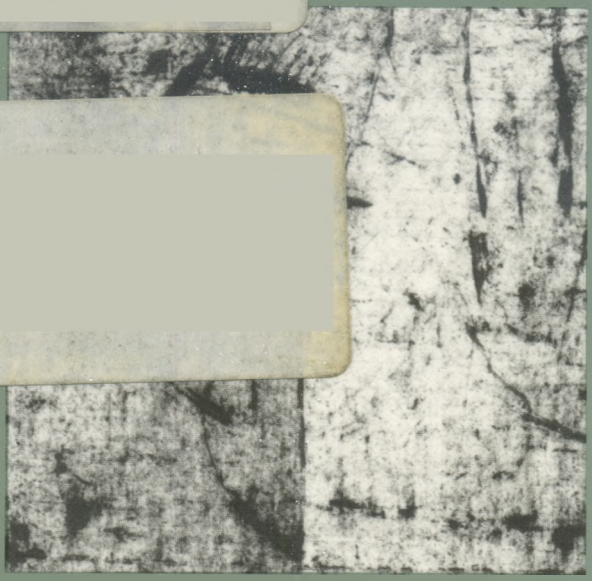

Marek J. Siemek

Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel

...Najwyższy czas rozpocząć systematyczną pracę nad odtworzeniem w Polsce tradycji badań nad myślą Hegla...

...Zacząć zaś trzeba od ostatecznego zerwania z szeroko u nas rozpowszechnionymi mitami i dyletanckimi stereotypami o „ukąszeniu Heglowskim" i rzekomo bezpośredniej odpowiedzialności intelektualno-moralnej Hegla za ekscesy komunizmu w Polsce i na świecie. Trzeba zwłaszcza definitywnie odłożyć do lamusa historii tę ignorancką „krytykę", jakiej filozofię społeczną Hegla poddał prawie pół wieku temu Sir Karl Raimund Popper, a jaka w Polsce wciąż uchodzi za miarodajną...

...Najnowsze badania tworzą w światowej literaturze filozoficznej nowy obraz myśli Hegla — mianowicie jako nader aktualnej, gdyż w gruncie rzeczy zupełnie adekwatnej teorii *naszego* świata: świata później — czyli po prostu spełniającej się — nowoczesności...

Marek J. Siemek

FILOZOFIA SPEŁNIONEJ NOWOCZESNOŚCI — HEGEL

Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce

UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

Marek J. Siemek

FILOZOFIA SPEŁNIONEJ NOWOCZESNOŚCI — HEGEL

Toruń 1995

Projekt okładki i rysunek
Mirosław Kocoł

ISBN 83-231-0658-4

Printed in Poland

© Copyright by Marek J. Siemek
© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

Toruń 1995

Redaktor
Jadwiga Gosieniecka

Wydanie I. Nakład 1000 egz.
Ark. wyd. 3,75. Ark. druk. 5,5.
Skład: KONTEKST, Toruń
Druk: POZKAL, Inowrocław

SPIS TREŚCI

Przedmowa 7

Od autora 11

1. Wolność jako substancja świata nowoczesnego 13

2. Prawo etyczności a etyczność prawa 39

3. Hegel i etos nowoczesności 61

PRZEDMOWA

Kolejny tom Kopernikańskich Wykładów w Humanistyce niesie cykl odczytów wygłoszonych przez Profesora Marka J. Siemka na Wydziale Humanistycznym UMK w Toruniu w dniach 15–17 maja 1995 roku.

