

hegelov pojam moderne

jirgen habermas

Filozofija ne može svet da poduci o tome kakav on treba da bude; u njenim pojmovima reflektuje se jedino stvarnost onakva kakva jeste. Ona kritički nije više usmeravana protiv stvarnosti, već protiv mutnih apstrakcija koje se provlače između subjektivne svesti i objektivno oblikovanog uma.

I

Kada Hegel 1802. godine sisteme Kanta, Jakobija i Fihtea obraduje iz perspektive suprotstavljenosti vere i znanja da bi filozofiju subjektivnosti iznutra razorio, on ipak ne postupa strogo imanentno. On se pri tom prečutno oslanja na svoju dijagnozu doba prosvetiteljstva: jedino ta dijagnoza daje mu pravo da pretpostavi apsolutno — dakle, da um (drugačije nego u filozofiji refleksije) postavi kao moć sjedinjenja; »Kultura je naše vreme(!) toliko uzdigla iznad stare suprotnosti uma i vjere, filozofije i pozitivne religije da je to protivstavljanje vjere i znanja... sada premešteno unutar same filozofije... Ali, postavlja se pitanje nije li pobednik — um — iskusio zapravo sudbinu koju je obično doživljavala pobednička snaga varvarskih nacija, da se u spoljni vladavini zagospodari, a što se duha tiče podlegne nadjačanom. Slavobitna pobjeda — koju je prosvetiteljski um odnio nad onim što je prema neznatnoj mjeri svog religioznog poimanja posmatrao kao sebi protivstavljeni vjeru — ne znači, posmatrano izbliza, ništa drugo osim to da ni pozitivno, s kojim se on upustio u borbu, nije religije, ni on, koji je pobedio, nije ostao um.«¹ Hegel je uveden da je doba prosvetiteljstva, koje kulminira kod Kanta ili Fihtea, u umu dostiglo samo idoli; i ono je na mestu uma pogrešno postavilo razum ili refleksiju i time ono konačno uzdigo do apsolutnog. Beskonačno filozofije refleksije zapravo je samo ono umno koje postavlja razum i koje se iscrpljuje u negaciji konačnog: »Time što ga (beskočno) fiksira, apsolutno ga protivstavlja konačnom, i refleksiju, koja se bila uzdigla douma, time što ukida konačno, unizila se opet u razum, jer je fiksirala čin uma, u protivstavljenost; preko toga ona sada podiže petenziju da i u tom padu natrag bude umna.«² Kao što jasno pokazuje bezuslovan govor o »padu«, Hegel je posegao za onim što pokušava da dokaže: on je najpre morao da pokaže, a ne jednostavno da pretpostavi, da um koji je više od apsolutizovanog razuma, one suprotstavljenosti — koje on istina diskurzivno mora razložiti — isto tako nužno ponovo može i sjediniti. Ono pak što Hegela ohrabruje na pretpostavku o apsolutnoj moći sjedinjenja manje su argumenti, a mnogo više životno-istorijska iskustva, naime, ona iskustva krize tog istorijskog razdoblja koje je u Tbingenu, Bernu i Frankfurtu sakupio, preradio i poneo u Jenu.

Mladi Hegel i njegovi vršnjaci u tibingenskoj samostanskoj zadužbini, bili su, kao što je poznato, pristalice stranke oslobođenja svoga vremena. Oni su živili neposredno u sferi napetosti religioznog prosvetiteljstva i sprotstavljali se pre svega protestantskoj ortodoksijskoj koju je zapstao teolog Gotlib Kristian Štor (Gottlieb Christian Storr). Filozofski, oni su se orientisali na Kantovu filozofiju morale i religije, politički, na ideje oslobođene u francuskoj revoluciji. Pri tom je strogo regulisan poredak života u samostanu imao pokretačku funkciju: »Štorova teologija, statut zadužbine i ustav države, koja podržava i jedno i drugo, većini (članova samostana) činili su se dosta revolucionarne.«³ U okviru teoloških studija koje su Hegel i Šeling tada pokrenuli, ovaj pobunjenički impuls poprima uzdržani oblik reformističkog nadovezivanja na prvobitno hrišćanstvo. Namera koju pripisuju Isusu »da u religioznost svoje nacije unese moralnost«⁴ — bila je njihova sopstvena namera. Pri tom se okreće kako protiv stranke prosvetiteljstva tako i protiv one ortodoksijske.⁵ Obe stranke koriste se istorijsko-kritičkim orudem egzegeze Biblije, iako imaju suprotne ciljeve — naime da umnu religiju, kako se zove od Lesinga, ili odbrane ili da nasuprot njoj brane strogo Luterovo učenje. Ortodoksijska je zapala u defanzivu i moralna je da se posluži kritičkom metodom svojih protivnika.

Hegelova pozicija nalazi se nasuprot oba ova fronta. On, kao i Kant, religiju posmatra kao »moć da se osztvari (i) učine važećim prava koja je um postavio.«⁶ Ali, takva moć može dosegnuti ideju boga jedino onda kada religija prožima duh i običaje jednog naroda, kada je sadržan u institucijama države i praksi društva, kada način mišljenja i pobude ljudi čini osetljivim za zapovesti praktičnog uma i utiskuje se u dušu. Religija uma može podariti praktičnu delotvornost jedino kao element javnog života. Hegel je inspirisan Rusoom kada istinskoj narodnoj religiji postavlja tri zahteva: »Njezina se učenja moraju zasnivati na opštem umu. Fantazija, srce i čulnost pri tom ne

moraju ostati nezadovoljeni. Ona mora biti takva da joj se mogu priključiti sve potrebe života, sve javne državne radnje.«⁷ Očigledne su i sličnosti sa kultom uma iz vremena francuske revolucije. Ovom vizijom objašnjava se dvostruka uperenost ranih teoloških spisa protiv ortodoksijskih i umne religije. Obe se pojavljuju kao komplementarni i jednostani proizvodi dinamike prosvetiteljstva, koja svakako izlazi izvan granica prosvetiteljstva. Pozitivizam običajnosti je, čini se mladom Hegelu, signatura epohe. »Pozitivnim« Hegel naziva one religije koje se temelje jedino na autoritetu a vrednost čoveka ne postavlja u njegovom moralu;⁸ pozitivni su oni propisi prema kojima vernici putem radnji, a ne pütem moralnog delanja, mogu da zadobiju božju blagoklonost; pozitivna je nada u obeštećenje u onostranstvi; pozitivno je odvajanje religije u rukama jednih od života i vlasništva svih; pozitivno je izdvajanje znanja sveštenika od fetiške vere masa kao i obilazni put, koji ličnost vodi ka moralnosti jedino preko autoriteta i čuda; pozitivna su osiguranja i pretnje koje su usmerene na puku legalnost dela; pozitivno je, konačno i pre svega, odvajanje privatne religije od javnog života.

