

**Paradoks społeczeństwa obywatelskiego  
w strukturze Heglowskiej koncepcji *etyczności*<sup>1</sup>**

1. Wprowadzenie

Obecny w Heglowskich *Zasadach filozofii prawa* paradoks społeczeństwa obywatelskiego ma zasadniczo prostą postać: w jaki sposób społeczeństwo obywatelskie, będąc najwyraźniej sferą nieograniczonej konkurencji i konfliktu, może jednocześnie zawierać elementy wyłaniającej się dopiero *etyczności* [*Sittlichkeit*].

W niniejszym artykule pragnę wykazać, że tradycyjna interpretacja Heglowskiej konstrukcji społeczeństwa obywatelskiego jest nieściśła i jednostronna. Wydobywa ona jeden tylko moment społeczeństwa obywatelskiego – element powszechnej konkurencji. W oczach Hegla społeczeństwo obywatelskie nie jest jednak wyłącznie – jak sądzę – rynkiem podlegającym prawom ekonomii i służącym poszczególnym jednostkom do maksymalizacji partykularnych interesów. Jest to konstrukcja znacznie bardziej złożona i ambiwalentna.

Znakomicie zdawał sobie z tego sprawę już Marks. Przejmując Heglowską koncepcję i identyfikując społeczeństwo obywatelskie z historyczną klasą burżuazji, zachował złożoność i ambiwalencję Heglowskiego dziedzictwa. Dzięki temu dziedzictwo to nabrało doniosłości historycznej, daleko wykraczającej poza obszar egzegezy tekstów Hegla.

O tym, jak dalece wspomniana ambiwalencja zachowana została przez Marksa, świadczy choćby następujący fakt: co prawda w *Przedmowie do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* Marks jednoznacznie utożsamia ‘społeczeństwo obywatelskie’ z mechanizmem rynkowym<sup>2</sup>, ten sam pogląd powtarza w *Posłowie* do drugiego wydania *Kapitału*<sup>3</sup>, a w *Manifeście komunistycznym* ujęcie to najwyraźniej dominuje w opisie narodzin nowoczesnej burżuazji, to jednak każdy wnikliwy czytelnik pierwszego rozdziału *Manifestu (Burżua a proletariusze)*<sup>4</sup> dostrzeże dialektyczny podziw nad uniwersalizującym charakterem społeczeństwa burżuazyjnego. I choć Marks poddaje to ostatnie krytyce ze względu na występujące w nim sprzeczności, które (zdaniem Marksa) doprowadzą ostatecznie do jego upadku, to sprzeczności owe mają przecież charakter immanentny, wyrastają bowiem z właściwego społeczeństwu obywatelskiemu napięcia, rodzącego się między dwoma elementami, na których społeczeństwo obywatelskie jest oparte. Elementy te, w oczywisty sposób wywodzące się od Hegla, to partykularny interes i ogólność [*universalism*]. Paradoksalnie, długo trzeba by szukać równie sugestywnych pochwał, jak te, które Marks wygłosił pod adresem społeczeństwa obywatelskiego za stworzenie uniwersalnej przestrzeni stosunków międzyludzkich. Wyłącznie na tym fundamencie powstać miałyby w przyszłości autentyczna powszechność [*universalism*] komunizmu.

W niniejszym artykule postaram się prześledzić owo wewnętrzne napięcie w Heglowskiej konstrukcji społeczeństwa obywatelskiego. Będzie to częściowo polegać na rozwinięciu tez, które pojawiły się w wydanych ostatnio pracach Taylora<sup>5</sup>, Pełczyńskiego<sup>6</sup>

---

1 Źródło: *Przegląd filozoficzno-literacki* nr 1 (7), 2004, s. 95-110. Przekład na podstawie: S. Avineri, *The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's Views of Sittlichkeit*, „Philosophy & Theology. Marquette University Quarterly”, vol. I, No. 2, 1986. Tłumacz składa podziękowania profesorowi Shlomo Avineriemu za zgodę na publikację przekładu. Z angielskiego przełożył Jakub Kloc-Konkołowicz.

2 Zob. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, w: *Pisma wybrane*, wybór i wstęp J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 498-505.

3 Zob. K. Marks, *Kapitał. Posłowie do wydania drugiego*, w: *Pisma wybrane*, op. cit., s. 572-585.

4 Zob. K. Marks, *Manifest partii komunistycznej*, w: *Pisma wybrane*, op. cit., s. 353-370.

5 C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.

6 Z. A. Pełczyński, *The Significance of Hegel's Separation of the State and Civil Society* oraz

i Ryana<sup>7</sup>. Proponuję zatem lekturę rozdziału poświęconego społeczeństwu obywatelskiemu z *Zasad filozofii prawa*, ze zwróceniem szczególnej uwagi na język, jakim posługuje się Hegel. Będę się przy tym starał pokazać, że obok elementu nieustannego konfliktu i kolizji, należących do istoty społeczeństwa obywatelskiego, znajdujemy tu także, wedle Hegla, inny element, silnie ograniczający i powstrzymujący prywatne interesy, dzięki któremu możliwe staje się przekroczenie tego, co w przeciwnym razie byłoby jedynie przestrzenią uniwersalnej atomizacji [*atomism*], w kierunku sfery solidarności i wzajemności. Napięcie, o którym mowa, nie jest zatem napięciem między człowiekiem jako *bourgeois* a człowiekiem jako *citoyen*, lecz jest napięciem immanentnym samemu społeczeństwu obywatelskiemu.