Jest szereg powodów, dla których prezentuję ten tom z niekłamaną przyjemnością i satysfakcją. Jest on efektem przyjęcia zaproszenia Rady Wydziału przez wybitnego filozofa, znakomitego znawcę filozofii niemieckiej, kierującego Zakładem Filozofii Społecznej w Instytucie Filozofii UW. To dzieło uczonego zapraszanego na wykłady w Niemczech, ale i we Włoszech czy w Brazylii; nieprzypadkowo również wyróżniony został w roku akademickim 1993/1994 prestiżową profesurą im. Fryderyka Schillera na uniwersytecie w Jenie. Niewielu jest na świecie filozofów, którzy na współczesne problemy filozofii społecznej patrzyliby z równie głębokim zakorzenieniem w klasycznej filozofii niemieckiej, zarazem w sposób niosący rys nowatorstwa w odczytaniach pism Kanta, Fichtego czy Hegla. Siemek jest na pewno wśród najbardziej cenionych z nich. Poza Jego głośnymi pracami autorskimi ważną rolę w kształtowaniu oblicza polskiej filozofii odegrały Jego inicjatywy wydawnicze, opublikowane pod Jego redakcją: *Drogi współczesnej filozofii* (1978), *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku* (1988), *Filozofia transcendentalna a dialektyka* (1994).

Jeden z publikowanych tu wykładów Profesor wygłaszał wykorzystując jedynie wydruk notatek do wersji niemieckojęzycznej. Tłumaczenie polskie, wykonane przez samego Autora,

udostępniane jest więc po raz pierwszy czytelnikowi polskiemu. Niełatwe przecież treści wzbudziły u studentów i wykładowców autentyczne zainteresowanie i podziw. Jak miałem okazję przekonać się z rozmów po wykładach, przemówiły one do wyobraźni, ujęły kulturą prezentacji.

Kluczowy powód wyjątkowego, iście „kopernikańskiego" wymiaru wygłoszonych w Toruniu i tu opublikowanych wykładów jest jednak oczywiście jeszcze inny. Po pierwsze, każdy, kto zajmował się choć trochę Heglem, dostrzeże, jak wielka i znacząca operacja intelektualna dokonuje się na naszych oczach. Pozwala ona nie tylko zobaczyć Hegla na nowo, w wydaniu przywracającym mu blask, lekkość intelektualną i doniosłą aktualizację. Daje to odczytanie do ręki instrument do konfrontacji w kwestii bodaj najbardziej w ostatnich dekadach rozpalającej emocje akademickiej filozofii (szerzej: całej wręcz humanistyki) na świecie — w kwestii STATUSU IDEI NOWOCZESNOŚCI. Hegel jako partner w najgorętszych sporach filozoficznych o kulturę, ba, daleko dojrzalszy od wielu promotorów wizji tzw. postnowoczesności czy postmodernizmu, to już nie jest tylko karta wyjęta z rąk ortodoksyjnych ideologów, nie umiejących z niej robić użytku, bądź robiących tym użytkiem krzywdę i klasykowi filozofii, i najnowszej kulturze filozoficznej. Siemek pokazuje nowe korzyści ze znajomości Hegla, w sposób najtrudniejszy, ale i najbardziej doniosły w filozofii: rewitalizacja teraźniejszości poprzez redeskrypcję przeszłości.

Na dodatek, ten heroiczny — pod prąd mód, presji i prób odreagowania skutków ideologicznej dominacji Hegla „postawionego z głowy na nogi" — wysiłek i program badawczy i dydaktyczny Siemka niesie możliwość poważnego (wręcz nie do przecenienia) namysłu nad dominującą kulturą perswazji społecznej, czyli nad p e d a g o g i ą współczesnego społeczeństwa; nad tym, w jakim stopniu aspirując do nowoczesności społeczeństwo to niesie na sobie skazę, swoiste opóźnienie PREmodernistyczne.