Ako sve ovo odlikuje pozitivnu veru, koju brani ortodoksna stranka onda bi posao filozofske stranke bio lak. Ona insistira na načelu da religija po sebi naprosti nema ničeg pozitivnog, već je opšti um ljudi tako autorizuje da »njenu obaveznost mora uvidjeti i osjećati svaki čovek, kad mu se na to obrati pažnja.«⁹ Ali, Hegel opet prosvetiteljima prigovara da čista umna religija predstavlja apstrakciju ništa manje nego fetiška vera; jer ona je nesposobna da zainteresuje srce i da ima uticaj na osećanja i potrebe. I ona vodi samo drugačijem vidu privatne religije, jer je odvojena od institucija javnog života i ne budi entuzijazam. Tek kada bi se umna religija javno predstavila u svečanostima i kulstovima, povezala sa mitovima, obraćala srcu i fantaziji, religiozno posredovani moral mogao bi da bude »najtešnje povezan u čitav sklop države.«¹⁰ Um u religiji dobija objektivni lik samo pod uslovom političke slobode — »narodna religija, koja proizvodi i podržava velika osjećanja, ide ruku pod ruku sa slobodom.«¹¹

S toga je prosvetiteljstvo samo druga strana ortodoksijske. Kao što ona insistira na pozitivnosti učenja, tako ova insistira na objektivnosti zapovesti uma; obe se služe istim sredstvom kritike Biblije, obe učvršćuju stanje podvodenosti i obe su u istoj meri nesposobne da religiju izgrade do običajnog totaliteta celine naroda i da život inspirišu u političkoj slobodi. Umna religija, kao i pozitivna, polazi od nečeg suprotstavljenog — »nečeg što mi nismo, a što mi treba da budemo.«¹²

Isti vid razdvajanja (Entzweiung) Hegel kritikuje i u političkim odnosima i državnim institucijama svog vremena — pre svega u vladavini Bernske gradske uprave nad Vatlandojem, viterbemškom Ustavu o magistratima i ustrojstvu Nemačkog carstva.¹³ Kao što je iz religije savremene ortodoksijske, koja je postala pozitivna, isčezao živi duh prvobitnog hrišćanstva, tako su i u politici »zakoni izgubili svoj stari život, sadašnja životnost nije umjela da se uklopi u zakone.«¹⁴ Pravne i političke forme očvrsle u pozitivnost, postale su tuda sile. U tim godinama oko 1800. Hegel i religiju i državu žigoše kao ono što se srozalo na puko mehaničko, na stroj, mašinu.¹⁵

To su dakle motivi savremene epohe koji Hegela potkreću da um a priori projektuje kao onu moć koja sistem odnosa života ne samo diferencira i razdvaja, već i ponovo sjedinjuje. Princip subjektivnosti u sporu između ortodoksijske i prosvetiteljstva stvara pozitivnost, koja svakako rada objektivnu potrebu za njenim prevladavanjem. Pre no što Hegel može da sproveđe ovu dijalektiku prosvetiteljstva, on svakako mora da pokaže kako se ukidanje pozitivnosti može objasniti na osnovu istog principa, koji ju je i omogućio.

II

U svojim ranim spisima Hegel operiše pomirujućom snagom jednog uma koji se ne može direktno izvesti iz subjektivnosti.

Autoritarnu snagu samosvesti on naglašava uvek onda kada ima u vidu razdvajanja preko refleksije. Moderne pojave »pozitivnog« razotkrivaju princip subjektivnosti kao princip dominacije (Herrschaft — vladavina, gospod-



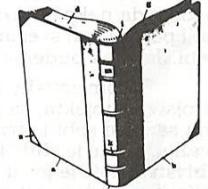
1. Hegel, Bd. 2, 287f [H. Werte in zwanzig Banden, Suhrkamp F/M 1970 (Hegel, Jenki spisi, str. 210, Veselin Masleša, Sarajevo 1983, prevod: Aleksa Buha)]

2. Hegel, Bd. 2, 21. [Hegel, Jenki spisi, str. 15.]

3. D. Herich, Historische Voraussetzungen von Hegels System, u D. Henrich, Hegel im Kontext, Ffm, 1971, 55.

4. Hegel, Bd. 1, 107. [Hegel, Rani spisi, str. 78. Veselin Masleša, Sarajevo 1982, prevod: Slobodan Novakov]

5. Hegel na to aludira u primedi: »Način tretriranja hrišćanske religije koji je naše doba ušao u modu, koji za osnov svojih ispitivanja uzima um i moralnost, a za objašnjenje poziva u pomoć duh nacija i epoha, deo naših savremenika, dostašnih poštovanja zbog njihovog poznavanja uma i zbog dobrobiti namjera smatra korisnim prosvjećenjem, koje vodi ka cilju čovečanstva, ka istini i vrlini, dok drugi, dostašni poštovanja zbog istih znanja i dobronamjernih svrha, uz to još podržavani ugledom vježkova i javnog moći, ne prestaju da ga optužuju zbog čistog izpačavanja.« [Hegel, Bd. 1, 104. — Hegel, Rani spisi, str. 78.] uporedi uz to Henrich (1971), 52ff





stvo, p. p.). Tako pozitivnost odlikuje savremenu religiju, koja je prosvjetiteljstvom istovremeno izazvana i učvršćena, tako pozitivizam običajnog uopšte odlikuje »nevole vremena«; a »u nevolji ili čovek biva načinjen objektom i tlačen, ili on mora prirodu učiniti objektom i tlačiti je«.¹⁶ Ovaj rezervni karakter uma utemeljen je uopšte u strukturi samodnošću, tj. odnosnog subjekta koji sebe čini objektom. Svakako, već je hrišćanstvo uklonilo deo pozitivnosti jevrejske vere, protestantizam deo pozitivnosti katoličke vere. Ali, čak i u Kantovoj filozofiji religije i moralu ponovo se vraća jedna pozitivnost, i to ovaj put kao objašnjeni element uma samog. U tom kontekstu Hegel razliku između »divljeg mogula«, potčinjenog slepoj vladavini, i umnog si na moderne, koji sluša samo svoju dužnost, vidi ne u razlikovanju ropstva i slobode, već jedino u tome »što prvi gospodara ima van sebe, a drugi gospodara nosi u sebi ali je istovremeno svoj sopstveni sluga; za ono posebno, za nagnje, za sklonosti, patološku ljubav, čulnost, ili ma kako to nazvali, ono opšte je nužno i večno tude, objektivno; preostaje jedna nerazorivu pozitivnost, koja je do vrhunca doveđena, time što sadržaj, koji dobija opšta zapovest dužnosti, sadrži određenu dužnost, protivrečnost da bude istovremeno ograničena i opšta, i uime forme opštosti za svoju jednostranost postavlja najstrože pretenzije«.¹⁷