## 2. Definicja społeczeństwa obywatelskiego

Już od samego początku rozdziału poświęconego społeczeństwu obywatelskiemu widać jasno, że w Heglowskiej konstrukcji nie idzie o przestrzeń, którą, w myśl hasła *laissez-faire*, konstytuuje wyłącznie nieograniczona rywalizacja przeciwstawnych sobie interesów prywatnych. Ten wydobyty przez Adama Smitha moment stanowi oczywiście pierwszy z konstytutywnych elementów społeczeństwa obywatelskiego, lecz bezpośrednio po nim następuje też inny, uzupełniający go. Struktura społeczeństwa obywatelskiego wyłania się, wedle Hegla, dopiero z połączenia obu tych momentów:

§ 182: „Osoba konkretna, która jest dla siebie celem *szczegółowym* [...] stanowi *jedną zasadę* społeczeństwa obywatelskiego; jest to jednak osoba *szczegółowa* jako pozostająca w pewnym istotnym *stosunku* do drugiej takiej samej *szczegółowości*, tak iż każda coś znaczy i osiąga zaspokojenie tylko poprzez drugą i zarazem w ogóle tylko jako *zapośredniczona* przez formę *ogólności* – przez *drugą zasadę*”<sup>8</sup>.

Więź z innymi nie jest zatem wyłącznie czysto instrumentalna; ma ona, jak to określa sam Hegel, „istotny” charakter. Więź owa stanowi naturalne ograniczenie woli każdej szczegółowej jednostki i w ten sposób samo społeczeństwo obywatelskie staje się przestrzenią zapośredniczenia:

*Uzupełnienie* do § 182: „Ponieważ *szczegółowość* związana jest tutaj [w społeczeństwie obywatelskim – J. K.-K.] z warunkiem *ogólności*, przeto całość jest terenem zapośredniczenia, gdzie wyzwalamy się wszystkie momenty jednostkowe, wszystkie skłonności, cała przypadkowość urodzenia i szczęścia, gdzie rozlewają się fale wszystkich namiętności, którymi kieruje tylko wnikające w nie światło rozumu. *Szczegółowość* ograniczona przez *ogólność* jest jedynym kryterium, którym kierując się, każda *szczegółowość* sprzyja realizacji własnego dobra”<sup>9</sup>.

Choć światło rozumu „wnika” jedynie w siły społeczeństwa obywatelskiego, nie jest im ono w każdym razie obce; jak się później przekonamy, rozum jako taki obecny jest pośród samych członków społeczeństwa obywatelskiego. Jest ono sferą zapośredniczenia między tym, co *szczegółowe*, a tym, co *ogólne*, a nie jedynie sferą ich antagonizmu – staje się to jasne również tam, gdzie Hegel podkreśla (w *Uzupełnieniu* do § 184), iż „choć w

---

*Political Community and Individual Freedom in Hegel's Philosophy of State*, w: *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984.

7 A. Ryan, *Hegel on Work. Ownership and Citizenship*, w: Z. A. Pełczyński, *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, op. cit.

8 G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 188.

9 *Ibidem*, s. 397.

społeczeństwie obywatelskim szczegółowość i ogólność oddzieliły się od siebie, są one jednak wzajemnie ze sobą związane i przez siebie uwarunkowane”<sup>10</sup>.

Co więcej, społeczeństwo obywatelskie nie jest u Hegla przestrzenią, w której współdziałają lub rywalizują ze sobą dotknięte atomizacją [*atomistic*], podobne monadom osoby. Już ze względu na zasady, na których społeczeństwo obywatelskie się opiera, jest ono dla Hegla przestrzenią całkowitej wzajemnej zależności. Oczywiście owa wzajemna zależność nie ma jedynie naturalnego charakteru, jest ona także czymś uświadomionym:

§ 183: „Egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jej prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich [...]”<sup>11</sup>.

Nie idzie tu zatem o przestrzeń, w której samowystarczalne jednostki nawiązują ze sobą relacje z powodów wyłącznie instrumentalnych. Społeczeństwo obywatelskie nie stanowi na pewno ostatecznej syntezy – ta może być jedynie dziełem państwa. Konflikt, zachodzący w obrębie tego społeczeństwa, toczy się jednak nie tylko między jednostkami, lecz także pomiędzy szczegółowością i ogólnością. Jak podkreśla Hegel w § 184, „[społeczeństwo obywatelskie] jest to system etyczności zagubionej w swych terminach skrajnych”<sup>12</sup>, przy czym owymi terminami skrajnymi, jak wynika to z § 182, są szczegółowość i ogólność.

Ujawniają się tu również podstawy Heglowskiej krytyki *Państwa* Platona. Idealna *polis* Platona, podobnie zresztą jak – najogólniej rzecz biorąc – *polis* historyczna, stanowi prostą, substancjalną jedność; brakuje w niej zasady samoistnej szczegółowości. Co ciekawe, brak tej zasady równoznaczny jest z nieobecnością u Platona *ogólnego* elementu samej Idei (*Uzupełnienie* do § 185).

Podążając tropem historycznej dewizy „*Stadtluft macht frei*” [„Miejskie powietrze czyni wolnym”], Hegel uznaje społeczeństwo obywatelskie za miejsce narodzin i właściwą przestrzeń nowoczesnej koncepcji wolności. Jednak Heglowskie ujęcie tej wolności nadaje jej donioślejsze znaczenie niż to, które przysługuje woli arbitralnej [*Willkür*]; wolność nie jest tu ugruntowana w czysto subiektywnej szczegółowości:

§ 186: „Ale zasada szczegółowości, dzięki temu, że rozwija się dla siebie w totalność, przechodzi w ogólność [...]”<sup>13</sup>.

§ 187: Jednostki [jako członkowie społeczeństwa obywatelskiego] mogą osiągnąć [swoją własny cel – J. K.-K.] tylko o tyle, o ile same swą wiedzę, wolę i działanie określają w sposób ogólny i czynią ze siebie *ogniwo* w łańcuchu tego związku”<sup>14</sup>.