Premodernistyczna dominacja socjalizacji „bezpośredniej", jak mówi Hegel, zaspokajającej roszczenia „interesu symbolicznego", blokuje nowoczesną racjonalność, obejmującą uniwersalizację wolności człowieka. Tymczasem ukazanie za Heglem wagi „jednoczącej mocy zapośredniczenia" tworzy zręby pedagogii po raz pierwszy (ciągle jeszcze nie dopełniony) nie zgłaszającej roszczeń „do całości człowieka". Socjalizacja poprzez dowartościowanie zasady „wymiany wzajemnego uznania" nie wymaga ryzykownego założenia „moralnej cnotliwości" człowieka. Nie przekreślając posłania miłości i braterstwa stawia się tu doniosłe, choć kłopotliwe pytanie: jak dojść do wspólnoty ogólnoludzkiej nie mając nadziei na jej uzyskanie w trybie sentymentalizującym cnoty i wartości? Nawet jeśli wszystkich składowych odpowiedzi tu nie ma, to sama możliwość zadania tego pytania posuwa nas już na drodze pogłębiania samowiedzy. Podpowiedzi zawarte w wykładach Marka Siemka są tu niezwykle inspirujące do dalszych, samodzielnych lektur i analiz.

Miło mi podziękować Prof. Siemkowi w imieniu Rady Wydziału Humanistycznego za trud przygotowania, wygłoszenia i ofiarowania nam do druku swoich wykładów. Dziękujemy za umożliwienie nam rejestracji dyskusji wokół nich dla Wideoteki Współczesnej Humanistyki, gromadzonej na naszym Wydziale. Gwoli ścisłości odnotujmy, że do niniejszego tomu nie wszedł odczyt pt. „Etyka i polityka w świetle filozofii transcendentalnej", wygłoszony przez Marka J. Siemka na posiedzeniu Toruńskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, gdyż został oddany przez Autora do druku niezależnie i wykraczał formalnie poza cykl „kopernikański".

Lech Witkowski
Dziekan Wydziału Humanistycznego UMK

OD AUTORA

Niniejsze trzy studia o filozofii społecznej Hegla wybrałem, by przedstawić je w maju bieżącego roku w ramach Kopernikańskich Wykładów w Humanistyce, z radością przyjmując wielce dla mnie zaszczytne zaproszenie do udziału w tej ważkiej i cennej inicjatywie akademickiej. Serdecznie za nie dziękuję Radzie Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu i zwłaszcza osobiście jego Dziekanowi, profesorowi Lechowi Witkowskiemu, którego energiczne, niestrudzone i nader owocne wysiłki na rzecz ożywienia intelektualnej atmosfery w polskim życiu naukowym budzą nie od dziś mój żywy podziw. Głęboką wdzięczność jestem winien także moim toruńskim słuchaczom, pracownikom naukowym i zwłaszcza studentom, którzy swą dla mnie nadspodziewanie liczną obecnością, żywym zainteresowaniem i aktywnym udziałem w dyskusjach wykazali, że nie ma podstaw do niepokoju o przyszłe losy filozofii i humanistyki w naszym kraju.

Głównym celem moich toruńskich wykładów było ponowne ożywienie świetnej niegdyś tradycji badań nad myślą Hegla, którą w polskiej filozofii powojennej stworzyli Tadeusz Kroński i Bronisław Baczko, a która przez ostatnie trzydziestolecie najwyraźniej zamarła. Sądzę, że najwyższy czas rozpocząć systematyczną pracę nad jej odtworzeniem. Zacząć zaś trzeba od ostatecznego zerwania z szeroko u nas rozpowszechnionymi mitami i dyletanckimi stereotypami o „ukąszeniu Heglowskim" i rzekomo bezpośredniej odpowiedzialności intelektualno-mo-

