

Dragana Kršić  
*Določitev človeka v Heglovih Osnovnih črtah  
filozofije prava*

*I. Zakoni prava in zakoni narave*

Začnimo naš prispevek s tistim odlomkom<sup>1</sup> iz Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava* (odslej *OČFP*), ki ga tvorijo predavanja zimskega semestra akademskega leta 1822-23, naslovljena »Naravno pravo in državoslovje«, in ki jih je Eduard Gans dodal »Predgovoru« v *Werke*. Ta Gansov dodatek prinaša Heglovo obravnavo dveh vrst zakonov – zakonov prava in zakonov narave. Hegel seveda, mimogrede povedano, ni bil prvi filozof, ki je v zgodovino filozofije vpeljal nasprotje, prikazano v pravkar omenjenem odlomku, namreč nasprotje med naravo in pravom kot svobodo, natančneje kot »kraljestvom udejanjene svobode«. Hegel torej ni prvi vpeljal te zoperstavljenosti sveta narave na eni strani in sveta prava, tj. duha, na drugi, saj je podobno nasprotje med naravo, svobodo in pravom obstajalo že v delu Thomasa Hobbesa. Sam svet duha »kot druge narave« je namreč »bližji Hobbesovemu *Leviathanu* kot Aristotelovi *Nikomahovi etiki* ali *Politiki*. Dejansko predikate, s katerimi Hegel označi zakone narave in zakone prava, najdemo že v klasični zoperstavitvi naravnih in umetnih družb pri Hobbesu, ki je na začetku moderne politične misli, in ki je spodkopala aristotelovsko naravno teorijo polisa in hkrati tradicionalno-sofistično alternativo med nomosom in fizisom.« (Riedel 1974, 110-111) Hegel se torej s takšno zoperstavitvijo nahaja na tleh teorije narave in teorije naravnega prava, ki jih je pripravil Hobbes, in sicer v dvojnem pomenu besede: najprej na tleh pojma narave, konstitutivnega za to teorijo, in, drugič, v predpostavki volje, ki je emancipirana od dane naravne oziroma zgodovinske oblasti. Heglovi »*Filozofiji prava*« je z naravnim pravom 17. in 18. stoletja skupna ideja narave, po svojem bistvu zasebne, ločene od 'naravnih' smotrov in njihove ureditve. Drugače rečeno, gre za svobodo, ki ima svoj obstoj zgolj v osvoboditvi od narave in kot proizvajanje neke druge narave, sveta duha«. (O tem glej: Riedel 1974, 115) Tako bi Heglove *OČFP* oziroma Heglovo teorijo *filozofije*

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder ...*, opomba pod črto na str. 15-17; slov. prevod »Predgovora« *OČFP* v: Problemi 7-8, Ljubljana 1998, str. 49-62, prevedel Božidar Debenjak; navedeno mesto navajamo po slov. prevodu, ki se nahaja na straneh 61 in 62.

*prava* kot tako lahko razložili hkrati kot »razpustitev« in kot »dovršitev«, tj. kot *Auflösung* in kot *Vollendung* same tradicije naravnega prava. Kot razpustitev zato »ker je Hegel ostro kritiziral temeljne kategorije naravnega prava, njegova kritika pa skuša pokazati brezvsebinskost in neprimernost teh kategorij«, kot dovršitev pa zato, ker gre »Heglu za isti cilj kot naravnemu pravu. Nauk o nravnem pravu namreč vsebuje v jedru v prikriti obliki neko filozofijo zgodovine, ki se je je Hegel zavedal in ki jo je skušal pojasniti, hkrati pa se Heglova filozofija prava, ki predstavlja negacijo sistemov naravnega prava, izkaže za zadnji in najpopolnejši sistem naravnega prava. Razpustitev torej pomeni, da s Heglom naravno pravo umre, dovršitev pa pomeni, da je mišljeno konsekvntno do konca.« (Bobbio 1974, 81<sup>2</sup>)

Oglejmi si torej, kaj Hegel pove o zakonih narave in o zakonih prava. Najprej je vsekakor treba pripomniti, da Hegel na tem mestu ti dve vrsti zakonov obravnava z vidika tega, kaj lahko naše spoznanje o enih ali o drugih na njih samih spremeni, ter jih, glede na ugotovitve, do katerih pride, postavi na dva bregova. Tako pravi tole: da bi »vedeli«, kaj je zakon narave, »se moramo z njo seznaniti, zakaj ti zakoni so pravilni; le naše predstave o njih so lahko napačne. Merilo teh zakonov je zunaj nas, in naše spoznavanje jim ne doda nič, jih ne spravi više: le naše spoznanje o njih se lahko razširi«. Tudi pravne zakone lahko sicer spoznavamo na podoben način kot naravne, tj. s Heglom rečeno, »z zakoni se ravno tako seznanimo, kot so kratkomalo tu« – takšen način razumevanja zakona ima, na primer, »bolj ali manj občan«, kakor tudi tudi »pozitivni jurist«, ki jih obravnava kot »dane«. Vendar je pri pravnih zakonih pomembno predvsem to, da se »duh motritve povzdigne«, pri čemer že »različnost zakonov opozarja na to, da niso absolutni«. In ker so pravni zakoni tisto »postavljeno, od ljudi izhajajoče«, lahko s tem

»... notranji glas nujno pride v kolizijo ali pa se mu priključi. Človek ne obstane pri bivajočem [*Daseiendes*], temveč trdi, da ima v sebi merilo tega, kaj je prav; lahko je podvržen nujnosti in oblasti vnanje avtoritete, a nikoli kakor nujnosti narave, zakaj vedno mu njegova notrina pravi, kako naj bo, in v samem sebi najde potrditev ali nepotrditev tega, kar velja. V naravi je najvišja resnica, da kak zakon *sploh je*, v zakonih prava stvar ne velja, ker je, temveč vsakdo zahteva, naj ustreza njegovim lastnim kriterijem. Tu torej je mogoč spopad tega, kar je, in tega, kar naj bo, tistega na sebi in za sebe sostvujočega prava, katero ostaja nespremenjeno, in samovoljnosti določila tistega, kar naj za pravo velja. Takšna ločitev in takšen boj se nahaja le na tleh duha, ...«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Prim. slov. prev. v: *Problemi*, 3-4, 1999, str. 27-48.

<sup>3</sup> *Ibid*, str. 16; slov. prev. str. 60-61.

