu na modernitet. Ipak, perspektiva je čvrsto vezana za „društvo”, za moderno zajedništvo koje se dinamizuje posredstvom sopstvenih protivrečnosti i koje je neprekidno u samotransformaciji bez opasnosti da nestane u razvalinama istorije. Ova dinamika može biti prihvaćena od strane uma, ali filozofska refleksija pokazuje samo *uslove* pod kojima se kontekstualizovana normativnost može ostva-

26 Normativna faktičnost je pojmovna sintagma koja važi za sve pravce mišljenja koje žele razložiti distinkciju „jeste” i „treba”.

27 Meni se čini da neki interpretatori dovode Hegela u preveliku blizinu sa Platonovom državom kao npr. M. E. Koutlouka, L'État Platonicien- L'État Hégélien, *Hegels Jahrbuch*, 1988. K. H. Ilting, jedan od najznačajnijih tumača Hegelove filozofije prava projektuje u Hegela kombinaciju antički inspirisanog republikanizma i modernog liberalizma, Die Struktur de Hegelschen Rechtsphilosophie in M. Riedel (hrsg.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1975, II 52-78.

28 Hegel, *System der Sittlichkeit*, II. poglavlje, Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen (hrsg. G. Lasson), Felix Meiner Hamburg, 1956, 38-51. O tome, H. G. Gadamer, Hegel – die Verkehrte Welt, in *Hegels Dialektik...*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1980, 44. Poenta je u tome da su granice slobode određene silom, čime Hegel još jednom potvrđuje svoju odvojenost od antičkih mislioca. (Time ne želim da kažem da Hegel nikad ne klizi na ravan antike, vidi, M. Theunissen, Die Verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in D. Henrich/R. P. Horstmann, *ibidem*, 317-381.)

29 O dihotomiji između prirode i uma Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 368-388. A Hegelove naznake o prevlasti mnjenja Rph (§194). E. Voegelin je promovisao termin „doxofil”.

rivati u modernitetu, ona u svom teorijskom ustrojstvu ne može brisati razliku između mogućnosti i stvarnosti, odnosno, ne može dati garancije da će stvarnost modernog zajedništva odista i odgovarati merilima uma.³⁰ Hegelove refleksije o državi su nepresušni izvor rasprava i dan-danas, no na pitanje da li će opšta volja usisati posebnosti, da li će se odigrati hipostaza institucija potirući heterogene subjektivnosti građanskog društva - u okvirima njegove filozofije nema empirijski osnaživog odgovora.

Fukujama je, da se podsetimo, slaveći sintagmu o „kraju istorije” prizivao Hegela, teoriju priznanja, i ne u poslednjem redu objavio trijumf liberalne misli (doduše, ne i prakse).³¹ Zapravo, tretirajući raspad socijalizma Fukujama je stavio pečat Hegelove filozofije na sveopšti prodor liberalizma. Mišljenja sam, da je situacija *obrnut*a u odnosu na Fukujamine teze: Hegel *ne* može biti svedok Fukujami u izricanju presude nad svetskom istorijom, jer on demonstrira upravo *utopijsku* određenost liberalizma. Uopštenije, kod Hegela ćemo naći kritička sredstva u odnosu na svaku misao koja sumnjiči nadindividualne aspekte ljudskog života i koja će društvo izvesti na osnovu asocijacije nesamerljivih i presocijalnih individua. Ili drugačije rečeno: ambivalentan Hegelov odnos prema modernitetu se može shvatiti tek ukoliko imamo na umu koliko je on kritičkih naznaka izveo protiv ideja o minimalizovanju države, o slabljenju institucionalnog poretka, o razumevanju autonomnosti čoveka na osnovu njegovog oslobađanja od institucionalnih prinuda. Hegel nije ispuštao iz vida da je socijalna kohezija moderniteta upitna (u tome, naravno, nije bio usamljen, setimo se samo Tokvila npr.), te ga je udublјivanje u političku-ekonomsku sazdanost moderniteta ponukalo da tumači opasnost voluntarizma, „u lošu beskonačnost” ukotvljeno očitovanje individualne volje. Kod njega nećemo naći ubeđenje da se sa protokom vremena i usled autonomnog delovanja potencijala građanskog društva asimptotično (u smislu regulative) smanjuje snaga države i ekonomske nužnosti. Socijalno tkivo moderniteta karakterišu nestabilni, kontingentnim momentima određeni, odnosi između prinude, legitimacije i prihvatanja. A ništa nije dalje od Hegela nego odustajanje od državnog okvira političke zajednice, jer tek *sa* njom, naime, sa državom koja je povezana nitima komunalne slobode, može se iznova ostvarivati krhka socijalizacija.

ALPAR LOŠONC

Fakultet tehničkih nauka, Novi Sad

HEGELOVA KONSTITUCIJA FILOZOFIJE EKONOMIJE

Summary The author emphasized the double-character of the social philosophy of Hegel concerning the epochs of Antiquity and Modernity. In accordance with the analysis in this paper the philosophy of the economy proved to be the main field for the articulation of this specific position. Hegel's philosophy of economy is based on the normative facticity within the structure of modernity and it accentuates the communal character of freedom supported by the welfare state. As contrasted with the reading of Fukuyama, Hegel's social philosophy demonstrates the borders and the utopian character of liberalism.

30 Evo jednog snažnog primera, Hegel, *Religionsphilosophie*, (hrsg. A. Drews), Diederichs, 1907, 396.

31 O. Pöggeller, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama*, Westdeutscher Verlag, 1995, 10.