ralnej Hegla za ekscesy komunizmu w Polsce i na świecie. Trzeba zwłaszcza definitywnie odłożyć do lamusa historii tę ignorancką „krytykę", jakiej filozofię społeczną Hegla poddał prawie pół wieku temu Sir Karl Raimund Popper, a jaka w Polsce wciąż uchodzi za miarodajną, chociaż w myśli europejskiej i amerykańskiej już dawno została odrzucona. Trzeba więc sięgnąć do takich wciąż za mało u nas obecnych autorów jak Joachim Ritter i Manfred Riedel, Alexandre Kojève i Norberto Bobbio, Charles Taylor, Shlomo Avineri i Zbigniew Pelczynski. To bowiem ich prace od ponad trzydziestu lat systematycznie tworzą w światowej literaturze filozoficznej nowy obraz myśli Hegla — mianowicie jako nader aktualnej, gdyż w gruncie rzeczy zupełnie adekwatnej teorii *naszego* świata: świata późnej — czyli po prostu spełniającej się — nowoczesności. Jeżeli te wykłady choć w części przyczynią się do upowszechnienia tego obrazu również w filozofii i humanistyce polskiej, zamiar autora będzie całkowicie spełniony.

Przedstawione tu trzy studia są częścią większej pracy, którą zamierzam niebawem opublikować. Wszystkie trzy w swych pierwotnych, oryginalnych wersjach niemieckich były przedstawiane jako odczyty na trzech kolejnych kongresach międzynarodowych towarzystwa Internationale Hegel-Gesellschaft (odpowiednio: Wrocław 1990, Norymberga 1992 i Debrecen 1994), a następnie opublikowane w trzech kolejnych edycjach dwurocznika „Hegel-Jahrbuch" (odpowiednio tomy: 1991–1992, 1993–1994, 1995–1996). W stosunku do niemieckich oryginałów niniejsze wersje polskie są znacznie rozszerzone. W przygotowaniu polskiej wersji pierwszego wykładu — *Wolność jako substancja świata nowoczesnego* — znaczny udział miał Adam Romaniuk, któremu składam za to wyrazy wdzięczności.

Warszawa, czerwiec 1995

1

Wolność jako substancja świata nowoczesnego

Już pobieżny rzut oka na współczesną literaturę filozoficzną pozwala dostrzec, że u schyłku XX wieku mamy do czynienia z kolejnym nawrotem zainteresowań myślą Hegla. Tym razem dotyczą one przede wszystkim Heglowskiej filozofii społecznej, a zwłaszcza zawartych w niej głównych diagnoz i prognoz, zdecydowanie wszak potwierdzanych przez bieg „dziejów powszechnych" w końcu naszego stulecia. Ta nowa i coraz wyraźniej widoczna aktualność myśli Heglowskiej we współczesnym kontekście zapewne uprawnia nas dziś nawet do tego, by skorygować dwa spośród najsłynniejszych aforyzmów filozofa. Gdy mianowicie swego czasu Hegel

nazwał filozofię „swoją własną epoką ujętą w myślach"[1], nie mógł przypuszczać, że tym, co istotnie zostało „ujęte w myślach" przez jego filozofię nie jest jedynie *jego* „własna epoka", lecz — owszem — także *nasza*. Ale w takim razie również „sowa Minerwy", która „dopiero z zapadającym zmierzchem"[2] rozpoczęła swój lot, najwidoczniej przeciągnęła go tak długo, że mogła też ujrzeć świt nadchodzącego dnia — i rozeznać się w okolicy. Do tych koncepcji Hegla, które dopiero dziś odsłaniają całą swą teoretyczno-filozoficzną wagę i doniosłość, należy w pierwszym rzędzie pojęcie ludzkiej wolności w świecie nowoczesnym.

I

Trzeba co prawda mieć na uwadze, że filozoficznie najistotniejsza treść tego pojęcia nie dochodzi u Hegla dostatecznie mocno do głosu w żadnym z dwóch jego „systemowych" aspektów czy ujęć. Pierwszy z tych aspektów odnajdujemy mianowicie w *Nauce logiki*. Można go określić jako spekulatywną lub też jakościowo-teoretyczną formułę pojęcia wolności. Drugi aspekt natomiast, najwyraźniej dochodzący do głosu w *Wykładach z filozofii dziejów*, można nazwać odpowiednio jego formułą empiryczną bądź ilościowo-historyczną. Oba te aspekty czy ujęcia należą w sposób konieczny do istoty Heglowskiego myślenia „systemowego"; oba jednak ukazują pro-

[1] G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przedmowa, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 19.