Na eni strani torej narava, ki se vede po nekih določenih zakonih, na drugi strani mi, kot spoznavajoči, ki lahko te zakone samo spoznamo ali pa tudi ne, toda ne glede na to, kako jih spoznamo in kako dobro jih razumemo, samo to naše spoznanje in razumevanje narave kot take ne bo spremenilo. Hegel s tem seveda ne meni tiste »vrste« narave, denimo, izkoriščanja zemlje, ki jo seveda lahko – glede na določeno vednost o kvaliteti zemlje, namakanju, sušnosti, kislosti itd. (gre prej za vprašanje dela, delovanja in lastnine) – spreminjamo, temveč ima v mislih tisto »vrsto« narave kot je, na primer, gibanje sončnih teles itd., kjer to, da smo v zgodovini človeštva enkrat obravnavali Zemljo kot središče gibanja nebesnih teles, po Koperniku pa postavili na mesto Zemlje sonce, samega gibanja nebesnih teles kot takega ni spremenilo, spremenila se je kvečjemu samo natančnost naših izračunov. Na eni strani torej narava, katere spoznanje se nahaja »zunaj nas«, in na drugi strani svet duha, ki pa ga *mi*, s svojimi spoznanji in razumevanjem kot takim sokreiramo, sooblikujemo.

Vendar v OČFP Hegla ne zanima zamejitev enega ali drugega sveta, ne trudi se, da bi ga nadalje utemeljeval. Hegel pri tem »dejstvu«, pri tej »predpostavki« ostane in vse, kar nadalje naredi, je, da se potem, ko določi, kam spada pravo kot tako – tj. v svet duha, saj »temelj« prava kot tak, »tla« prava kot taka, predstavlja »duhovno nasploh« oziroma, drugače rečeno, »sistem prava je kraljestvo udejanjene svobode, je svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava« (§ 4) –, posveti temu »spoznavajočemu« kot takemu, tj. posamezniku. Sam posameznik oziroma kot ga Hegel v »Uvodu«, a ne le v »Uvodu«, temveč tudi po posameznih paragrafih OČFP večkrat poimenuje, sam *človek* kot tak, se po Heglu nahaja na stičišču teh dveh svetov, sveta narave in sveta duha. Ne samo, da se nahaja na stičišču obojega, temveč človek kot tak, tj. kot posameznik, v sebi združuje – tako kot naravno kot tudi kot duhovno bitje – momente obojega. Drugače rečeno, »dejstvo«, da se človek razmnožuje, da seksa, da jé, da kaka, lula, spi, se hrani, pije, da ima svoje nagone, želje, potrebe itd. – vse to so dejstva, ki človeka naredijo, uvrščajo med živali. Vsa pravkar našeta »dejstva« človeka naredijo in delajo za naravno bitje. Vendar Heglu ne gre za to, da bi v »Uvodu« in v OČFP nasploh pokazal, v čem in zakaj je človek naravno bitje, temveč mu gre za to, da pokaže v čem je človek *več* kot naravno bitje, v čem je človek *bitje duha*. Pravilneje rečeno, vsa Heglova stava je pravzaprav v tem, da pokaže, kako človek kot duhovno bitje opravi s tistim naravnim v sebi (celotna *pravost* je pravzaprav utemeljitev tega; morda je ta moment še najbolj očiten prav v utemeljitvi sklepanja zakonske zveze, v poroki, ki nastopi kot eden od momentov, »pogledov«, v katerih se dovrši družina kot »neposredni ali *naravno* pravni duh« (§ 157)).

Gre torej za razliko tega, kar bi lahko z Riedlom poimenovali razlika med *človekom kot naravnim bitjem*, in tem, kaj je *človek po naravi*. Ne glede na to, da vsebujeta obe določitvi, s pomočjo katerih lahko razložimo človeka, v sebi izraz »narava«, ne gre za isti pomen. Prav to, da ta izraz enkrat uporabimo kot pridevnik in drugič kot samostalnik, je odločilnega pomena. Če namreč rečemo človek »kot naravno bitje«, imamo s tem v mislih tisto, kar človeka uvršča med živali in ostala *naravna* bitja. To se pravi, da gre za takšna opravila, kot so hranjenje, pitje, spanje, razmnoževanje... Kadar poskušamo razložiti človeka kot »naravno bitje«, kot »bitje narave«, potem rečemo: človek ima nagone in tudi žival jih ima, človek ima potrebo po spanju, tudi živali spijo, človek ima spolne odnose, ker se, tako kot živali, razmnožuje itn. Govorjenje o človeku kot naravnemu bitju torej ne prinaša in ne postavlja razlik med človekom in živaljo, temveč kaže na podobnosti. Vsaka nadaljnja človekova določitev išče odgovor v človekovi »naravnosti«, tj. razloge njegovega ravnanja postavlja zunaj njega. Če rečemo: človek »po naravi«, s tem ne mislimo hranjenja, spanja, pitja, razmnoževanja, temveč *načine* zadovoljitve občutka lakote, načine zadovoljitve potrebe po spancu, iztrebljanju, nenazadnje po takšnem ali drugačnem združevanju. Govor o tem, kaj je človek »po naravi«, vsebuje namreč tisto, kar kaže na *razliko*, tj. razliko do živali, oziroma, še nekoliko bolj drugače povedano, vsebuje tisto, kar pomeni razliko do človeka kot naravnega bitja. Nekaj, kar kaže na »karakter«, na *značaj* človeka, na nekaj, kar ni kar tako »dano«, na nekaj, kar je, s Heglom rečeno, stvar *omike*, stvar *Bildung*. Če smo rekli, da pomeni govoriti o človeku kot »naravnemu bitju« postavljalati razloge za njegovo ravnanje zunaj njega – tj. v naravo –, pa pomeni govoriti o tem, kaj je človek »po naravi« nekaj, kar postavlja razloge za njegovo ravnanje v njega samega. To človeka samega naredi za »vzrok«, za »razlog« njegova početja, drugega razloga razen človeka samega za človekovo početje in delovanje namreč ni. Drugače rečeno, pri Heglu imamo na tem mestu »opravka z istim protislovjem, ki ga srečamo na področju teorije naravnega prava. Gre namreč za dvoumnost pojma narave. Po eni strani namreč narava pomeni naravno bit, tako, kakor smo pač ustvarjeni, za neposredovano stran naše biti. Če pa narava označuje pojem stvari, potem je potrebno pravo v naravnem stanju dojeti kot pravo, ki pripada človeku glede na njegove pojme, pojme duha. Tega pa ne smemo zamenjevati s tem, kar je duh v svojem naravnem stanju, stanju nesvobode in odvisnosti od narave.« (Riedel 1974, 117) Hegel se torej vsekakor uvršča med tiste filozofe svobode, ki »v naravi ne najde več svojega smotra in ga s tem postavi v sebe«. (Riedel 1974, 117)

## 2. Določitve volje in razlika človeka do živali

Ta delitev na svet narave in svet duha, v katerega je vsekakor treba uvrstiti pravo prav kot »kraljestvo udejanjene svobode«, je nekaj, kar torej Heglovo pojmovanje posameznika predpostavlja. Prav te določitve človeka oziroma razlikovanje človeka in živali, o katerih bomo spregovorili v nadaljevanju, so tisti momenti, v katerih je vsebovan človek, tj. posameznik prav kot »posrednik«, kot »vmesnik« naravnega in duhovnega. Vendar ne samo kot »posrednik«, kot »vmesnik«, temveč predvsem kot »duhovno bitje«. Kaj torej prinašajo *določitve človeka* iz »Uvoda« *OČFP*?