Uistom spisu »O duhu hrišćanstva i njegovoj sudsibini« Hegel izrađuje koncept pomirujućeg uma koji pozitivnost ne uništava samo u privid. Kako subjekti ovaj um osećaju kao snagu sijenjenja, Hegel objašnjava na primer modelom kazne doživljene kao sudsbine.¹⁸ Običajnim, za razliku od moralnog, Hegel sada naziva stanje u kome svi članovi stiču svoje pravo i zadovoljavaju svoje potrebe a da ne povredjuju interes druge. Prestupnik, koji sada narušava takve običajne odnose, time što nanosi štetu tudem životu i potčinjava ga, doživljava moć onog svojim činom otudenog života, kao neprijateljsku sudsbinu. On mora kao istorijsku nužnost sudsbine doživeti ono što je uistinu samo reaktivna snaga potisnutog i odvojenog života. Krivac zbog toga pati dok u ponишtenju tudeg života spozna nedostatak sopstvenog, u odvraćanju od tudeg života otuđenje od sebe samog. U ovoj klauzalnosti sudsbine dolazi do svesti raskinuta veza običajnog totaliteta. Udvjorni totalitet može biti pomiren tek kada se iz iskustva negativnosti udvojenog uzdiže čežnja za izgubljenim životom — i kada ona učešnike primorava na to da u rascepljenoj egzistenciji tudeg ponovo spoznaju sopstvenu poreknutu prirodu. Tada obe stranke svoj kruti položaj medusobne suprotstavljenosti proziru kao rezultat razdvajanja, apstrahovanja od svog zajedničkog životnog sklopa — i u njemu spoznaju osnov svoje egzistencije.

Hegel, dakle, apstraktnim zakonima morala suprotstavlja sasvim drugaćiju zakonitost jednog konkretnog sklopa krvica, koji se ostvaruje cepanjem jednog pretpostavljenog običajnog totaliteta. Ali ono izvršavanje procesa pravedne kazne ne može se, kao zakoni praktičnog uma, izvesti iz principa subjektivnosti preko pojma autonome volje. Naprotiv, dinamika sudsbine rezultat je narušavanja simetričnih uslova i recipročnih odnosa priznavanja jednog intersubjektivno konstituisanog životnog sklopa, od kojeg se jedan deo izoluje, a time i sve druge delove otuduje od sebe i njihovog zajedničkog života. Tek ovaj akt otcepljenja od intersubjektivno podeljenog sveta života stvara subjekt-objekt odnos. On je svakako, kao strani element, tek kasnije uveden u odnose, koji se po svom poreklu povezuju strukturom razumevanja među subjektima, a ne logici postvaranja kroz subjekt. Time i »pozitivno« poprima drugo značenje. Apsolutizovanje onog uslovljennog de neuslovljennog ne svodi se više na uznosito (aufgespreizte) subjektivnost, koja svoje zahteve širi preko, već na otudenu subjektivnost, koja se odrekla zajedničkog života. A represija koja iz toga rezultira povratno deluje na ometanje intersubjektivne ravnoteže, umesto na potčinjanje jednog subjekta koji je učinjen objektom.

A spekt pomirenja, tj. ponovnog uspostavljanja raskinutog totaliteta. Hegel, ne može zadobiti iz samosvesti ili refleksivnog odnosa spoznajućeg subjekta. Ali, čim rekurira na intersubjektivnost odnosa sporazumevanja, on promašuje onaj za samoutemeljenje moderne suštinski cilj, naime da ono pozitivno misli tako da se ono, na osnovu istog principa iz kojeg potiče, može i prevladati — upravo na osnovu subjektivnosti.

Ovaj rezultat nije toliko začudujući kada imamo na umu da mladi Hegel one do pozitivnosti očvrsle odnose života objašnjava korespondencijom svoga vremena sa vremenom propasti helenizma. On svoju savremenost očrtava u epohi raspadanja klasičnih uzora. Za sudbonosno pomirenje raspadnute moderne, on time pretpostavlja jedan običajni totalitet, koji nije izrastao na tlu moderne, već je pozajmljen iz idealizovane prošlosti prvobitne hrišćanske zajednice i njene religioznosti i iz grčkog polisa.

Protiv autoritarnog oteleotvorena na subjekt centralnog uma, Hegel, nudi sijedinjuću moć intersubjektivnosti, koja nastupa pod imenom »ljubav« i »život«. Mesto refleksivnog odnosa između subjekta i objekta zauzima ono u

najširem smislu komunikativno posredovanje subjekata jednih sa drugima. Živi duh je medijum koji utemeljuje takav vid zajedničkog da se subjekt u njemu ujedno spoznaje sa drugim subjektima, a pri tom ipak može da ostane on sam. Upojedinjavanje (Vereinzelung) subjekata pokreće tada dinamiku jedne narušene komunikacije, koja, svakako, u sebi, kao telos, sadrži ponovno uspostavljanje običajnih odnosa. Ovaj zaokret misli mogao je dati podsticaj da se onaj u filozofiji subjekta razvijeni pojam refleksivnog uma teorijsko-komunikativno desegne i preoblikuje. Hegel, nije krenuo tim putem.¹⁹ Jer, ideju običajnog totaliteta on je do tada razvio samo voden idejom narodne religije, u kojoj je komunikativni um poprimio idealizovani lik istorijskih zajednica kakve su prvobitna hrišćanska zajednica i grčki polis. Kao narodna religija, ona nije samo ilustrativna, već **ne razrešivo** protkana idealnim odlikama ovih klasičnih epoha.

Ali moderno doba je svoju samosvest izborilo posredstvom jedne refleksije, koja zabranjuje sistematsko posezanje za takvim uzornim prošlostima. Suprotnost vere i znanja bila je, kao što se to vidi iz spora Jakobija i Kanta i Fihteve reakcije, premeštena u samu filozofiju. Tim razmišljanjem Hegel započinje svoj glavni spis. Ono ga primorava da napusti predstavu o tome da bi se pozitivna religija i um mogli uzajamno pomiriti na putu reformističkog obnavljanja duha prvobitnog hrišćanstva. U isto vreme, Hegel se podrobno upoznaje sa političkom ekonomijom. On i tu mora da uvidi kako je kapitalistički privredni saobraćaj stvorio jedno društvo koje, pod tradicionalnim imenom »građansko društvo«, predstavlja potpuno novu realnost koja se ne može porediti sa klasičnim oblicima *societas civilis* ili *polisa*. Uprkos izvesnom kontinuitetu tradicije rimskog prava, Hegel, društveno stanje raspadajućeg Rimskog carstva više ne može da poredi sa privatno-pravnim saobraćajem u modernom građanskom društvu. Time i folija, na kojoj tek kasno Rimsko carstvo, postaje vidljivo kao raspadanje, dakle mnogo hvaljena politička sloboda atinskog grada — države, gubi karakter uzora za moderno doba. Ukratko — čak i tako snažno interpretirana običajnost polisa i prvobitnog hrišćanstva, ne može više da merilo kojim bi se u sebi podvijena moderna mogla spoznati.