[2] Tamże, s. 21.

blematykę wolności zawartą w filozofii Hegla w sposób jedynie niepełny i abstrakcyjny.

Niepełność i abstrakcyjność pierwszej formuły, spekulatywno–logicznej, polega głównie na tym, że owa po raz pierwszy przez Hegla odkryta treść filozoficznego pojęcia wolności jest tu pomyślana i przedstawiona wciąż jeszcze tylko dialektycznie, tj. jako rezultat samo–ruchu i samo–znoszenia się naczelnych kategorii i podstawowych przeciwieństw klasycznej, tradycyjnej filozofii nowożytnej. Jakoż wolność w swym określeniu ogólnologicznym — jako właściwe „życie Pojęcia", czy też podstawowy sposób istnienia i działania „substancji, która stała się podmiotem" — jest zasadniczo dialektyczną jednością świadomego „Ja", czyli absolutnej formy podmiotowości, i przedmiotowego „świata", czyli realności — substancjalnej, rzeczywistej treści. Wolność jest więc najwyższą kategorią „Logiki Pojęcia", konstruowaną jako zjednoczenie i wzajemne zapośredniczenie „podmiotowości" i „obiektywności" w „idei".

Podstawową strukturę tego zapośredniczonego zjednoczenia jeszcze jaśniej wyraża znana Heglowska formuła ujmująca istotę wolności jako „bycie–u–siebie w tym, co inne"[3]. Jak widać, określenie to zawiera dwa przeciwstawne momenty, przechodzące jednak w siebie nawzajem. Po pierwsze: że w „tym, co inne" (a więc w zewnętrznej przedmiotowości i w stosunkach z innymi ludźmi) jest się wciąż „u–siebie"; jest to moment właściwej podmiotowości bądź samowiedzy, dzięki któremu „Ja" każdorazowo odnajduje się i rozpoznaje w swym

[3] Por. *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1968, s. 391; *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 198.

obiektywnym „świecie" — jako „innym", ale już nie obcym, gdyż przy-swojonym sobie jako własny, „zawsze-Mój". Ten moment reprezentuje w dialektyce Heglowskiej refleksja „uwewnętrznienia", które zawsze jest zarazem „przy-pominaniem sobie" (*Er-innerung*), tj. powrotem-do-siebie-samego od „tego, co inne". I po drugie: że „u-siebie" można być tylko w czymś innym, a więc właściwie „poza-sobą"; jest to moment „substancjalności" czy też przedmiotowej realności, za sprawą którego podmiotowe „Ja" *żyje*, tzn. *działa*, i dopiero w tym działaniu — a więc „u-zewnętrzniając się, wykraczając poza samo siebie — wkracza w rzeczywiste istnienie. Nosicielem tego drugiego momentu jest w dialektyce Hegla obiektywizujący ruch koniecznej eksterioryzacji i alienacji, czyli „wyzbywania-się-siebie" i „wyobcowania" (*Entäußerung*, *Entfremdung*), w którym podmiot, właśnie jako podmiot działający, dopiero się u-rzeczywistnia.

Te dwa momenty: moment samowiednej podmiotowości i moment „substancjalnej" realności przedmiotowej, dotąd w klasycznej filozofii wyraźnie oddzielane, a nawet antynomicznie przeciwstawiane, teraz, w Heglowskim pojęciu wolności, zostają zatem pomyślane właśnie jako jedność. Na tym też polega najpierwsza swoistość teoretyczna tego pojęcia, od początku odróżniająca je — już w tej jego ogólnej formule logicznospekulatywnej — od wszelkich wcześniejszych filozoficznych pojęć wolności. Mianowicie tym, co tutaj oznacza „wolność", nie jest ani tylko pewien stan, pewna właściwość czy dyspozycja ludzkiego podmiotu, ani też — z drugiej strony — jakaś metafizyczna zasada samego obiektywno-substancjalnego Bytu. Jest to raczej całościowa forma i struktura *stosunku*, jaki zachodzi zawsze *między* podmiotem i substancją, *między* „Ja" i jego „światem", *między* samowiedzą i tym, co dla