Prva določitev, ki je hkrati najpomembnejša, je določitev človeka kot *hotečega bitja*, ki je vsebovana v tem, da postavi Hegel *voljo* na »mesto in izhodišče« prava. Zakaj najpomembnejša določitev? Preprosto povedano zato, ker se po orisu in utemeljitvi te določitve ravnajo in utemeljujejo vse ostale, na katerih postavlja Hegel razliko človeka do živali. Prav določitev človeka kot *hotečega bitja*, bitja z lastno voljo, pomeni tisto določitev, s katero Hegel »zakoliči« to, kaj je človek »po naravi«. Vse ostale določitve oziroma primerjave človeka in živali so na nek način le aplikacija te prve določive. Kar zadeva voljo, ki jo Hegel postavi za »izhodišče prava«, je treba vsekakor povedati, da je sicer Heglu lastna, ne predstavlja pa – prav tako kot prej omenjena delitev na svet narave in svet duha oz. svobode – neke posebne novosti in izvirnosti v filozofiji. V tej točki se Hegel dejansko »opre« na Rousseauja, »ki je postavil svobodo za temelj prava« (Riedel 1974, 112), ali, kot pravi sam

»...kar zadeva iskanje tega pojma [države] je *Rousseaujeva* zasluga v tem, da je postavil načelo, ki ni le po svoji formi (kot nekakšen družbeni nagon, božja avtoriteta), temveč po vsebini *misel*, in sicer *mišljenje* samo, namreč *voljo* za načelo države.« (§ 258 op.)

Vendar Hegel ne ostane zgolj pri tem, da voljo oziroma voljo kot tako postavi zgolj za izhodišče prava, temveč hkrati tudi pove, kaj ta volja je, to voljo boljše opredeli. Ko torej enkrat postavi voljo za »izhodišče« prava, nanjo naveže dve naslednji »poddoločitvi« – *svobodo* in *mišljenje*. V resnici ne gre toliko za »poddoločitvi« – zato na tem mestu pišemo ta izraz v narekovajih –, pač pa za to, da sta obe ti »poddoločitvi«, tj. oba ta »predikata« nekaj sami volji oziroma posamezniku *substancionalnega*.

Kakšno je torej razmerje med voljo in svobodo? Najbolj preprost in hkrati edini odgovor, ki ga podaja Hegel o tem razmerju, je, da volja, kolikor ni svobodna, ne obstaja kot volja. Druge volje razen svobodne volje ni. Drugače rečeno, kadarkoli govori Hegel o volji, četudi pri tem svobode ne

omenja, je ta »svobodnost« v njej tako predpostavljena kot vsebovana. Sam o tem pravi tole:

»Svobodo volje lahko najbolje razložimo s sklicevanjem na fizično naravo. Svoboda je namreč ravno tako temeljna določitev volje kot je teža temeljna določitev telesa. Ko rečemo, da je materija težka, bi lahko kdo menil, da je ta predikat zgolj naključen; pa ni, saj v materiji ni ničesar netežkega: še več, materija je teža sama. Teža tvori telo in je telo. Ravno tako je s svobodo in voljo, kajti svobodno [das Freie] je volja. Volja brez svobode je prazna beseda, tako kot je svoboda dejanska zgolj kot volja, kot subjekt.« (§ 4 d)

Izhodišče prava za Hegla ni torej volja človeka kot »zmožnost, za katero bi se potem vprašali ali je ali ni svobodna, pač pa volja, ki je svobodna, tako da tvori svoboda njeno substanco in določitev«. (Liebrucks 1974, 25) Svoboda je v takšnem razmerju do volje, kot je teža do telesa – tako kot ni telesa brez teže, tako tudi volja, ki ni svobodna, ne eksistira kot volja. Drugače rečeno, svoboda je namreč »takšna temeljna določitev volje, kakor je teža temeljna določitev telesa. Teža telesa namreč izraža njegov odnos, njegovo relacijo do drugih teles, ravno tako je svoboda izraz odnosa oziroma razmerja posamične volje do ostalih posamičnih volj.« (*Ibid.*, poudarki so naši)

Podobno logiko prinaša tudi razmerje med voljo in mišljenjem. Tako pravi Hegel o povezavi volje in mišljenja naslednje:

»Duh je mišljenje nasploh in človeka od živali loči mišljenje.« (§ 4 d)

Na tem mestu Hegel v »Uvodu« sploh prvič uporabi distinkcijo med človekom in živaljo. Mišljenje je torej tisto prvo, prvo omembe vredno, po čemer se človek loči od živali. Vendar, pravi Hegel, si pri tem ne smemo predstavljati,

»... da človek po eni strani misli, po drugi hoče, in da ima v enem žepu mišljenje, v drugem pa voljo, saj bi bila to prazna predstava. Razlika med mišljenjem in voljo je zgolj razlika med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, pri čemer ne gre za dve ločeni zmožnosti, pač pa je volja poseben način mišljenja: mišljenje, ki se prevaja v obstoj, kot nagon, da dà sebi obstoj.« (§ 4 d)

Volja in mišljenje sta torej v istem razmerju kot volja in svoboda. Hegel z naslednjim izsekom, ki ga bomo navedli spodaj, na nek način parafrazira tisto, kar o mišljenju pove že v *Fenomenologiji duha*, da sem »v mišljenju jaz svoboden, ker nisem v nekem drugem, temveč kratkomalo ostajam pri sebi samem«<sup>4</sup>. Volja in mišljenje sta torej »zgolj razlika« med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, samo to razliko pa Hegel pojasnjuje na sledeč način:

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 110; prevedel Božidar Debenjak.