W tym właśnie kontekście należy odczytywać długą, poświęconą Rousseau dygresję (§ 258): choć słusznie dostrzeżono, że Hegel przeoczył Rousseau’owskie rozróżnienie między wolą powszechną [*volonté générale*] a wolą wszystkich [*volonté de tous*], sednem Heglowskiego argumentu jest jednak to, że Rousseau przedstawia jednostki w stanie natury jako pozbawione wszelkich istotnych wzajemnych odniesień. Ujęcie takie jest dla Hegla nieuzasadnioną abstrakcją; niezależnie od tego, jak daleko może posunąć się konstrukcja [stanu natury – J. K.-K.], jednostki nie mogą być ujmowane jako zamknięte w sobie monady, pozbawione odniesień do innych istot

---

10 *Ibidem*, s. 398.

11 *Ibidem*, s. 188 [przekład zmieniony].

12 *Ibidem*, s. 189.

13 *Ibidem*, s. 190.

14 *Ibidem*, s. 191.

ludzkich. Być może prawdą jest, że krytyka ta powinna być skierowana raczej pod adresem Hobbesa niż Rousseau, którego filozofia ma koniec końców zasadniczo „komunitariański” [*communitarian*] charakter; dla nas jednak ważne są raczej kryteria Heglowskiej krytyki, te zaś opierają się na dostrzeżeniu zasadniczej nietrafności konstrukcji, w których jednostki ujmowane są jako całkowicie od siebie oddzielone – nawet gdyby konstrukcje takie odzwierciedlać miały warunki społeczeństwa obywatelskiego.

### 3. System potrzeb

Gdyby odczytywać Heglowskie społeczeństwo obywatelskie jako konstrukcję czysto indywidualistyczną, indywidualizmu tego należałoby szukać przede wszystkim w tym, co Hegel określa mianem „systemu potrzeb”. Jeśli jednak przyjrzeć się uważnie tekstowi, z łatwością dostrzec można, że i tu obecne są oba momenty społeczeństwa obywatelskiego, moment ogólności zaś ponownie nie daje się zredukować do wymiaru czysto instrumentalnego:

§ 189: „Celem, do którego dąży potrzeba, jest zaspokojenie subiektywnej *szczegółowości*, ale w jej *odnoszeniu się* do potrzeb i swobodnej arbitralnej woli innych dochodzi do znaczenia *ogólność* [...]”<sup>15</sup>.

*Uzupełnienie*: „To wzajemne przenikanie się, w które na początku się nie wierzy, gdyż wszystko wydaje się zależeć od arbitralnej woli jednostki, jest przede wszystkim godne uwagi [...]”<sup>16</sup>.

Sam sposób, w jaki wytwarzane są ludzkie potrzeby i formy ich zaspokajania, potwierdza to, co Hegel nazywa wychodzeniem człowieka poza jego własny krąg. Robinson Crusoe nie mógłby zostać producentem. I tak:

§ 190: „Zwierzę dysponuje ograniczonym kręgiem środków i sposobów zaspokajania swoich (również ograniczonych) potrzeb. Człowiek wykazuje także w tej zależności swoją zdolność wychodzenia poza nią i daje świadectwo swej ogólności przede wszystkim przez *uwielokrotnienie* potrzeb i środków, a następnie przez *rozdzielenie* i *rozłożenie* konkretnych potrzeb na pojedyncze części i strony [...]”<sup>17</sup>.

Należy tu wspomnieć o Marksowskim twierdzeniu z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, że człowiek może także „formować według praw piękna”<sup>18</sup>. Ta uniwersalna właściwość człowieka stanowi element społeczeństwa obywatelskiego i dlatego zniesienie i zachowanie [*Aufhebung*] tego społeczeństwa będzie zarazem zachowaniem owej właściwości w ostatecznej formie komunizmu. Stąd krytyka Marksa pod adresem – jak sam to określa – „komunizmu prymitywnego”<sup>19</sup>.

W społeczeństwie obywatelskim potrzebny staje się inny [człowiek], a wzajemna zależność stanowi immanentny moment indywidualności:

*Uzupełnienie* do § 192: „Dzięki temu, że muszę się stosować do innych, przedostaje się tutaj forma ogólności. Ja nabywam od innych środki służące zaspokojeniu moich potrzeb i wobec tego muszę akceptować ich mniemanie. [...] Jedno przechodzi więc w drugie i jest z

---

15 *Ibidem*, s. 193 n.

16 *Ibidem*, s. 399.

17 *Ibidem*, s. 194.

18 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: *Pisma wybrane*, op. cit., s. 103.

19 *Ibidem*, s. 122-142.

nim związane. Wszystko, co partykularne, staje się w ten sposób społeczne<sup>20</sup>.

Przywołane tu [przez Hegla] przykłady uspołecznienia [*sociability*] – sposób ubierania się, pory spożywania posiłków itd. – są być może dość trywialne, lecz sens jest znów jednoznaczny: społeczeństwo obywatelskie *nie* jest sferą, w której inny mógłby być lekceważony i redukowany do zwykłego przedmiotu czyichś potrzeb. Marks, w ramach swej krytyki Hegla (oraz społeczeństwa obywatelskiego) zakwestionuje później to Heglowskie twierdzenie; dla nas ważne jest jednak raczej zwrócenie uwagi na fakt, iż Marksowskie ujęcie społeczeństwa obywatelskiego jako nieograniczonej wojny wszystkich przeciwko wszystkim (*bellum omnium contra omnes*) nie pokrywa się z poglądem samego Hegla.

Co więcej, w tym właśnie, obecnym w społeczeństwie obywatelskim, momencie społecznym [*social moment*] widzi Hegel źródło dążenia do równości, będącego jednym z podstawowych czynników społeczeństwa obywatelskiego:

§ 193: „Moment ten zawiera w sobie [...] bezpośrednio postulat *równości* ze wszystkimi innymi w tej dziedzinie<sup>21</sup>.”