niej Inne. Co więcej, jest to stosunek, w którym oba jego człony dopiero powstają, współtworząc siebie we wzajemnym odróżnieniu i przeciwstawieniu, ale także w wytwarzaniu jakiejś wspólnej tożsamości. Stosunek ten nie jest więc ani „tożsamością", ani „nie-tożsamością" obu jego momentów; jego istotę stanowi raczej to, co najtrafniej wypowiada inne znane sformułowanie Hegla: „tożsamość tożsamości i nie-tożsamości"[4]. Formuła ta oznacza mianowicie szczególną relację zapośredniczenia (*Vermittlung*) „między swoim stawaniem się czymś innym i sobą samym", jaka właściwa jest „substancji", która staje się *podmiotem*. Ta właśnie wciąż „rekonstruująca samą siebie równość", ta „refleksja kierująca się ku sobie w tym, co inne"[5], stanowi istotę stosunku, jakim dla Hegla jest wolność: stosunek ten jest po prostu tożsamy z ruchem swego samo-wytwarzania się. Tym samym zaś właśnie nie „jest", lecz dopiero się staje i w ogóle nie istnieje poza procesem — zachodzącym w czasie — tego własnego stawania się. Nie ma więc wolności bez *historii* — bez jej „dziejów" wraz z tym wszystkim, co się w nich „dzieje".

II

Już przeto w ogólnym, logiczno-spekulatywnym kontekście Heglowskiego pojęcia następuje zniesienie tradycyjnego przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu przez

---

[4] Tenże, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, w: tenże, *Jenaer kritische Schriften*, I. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 79.

[5] Tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 26.

dialektykę całego *stosunku podmiot–przedmiot*, ujętego w procesie własnego samoruchu, które wskazuje na historyczność jako nieusuwalny horyzont i wymiar wolności. Logika podaje jednak tylko abstrakcyjny schemat tego wymiaru. Historyczność zostaje tu już wprawdzie pomyślana, ale naprzód jedynie jako sposób bycia i zasada samoprzekształcania się czysto myślowych określeń samego „Pojęcia". W ramach dialektycznej onto–logiki Hegla nie ma żadnego bezpośredniego przejścia od tych jedynie idealnych „dziejów" stosunku podmiot–przedmiot (czy też od dziejów Pojęcia, jako „substancji, która staje się podmiotem") do rzeczywistej historyczności ludzkiego świata i możliwej w nim wolności. Dlatego pojęcie wolności wymaga dalszego określenia, które przeniesie je w sferę empirycznego stawania się i empirycznej ważności, i właśnie przez to nada mu dopiero realną treść filozoficzną.

Systemowym miejscem tej konkretyzacji jest Heglowska filozofia dziejów. Tutaj owa „substancja, która staje się podmiotem", jest już jednoznacznie ujęta jako „duch", tj. historyczno–ludzki świat *kultury*, który stopniowo tworzy się i kształtuje w dziejowym procesie *denaturalizacji*. W tym ujęciu więc wolność — która jest „substancją, istotą ducha", dokładnie tak samo „jak substancją materii jest ciężar"[6] — oznacza przede wszystkim historyczno–kulturowy proces wyzwalania się człowieka od pozaludzkiej przyrody, tożsamy z właściwym procesem jego uczłowieczenia. Wolność jest zatem czymś, co rodzi się, rozwija i dojrzewa dopiero w historii: w racjonalizującym, cywilizacyjnym i kulturotwórczym działaniu człowieka.

---

[6] Tenże. *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 26.

