

„Ja”, działalność gospodarcza i dialektyka społeczeństwa obywatelskiego u Hegla¹

I

Dla Hegla moment podmiotowej woli jest cechą właściwą społeczeństwu nowożytnemu. Jak mówi w *Uzupełnieniu* do §261 *Zasad filozofii prawa*:

„W państwach starożytnych cel podmiotowy był całkowicie identyczny z wolą państwa, w czasach nowożytnych domagamy się natomiast [prawa do] własnego poglądu, własnej woli i [do] sumienia”².

A w *Uzupełnieniu* do §273:

„Zasadą nowożytnego świata w ogóle jest wolność podmiotowości [...]. Można [...] powiedzieć, że jednostronne są formy wszystkich tych ustrojów państwa, które nie są zdolne ścierpieć w sobie zasady wolnej podmiotowości i nie potrafią dostosować się do jakiegoś wykształconego rozumu”³.

Żeby jednak odróżnić własną filozofię od innych filozofii swojego czasu, szczególnie Kanta i Fichtego, Hegel nie omieszkiał dodać w *Uzupełnieniu* do §260:

„Ideę państwa w czasach najnowszych charakteryzuje ta właściwość, że państwo jest urzeczywistnieniem wolności nie zgodnie z subiektywnym widzimisię, lecz zgodnie z pojęciem woli, tzn. zgodnie z jej ogólnością i boskością”⁴.

Dlatego właśnie interesy podmiotowości muszą znaleźć swój adekwatny wyraz w formach instytucjonalnych – w rodzinie i w społeczeństwie obywatelskim – i muszą pozostawać w równowadze z ogólnością państwa. I istotnie, w przedmowie do *Zasad filozofii prawa* Hegel ostrzega przed wynoszeniem subiektywnego sumienia jednostki do rangi jedynego arbitra rozumności ładu politycznego. Zasady najgorszego przestępcy, argumentuje Hegel, również można uznać za przekonania, a przecież trzeba odróżnić je od rozumnej woli i jej uniwersalnych kryteriów. Każde zaniedbanie takiego rozróżnienia prowadzi do relatywizmu etycznego, a w skrajnym przypadku do swego rodzaju idealistycznego terroryzmu politycznego opartego na subiektywnym uczuciu – czego rezultatem było zabójstwo Kotzebuego przez Karla Sanda.

Jak przeprowadzić to rozróżnienie? Część odpowiedzi na to pytanie stanowi dla Hegla koncepcja ogólnego charakteru woli politycznej (§260 *Zasad...*), inną część – koncepcja zapośredniczenia.

II

Prześledźmy tok rozumowania Hegla w jego rozwinięciu pojęcia „Ja”.

W §§5-7 *Zasad...* Hegel wymienia konstytutywne momenty woli. Są to:

„a) element *czystej nieokreśloności*, czyli czystego refleksyjnego skierowania się «Ja» ku sobie [...]. [Jest to] nieograniczona nieskończoność absolutnej abstrakcji, czyli ogólności, czyste myślenie siebie samego. [...]

b) Ale Ja jest również przechodzeniem z pozbawionej różnic nieokreśloności w rozróżnianie, określanie i zakładanie pewnej określoności jako treści i przedmiotu. [...] Ten drugi moment określania jest [...] negatywnością [...]”.

1 Źródło: „Filozofia transcendentálna a dialektyka”, Marek J. Siemek (red.), Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, ss. 232-238. Przełożył: Adam Romaniuk.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, BKF, PWN, Warszawa 1969, s. 415.

3 Tamże, s. 423.

4 Tamże, s. 414.

I wreszcie

„d) Wola jest jednością obu tych momentów”⁵.

Jak ta jedność zostaje osiągnięta? Oczywiście, poprzez uznanie innego. Ale stosunek do innego musi zostać zapośredniczony. Jak mówi Hegel w *Uzupełnieniu* do §13, „wola, która niczego nie postanawia, nie jest wolą rzeczywistą”⁶.

III

W *Fenomenologii ducha* Hegel używa dialektyki pana i niewolnika jako wehikułu, za pomocą którego wola dochodzi do uznania.

W tym jednak tkwi niebezpieczeństwo: jeśli inny staje się przedmiotem – co zachodzi z koniecznością w dialektyce pana i niewolnika – jest to źródłem panowania. Dlatego twierdę, wbrew Kojève’owi, że dialektyki pana i niewolnika nie można uważać za uniwersalny paradygmat prowadzący do wyzwolenia.