§ 194: „W tym momencie społecznym zawarty jest moment *wyzwolenia* [...]”<sup>22</sup>.

Paradoksem jest oczywiście, że te same twierdzenia mogłyby równie dobrze prowadzić do Tocqueville’owskiej krytyki niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą immanentna społeczeństwu obywatelskiemu równość, podobnie zresztą, jak i do krytyki Marksowskiej, konstatującej niezdolność społeczeństwa obywatelskiego do pełnego wypełnienia i urzeczywistnienia owej immanentnej mu zasady. W każdym razie, z naszego punktu widzenia istotne jest, że Hegel umieszcza ów „moment społeczny” w przestrzeni samego społeczeństwa obywatelskiego, nie zaś państwa – jako arbitra pośród różnorodnych aspiracji zatowiszowanych i rywalizujących ze sobą jednostek. „Moment społeczny”, tj. odniesienie do innego, jest immanentny społeczeństwu obywatelskiemu.

#### 4. Podział pracy

To właśnie podział pracy jest dla Hegla konkretnym wyrazem opisanego powyżej uspołecznienia, cechującego społeczeństwo obywatelskie. Podział pracy ma w sobie, zdaniem Hegla, moc jednoczenia i jest źródłem solidarności:

§ 198: „Ta abstrakcyjność sprawności i środków sprawia [...], że *zależność* i *wzajemne odnoszenie się* ludzi do siebie [...] doprowadzona zostaje do pełnej konieczności<sup>23</sup>.”

§ 199: „W tej wzajemnej zależności między pracą i zaspokajaniem potrzeb *subiektywny egoizm* przechodzi w *przyczynianie się do zaspokojenia potrzeb wszystkich innych* [ludzi], zamienia się w dialektyczny ruch zapośredniczania tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne [...]”<sup>24</sup>.

Aby podkreślić, że nie chodzi tu po prostu o „ukrytą rękę” Adama Smitha, Hegel dodaje:

§ 199: „Każdy zarabiając na sobie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje

---

20 G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., Warszawa 1969, s. 400 n.

21 *Ibidem*, s. 196.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, s. 198.

24 *Ibidem*, s. 199.

dla pożytku wszystkich innych”<sup>25</sup>.

#### 5. Podział na klasy (stany – *Stände*) i ich hierarchia

Ten aspekt Heglowskiego opisu społeczeństwa obywatelskiego należy do tych, które najczęściej padają ofiarą błędnej interpretacji. Jest to zarazem jedna z najwyraźniejszych wskazówek, że Heglowskiej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego daleko do wizji całkowicie egoistycznego leseferyzmu. Co więcej, sformułowana tu przez Hegla krytyka człowieka nie należącego do żadnego stanu [*Stand*] jest jedynym miejscem, w którym sportretowana zostaje osoba pokrewna *homo oeconomicus* Smitha; i taką właśnie osobą – zdaniem Hegla – *nie powinien* stać się członek społeczeństwa obywatelskiego.

Spróbujmy prześledzić podstawowy argument Hegla na rzecz istnienia stanów jako porządkującej zasady społeczeństwa obywatelskiego. W obrębie swego stanu jednostka, łącząc się z innymi osobami dążącymi do realizacji tych samych interesów ekonomicznych, wykracza zarazem poza swój ograniczony, czysto indywidualny interes. Musi ona wziąć pod uwagę interesy innych; ze względu na innych – oraz ze względu na ostateczny cel, jakim jest tu poprawa pozycji wszystkich ludzi w obrębie własnego stanu – jednostkę czekać mogą poświęcenia. Dlatego też stan (dziś powiedzielibyśmy: związek zawodowy, stowarzyszenie itd.) jest już czymś ogólnym – jest to bezsprzecznie ogólność ograniczona, ale wykracza ona poza czysty indywidualizm. Rolnik bądź kupiec działający w obrębie stanu i zmuszony do wzięcia pod uwagę innych rolników czy kupców jest kimś diametralnie różnym od osoby bezkompromisowo konkurującej z innymi na polu własnej aktywności ekonomicznej (czyli osoby rodem z modelu Smitha). Stan uczy zatem [jednostkę] ogólności i solidarności:

§ 201: „Nieskończenie różnorodne środki i ich również nieskończenie ząbające się ruchy wzajemnego wytwarzania się i wymiany *łączą się razem* dzięki tkwiącej w ich treści ogólności i *różnicują się w ogólne masy*, tak iż całość kształtuje się w *szczegółowe* systemy potrzeb i związanych z nimi środków i prac, w sposoby i rodzaje zaspokojenia potrzeb, w rodzaje teoretycznej i praktycznej kultury – w systemy, do których przydziela się poszczególne jednostki: w różnicę *stanów*”<sup>26</sup>.

*Uzupełnienie* do § 201: „Ta druga podstawa [państwa – stany – J. K.-K.] jest tak ważną dlatego, że osoby prywatne, chociaż egoistyczne, zmuszone są zwracać się na zewnątrz do innych. Tu więc zawarta jest podstawa, dzięki której egoizm wstępuje w łączność z tym, co ogólne, z państwem [...]”<sup>27</sup>.