Za istotę tego kulturowego działania uważa Hegel rozumne „kształtowanie" (*Bildung*), dzięki któremu zewnętrzny świat przyrody (ów świat „tylko ciężkiej" materii) przemienia się stopniowo w przejrzysty i sensowny świat ludzki. To kształtowanie świata jest jednak zarazem samokształtowaniem się człowieka, jego wy-kształcaniem i przekształcaniem się w świadomą i rozumną — a więc wolną — podmiotowość.

A zatem również tutaj pojęcie podmiotowości ma decydujące znaczenie dla rozumienia wolności. Otrzymuje ono tu jednak określenie inne niż spekulatywno-logiczna „podmiotowość Pojęcia". „Substancją", która tutaj „staje się podmiotem", jest rzeczywisty, tzn. empiryczno-historyczny człowiek, a właściwym miejscem jego stawania się są dzieje powszechne. Wskutek tego jednak pojęcie podmiotowości — a wraz z nim pojęcie wolności — ulega istotnemu zróżnicowaniu wewnętrznemu, które naprzód ma charakter ilościowy. Jakoż to nie „człowiek", a oczywiście *ludzie* mają i tworzą w ogóle historię. Abstrakcyjno-logiczna „jedność podmiotowości" zostaje tu bliżej określona jako nieusuwalna wielość podmiotów ludzkich, które są zdolne osiągnąć „duchową wolność od wszelkich przymusów „natury" tylko w swych między-ludzkich stosunkach, odniesieniach i wzajemnych oddziaływaniach. Tym samym jednak również wolność w jej rzeczywistej historyczności zostaje niejako „skwantyfikowana" i — by tak rzec — „rozdzielona" między owe teraz już pluralistycznie pomnożone podmioty.

Jedno i drugie bardzo wyraźnie widać w Heglowskiej koncepcji dziejów powszechnych jako całościowego procesu stawania się rozwoju wolności. Przede wszystkim wolność jest wynikiem, a nie przesłanką rzeczywistej historii. Ale dlatego też historia jest tożsama z historią wol-

ności: nie jest niczym innym jak procesem rozwoju wolności, jej stawaniem się, jej stałym przyrostem. Na początku więc w ludzkim świecie jest tylko bardzo „niewiele" wolności, potem jest jej „więcej" i „coraz więcej"; i ten właśnie ciągły, kumulatywny rozwój określa kierunek i właściwy sens całego procesu dziejowego. Wszelako — by z kolei posłużyć się dwoma ulubionymi wyrażeniami Fichtego — ta kwantyfikowalność wolności idzie w parze z jej znamienną „podzielnością". Jak wiadomo, ogólna Heglowska periodyzacja dziejów powszechnych odróżnia ich wielkie epoki główne, czyli te kolejne „ilościowe" stopnie urzeczywistnionej w nich wolności, podług tego, *ilu* ludzi udziałem jest wolność. We wschodnich despocjach wolny był tylko jeden człowiek — właśnie despota. Antyk greckorzymski przynosi już wolność wielu ludziom — wolnym obywatelom. Ale dopiero w chrześcijańsko–-germańskim świecie nowożytnym wolni stają się wszyscy ludzie.

Oczywiście u podstaw tego schematu periodyzacyjnego leży główna idea Hegla: że historyczne stawanie się wolności, które osiąga swoje spełnienie dopiero w wolnej podmiotowości człowieka jako zasadzie epoki nowoczesnej, jest procesem *uniwersalizacji*. Historyczna sekwencja następujących po sobie trzech wielkich epok w dziejach powszechnych, które zarazem oznaczają ilościowo określone stopnie osiągniętej wolności wraz z odpowiadającą im liczbą jej rzeczywistych podmiotów, dość dokładnie odpowiada pojęciowo–logicznej dialektyce jednostkowości, szczegółowości i ogólności. Jednakże abstrakcyjność ujęcia tej dialektyki w obszarze filozofii dziejów polega na tym, że cały ów rozumowy „sylogizm", który tutaj ma sobą przedstawiać rozwijającą się w czasie historycznym wolność, zdaje sprawę jedynie z formalnych, bo czy-