To bi mogao biti razlog što Hegel nije dalje sledio trage komunikativnog uma koji su jasno naznačeni u njegovim najranijim spisima i što je u Jenskom periodu razvio pojam apsolutnog koji je, unutar granica filozofije subjekta, dopuštilo odvajanje od hrišćansko-antičkih uzora — istina po cenu jedne nove dileme.

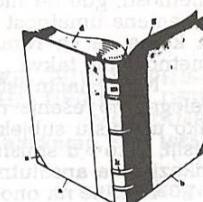
III

Pre ne što skiciram filozofsko rešenje koje je Hegel ponudio za samoutemeljenje moderne, trebalo bi ponovo osvetliti onaj najstariji program sistema, koji je sačuvan u Hegelovom rukopisu i pokazuje zajedničko ubedenje u Frankfurtu okupljenih prijatelja Helderlina, Šelinga i Hegela.²⁰ Tu je, naime, u igru uveden i jedan novi element: umetnost kao moć sijenjenja koja pokazuje budućnost. Umna religija treba da se preda umetnosti, da bi se oblikovala u narodnu religiju. Monoteizam uma i srca treba da se poveže sa politeizmom moći uobrazilje i da stvari mitologiju u službi ideje: »Prije nego što ideje učinimo estetskim, tj. mitološkim, one nisu interesantne za narod; i obrnuto, prije nego što mitologija bude umna, mora je se filozofija stidjeti.«²¹ Običajni totalitet, koji ne potčinjava nijednu snagu i omogućava jednako obrazovanje svih snaga, biće inspirisan poezijskim utemeljenjem religijom. Čulnost ove mitopoemizacije može tada u istoj meri zahvatiti narod i filozofe.²²

Ovaj program podseća na Šilerove ideje o estetskom vaspitanju čoveka iz 1795.²³; on vodi Šelinga u izradu njegovog sistema transcendentalnog idealizma iz 1800., a Helderlinovu misao pokreće sve do kraja.²⁴ Ali Hegel odmah počinje da sumnja u estetsku utopiju. U spisu *O Razlici* on joj više ne daje nikakvu šansu, jer u obrazovanju u sebi otuđenog duha »dublji ozbiljan odnos žive umetnosti« ne može više pobuditati pažnju.²⁵ U Jeni poezijsi rane romantike tako reći nastaje pred očima Hegela. On odmah spoznaje da je romantička umetnost kongenijalna duhu vremena — u njem objektivizmu izražava se duh moderne. Ali, kao poezijski razdvajanje, ona teško može biti pozvana kao »učiteljica čovečanstva«; ona ne utire put ka onoj religiji umetnosti u koju se Hegel u Frankfurtu, zajedno sa Helderlinom i Šelingom, zaklinjao. Njegova filozofija ne može da se podredi. Filozofija sebe pre mora shvatiti kao mesto na kome nastupa um kao apsolutna moć sijenjenja. I pošto je ona kod Kanta i Fihteve poprimila oblik filozofije refleksije, Hegel mora pokušati — najpre sledeći Šelinga — da polazeći od refleksije, tj. samodnošću subjekta, razvije pojam uma kojim može da obradi svoja iskustva krize i izvrši kritiku razdvjene moderne.

Hegel želi da dovede do pojma intuiciju iz mladosti o tome da se u modernom svetu emancipacija mora protvori u neslobodu, jer se oslobođena snaga refleksije osamosatali i jer ona sijedinjenje ostvaruje jedino još nasiljem potčinjavajuće subjektivnosti. Moderni svet pati od lažnih identiteta, jer on u svakodnevnom i u filozofiji, uvek ono uslovljeno postavlja apsolutno. Pozitivnostima vere i poli-

6. Hegel, Bd. 1, 103 [Hegel, Rani spisi, str. 75.]
7. Hegel, Bd. 1, 33 [ibid, str. 24.]
8. Hegel, Bd. 1, 10. [ibid, str. 8.] Izraze -moral- i -običajnost- mladi Hegel još upotrebljava kao sinonime.
9. Hegel, Bd. 1, 33. [ibid, 24.]
10. Hegel, Bd. 1, 77 [ibid, 55.]
11. Hegel, Bd. 1, 41 [ibid, 30.]
12. Hegel, Bd. 1, 254 [ibid, 192.]
13. Za političke spise mladi Hegela uporedite Bd. 1, 255ff, 288ff, 428ff, 451ff. Doduše, u političkim spisima još nedostaje pandan kritici prosvjetiteljstva. Hegel to, kao što je poznato, naknadno čini u Fenomenologiji duha pod naslovom Apsolutna sloboda i užas. Ona je i ovde uperena protiv jedne filozofske stranice, koja svojim apstraktnim zahtevima istupa protiv starog, režima koji se ogradio svojim pozitivnostima. S druge strane, iskustvo krize izraženo je u političkim spisima nego rečiti, u svakom slučaju neposrednije nego u teološkim spisima. Hegel priziva upravo nevolju vremena, osećaj protivrečnosti, potrebu za promenom, težnju da se probije granice: »Sliki boljih pravednijih vremena je živo ušla u duše ljudi, a žudnja, uzdanje za čistilim, slobodnjim stanjem pokrenula je sve duhove i raskinula se postojanje.« [H. Bd. 1, 288f — Hegel, Rani spisi, str. 203.] Uporedi takođe moj pogovor za: G. W. F. Hegel, Politische Schriften, Ffm. 1968, 345ff.
14. H. Bd. 1, 465. [H. RS, str. 355.]
15. Ibid, 318. [ibid str. 146.]
16. Ibid, 218. [str. 244.]
17. Ibid, 323. [ibid, str. 248.]
18. Ibid, 342ff [ibid, str. 281.]
19. Ne uzmim u obzir jensku Realnu filozofiju u kojoj postoje tragovi teorije intersubjektivnosti iz ranih spisa. Upr. J. Habermas, Arbeit und Interaktion, u: Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Ffm. 1968, 9ff.