Nie jest też przypadkiem, że dialektyka pana i niewolnika pojawia się w *Fenomenologii ducha* na końcu części dotyczącej starożytności. Inaczej mówiąc, historycznie jest ona umiejscowiona w epoce niewolnictwa. Pomimo starannie opracowanej struktury dialektycznej i niewątpliwej siły wyrazu, nie jest to paradygmat prowadzący do ostatecznego wyzwolenia. W najlepszym razie jest to paradygmat ciągłej dialektyki między panem i niewolnikiem – a nie ostatecznego zniesienia niewolnictwa, dominacji i alienacji. Dialektyka ta jest też w ujęciu Hegla zasadniczo przedchrześcijańska – i w tym właśnie miejscu historycznym pojawia się w *Fenomenologii ducha*.

Wyjaśnia to może, dlaczego Marks nigdy nie odwoływał się do tej dialektyki jako do możliwego modelu własnego projektu. Odczytanie jej przez Kojève’a w kategoriach Marksowskich jest błędne.

IV

W *Zasadach filozofii prawa* Hegel porzuca model pana i niewolnika i rozwija inny model uznania, wyraźnie identyfikując go z historycznym środowiskiem i kontekstem świata w tym dziele przedstawionego: oto w świecie nowożytnym uznanie zostaje osiągnięte przez własność.

I tak mówi Hegel w §41:

„Osoba, aby być ideą, musi ustanowić sobie pewną zewnętrzną sferę swej wolności”⁷.

A w *Uzupełnieniu* do tego paragrafu:

„Rozumność własności nie polega więc na tym, że zaspokaja potrzeby, lecz na tym, że zniesiona w niej zostaje czysta podmiotowość osobowości”⁸.

Podmiotowa wola przechodzi od partykularności do ogólności poprzez osobowość, jako że określeniem Ja, które musi być uznane przez wszystkich, jest własność. W ten sposób Ja przechodzi od nieokreśloności do określoności – jak mówi Hegel w §51, „własność” jest „istnieniem osobowości”⁹, a znowuż w *Uzupełnieniu* do §46: „We własności moja wola jest wolą osobową”¹⁰.

Podobnie jak w wielu miejscach *Wykładów z filozofii dziejów*, Hegel zestawia w *Zasadach...* zdobycze rewolucji francuskiej w dziedzinie wolności własności z wyłonieniem się podmiotowej

5 Tamże, s. 34 n.

6 Tamże, s. 36.

7 Tamże, s. 62.

8 Tamże, s. 357.

9 Tamże, s. 69.

10 Tamże, s. 358.

woli w chrześcijaństwie. W §62 mówi:

„Minęło już półtora tysiąca lat od czasu, kiedy dzięki chrześcijaństwu zaczęła rozkwitać wolność jednostki i stała się – zresztą tylko wśród pewnej drobnej części rodzaju ludzkiego – ogólną zasadą. Wolność własności natomiast została, powiedziec można, dopiero onegdaj tu i ówdzie uznana jako zasada. Jest to zaczerpnięty z historii powszechnej przykład, ile czasu potrzeba duchowi na to, by uczynić krok naprzód w swojej samowiedzy – przykład, który można przeciwstawić niecierpliwości mniemania”¹¹.

V

Ale rewolucja francuska jest dla Hegla przykładem, czym może stać się podmiotowa wola, jeśli nie zostanie ograniczona i określona poprzez zapośredniczenie instytucjonalne – i to pomimo jego afirmacji rewolucji jako wydarzenia w światowej historii rozwoju świadomości wolności. Od *Fenomenologii ducha* do *Wykładów z filozofii dziejów* terror rewolucji francuskiej jest dla Hegla ciemniejszą stroną wolności. I w związku z tym właśnie Hegel wprowadza do swojej konstrukcji instytucjonalizacji wolności – społeczeństwo obywatelskie.

Spółeczeństwo obywatelskie nie jest dla Hegla tylko sferą osiągnięcia celów egoistycznych (*Zasady...*, §183). Nie jest to jedynie środek dialektyczny, za którego pomocą Hegel – śladem Adama Smitha – utwierdza rozwój „systemu wzajemnej zależności” wszystkich ludzi od siebie. Jakoż, zdaniem Hegla, równowaga interesów nie tworzy sama przez się interesu wspólnego ani nie może być jego gwarantem. Społeczeństwo obywatelskie nie jest dla Hegla tylko *bellum omnium contra omnes*, nie jest też zwykłym skupiskiem jednostek-właścicieli stale rywalizujących ze sobą ekonomicznie. Dla Hegla – w odróżnieniu od Smitha – żadna niewidzialna ręka nie może stworzyć ogólności z samego tylko konfliktu interesów jednostkowych¹².