Należy dodać, że podstawa ta jest konstytutywnym elementem samego społeczeństwa obywatelskiego, nie zaś czymś narzuconym mu z zewnątrz przez inną zasadę, czyli przez państwo.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w podziale drugiego stanu – „stanu przemysłowego” [*business class*] na trzy podgrupy (rzemieślnicy, fabrykanci i kupcy) kryterium zastosowanym przez Hegla jest stopień ogólności cechujący pracę każdej z owych trzech grup: stopień ten jest najmniejszy w pracy rzemieślnika, który wytwarza konkretny przedmiot, największy zaś w pracy kupca, który posługuje się „ogólnym środkiem wymiany, pieniądzem” (§ 204)<sup>28</sup>. Doniosłość faktu, że klasa obarczona najwyższą odpowiedzialnością, urzędnicy państwowi [*class of civil servants*], nazwana

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 200.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 402.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 203.

zostaje „stanem ogólnym”, dostrzegło wielu komentatorów. Nie należy jednak zapominać także i o tym, że sam podział stanów ma za odniesienie ogólność w jej różnych stopniach; dzieje się zaś tak na skutek podstawowej ludzkiej potrzeby odnoszenia się do innych osób, znajdujących się w podobnym położeniu. Osoby takie, w idealnych warunkach wolnej konkurencji, byłyby rywalami; w modelu Heglowskim są one natomiast współuczestnikami tej samej struktury (częściowej) solidarności.

Jak dalece ten model człowieka różni się od koncepcji opartej na zasadzie *laissez-faire*, widać znakomicie również w kolejnym cytacie:

§ 207: „Jednostka nadaje sobie rzeczywistość tylko wtedy, kiedy wstępuje w ogóle w *istnienie* i tym samym *określoną szczegółowość* [...]. Etyczną postawą jest przeto w tym systemie [stanów – J. K.-K.] *prawość* i *honor stanu*, który polega na tym, by jednostka przez swoją działalność, pilność i umiejętność uczyniła siebie samą – i to mianowicie na zasadzie własnego samookreślenia się – członkiem jednego z momentów społeczeństwa obywatelskiego i utrzymywała się jako taka; by troszczyła się o siebie tylko przez zapośredniczenie z tym, co ogólne, i tylko dzięki temu *zdobywała uznanie* w wyobrażeniu własnym i cudzym”<sup>29</sup>.

To właśnie w tym kontekście Hegel formułuje swą opinię na temat osoby nie należącej do żadnego stanu:

*Uzupełnienie* do § 207: „Człowiek, który nie należy do żadnego stanu, jest tylko osobą prywatną i nie tkwi w ogólności rzeczywistej”<sup>30</sup>.

Innymi słowy, *homo oeconomicus* rodem z modelu Smitha jest osobą pozbawioną ogólności, właściwie zatem nie jest jeszcze w ogóle osobą. Tę samą kwestię, przy użyciu znacznie bardziej jednoznacznych sformułowań, podnosi Hegel także później, podczas omawiania korporacji, pełniącej zbliżoną do stanów funkcję. Jest to zresztą kolejny z fragmentów Heglowskiego tekstu, który z oczywistych – politycznych – względów zaniepokoił wielu komentatorów. Należy sobie jednak jasno zdać sprawę, co w istocie jest tu przedmiotem Heglowskiego opisu: jest nim przedstawiony w negatywnym świetle tradycyjny ideał „*bourgeois*”. W Heglowskim człowieku nie należącym do korporacji z łatwością rozpoznać można rysy późniejszego człowieka wyalienowanego u Marksa:

§ 253: „Nie będąc członkiem pewnej uprawnionej korporacji [...], jednostka pozbawiona jest *honoru swego stanu* i wskutek swojej izolacji jest ograniczona tylko do egoistycznej strony zajęcia przemysłowego [dosł. *des Gewerbs*, co w języku niemieckim znaczy nie tylko: przemysłu, ale także: zawodu, profesji – J. K.-K.], a jej utrzymanie i używanie nie są niczym ustalonym. Dlatego też będzie ona dążyła do zdobycia *dla siebie uznania* przez zewnętrzne przedstawianie swych sukcesów w swoim zajęciu przemysłowym, przedstawianie, które jest nieograniczone [...] [raczej: przedstawianiu temu nie ma końca, bez końca mnożą się dowody owych sukcesów – J. K.-K.]”<sup>31</sup>.

Taką właśnie odizolowaną od innych, całkowicie skupioną na sobie i poświęcającą się wyłącznie realizacji egoistycznych interesów osobą nie jest – w ujęciu Heglowskim – członek społeczeństwa obywatelskiego. Należący doń człowiek jest osobą cechującą się etyczną postawą [*sittliche Gesinnung*], nie zaś monstrum odseparowanym od innych.

---

29 *Ibidem*, s. 204 n.

30 *Ibidem*, s. 403.

31 *Ibidem*, s. 235 n.

## 6. Własność prywatna a prawo

Podobny do opisanego powyżej paradoks odnajdujemy także w Heglowskim ujęciu własności prywatnej. Jest ona oczywiście sferą uznania: dzięki własności osoba staje się czymś rzeczywistym i nabiera wartości [*geltet*] dla innych. Własność jest w swej istocie odniesieniem do innych [*property is otherness*] – jednostka żyjąca bez innych istot ludzkich nie może mieć własności:

§ 208: „Zasada rozpatrywanego tu systemu potrzeb, jako własna szczegółowość wiedzy i woli, zawiera w sobie ogólność samą w sobie i dla siebie, ogólność wolności, tylko w sposób abstrakcyjny i wobec tego jako prawo do własności [...]”<sup>32</sup>.

W przytoczonym fragmencie należy zwrócić uwagę na trzy aspekty: (1) własność implikuje „wiedzę i wolę”, tj. świadomość. Społeczeństwo obywatelskie nie jest przestrzenią naturalnie uwarunkowanych [*naturwüchsig*] konieczności, lecz sferą ludzkiej wiedzy i woli, te zaś obiektywizują się – dla mnie i dla innego – za pośrednictwem własności. (2) Hegel rzadko posługuje się wyrażeniem „samo w sobie i dla siebie” w sposób nieprecyzyjny; tu zaś używa go, przypisując własności „ogólność samą w sobie i dla siebie”, co jest bardzo mocnym twierdzeniem. Wreszcie (3) własność ma za swą przesłankę ogólność wolności, nie zaś konieczność ekonomiczną lub inne elementy ludzkiego życia o „instrumentalnym” charakterze.