tičkih institucija, razdvojenoj običajnosti uopšte, odgovara dogmatizam Kantove filozofije. Ona apsolutizuje samovest razumnog čoveka, koja raznolikosti jednog u sebiraspadnutog sveta »daje jedan objektivni sklop i stalnost, supstancijalnost i čak zbilju i mogućnost, — objektivna određenost, koju čovek otkriva i pušta napolje«.²⁶ A ono što važi o jedinstvu subjektivnog i objektivnog u saznanju, važi isto tako o identitetu konačnog i beskonačnog, pojedinačnog i opštег, slobode i nužnosti u religiji, državi i moralnosti; sve su to lažni identiteti — »sjedinjenje je nasilno, jedno podređuje sebi drugo. . . identitet koji treba da bude apsolutan nepotpuni je identitet«.²⁷

Čežnja za neprinudnim identitetom, potreba za sjedinjenjem drugaćijim od puko pozitivnog, fiksiranog u odnosima nasilja, za Hegela je, kao što smo videli, potvrđena je živim iskustvima krize. Ali ako istinski identitet sa svoje strane treba da bude razvijen iz polazišta filozofije refleksije, um mora biti shvaćen kao samoodnošenje subjekta, ali sada kao refleksija koja kao apsolutna moć subjektivnosti ne zahteva puko uvažavanje od nečeg drugog, već istovremeno svoje postojanje i kretanje nema ni u čem drugom do ujedino u tome da deluje protiv svih apsolutizovanja, tj. da i sve pozitivno, koje nastaje, ponovo odbaci. Na mesto apstraktног suprotstavljanja konačnog i beskonačnog Hegel stoga postavlja apsolutno samoodnošenje subjekta, koji iz svoje supstance dospeva do samovesti i koji u sebi nosi jedinstvo kao i razliku konačnog i beskonačnog. Drugačije nego kod Helderlina i Šelinga, ovaj apsolutni subjekt ne treba kao biće ili kao intelektualni opažaj da prethodi svetskom procesu, već postoji jedino u procesu uzajamnog odnošenja konačnog i beskonačnog i time u proždirućoj delatnosti samog do-sebe-dolaženja (Zusichkomen). Apsolutno nije shvaćeno niti kao supstanca niti kao subjekt, već jedino kao posredujući proces samoodnošenja koje se bezuslovno produkuje.²⁸

Ova, Hegelu svojstvena figura mišljenja koristi sredstva filozofije subjekta u svrhu prevladavanja na subjekt centriranog uma. Njome zreli Hegel može moderni da do kaže njene promašaje, a da ne posegne ponovo za nekim drugim principom subjektivnosti od onog koji je njoj samoj svojstven. Njegova estetika nudi izvanredan primer za to.

Svoje nade u pomirujuću snagu umetnosti polagali su ne samo frankfurtski prijatelji. Upravo u sporu o uznosti klasične umetnosti bio je — kao ranije u Francuskoj, tako i u Nemačkoj — do svesti doveden problem samoumeljenja moderne. H. R. Jaus je pokazao²⁹ kako su Fridrich Šlegel i Fridrich Šiler u svojim radovima o studiju grčke filozofije, (1797.) i o naivnom i sentimentalnom pesništvu (1796.) aktualizovali probleme francuskog »Querelle«, obradili osobenost modernog pesništva i zauzeli stanovište prema dilemi koja se pokazala kada se od klasicista priznata uznost antičke umetnosti morala uskladiti sa nadmoćnošću moderne. Oba autora, na sličan način opisuju razliku u stilu kao suprotnost između objektivnog i interesantnog, prirodog i umetničkog stvaranja, između naivnog i sentimentalnog. Oni klasičnom podražavanju prirode suprostavljaju modernu umetnost kao akt slobode i refleksije. Šlegel granice lepog proširuje ukazujući čak na estetiku ružnog, koja otvara prostor pikantnom i avanturističkom, frapantnom i novom, šokantnom i odvratnom. Ali, dok Šlegel okleva da se nedvosmisleno odvoji od klasicističkog idealisa umetnosti, Šiler uspostavlja povesno-filozofski vrednosni poredak između antike i novog doba. Istina, za refleksivnog pesnika moderne savršenstvo naivnog pesništva postala je nedostizno, ali moderna umetnost umesto toga teži idealu posredovanog jedinstva sa prirodom, a on ima »beskrajno preimručstvo« u odnosu na onaj cilj koji je antička umetnost dosegla u lepoti podražavanja prirode.

Šiler je refleksivnu umetnost romantike, još pre no što je stupila u život, doveo do pojma. Hegelu je ona već bila pred očima kada je Šilerovo povesno-filozofsko tumačenje moderne umetnosti preuzeo u svom pojmu apsolutnog duha.³⁰ U umetnosti uopšte duh treba da sagleda svoja samoospoljenje i povratak u sebe kao istovremeno dogadanje. Umetnost je čulna forma u kojoj se apsolutno opažajno zahvata, dok religija i filozofija predstavljaju više forme u kojima se apsolutno već predstavlja i poima. Umetnost, dakle, u čulnosti svog medijuma ima svoju unutrašnju granicu i na kraju upućuje izvan granica svog načina prikazivanja apsolutnog. Postoji jedno »posle umetnosti«.³¹ Iz te perspektive Hegel može onaj ideal, za kojim je moderna umetnost . . . sledeći Šilera, samo težila, ali nije mogla da ga dosegne, može da premesti u sferu s one strane umetnosti, gde on može biti ostvaren kao ideja. Ali, tada savremena umetnost mora biti interpretirana kao stupanj na kome se sa romantičkom formom umetnosti ukida umetnost kao takva.

Naj način estetski spor između starih i novih nalaže elegantno rešenje: romantika je »dovršenje« umetnosti — kako u smislu subjektivističkog raspada umetnosti u refleksiju, tako i u smislu refleksivnog probijanja one forme prikazivanja apsolutnog koja je još vezana za simboličko.

Tako se na ono od Hegela nadalje uvek iznova podrugljivo postavljano pitanje »da li se sad takvi proizvodi

uopšte još mogu nazvati umetničkim delima«³² može odgovoriti sa namernom ambivalentnošću. Moderna umetnost je stvarno dekadentna, ali upravo stoga napreduje na putu ka apsolutnom znanju, dok klasična umetnost zadržava svoju uzornost, a ipak je s pravom prevladana: »Naime, klasična forma umetnosti postigla je najviše od onoga što je umetnost u čulnom očiglednom predstavljanju u stanju da postigne«.³³ Ipak, njenoj naivnosti nedostaje refleksija o ograničenosti sfere umetnosti kao takve, koja je postala toliko vidljiva u romantičkoj tendenciji ukidanja.