»To razliko med mišljenjem in voljo bi lahko izrazili tudi takole. V tem, ko mislim nek predmet, ga naredim za misel in mu odvezam čutno; ga naredim za nekaj, kar je bistveno in neposredno moje: kajti šele v mišljenju sem pri sebi, šele pojmljenje je predrtje predmeta, ki mi ni več zoperstavljen in ki sem mu odvzel lastnost [das Eigene], ki jo je imel nasproti meni. Tako kot je Adam rekel Evi, ti si meso mojega mesa in kost iz moje kosti, tako pravi duh, to je duh mojega duha. Tujost je izginila. Vsaka predstava je posplošitev, ki pripada mišljenju. Narediti nekaj za obče pomeni misliti. Jaz je mišljenje in prav tako obče. Ko rečem jaz, takrat odmislim vsako posebnost, značaj, naravo, vednosti, starost. Jaz je povsem prazen, točkast, toda v tej enostavnosti dejaven. Pisana slika sveta je pred mano: stojim ji nasproti in pri tem ukinjam nasprotje, to vsebino naredim za mojo. Jaz je v svetu doma, ko ga pozna, še bolj pa tedaj, ko ga je zapopadel. Toliko, kar zadeva teoretično ravnanje. Praktično ravnanje, nasprotno, začenja pri mišljenju, začenja s samim jazom, in je sprva videti zoperstavljeno, saj takoj postavlja neko ločitev. V tem ko sem praktičen, dejaven, kar pomeni, ko delujem, se določam, določati mene pa ravno pomeni postaviti neko razliko. Toda te razlike, ki jih postavljam, so zopet moje, določitve pripadajo meni, smotri, za katerimi se ženem, mi pripadajo. Če sedaj pustim ven tudi te razlike, kar pomeni, da jih postavim v tako imenovani zunanji svet, kljub temu ostanejo še vedno moje: so tisto, kar sem storil, naredil, nosijo sled mojega duha. Če je to sedaj razlika med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, je potrebno navesti razmerje med njima. *Teoretično je v bistvu vsebovano v praktičnem*: predstavo, da sta ločena, je potrebno zavreči, *saj volje ne moremo imeti brez intelligence*. Nasprotno, volja v sebi obsega teoretično; volja se določa; ta določitev je najprej nek interes: kar hočem, si predstavljam, je zame predmet.« (§ 4 d; poudarki so naši)

Tako kot ni volje brez svobode, tako tudi ni volje, kot smo pravkar videli, brez intelligence, brez uma. Volja je tako vselej umna volja. Teoretično ravnanje »jaza«, tj. človeka, posameznika, pa je kot tako, kot »teoretično«, vsebovano v praktičnem ravnanju, ali, kot pravi Hegel:

»Prav tako ne moremo brez volje ravnati ali misliti, kajti ravno s tem, ko mislimo, smo dejavni. Vsebina mišljenega pač ohranja formo bivajočega, toda to bivajoče je neko posredovano, postavljeno z našo dejavnostjo. Te razlike so neločljive; so eno in isto, v vsaki dejavnosti, tako v mišljenju kot hotenju, se nahajata oba momenta.« (§ 4 d)

Mimogrede rečeno, ta pojasnitev razlike med teoretičnim in praktičnim ravnanjem, nas je na nek način ponovno pripeljala do tega, kar Hegel obravnava v »Predgovoru« ob razvpitem stavku »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno«, kjer gre po našem mnenju za vprašanje filozofove »pozicije« oziroma njegove naloge. Kaj je torej po Heglu filozofova naloga oziroma filozofija kot taka? Najbolj »preprosto« rečeno to, da izreka resnico o predmetu obravnave. Samo resnico o predmetu obravnave pa lahko filozof

oziroma filozofija kot taka izreka le pod pogojem, da jo najprej kot tako spozna, dojamemo, s tem pojmi in zapopade. Če je torej ta »napor pojma«, ta »napor mišljenja« pogoj izrekanja resnice o predmetu obravnave, ki ga filozof Hegel od nas zahteva, in ki s tem, da ga *pravilno* »pojмимо«, »zapopademo«, predstavlja hkrati tudi način, kako je v samem svetu, v samem predmetu obravnave že vsebovana in vključena filozofova izjavljajna pozicija, če torej Hegel trdi, da teoretska pozicija ni nikoli izvzeta iz predmeta, da ni nikoli predmetu nekaj tujega, zunanjega, pač pa je vanj vselej vključena, s čimer v nekem pomenu vanj tudi dejansko posega, pa na tem mestu, ob razliki teoretičnega in praktičnega ravnanja, določi nadaljnji pogoj poseganja v svet – delovanje. Delovanje namreč kot praktično ravnanje teoretičnega ne ukinja, saj je »teoretično v bistvu vsebovano v praktičnem«. Tudi od nas filozofov, tako kot od posameznika kot takega, Hegel zahteva to, da delujemo, tj. da naredimo tisti »izstopni korak« iz sebe, ki ga moramo storiti, kolikor hočemo biti »pri sebi«, saj »vsebina mišljenega ... ohranja formo bivajočega, toda to bivajoče je neko posredovano, postavljeno z našo dejavnostjo«.

Toda, kako je s tem razmerjem teoretičnega in praktičnega v razmerju do živali? Glede na to, da so živali »praktične«, tj. da v nekem pomenu tudi one »delujejo«, ali to pomeni, da žival razmišlja, da ima voljo? Heglov odgovor je zelo decidan:

»Žival ravna instinktivno, vodi jo interes in je tako tudi praktična, vendar nima volje, saj si ne predstavlja, kaj si želi.« (§ 4 d; poudarki so naši)

Na tej točki bi se kazalo ustaviti in si pobliže ogledati navedeno in povedano. Rekli smo, da Hegel, s tem, ko postavi voljo za izhodišče prava, tudi posameznika, tj. človeka določi kot hoteče bitje, kot bitje volje. Volja namreč v sebi nosi to, da nekaj hočem. Vendar Hegel ne govori samo o volji kot taki, temveč naravnost, kot smo videli, poudari, da ni volje ne brez svobode ne brez mišljenja. Mišljenje in svoboda sta torej *substancialni določitvi* volje kot take. Toda, če govorimo o volji v *OČFP*, govorimo dejansko o posamezniku, o »jazu«. Če je temu res tako – in temu dejansko je tako –, kakšni so torej nasledki določitve volje kot svobodne in nedeljive od mišljenja za samega človeka? Poglejmo najprej, zakaj Hegel tako močno poudari to, da predstavlja svoboda temeljno določitev volje, ki je tako temeljna, »kot je teža temeljna določitev telesa«. Termin »svoboda« namreč dopušča, vendar ne samo dopušča, temveč naravnost trdi, zatrjuje, da je v tem vsebovana *izbira*. Tako kot ni svobode brez izbire, tako kot ne moremo govoriti o tem, da smo svobodni, kolikor nimamo možnosti izbire, tako je tudi obratno res, da ne moremo govoriti o izbiri, kolikor nismo svobodni. Še več, brez izbire, brez odločitve v strogem pomenu besede, sploh ne

moremo, kot pravi Hegel v svojih predavanjih o religiji, govoriti o volji – »volja postane šele, ko se odloči, kajti kolikor še nima hotenja po tem ali onem, ni volja«. (*Absolutna religija* 1988, 41-42) Človek je človek samo, kolikor ima voljo, kolikor je svoboden, zato se pod definicijo človeka ne more subsumirati sužnja, ali, kot pravi Hegel, »če vztrajamo pri tej plati, da naj bo človek na in za sebe svoboden, s tem obsodimo suženjstvo«. (§ 57 d) Toda o kakšni izbiri je tu beseda? Najbolje to pojasnimo ob tem, kar Hegel pove v dodatku k osemnajstem paragrafu:

»Krščanski nauk, da je človek po naravi zel, je višji od drugih nauk, ki imajo človeka za dobrega. Glede na njegovo filozofsko razlago je potrebno ta nauk pojmovati takole. Kot duh je človek svobodno bitje, katerega drža [*Stellung*] je v tem, da se ne pusti določati naravnim vzgibom. Človek v neposrednem in neomikanem stanju je torej v položaju, v katerem naj ne bi bil in iz katerega se mora osvoboditi. Tak pomen ima nauk o izvirnem grehu, brez katerega bi krščanstvo ne bilo religija svobode.« (§ 18 d)

To »izbiro«, ki jo beseda svoboda nosi v sebi, je treba brati prav na podlagi pravkar navedenega besedila. Sam dodatek je sicer pojasnilo vprašanja, ki ga prinaša 18. paragraf, namreč vprašanja: »Kdaj človeka označujemo za dobrega, kdaj za zlega?«. Kako torej razumeti povezavo tega vprašanja o dobrem in zlem z vprašanjem o človekovi svobodi? Povezavo za Hegla prinaša krščanstvo prav kot »religija svobode«. Toda kdaj je človek svobodno bitje? Po Heglu, kot smo videli, samo takrat, kolikor je »duh«, »katerega drža je v tem, da se ne pusti določati naravnim vzgibom«. Toda, svoboda vsebuje tudi to, kar smo poimenovali »izbira«. A kako je ta izbira povezana z označitvijo človeka kot dobrega oziroma kot zlega? Čeprav je videti na prvi pogled še tako neverjetno, lahko izbiro, ki jo ima Hegel v mislih, in z njim seveda tudi mi, najlažje pojasnimo prav na podlagi »nauka o izvirnem grehu« in vprašanja, ali je človek po naravi zel ali dober. Vendar, glede na to, da je oboje v *OČFP* samo omenjeno, je treba pogledati tja, kjer Hegel o tem spregovori nekoliko več – v *Absolutno religijo*<sup>5</sup> namreč.

Hegel se v *Absolutni religiji* obojega loti prav v poglavju z naslovom: »Določitev človeka«. Tudi na tem mestu trdi, da je človek »po naravi« duhovno bitje, bitje duha, bitje uma, toda k tej določitvi doda naslednjo, da je namreč človek lahko »po naravi« bodisi zlo bodisi dobro bitje. To, kako določimo človeka, seveda ni brez posledic za njega samega. Če človeka pojmuje kot »dobrega po naravi«, to namreč pomeni, da je človek:

---

<sup>5</sup> O tem glej: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, Partizanska knjiga (Analecta), Ljubljana 1988; zlasti strani 40-63, kjer govori o določitvah človeka. Prevedel Ivo Štandeker.

»dober *na sebi*, se pravi, da je dober le na *notranji* način, po svojem pojmu, in prav zato *ne po svoji dejanskosti*. Človek, kolikor je duh, mora dejansko, za sebe biti to, ker resnično je. Fizična narava obstane pri nasebju, je na sebi pojem; toda v njej pojem ne pride do svojega zasebstva. Prav to, da je človek dober le na sebi, prav to nasebje vsebuje pomanjkljivost.« (Absolutna religija 1988, 40)

Z »nasebjem narave« Hegel pojmuje naravne zakone. Narava ostaja namreč zmeraj zvesta svojim zakonom, iz katerih nikoli ne izstopi. V tem se nahaja njena substancialnost in prav s tem je narava »v nujnosti«. Toda človek je po Heglu, kot smo videli, predvsem duhovno bitje, za sam duh pa velja, da »pač ni nekaj naravnega in neposrednega«. Tisto, kar je namreč po naravi dobro, je zgolj »neposredno dobro«. Definicija človeka kot po naravi dobrega tako niti ne zahteva niti ne potrebuje tistega izstopnega koraka »iz sebe«, s katerim človek po Heglu postane oziroma je to, kar je, ter zato nujno »obstane pri nasebju«. Vendar človek, kolikor je duhovno bitje, ne sme obstati zgolj pri »nasebju«, pač pa mora stopiti iz »naravnosti«, preiti mora v to »ločitev svojega pojma in svojega neposrednega bivanja«. Človek se nahaja namreč prav v tem, »da se zoperstavi svoji naravi, svojemu nasebstvu, da stopi v to ločitev«. Zato je po Heglu druga trditev, trditev, da je človek po naravi zlo bitje, ki »izhaja neposredno iz tega, kar je bilo povedano, da naj človek *ne ostane, kot neposredno je*, da naj preseže svojo neposrednost« (Absolutna religija, 40), pravilnejša in za določitev človeka boljša trditev. Zakaj? Predvsem zato, ker s tem dobro kot tako ne predstavlja nečesa »danega«, temveč nekaj, kar je šele treba doseči, narediti, proizvesti. Drugače rečeno, dobro predstavlja na nek način tisto »izbiro«, ki jo človek naredi kot zlo bitje. Definirati človeka kot po naravi zlega, pomeni naravnost zahtevati tisti izstopni korak, s pomočjo katerega postane človek to, kar je. Kajti,

»nedolžnost pomeni biti brez volje, biti brez zla in prav s tem brez dobrega. Naravne reči, živali so vse dobre; toda ta dobra bit človeku ne more pripadati; koliko je dober, naj bo to s svojo voljo.« (Absolutna religija 1988, 41)

Drugače rečeno, kolikor človeka označimo kot »po naravi zlega«, to pomeni, da človek s svojo dejavnostjo izbere, kar je in kar bi rad bil. Kolikor hočemo biti dobri, smo to šele s posredovanjem, z našo voljo, z našo odločitvijo. Ne obstaja nekaj, kar bi bilo »na sebi« dobro. Za Hegla so kvečjemu živali dobre »na sebi«, medtem ko je to pri ljudeh drugače. Lahko seveda izberemo tudi zlo, kar je prav tako naša odločitev kot tudi pravica, vendar, ko se enkrat odločimo za zlo, vzamemo nase tudi konsekvence svojega delovanja (kar je na nek način tema razdelka »Nepravo«). Po Heglu ne moremo biti dobri, če ne vemo, kaj je zlo. Toda ne glede na to, kaj