Nie powinno zatem dziwić, że Hegel nigdzie nie wypowiedział się na temat równości wobec prawa jaśniej niż w tym właśnie kontekście rozważań nad społeczeństwem obywatelskim. Osoba nie zaznajomiona dobrze z Heglowskim ujęciem społeczeństwa obywatelskiego spodziewałaby się znaleźć taką wypowiedź raczej w rozdziale poświęconym państwu, gdzie to ostatnie występowałoby w roli gwaranta ludzkiej ogólności [*man's universality*]. Tymczasem wypowiedź ta pojawia się w rozdziale poświęconym społeczeństwu obywatelskiemu, gdzie równości ludzi wobec prawa ujęta zostaje jako konstytutywny element ludzkiej kultury [*Bildung*].

§ 209: „Kulturze, myśleniu jako świadomości jednostki w formie ogólności, właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby ogólnej, w której *wszyscy* są identyczni. Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem, a nie dlatego, że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem, itd. Ta kierująca się *myślą* świadomość ma nieskończoną ważność [...]”<sup>33</sup>.

Marks zdaje się borykać z tym samym problemem w *Kwestii żydowskiej*.

Należy tu też zwrócić uwagę na fakt, że apel o równe prawa, bez względu na wyznanie czy narodowość, nie odwołuje się do ogólności państwa ani też nie ma za przesłankę instrumentalnych rozważań nad ekonomicznym wymiarem społeczeństwa obywatelskiego, gdzie można by argumentować, że maksymalizacja zysków jednostki wymaga mechanizmu wolnego rynku, w ramach którego tak nieistotne kwestie, jak wyznanie czy narodowość jednostki, nie powinny stawać na drodze nieograniczonemu dążeniu do bogacenia się. Hegel natomiast źródeł równości wobec prawa upatruje w kulturze [*Bildung*] jako konstytutywnym elemencie społeczeństwa obywatelskiego; równość ta nie ma w obrębie społeczeństwa obywatelskiego charakteru instrumentalnego, lecz jest nieodłącznie związana z istotą człowieka jako członka tego społeczeństwa.

Zadaniem całej sfery prawa, jako gwarancji własności, jest doprowadzenie do

---

32 *Ibidem*, s. 205.

33 *Ibidem*, s. 206.



wyraźnej obiektywizacji [*explicit objectification*] tych momentów ogólności, które *implicite* obecne są już w społeczeństwie obywatelskim. Choć funkcją prawa jest niezaprzeczalnie ochrona własności prywatnej, to jednak chroniąc ją, prawo stanowi zarazem gwarancję ogólności:

§ 229: „Społeczeństwo obywatelskie, w którym idea zatraciła się w pierwiastku szczegółowym [...], doprowadza siebie w wymiarze sprawiedliwości z powrotem do swego pojęcia, do jedności pierwiastka ogólnego samego w sobie z podmiotową szczegółowością [...]”<sup>34</sup>.

Z rozważań tych wypływają konsekwencje o charakterze instytucjonalnym, mające wpływ na ukształtowanie społecznych struktur i norm. Te ostatnie [w tradycyjnym odczytaniu – J. K.-K.] powinny pojawić się dopiero wraz z państwem, jednak – co teraz już nie powinno zaskakiwać – Hegel ugruntowuje je w samym społeczeństwie obywatelskim, są one bowiem bezpośrednią konsekwencją tego, o czym mówił przytoczony powyżej § 229. Chodzi tu o następujące instytucje:

(a) Prawo musi być powszechnie znane w postaci uporządkowanego i szczegółowego kodeksu (§ 215, § 224): użyty tu argument nie ma zdroworozsądkowego bądź instrumentalnego charakteru, lecz wywodzi swą moc z ogólności, stanowiącej istotę samego prawa. Jeżeli prawo jest ogólne, musi być podane do publicznej wiadomości; nie może być utajnione i nieznanne.

(b) Prawo do rozprawy przed sądem przysięgłych (§ 221, § 227): racją przemawiającą za tym nie jest abstrakcyjne roszczenie, by być sądzonym przez równych sobie, lecz fakt, że wiedza na temat prawa ma charakter powszechny i dlatego też każdy może wiedzę tę zastosować; sędziowie jawią się tu jako konkretna ogólność [*concrete universal*].

(c) Przejście od zemsty do kary (§ 220) wyjaśnia Hegel analogicznie: jako przejście od szczegółowych środków zaradczych [*particular remedies*], prywatnie ustanawianych i stosowanych, do obwieszczanych publicznie i stosowanych w jawny sposób norm ogólnych.

## 7. Społeczeństwo obywatelskie jako źródło regulacji

Społeczeństwo obywatelskie nie jest w Heglowskim ujęciu jedynie przestrzenią powszechnego konfliktu i konkurencji, lecz także sferą wzajemności – dlatego też stanowi ono źródło regulacji życia ekonomicznego. Wspominaliśmy już o takich formach owej regulacji, jak stany i korporacje, Hegel nie poprzestaje jednak tylko na nich.