Prema istom modelu Hegel presuduje i hrišćanskoj religiji. Očigledne su paralele između tendencije ukidanja umetnosti i religije. Religija je svoju apsolutnu unutrašnjost dostigla u protestantizmu; ona se u epohi prosvetiteljstva konačno odvojila od profane svesti: »Našoj epohi ne zadaje muke to što ništa ne zna o bogu, naprotiv, najviše je uvid da to saznanje uopšte nije ni moguće«.³⁴ Refleksija je prodrla kako u umetnost tako i u religiju; supstancialna vera uzmakla je ili pred ravnodušnošću ili pred licemernom sentimentalnošću. Iz tog ateizma filozofija sadržaj vere spašava time što ukida religioznu formu. Filozofija istina nema nikakav drugi sadržaj nego religija, ali time što ga transformiše u pojmovno znanje »u veri ništa (više) nije opravданo«.³⁵

Ako za trenutak zastanemo i osvrnemo se na tok misli čini se kao da je Hegel postigao svoj cilj. Sa pojmom apsolutnog, koje savladava svako apsolutizovanje i kao neuslovljeno zadržava samo beskonačni tok procesa samoodnošenja koji u sebe uvlači sve konačno, Hegel može modernu da shvati iz njenog sopstvenog principa. I ukoliko to čini, on dokazuje da je filozofija moć sjedinjenja, koja prevladava sve pozitivnosti nastale iz same refleksije i time leči moderne pojave raspadanja. Ali, ovaj neposredni utisk varu.

Naime, ako ono što je Hegel imao na umu idejom na rodne religije uporedimo sa onim što preostaje nakon ukidanja umetnosti u religiji i vere u filozofiji, tada je razumljiva rezignacija u koju Hegela zapada na kraju svoje filozofije religije. Ono što je filozofski um u najboljem slučaju u stanju da ostvari jeste *parcijalno* pomirenje — bez spoljašnje opštosti one javne religije, koja bi narod trebala da učini umnim a filozofie čulnim. Narod se, naprotiv, tek tad stvarno oseća napanuštenim od svojih sveštenika koji su postali filozofski: »Filozofija je u tom pogledu odvojeno carstvo, kaže se sada, »a oni koji joj služe čine izolovani stalež sveštenika, koji ne sme biti zajedno sa svetom. . . Kako vremenska, empirijska savremenost nalazi izlaz iz svog rascpa, kako se oblikuje, prepusteno je njoj i nije neposredna praktična stvar i posao filozofije«.³⁶

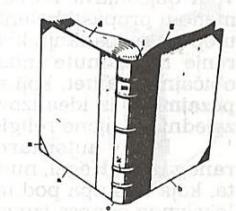
Dijalektika prosvetiteljstva, dospevši do svog cilja, iscrplja je impuls kritike epohе, koji je tek ona sama pokrenula. Ovaj negativni rezultat pokazuje se još jasnije u konstrukciji »ukidanja« gradanskog društva u državi.

IV

U aristotelovskoj tradiciji stari evropski pojам politike, kao sfere koja obuhvata državu i društvo, kontinuirano je trajao sve do 19. veka. Prema toj predstavi, osnovu jednog celovitog političkog porekla čini ekonomija → potpunog domaćinstva, privreda koja počiva i odražava se na agrarno—zantskoj proizvodnji, dopunjena lokalnim tržištima. Socijalna slojevitost i diferencirano učešće u (odn. isključenju iz) političkoj moći idu ruku pod ruku — ustrojstvo političke vlasti integrise društvo u celini. Ovi pojmovi očigledno više ne odgovaraju modernim društvinama, u kojima se privatno-pravno organizovan promet roba kapitalističke ekonomije odvojio od porekla vladavine. Preko medijuma razmenske vrednosti i moći izdiferencirala su dva sistema delanja, koja se funkcionalno dopunjaju — socijalno se odvojilo od političkog, depolitizovano privredno društvo odvojilo se od birokratizovane države. Ovakav razvitiču nužno je postavio preterane zahteve moći pojmanja klasičnog učenja o politici. Ono se stoga, od kraja 18. veka, razlaže na političko-ekonomski utemeljenu teoriju društva, s jedne strane i na modernim prirodnim pravom inspirisanu teoriju države s druge strane.

Hegel se nalazi u središtu ovog razvijeta nauke. On je prvi koji je pojmovnost primerenu modernom društву i terminološki izrazio, time što političku sferu države odvaja od »gradanskog društva«. On tako reči suprotstavljanje moderne i starog doba u teoriji umetnosti prevodi u teoriju društva: »U gradanskom društvu svako je sebi svrha, sve drugo za njega je ništa. Ali bez odnosa sa drugima on ne može da dosegne opseg svoje svrhe. Stoga su ti drugi sredstva za s vrhu posebnog. Ali posebna svrha preko odnosa sa drugima daje sebi formu opštosti i sebe zadovoljava time što istovremeno zadovoljava dobro drugog«.³⁷ Hegel tržišni saobraćaj opisuje kao običajno neutralizovanu područje za strateško sledenje privatnih »samoživih« interesa, pri čem oni istovremeno zasnavaju »sistem svestrane zavisnosti«. U Hegelovom opisu gradansko društvo pojavljuje se s jedne strane kao »u svojim ekstremima izgubljena običajnost«, kao »ono što podleže propadanju«.³⁸ S druge strane, ono otkriva »stvaranje modernog sveta« kao i njegovo op-

- 20. R. Bubner (izdv.), *Das älteste Systemprogramm*, Bonn 1973; u vezi sa nastankom rukopisa uporedi priloge za: Chr. Jamme, H. Schneider (izdv.) *Mythologie der Vernunft*, Ffm 1984.
- 21. H. Bd. 1, 236. [H. RS. str. 178.]
- 22. Tako konačno, prosvijeteni i neprosvijeteni moraju pružiti ruku jedan drugom, mitologija mora postati filozofska, narod u manu, a filozofija mora postati mitološka, da bi filozofie čulnili. H. Bd. 1, 236. [H. RS. str. 178.]
- 23. Uporedi ekskurs na stranu 59f.
- 24. Henrich (1971.), 61ff.
- 25. Hegel, Bd. 2, 23. [Hegel, Jenki spisi, str. 16.]
- 26. Ibid, 309. [Ibid, str. 228.]
- 27. Ibid, 49. [Ibid, str. 34.]
- 28. D. Henrich, Hegel und Hölderlin, u Henrich (1971.), 35ff
- 29. H. R. Jaus, Schlegels und Schillers Replik, u H. R. Jaus (1970) 67ff.
- 30. Hegel, Bd. 13, 89. [Hegel, Estetika, 1, Kultura, Beograd, 1970. str. 62.]
- 31. Ibid, 141 [Ibid, str. 104.]
- 32. H. Bd. 14, 223. [Hegel, Estetika, 2, Kultura, Beograd, 1970. str. 294.]
- 33. H. Bd. 13, 111. [H. JS, E—L, str. 79.]
- 34. H. Bd. 16, 41. [Bd. 17 — Vorlesungen über die Philosophie der Religion I]
- 35. H. Bd. 17, 343. [Vorlesungen über die Philosophie der Religion]
- 36. Ibid, 343f
- 37. H. Bd. 7, 430 [Grundlinien der philosophischen des Rechts]
- 38. Ibid, 340, 344.
- 39. Ibid, 340.
- 40. Ibid, 343.
- 41. H. Bd. 2, 482. [H. JS, str. 349.]
- 42. H. Bd. 7, 407.