izberemo, je to dejanje naše odločitve, tj. naše volje. In v tej izbiri je svoboda. Ker človek ve, kaj je zlo, ve tudi, kaj je dobro, potem lahko izbere. Tako sebi kot tudi nam Hegel ne dovoli vprašanja, ali je volja svobodna ali ne, hkrati pa človek je, edino če je po naravi zel. Takšna določitev, določitev človeka kot zlega bitja, od njega samega zahteva prav dejavnost, tj. delovanje kot tako, tisti izstopni korak iz sebe, tisto izkustvo »zasebja«, ki je vsebovano prav v človekovem delovanju, v *Handlung*, ki je potrebno za to, da bi človek šele postal »na sebi in za sebe«. Še nekoliko drugače povedano, človek vzame nase, da je naravno bitje, da je bitje narave, toda s svojo dejavnostjo se dokazuje in se kot tak, tj. kot bitje duha, ves čas presega. In v tem je pravzaprav po Heglu poanta nauka o izvirnem grehu, kjer se »greh opisuje tako, da je človek jedel z drevesa spoznanja«. (*Absolutna religija* 1988, 43) Gre sicer za spoznanje, ki prinese ločitev, tj. samo s spoznanjem lahko na nek način nastopi ločitev, toda to hkrati v sebi nosi tudi moment refleksije. Gre torej za spoznanje in refleksijo tega, da je človek »v neposrednem in neomikanem stanju torej v položaju, v katerem naj ne bi bil in iz katerega se mora osvoboditi«. Ali, kot pravi Hegel:

»Narava človeka ni, kot naj bi bila; spoznanje je tisto, ki človeku to razkrije in proizvede bit, kakor naj bi ne bil. Ta Naj je njegov pojem in da človek ni tak, je nastalo šele v ločitvi, v primerjanju s tem, kar človek na sebi in za sebe je. Šele spoznanje je postavljanje protislovja, v katerem je zlo. Žival, kamen, rastlina niso zli; zlo je prisotno šele znotraj kroga spoznanja; je zavest o zasebstvu proti drugemu, pa tudi proti objektu, kar je v sebi obče v smislu pojma, umne volje. Šele s to ločitvijo sem za sebe in v tem je zlo. Zlo pomeni abstraktno to, da se *oposameznim*; oposameznitev, ki se ločuje od občega; to je umetnost, so zakoni, določitve duha. Toda šele s to ločitvijo nastane zasebstvo in obče, duhovno, zakon, to, kar naj bi bilo.« (*Absolutna religija*, 43)

Vendar ne gre *samo* za to, da človek vzame nase to, da je naravno bitje. Vzeti nase to, da smo zgolj naravna bitja (naraven je tisti človek, »ki sledi svojim strastem in nagonom, ki je vdan poželenju, ki mu je njegova naravna neposrednost zakon« (*Absolutna religija* 1988, 41)), bi pomenilo ostati na pol poti. Vzeti je treba nase namreč tudi to, da smo duhovna bitja. In v tem je pravzaprav bistvo npravnosti, ali kot pravi Hegel:

»Stvar je nasploh taka, da je človek neumrljiv skozi spoznavanje; kajti le misleč ni umrljiva, živalska duša, le misleč je svobodna, čista duša. V spoznavanju, mišljenju kot totaliteti v sebi samem korenini njegovo življenje, njegova neumrljivost. Živalska duša je pogreznjena v telesnost, duh pa je nasprotno totaliteta v sebi samem.

Iz tega sedaj sledi, da se mora ta nazor, ki smo ga miselno očrtali, udejantiti v človeku, da bi človek tako prišel do *neskončnosti nasprotja* v sebi, nasprotja dobrega in zla, tj. da bi vedel, da je kot naravno zel, in se tako *zavedel* ne

le nasprotja nasploh, temveč nasprotja *v sebi samem*, tega, da je on tisti, ki je zel, da bi se v njemu vzbudila zahteva dobrega in s tem zavest o razdvojitvi ter bolečina ob protislovju in nasprotju.« (*Absolutna religija*, 45)

Povzemimo. Če pomeni določiti človeka za »po naravi zlega« to, da človeka kot takega spravi v gibanje, da ga »prisili« v delovanje (s katerim vzame nase to, da je ne samo naravno bitje, temveč predvsem duhovno bitje), kaj potemtakem pomeni določiti človeka kot bitja volje, ki je ob tem še svobodno in umno? Najprej to, da je samo to delovanje ponovno vsebovano v tem, da je človek bitje volje, saj sta volja in mišljenje zgolj razlika med teoretičnim in praktičnim ravnanjem (volja je volja zgolj v delovanju<sup>6</sup>, zato je praktična), pri čemer določiti »umna« in »svobodna« pomenita to, *kakšno* je to delovanje, oziroma, *kakšen* je človek kot delujoči, tj. kot delujoče duhovno bitje. Prvič to, da je posameznik kot tak svobodno bitje (zato gre v *OČFP* za »udejanjenje posameznikove svobode«). Govoriti o volji pomeni, kot smo videli, govoriti o človeku nasploh, o posamezniku kot takem. Zato ker volje brez svobode ni, tudi človek ni človek, kolikor ni svoboden. Ne samo, da je človek kot tak svoboden, temveč *mora biti* svoboden, zato Hegel ne priznava suženjstva in zato zanj samega sužnja ni mogoče subsumirati pod definicijo človeka. Karkoli človek počne, je to dejauje njegove svobodne volje, njegove svobodne odločitve. To pomeni, drugič, da človek kot umno bitje vselej »ve, kaj dela«, četudi v empiričnem pogledu »ne ve, kaj dela«, četudi se tega, kar počne, ne zaveda, četudi mu niso jasne posledice njegovega delovanja in ravnanja. Določitev človeka kot umnega in odgovornega bitja je za Hegla namreč neka določitev, ki je ni mogoče empirično ovreči in zanikati. Za Hegla je človek kot bitje volje (svobodne in umne) vselej odgovoren za svoja (ne)dejanja. Kakor tudi obratno velja, da kolikor človeka priznavamo za odgovorno bitje, ga s tem priznavamo za umno in svobodno bitje. Kar je pri Heglu še najbolj razvidno iz njegove utemeljitve kaznovanja kot zločinčeve pravice:

»Krnitev [Verletzung], ki doleti zločinca, ni le *na sebi* nepravična – kot pravična je obenem njegova *na sebi* bivajoča volja, obstoj njegove svobode, njegova pravica –, pač pa je tudi *pravica za samega zločinca*, tj. *postavljena v njegovi obstajajoči volji*, v njegovem dejanju. Kajti v njegovem dejanju kot *umnem* se nahaja, da je nekaj občega, da je z njim postavljen nek zakon, ki ga je zločinec v dejanju za sebe pripoznal, pod katerega ga smemo torej subsumirati kot pod *njegovo* pravo.« (§ 100)

Kajti prav s tem, kolikor kazneni razumemo kot nekaj, kar vsebuje zločinčevo, kršiteljevo »lastno *pravico*«, je s tem v kazni sam zločinec, tj. kršitelj »*časčen* kot umno [Vernünftiges].« (§ 100 op)

<sup>6</sup> »Volja, ki ne sprejme sklepa [*beschließen*], ni dejanska volja« (§ 13 d).