Spółeczeństwo obywatelskie w rozumieniu Hegla jest przede wszystkim zespołem instytucji – są to stany, korporacje, system sądów, system edukacji (*Bildung*) będący sferą tolerancji religijnej¹³. Jednostka, by osiągnąć swoje cele indywidualne, musi właśnie w tej konkretnej sieci zapośredniczeń współpracować z innymi ludźmi, należącymi do jej własnego stanu. Na przykład sprzedawca sukna nie może realizować własnych interesów w sposób optymalny poprzez nieokiełznaną rywalizację z całym światem, włącznie z innymi sprzedawcami sukna – musi także współpracować ze swoimi konkurentami, na przykład z innymi sprzedawcami sukna, tak aby zapewnić realizację interesów swojego stanu, to jest swoich własnych. W partykularności immanentnie zawarte jest to, co ogólne.

Tak więc osoba, nawet wtedy, gdy dąży do swoich indywidualnych celów, musi uczyć się współpracować z innymi: społeczeństwo obywatelskie jest zarówno sferą rywalizacji, jak kooperacji, i jako takie jest wychowawcą – stąd właśnie w *Zasadach...* akcent pada na *Bildung*, jak w §209 czy w długiej uwadze do §270, traktującej o mniejszościach religijnych.

VI

11 Tamże, s. 77.

12 Próbę rozwinięcia tej analizy podjąłem w artykule *The Paradox of Civil Society: In The Structure of Hegel Views on Sittlichkeit*, w: „Hegel-Jahrbuch 1987”, hrsg. von Heinz Kimmerle u.a., Bochum 1987, ss. 216-225.

13 Jest rzeczą znamionną, że najdobitniejsze stwierdzenie Hegla na temat równości religijnej i etnicznej (*Zasady...*, §209) pojawia się w części dotyczącej społeczeństwa obywatelskiego, a nie w części o państwie, jak tego można by się spodziewać, gdyby ujmowało się społeczeństwo obywatelskie w duchu Smitha, to jest jedynie jako sferę powszechnej rywalizacji. *Bildung* w tym paragrafie jawi się jako konstytutywny moment społeczeństwa obywatelskiego.

Własność nie jest zatem dla Hegla jedynie uzewnętrznieniem woli – zależy bowiem od uznania przez innego: coś należy do mnie tylko o tyle, o ile jako takie uznane jest przez innych. Własność prywatna jest więc zależna od publicznego uznania, i obie te sfery, prywatna i publiczna, są ze sobą dialektycznie splecione.

Jeśli bierze się pod uwagę ten aspekt własności, nie jest ona równoznaczna z *proprius* (w sensie rodzajowym) – jest od razu „należeniem do kogoś innego”, o tyle jednak, o ile właściwość ta znajduje wyraz w zapośredniczeniu w instytucjach. W sensie instytucjonalnym własność jest gwarancją wzajemnego uznania. Bez zapośredniczenia czy instytucjonalizacji natomiast może ona prowadzić do jakobińskiego terroru albo do autorytaryzmu Fichteńskiego „zamkniętego państwa handlowego” – jakóż jest interesujące, że w długim ekskursie w §258 *Zasad...* Hegel argumentuje nie tylko przeciwko Rousseau i von Hallerowi, lecz także przeciwko Fichtemu (również w *Uzupełnieniu* do §140 jest uwaga przeciwko Fichtemu).

VII

Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego prowadzi nas w ten sposób do sedna Hegłowskiej filozofii politycznej: zaczyna ona od jednostki działającej egoistycznie – ale jest to tylko jeden z jej momentów i jednostka nie może osiągnąć swoich celów w zbiorowisku jednostek, w którym każda zajęta jest swoim własnym interesem. Społeczeństwo obywatelskie ma dla Hegla charakter relacyjny, tak samo jak rodzina i państwo. Zawiera elementy rywalizacji, ale ostatecznie jego podstawą jest świadomość wspólnoty (*Gemeinschaft*) w obrębie struktury instytucjonalnej uzgadniającej dążenia jednostek. Jedną z takich instytucji, w których jednostka znajduje wyraz jako osoba, jest działalność gospodarcza rozumiana jako działalność zobiektywizowana we własności. Można powiedzieć, że Marks nie dostrzegł tego złożonego charakteru społeczeństwa obywatelskiego w ujęciu Hegla. Gdy w *Manifeście komunistycznym* Marks uznaje uniwersalizującą – i w tym sensie emancypacyjną – siłę społeczeństwa kapitalistycznego, jego obraz społeczeństwa obywatelskiego jest bliższy opisowi Smitha niż Hegla.

Hegel, wykraczając poza abstrakcyjny podmiot rzeczników teorii prawa naturalnego, a także poza czyste Ja Fichtego, zakorzenił ogólność nie w modelu abstrakcyjnie racjonalnym, lecz w relacyjnych zapośredniczeniach znajdujących wyraz w instytucjach. Instytucje te nadal są najlepszą gwarancją obrony przed despotyzmem – czy to tradycyjnym, czy rewolucyjnym.