ravdanje u emancipaciji pojedinca do formalne slobode: oslobođanje svoje volje potreba i rada nužni je moment na putu na kome se »subjektivnost oblikuje u svojoj posebnosti«.⁴⁰

Iako se novi termin »gradansko društvo« javlja tek kasnije u »Filozofiji prava«, Hegel je novi koncept stvorio već u svom jenskom periodu. U spisu *O vrstama naučne obrade prirodnog prava* (1802.) on uzima u obzir političku ekonomiju da bi »sistem opšte uzajamne zavisnosti u pogledu fizičkih potreba i rada i nagomilavanju za njih«⁴¹ analizirao kao »sistem vlasništva i prava«. Za njega se već tu postavlja problem kako se gradansko društvo može shvatiti ne prosti kao **sfera raspada** supstancialne običajnosti, već u svojoj negativnosti istovremeno kao **nužni momenat običajnosti**. Hegel polazi od toga da antički ideal države ne može biti obnovljen u uslovima modernog, depolitizovanog društva. S druge strane on zadržava ideju onog običajnog totaliteta kojom se najpre bavio pod imenom narodna religija. Dakle, on običajni ideal starih, u onom smislu u kome je on nadmoćan u odnosu na individualizam novog doba, mora da posreduje realnostima društvene moderne. Razlikovanjem države i društva, koje Hegel tokom istraživanja već tada preduzima, on se u istoj meri distancira od restaurativne filozofije države kao i od racionalnog prirodnog prava. Dok restaurativno državno pravo ne nadilazi predstavu supstancialne običajnosti i državu još shvata kao prošireni porodični odnos, individualističko prirodno pravo uopšte nije doseglo ideju običajnosti i identifikuje državu nužde i državu razuma sa privatno-pravnim odnosima gradanskog društva. Ali osobenost moderne države postaje vidljiva tek kada se princip gradanskog društva shvati kao princip tržišta sa obraznjem, tj. **nedržavnog** područtvljavanja. Jer, »princip modernih država ima u ogromnu snagu i dubinu da principu subjektivnosti omogući dovršenje do samostalnog ekstremne lične posebnosti i da ga istovremeno vrati u supstancialno jedinstvo i tako u njemu samom očuva to jedinstvo«.⁴²

Ovom formulacijom okarakterisan je problem posredovanja države i društva, ali već i tendenciozno rešenje koje Hegel predlaže. Nije po sebi razumljivo da sfera običajnosti, porodice, društva, obrazovanja političke volje i državnog aparata uzet kao celina, treba da bude sažeta, tj. da dospe do sebe jedino u državi, tačnije u vlasti i njenom monarhističkom vrhu. Hegel najpre može samo da učini plaužibilnim to da se i zašto se u sistemu potreba i rada javljaju antagonizmi, koji ne mogu biti savladani jedino samoregulisanjem gradanskog društva; on to, u skladu sa najvišim znanjem svoga vremena, objašnjava »... zapadanjem velike mase pod merilo izvesnog načina održavanja... koji pak navodi na veću lokoču da nesrazmerno bogatstvo koncentriše u malom broju ruku«.⁴³ Doduše, tel otuda se javlja funkcionalna dužnost postavljanja antagonistickog društva u sferu žive običajnosti. Ovo najpre samo **zahtevano** opšte, ima dvostruki lik apsolutne običajnosti, koja društvo obuhvata u sebi kao jedan od svojih momenata i jednog »pozitivnog opštег«, koje se od društva razlikuje da bi zastavilo tendenciju samorazaranja i istovremeno sačuvalo rezultat emancipacije. Hegel ovo pozitivno misli kao državu i problem posredovanja rešava »ukidanjem« društva u ustavnu monarhiju.

Drugačiji model posredovanja opštег i pojedinačnog nudi **intersubjektivnost neprinudnog obrazovanja volje** koja je na višem stupnju; to obrazovanje volje izvršava se u komunikativnoj zajednici u kojoj postoji prinuda na saradnju: u opštosti neprinudnog konsenzusa, koji postižu slobodni i jednaki, pojedinci zadržavaju apelacionu instancu, koja može biti pozvana i protiv posebnih formi institucionalnog konkretizovanja opšte volje. U Hegelovim spisima, kao što smo videli, još je bila otvorena mogućnost da totalitet bude eksplikiran kao komunikativni um otelotvoren u intersubjektivnim životnim sklopovima. U tom smeru demokratsko samoorganizovanje društva moglo je da stupi na mesto monarhističkog državnog aparata. Nasuprot tome, logika subjekta koji sebe samog poima, iznuduje institucionalizam jake države.

Ali ako je država **Filozofije prava** uzdignuta do »ozbilnosti supstancialne volje, da po sebi i za sebe umnog«, postaje vidljiva ona konsekvenca, koju su već savremenici smatrali provokativnom, po kojoj se politički pokreti, koji prelaze filozofski postavljene granice, po Hegelovom shvatanju, ogrešuju o sām um. Kao što filozofija religije na kraju pomera u stranu nezadovoljene religiozne potrebe naroda,⁴⁴ tako se i filozofija države povlači pred nezadovoljnog političkom stvarnošću. Zahtev za demokratskim samoodređivanjem, koji se u pariskoj juljskoj revoluciji energično, i u predlogu engleskog kabinetra za izbornu reformu oprezno najavljuje, u Hegelovom ušima odzvanja kao jedan još neskladniji »pogrešni ton«. Hegel je ovaj put toliko uznemiren neskladom između um a istorijske savremenosti da u svom spisu *O predlogu za reformu engleskog zakona* otvorenost staje na stranu restauracije.