Človekov um, mišljenje je namreč tisto, kar, kot smo že na začetku povedali, razlikuje človeka od živali<sup>7</sup>. Vendar um kot tak ni neka danost »na sebi«. Um je po Heglu stvar omike, *Bildung*,<sup>8</sup> zato Hegel razlikuje obdobje uma, umnosti, ko je um, recimo to parafrazirajoč heglovski, »na sebi in za sebe«, in obdobje uma, ko je le-ta zgolj v »možnosti«:

»Otrok je *na sebi* človek, je šele možnost uma in svobode ter je tako le glede na pojem svoboden. Kar je tako šele na sebi, še ni v svoji dejanskosti. Človek, ki je *na sebi* umen, se mora iz sebe prebiti tako, da gre ven iz sebe, a prav tako, da ostane v sebi, ter tako postane tudi *za sebe*.« (§ 10 d)

Toda s polnoletnostjo se to obdobje nepolnoletnosti oziroma nedoletnosti neha. Kolikor »nepolnoletni [unmündiger] nimajo nobenih pravic«, polnoletnost ne pomeni zgolj »prvi pogoj vsake pravne zmožnosti« (k § 66), temveč hkrati z njo nastopi tudi tista točka, ko ljudje postanemo »na sebi in za sebe« in ko tudi *moramo* delovati, se vesti in ravnati temu primerno. To je torej tista izbira, ki jo na nek način kot svobodna in kot umna bitja *moramo* narediti in jo kot tako *vzeti nase*. Izbira, ki je vselej *izsiljena izbira*, ki jo je, kot je znano, Lacan v *Seminarju XI* poimenoval *odtujitev* in ki jo je ponazoril z *vel*, izbiro, pri kateri v resnici nimamo izbire, saj z izbiro »napačnega« člena izgubimo vse. Lacan za ponazoritev te »prve bistvene operacije, ki utemelji subjekt«,<sup>9</sup> navede tale primer: »*Denar ali življenje!* Če izberem denar, izgubim oboje, če izberem življenje, mi ostane življenje brez denarja, se pravi okrnjeno življenje.«<sup>10</sup> Enako je tudi s Heglovim posameznikom, tj. človekom. Kolikor hoče biti to, kar je – človek namreč, tj. duhovno in s tem svobodno in umno bitje –, je to lahko samo na en sam možni način. Tako, da stopi »iz sebe« – kajti posameznik je namreč na nek način ves v tistem, kar postavi izven sebe – in da s tem »izstopnim korakom« izbere tisto, kar, kolikor hoče priti do točke, ko bo dejansko »na sebi in za sebe«, *mora* izbrati. In po Heglu je lahko človek, tj. posameznik to, kar je, le po izkustvu tega izstopnega koraka. Do tega, kar si »na sebi in za sebe«, lahko prideš šele kot delujoči. Delovati predpostavlja namreč zmeraj neko

<sup>7</sup> Vseeno velja pripomniti, da obstajajo tudi izjeme. Kar zadeva pravni vidik, Hegel priznava »celotno ali zmanjšano *prištevno zmožnost* dejanj otrok, slaboumnih, norih itn.« (§ 120 op.).

<sup>8</sup> Kot pravi Hegel: »Če naj opazujemo vzgojenega, oblikovanega človeka, se mora na njem videti pretvorba, rekonstrukcija, vzgoja, ki jo je preстал, prehod od naravne k resnični volji, in njegova neposredna naravna volja mora pri tem biti kot ukinjena.« (*Absolutna religija*, 42)

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar XI*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka *Analecta*), Ljubljana 1996, 1. ponatis, str. 196; prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek in Slavoj Žižek.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 198.

relacijo, neko razmerje – bodisi do stvari (pustimo tu ob strani, da razmerje do stvari zmeraj predpostavlja razmerje do ljudi) bodisi do ljudi. Človek do tega, kar je »na sebi in za sebe«, lahko pride le po izkustvu »združevanja«. Le v življenju v skupnosti (pa naj je to družina, država ali civilna družba), kjer gre zmeraj za razmerje nekoga do nekoga drugega, lahko ta »nekdo« po Heglu »realizira«, »udejanji« samega sebe. Pravzaprav je vsa poanta Heglovega posameznika (predvsem kot konkretne osebe) v tem, da vzame nase nek mandat. Mandat tega, da je kot umno in svobodno bitje, kot duhovno bitje, del *tega* občestva, vselej del *nekega* občestva, vselej del neke skupnosti, tj. družbe kot take tako s svojimi pravicami kot s svojimi dolžnostmi. In v tej izbiri se nahaja »dejanska« človekova svoboda. Obstaja sicer tudi druga pot, namreč pot, da tega koraka ne storimo oziroma nočemo storiti. Vendar je to izbira, ki vodi v psihozo. Psihotik je namreč tisti, ki na nek način tega mandata noče vzeti nase in s tem, ko ga ne vzame nase, ostane na nek način zaprt v samem sebi, omejen nase in na svoje »nasebje«. Tega nasebja pa za Hegla v nekem pomenu sploh ni:

»Volja, ki ne sprejme sklepa [*besließen*], ni dejanska volja; volja brez značaja nikoli ne pride do sprejetja sklepa. Razlog za omahovanje se lahko nahaja v nežnosti duše, ki ve, da z določanjem vstopa v končnost, da si postavlja mejo in se odpoveduje neskončnosti: toda noče se odpovedati totaliteti, na katero meri. Takšna duša je mrtva, če hoče biti obenem še lepa. Kdor teži za velikim, pravi Goethe, se mora moči omejiti. Zgolj s sprejetjem sklepa vstopi človek v dejanskost, pa naj bo to še tako grenko, kajti lenoba [*Trägheit*] bi se sama ne izvalila iz jajc, v katerih se nahaja splošna možnost. Toda možnost še ni dejanskost. Volja, ki je gotova sebe, se zato še ne izgubi v določenem.« (§13 d)

### 3. Govorica

Videli smo, da se človek kot bitje prav po tem, da ima voljo, in s tem v sebi vsebovan um in svobodo (saj sta oba substancialni določitvi le-te), loči od živali. Čeprav je žival praktična, nima volje. Vendar ne gre samo za to, da se človek loči od živali, ker ima voljo, temveč gre hkrati za to, da »človek ni več žival po obliki, ker je volja« (*Absolutna religija* 1988, 41). To, da ima človek voljo, da je volja nekaj človeku lastnega, da je volja nujno umna in svobodna, pa za Hegla še ne izčrpa vseh določitev posameznika oziroma človeka v njegovi razliki do živali, čeprav je mogoče vse nadaljnje določitve, s katerimi Hegel primerja človeka in žival, izpeljati iz te prve določitve, saj so v nekem pomenu zgolj njena aplikacija.