Jedną z najbardziej zwracających na siebie uwagę instytucji, jakie Hegel wprowadza za pośrednictwem społeczeństwa obywatelskiego, jest regulacja cen; należy tu jednak ponownie podkreślić, że w koncepcji Hegla to nie *państwo* obejmuje ceny kontrolą w sytuacjach wyjątkowych, takich jak wojna czy rewolucja (jak to miało miejsce podczas rządów jakobinów w trakcie Rewolucji Francuskiej). Zdaniem Hegla, regulacja cen najniezbędniejszych artykułów w zwyczajnych warunkach należy do prerogatyw samego społeczeństwa obywatelskiego. Niezwykle interesujący jest przytoczony tu argument: jako oferowane powszechnie na rynku, nabierają one ogólnego charakteru i dlatego też, z punktu widzenia człowieka w jego ogólności [*general humanity*] uzasadnione jest poddawanie kontroli [cen] tych artykułów:

§ 236: „Prawo do takiej regulacji w odniesieniu do tego, co jednostkowe, (np. ustalenie cen

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 222.

na artykuły służące do zaspokajania najprostszych potrzeb) zawarte jest w tym, że przez publiczne wystawianie towarów najbardziej powszechnego codziennego użytku, proponuje się je nie tylko pewnemu indywiduum jako takiemu, lecz jemu jako indywiduum ogólnemu [...]”<sup>35</sup>.

Mamy tu do czynienia z najbardziej zdecydowanym wykroczeniem poza model Smitha, dokonującym się w obrębie samego społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej jednak strony Hegel ogranicza kontrolę jedynie do wspomnianych najniezbędniejszych artykułów i ostrzega przed poddawaniem kontroli całego życia ekonomicznego, co doprowadziłoby do orientalnego despotyzmu bądź Fichteńskiego zamkniętego państwa handlowego. W uzupełnieniu do ostatniego paragrafu Hegel określa [cel] tej kontroli jako „zapośredniczenie jednostki z istniejącymi możliwościami ogólnymi”<sup>36</sup>.

Dobrze znane poglądy Hegla na temat ubóstwa (§ 241-245) były już obszernie omawiane w najnowszych komentarzach do Heglowskiej filozofii społecznej; na podstawie odkrytych niedawno wykładów z lat 1819-1820 można nawet domniemywać, że w trakcie ich wygłaszania Hegel poświęcał tej kwestii jeszcze więcej miejsca, niż w samym tekście<sup>37</sup>. Założeniem leżącym u podstaw zainteresowania tą kwestią jest przekonanie, że społeczeństwo obywatelskie przynosi ze sobą potrzeby o ogólnym charakterze [*universal needs*] i jeśli potrzeby te nie znajdują zaspokojenia, jednostka zostaje zdegradowana w swym człowieczeństwie. Społeczeństwo obywatelskie – ponownie: nie państwo – powinno w takiej sytuacji zainteresować; z drugiej jednak strony Hegel dobrze zdaje sobie sprawę, że być może jedynym rozwiązaniem problemu ubóstwa jest emigracja. Niezależnie od tego warto zwrócić uwagę na użycie przez Hegla wyrażenia „policja” [*Polizei*] w celu opisanego opieki socjalnej jako funkcji społeczeństwa obywatelskiego. Etymologia tego wyrażenia, a także fakt, iż wedle Hegla policja powinna nie tylko stać na straży praworządności i porządku, ale zadbać również o bardziej sprawiedliwą dystrybucję dóbr ekonomicznych, wskazują jednoznacznie na jego przekonanie, że w samym społeczeństwie obywatelskim obecna jest *polis*. Dlatego sprowadzanie tego społeczeństwa do „państwa konieczności i rozsądku” (*Not- und Verstandesstaat*) nie pozwala w pełni dostrzec jego kompetencji i jego etycznej struktury. To właśnie policja „urzeczywistnia i utrzymuje pierwiastek ogólny, zawarty w szczególowości społeczeństwa obywatelskiego” (§ 249)<sup>38</sup>.

Podobnie przedstawiona zostaje kolonizacja, która będąc jednym z rozwiązań problemu ubóstwa, stanowi kolejną metodę, dzięki której społeczeństwo obywatelskie stara się zapewnić „części swej ludności powrót w jakimś nowym terenie do zasady rodzinnej, a z drugiej strony stwarza przez to dla siebie samego tereny nowego zapotrzebowania i pole stosowania swej pracy” (§ 248)<sup>39</sup>. I chociaż kolonizacja zamorska spełnia oczywiście funkcje ekonomiczne, znaleźć w niej jednak można także element etyczny, bowiem wykorzeniony motłoch [*Pöbel*], niezdolny do wtopienia się w którykolwiek ze stanów w swoim kraju, może powrócić do tej etyczności, wrastając w rodzinę i społeczeństwo obywatelskie w nowym miejscu osiedlenia. Zapewnienie tej możliwości jest ponownie zadaniem społeczeństwa obywatelskiego (a nie państwa), zostaje to zaś osiągnięte dzięki „własnej dialektyce [społeczeństwa obywatelskiego]”, na

---

35 *Ibidem*, s. 225.

36 *Ibidem*, s. 409.

37 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts – Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt 1983, s. 192-197.

38 G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., Warszawa 1969, s. 232 n.

39 *Ibidem*, s. 232.

skutek której zmuszone jest ono „wyjść poza siebie” (§ 246)<sup>40</sup>.

Kolejnym wymiarem tej immanentnej społeczności obywatelskiej ogólności jest wspomniana już korporacja. Dzięki niej, jak utrzymuje Hegel, „cel egoistyczny kierujący się ku temu, co szczegółowe, czynny jest zarazem i ujmuje siebie jako cel ogólny” (§ 251)<sup>41</sup>. Należy zwrócić uwagę na sformułowania, którymi posługuje się tutaj autor – „ujmuje siebie” oraz „zarazem”: nie chodzi tu zatem o „uboczny produkt” oświeconego interesu egoistycznego.