Tek što je Hegel doveo do pojma razdvojenost moderne, nemir i kretanje moderne spremali su se da razore ovaj pojam. To se može objasniti okolnošću da je Hegel kritiku subjektivnosti mogao da izvrši samo u okviru filozofije subjekta. Tamo gde jedino treba da bude delatna moć razdvajanja, da bi se apsolutno moglo dokazati kao moć sjedinjenja, tamo više ne mogu postojati »lažne« pozitivnosti, već samo razdvojenosti, koje takođe mogu zahtevati relativno pravo. »Snažni« institucionalizam vodio je Hegela kada je u predgovoru za *Filozofiju prava* zbiljsko proglašio umnim. U prethodnim predavanjima iz zimskog semestra 1819/1820. nalazi se slabija formulacija: »Ono što je umno, postaje zbiljsko, a zbiljsko postaje umno«.⁴⁵ Ali i ovaj stav otvara prostor samo za unapred odlučenu i unapred osudenu savremenost.

Podsetimo se polaznog problema. Moderna koja je bez uzora, otvorena prema budućnosti, željna novog, može svoja merila da stvari samo iz sebe same. Kao jedini izvor normativnog nudi se princip subjektivnosti iz kojeg nastaje svest vremena same moderne. Filozofija refleksije, koja polazi od temeljne činjenice samosvesti, dovodi ovaj princip do pojma. Moć refleksije koja se odnosi na sebe samu, otvara doduće i ono negativno osamostaljene, apsolutno poslavljene subjektivnosti. Stoga racionalnost razuma, koju moderna zna kao svoje vlasništvo i priznaje kao jedinu obaveznost, treba, sledeći dijalektiku prosvetiteljstva, da bude preširena do uma. Ali, kao apsolutno znanje, ovaj um konačno poprima jedan oblik koji je toliko nadmoćan, da početni problem samoosvedočavanja moderne ne samo rešava, već suviše dobro rešava: pitanje o istinskom samozumevanju moderne propada u ironičnom podsećaju uma. Jer, um je sada zauzeo mesto sudsbine i zna da je svako dogadanje od suštinskog značaja već odlučeno. Tako Hegelova filozofija potrebu moderne za samoutemeljenjem zadovoljava samo po cenu obezvredovanja aktualnosti i slabljenja oštrene kritike. Filozofija na kraju poriče značaj svojim savremenostima, razara interes za njom i osporava njen poziv na samokritičko obnavljanje. Problemi vremena nemaju više vrednost izazova, jer im je filozofija, koja je na visini svog vremena, oduzela značaj.

Filozofija ne može sjeti da poduci o tome kakav on treba da bude; u njenim pojmovima reflektuje se jedino stvarnost onakva kakva jeste. Ona kritički nije više usmeravana protiv stvarnosti, već protiv mutnih apstrakcija koje se provlače između subjektivne svesti i objektivno oblikovanog uma. Nakon što je duh u moderni »načinio jedan pomak«, nakon što je našao izlaz iz aporije moderne, ne samo stupio u stvarnost, već u njoj postao objektivan, Hegel filozofiju smatra oslobođenom zadatka da lenju egzistenciju društvenog i političkog života konfrontira sa njenim pojmom.

Ovom slabljenju kritike odgovara obezvredivanje aktualnosti od koje se okreću oni koji služe filozofiji. Do pojma dovedena moderna dozvoljava stočko povlačenje iz nje.

Hegel nije prvi filozof koji pripada modernom dobu, ali je prvi za koga je moderna postala problem. U njegovoj teoriji prvi put postaje vidljiva konstelacija između moderne, svesti vremena i racionalnosti. Hegel sam na kraju razbija ovu konstelaciju, jer racionalnost naduvana do apsolutnog duha neutralizuje uslove pod kojima je moderna postigla svest o samoj sebi. Hegel time nije rešio problem samoosvedočavanja moderne. Ali, za vremena posle Hegela iz toga postaje vidljiva konsekvenca po kojoj mogućnost za obradu ove teme zadobija samo onaj ko pojma uma obazrije shvata.

Mladohegeljanci se, jednim umerenijim pojmom um, drže Hegelovog projekta i žele, na putu jedne drugačije dijalektike prosvetiteljstva, istovremeno da shvate i kritikuju u sebi samoj raspodijeljenu modernu. Istina, oni čine samo jednu od mnogih stranki. Druge dve stranke, koje se spore oko ispravnog razumevanja moderne, obe pokušavaju da razreše unutrašnju vezu između modernosti, svesti vremena i racionalnosti, ipak, one ne mogu da se oslobođe pojmovne prinude ove konstelacije. Neokonzervativna stranka, koja se nadovezuje na desnohegeljanizam, nekritički se prepusta postojećoj dinamici društvene moderne, jer trivijalizuje modernu svest vremena a um prekraja u razum, racionalnost u ciljnu racionalnost. Pored scijentistički osamostaljene nauke, kulturna moderna za nju gubi svaku obaveznost. Stranka mladokonzervativaca, koja se nadovezuje na Ničea, nadilazi dijalektičku kritiku vremena time što radikalizuje modernu svest vremena a um razoblječava kao apsolutizovan ciljnu racionalnost, kao oblik depersonalizovanog vršenja moći. Pri tom ona esteticistički osamostaljenog avangardnoj umetnosti zahvaljuje one nepriznate norme, prema kojima ne može postojati ni kulturna ni društvena moderna. □ □ □

43. Još energetičnije nego u samoj knjizi Hegel kritiznu strukturu prava održanu u toku zimskog semestra 1819/20. Uporedi Uvod D. Henricha sa: G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Predavanje iz 1819/20. U rukopisu, Ffm. 1983. 18ff.

44. Uporedi R. P. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, Phil. Rundsch. 9, 1972. 85ff.; R. P. Horstmann, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Politischer Philosophie*, Hegel – Studien Bd. 9, 1974. 20ff.

45. Jenenser Realphilosophie, ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, 248.

46. Ovim rečima Hegel karakteriše tragediju, koja apsolut, koji se većno igra sa sobom, priskazuje u području običajnosti.

47. Heinrich, *Einleitung* zu Hegel (1983), 31.

48. »Kada se siromašnima više ne pripreova Jean delle, kada je so postala bezkušnja, kada su prečutno nestali temelji, tada narod, za čiji još ne razvijeni um istina može biti samo u predstavi, ne zna više da pomognе svojoj najdubljoj težnji.« (H. Bd. 17, 343.)

49. Hegel, (1983), 51.

50. H. Bd. 2, 175 [H. JS, str. 129].

51. Ibid

DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE
(Suhrkamp, Ffm 1985)

S nemačkog:
Olivera Petrović