Vzemimo »nagone, poželenja, nagnjenja«. Tako žival kot človek imata nagone, poželenja in nagnjenja, vendar, ker žival nima volje, »mora ubogati nagon, če tega ničesar zunanjega ne ovira«. Medtem ko žival mora ubogati nagone, je človek »kot čisto nedoločeno, nad nagoni in jih lahko postavlja in določa po svoje«. Nagon je sicer »v naravi«, da pa ga postavim »v ta Jaz«, tj. v sebe, »je odvisno od moje volje, ki se torej ne more sklicevati na to, da se nahaja v naravi« (prim. § 11 d). Prav tako se v elementu volje nahaja to, »da se lahko ločim od vsega, opustim vse smotre, abstrahiram od vsega« (§ 5 d). Ker žival nima volje, tega ne more. Samo človek lahko reče »Jaz« in pri tem odmisli »vsako posebnost, značaj, naravo, vednosti, starost«. Človek se tako »loči od vsega, tudi od svojega življenja: stori lahko samomor, česar žival ne more« (§ 5 d), ... Prav tako se v volji nahaja to, da lahko človek izreče to, da je »vsak Moj [nagon] nasploh poleg drugih in hkrati nekaj občega in nedoločenega« (§ 12), ... Še bi lahko naštevati. Vendar se vse te primerjave med človekom in živaljo v zadnji instanci zvedejo na to, da vsega, kar sicer človek zmore, žival ne more in ne zmore. Toda zakaj? Kaj je torej predpostavka tistega »več kot žival« v človeku? Najbolj preprost odgovor je seveda naslednji: zato, ker ima človek voljo, žival je pa nima. S tem sicer ponovimo Hegla, toda to je na nek način nezadosten odgovor. Treba se je namreč vprašati, kako pa vemo, da žival, za razliko od človeka, nima volje? Od kod nam torej ta vednost, da jo človek ima, voljo namreč, žival pa ne?

No, prav ob teh vprašanjih nastopi »problem«. Iz otroštva smo namreč polni takih »pasjih« zgodb, tj. zgodb o psih in drugih živalih, kot so recimo zgodbe o ovčarju Runu, Lassie, o tistem japonskem psu, ki je celo življenje čakal na umrlega gospodarja, o psih, ki so od žalosti za umrlimi gospodarji začeli odklanjati hrano in tako umrli (torej lahko tudi za živalce rečemo, da znajo narediti samomor, saj jim nagon pove, da so lačne), nenazadnje tudi film o volku-samotarju, ki je ne glede na svoj strah pred njemu sovražnimi ljudmi vstopil v sobo do bolnega dečka, ali pa tista zgodba o mucu, ki je prepotovala 500 in več kilometrov nemškega ozemlja, da se je vrnila tja, kjer je pred selitvijo nekaj let živela ... Ne gre le za to, da je naša kultura polna tovrstnih zgodb, ki dokazujejo, da živali imajo nekaj, čemur bi lahko rekli volja, že naše vsakdanje izkustvo nam kaže, da naši mačji, pasji ali kakšni drugi ljubljenci večkrat demonstrirajo obnašanje, ki presega to, da so zgolj bitja nagonov, kar nenazadnje demonstrira to, da imajo tudi živali voljo (pa naj Hegel še tako trdi, da je nimajo).

Tako kot so take zgodbe del našega otroštva in vsakdanjika, verjamemo, da so morale biti tudi Heglovega. Pa vendar Hegel ne bo nikoli rekel, da imajo živali voljo. Zakaj? Hegel namreč reče, da čeprav žival ravna »instinktivno«, »nagonsko«, in jo vodi interes in »je tako tudi praktična«, kljub temu »nima

volje, saj si *ne predstavlja*, kaj si želi«. (§ 4 d) Na tem mestu je treba vprašanje formulirati sledeče: Kako Hegel *ve*, da si živali *ne znajo predstavljati*, kaj si želijo? Zgolj tako formulirano vprašanje ponudi možnost pravilnega odgovora. Želje in predstave je namreč potrebno izraziti, formulirati, saj dokler niso izrečene, tudi ne obstajajo, ne obstajajo za druge. Potrebujemo torej medij, ki je skupen tako nam kot tudi drugim, ki je obči, in v katerem lahko formuliramo svojo voljo in šele takšno voljo drugi sploh lahko prepoznajo in pripoznajo. Zato predstavlja prav *človeška govornica, jezik*, tisti medij človekovega udejanjanja, zaradi katerega in s pomočjo katerega vemo, da je človek več kot žival. Ali, kot bi rekel Hegel:

»Miselne forme so v prvi vrsti izpostavljene in zapisane v človekovem jeziku; dan današnji ni mogoče dovolj pogosto opozarjati na to, da je prav mišljenje tisto, po čemer se človek razlikuje od živali. V vse, kar se prebije v njegovo notranjost, v kakršnokoli predstavo, v vse, kar naredi za svoje, se že vrine jezik, in kar pretvori v jezik ter v njem izreče, na prikrit, pomešan ali razdelan način že vsebuje neko kategorijo; ...«<sup>11</sup>

Heglu namreč prav človeški jezik, govornica predstavlja tisti medij, kjer se »mišljenje prevede v obstoj« (o tem glej: Liebrucks 1974, 26). In prav skozi jezik, skozi govornico se vrši v *OČFP* udejanjenje posameznikove svobode. Z govornico, z jezikom človek oblikuje tako sebe kot svojo okolico, govornica je tisto obče, v katerem je možno tudi mišljenje, ki nenazadnje ne pomeni nič drugega kot postaviti nekaj občega – »postaviti nekaj kot *obče* – tj. kot obče spraviti v zavest – pomeni, kot je znano, *misлити*« (§ 211 op.). Človeški jezik, tj. govornica v *OČFP* predstavlja vstop v tisti medij, tisto »obče«, ki šele omogoča medsebojno pripoznanje, tisti medij torej, v katerem je sploh možno »udejanjenje svobode«, ki izhaja iz temeljne opredelitve človeka kot bitja volje.

#### *Navedena literatura*

- G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe (TWA), Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main 1989 (2. izd.), zv. št. 7.

---

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 17-18; prevedel Zdravko Kobe.

- Bobbio, Norberto (1974), »Hegel und die Naturrechtslehre«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, str. 81-108.
- Liebrucks, Bruno (1974), »Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, str. 13-52.
- Riedel, Manfred (1974), »Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, str. 109-127.