Już powyżej widzieliśmy, że Hegel postrzega człowieka nie należącego do korporacji jako zupełnie odizolowanego od innych i pozostawionego samemu sobie. Z godną podziwu przenikliwością konstatuje też, że to właśnie w nowoczesnym społeczeństwie tendencja do pojawiania się u osób pozbawionych rzeczywistych więzi socjalnych występuje ze szczególną siłą. Atomizacja ta, wiązana zazwyczaj z nowoczesnymi warunkami społeczeństwa mieszczańskiego, jest dla Hegla stanem, którego naprawy powinno podjąć się samo społeczeństwo obywatelskie (ponownie: nie państwo):

*Uzupełnienie do § 255: „W naszych nowoczesnych państwach obywatele biorą udział w sprawach państwowych tylko w ograniczonej mierze. Jest jednak konieczne zapewnić człowiekowi etycznemu oprócz jego celów prywatnych także działalność ogólną. Tę ogólność, którą nowoczesne państwo nie zawsze udostępnia obywatelowi, znajduje on w korporacji”<sup>42</sup>.*

Ten sam motyw, z większą jeszcze siłą, pojawia się w Heglowskim artykule *O angielskim projekcie reformy [wyborczej 1831]*<sup>43</sup>.

## 8. Podsumowanie

Jeśli przedstawiona powyżej analiza jest trafna, nieuchronnie rodzi się pytanie: co w takim razie pozostaje w gestii państwa? Odpowiedź na to pytanie jest odwrotną stroną paradoksu społeczeństwa obywatelskiego: zaiste, bardzo niewiele.

Jest to bez wątpienia twierdzenie zaskakujące w obliczu Heglowskiej koncepcji państwa i wszystkiego tego, co Hegel ma na ten temat do powiedzenia w swych *Zasadach filozofii prawa*. Powtórzmy jednak: w Heglowskiej filozofii polityki instytucje takie, jak wymiar sprawiedliwości, ochrona własności prywatnej, regulacja życia ekonomicznego, reprezentacja korporacyjna, opieka społeczna itd. – wszystkie one są instytucjami społeczeństwa obywatelskiego, nie zaś państwa. W ujęciu Hegla państwo *nie pełni* funkcji arbitra, wznoszącego się ponad rywalizujące ze sobą siły społeczeństwa obywatelskiego: mediacja, zapośredniczenie, dokonuje się, co Hegel kilkakrotnie podkreśla w przytoczonych powyżej cytatach, w obrębie samego społeczeństwa obywatelskiego.

Z drugiej strony można by zinterpretować ten stan rzeczy jako koronny argument na rzecz słuszności takiego odczytania, które w Heglowskiej filozofii doszukuje się autorytaryzmu: oto okazuje się, że nawet społeczeństwo obywatelskie nie jest ową wyspą, zarezerwowaną dla swobodnej gry subiektywnej woli i sił rynkowych.

Taka interpretacja byłaby jednak całkowitym nieporozumieniem. Zależało mi bowiem na wykazaniu, że, zgodnie z istotą Heglowskiej dialektyki, napięcie między zasadą społeczeństwa obywatelskiego a zasadą państwa, między *bourgeois* a

---

40 *Ibidem*, s. 231.

41 *Ibidem*, s. 233 n.

42 *Ibidem*, s. 412.

43 G. W. F. Hegel, *O angielskim projekcie reformy [wyborczej 1831]*, w: *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994, s. 333-373.

mieszczaninem, co więcej: sama zasada społeczeństwa obywatelskiego, jak to zostało określone już w jego pierwszej definicji (§ 182), ma *dwoisty* charakter. Dlatego też napięcie to jest immanentne; usiłowałem w związku z tym dowieść, że Hegłowska *communitas* w naturalny sposób wyrasta z samego społeczeństwa obywatelskiego, nie będąc czymś narzuconym mu z zewnątrz przez państwo. Tylko wówczas, gdyby miała ona charakter czegoś narzuconego, zarzut o autorytaryzm byłby uzasadniony. Społeczeństwo obywatelskie stanowi antycypację państwa, co niesie ze sobą konsekwencje dla instytucji: „czysto polityczne” państwo jest dla Hegla ostatecznie państwem niezwykle „minimalistycznym”.

Nie chodzi tu oczywiście o Lassalle’owską koncepcję państwa jako „nocnego stróża” ani też o anarchistyczną utopię: Hegel nie rezygnuje ze swego instytucjonalnego pojmowania życia społecznego; jednakże większość owych instytucji to instytucje społeczeństwa obywatelskiego, nie zaś państwa. Przestrzeń zewnętrznych relacji z innymi państwami pozostaje rzeczą jasną domeną działań państwa. Jednak w wymiarze wewnętrznym elementy takie, jak solidarność i wspólnota [*Gemeinschaft*] ujawniają się jeszcze w obrębie społeczeństwa obywatelskiego. Innymi słowy, relacja między społeczeństwem obywatelskim a państwem nie może być pojmowana w analogii do relacji między stowarzyszeniem [*Gesellschaft*] a wspólnotą [*Gemeinschaft*]: ma ona bowiem immanentny i dialektyczny charakter, nie jest zaś relacją zewnętrzną wobec siebie przeciwieństw.

W tym miejscu nasuwa się także skojarzenie z innym paradoksem filozofii politycznej Hegla, mianowicie z jego teorią władzy monarchicznej. Choć monarcha zajmuje centralne miejsce w Hegłowskiej koncepcji nowoczesnego państwa jako wyrazu podmiotowej woli, to jednak jego rola okazuje się ostatecznie znikoma: przy właściwej organizacji państwa „jako monarcha [...] potrzebny jest człowiek, który ma powiedzieć tylko «tak» i postawić kropkę nad i” (*Uzupełnienie do § 280*)<sup>44</sup>.

U Hegla nie tylko rola monarchy ogranicza się do „stawiania kropki nad i”: do tego samego, i to w znaczeniu o wiele istotniejszym, sprowadza się także rola państwa.

---

44 G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., Warszawa 1969, s. 426.