sto ilościowych wymiarów procesu uniwersalizacji. Ujęcie to pomija przede wszystkim kwestię, jak dalece wolność dla wszystkich nie jest po prostu „czymś więcej", lecz jest w istocie czymś *innym* niż wolność dla niektórych, a to choćby już dlatego, że ta ostatnia wciąż przecież zakłada, iż niektórzy inni właśnie nie są wolni. A ta różnica nie jest czysto ilościowa, lecz dotyczy samej istoty wolności, jej pojęcia.

Tak więc treściowa, a nie tylko formalna uniwersalność wolności, jako konieczne określenie istotowe jej pojęcia, daje się z historiozoficznej formuły tego pojęcia wyprowadzić w równie niewielkim stopniu jak jej rzeczywista historyczność z jego formuły spekulatywno–logicznej. Oczywiście, obydwa te określenia znajdują jednak swój dokładny wyraz w Heglowskiej filozofii — tyle że najpełniej, bo jednocześnie, dochodzą do głosu w tych jej miejscach, które akurat nie całkiem mieszczą się w ustalonych ramach Heglowskiego „systemu". Mam tu na myśli, po pierwsze, *Fenomenologię ducha*, a po drugie, *Zasady filozofii prawa*. Otóż w obydwu tych dziełach, których szczególna doniosłość filozoficzna zarazem uderzająco łączy się z nader ambiwalentnym stosunkiem ich obu do całościowej architektoniki „systemu", został przejrzyście uchwycony ten trzeci wymiar Heglowskiego pojęcia wolności, który dopiero — w odróżnieniu od obu poprzednich — ujawnia pełną treść tego pojęcia. W tym ostatnim i najwłaściwszym wymiarze (można go określić jako fenomenologiczno–socjofilozoficzny) proces uniwersalizacji wolności ukazuje się mianowicie w swej konkretnej określoności treściowej, a to dlatego, że historyczne stawanie się wolnej podmiotowości zostaje pojęte jako rezultat sensotwórczych struktur i procesów, w których konstytuuje się i żyje pierwotna *intersubiektywność*.

III

To, że nieredukowalna wielość podmiotów w rzeczywistym świecie ludzkim nie oznacza tylko czysto numerycznej mnogości czegoś z istoty swej jednego i już z góry tożsamego (nie jest samym tylko „przyciąganiem" i „odpychaniem" się wielu „Jednych"[7]), lecz sięga głęboko w samą treść pojęcia podmiotowości i zasadniczo modyfikuje jego sens, staje się dopiero widoczne przede wszystkim w fenomenologicznej dialektyce „samowiedzy". Widać tu mianowicie całkiem wyraźnie, że owa „kształtująca" aktywność Heglowskiego „Ducha", która stanowi istotę wolności w jej historycznym stawaniu się, pierwotnie nie polega bynajmniej na prostym i bezpośrednim odnoszeniu się jakiegoś abstrakcyjnego „człowieka" (lub nawet „ludzi" w równie abstrakcyjnej formie liczby mnogiej) do zewnętrznej, pozaludzkiej „przyrody". Albowiem owo „coś Innego", z jakim w obszarze Heglowskiego „Ducha" ma zawsze do czynienia podmiotowe „Ja", wcale nie jest tylko i po prostu absolutnym „Nie–Ja", rozumianym jako przedmiotowa realność czysto substancjalnego Bytu–w––sobie. Jest to raczej takie szczególne „coś Innego", które będąc czymś różnym, zarazem w swej istocie okazuje się całkowicie identyczne z samym podmiotowym „Ja": mianowicie jest *innym Ja*, samowiedzą *innego podmiotu*. A zatem swoista „substancjalność", która tutaj „staje się podmiotem", pierwotnie nie jest niczym innym jak *intersubiektywną* więzią właściwą ludzkiemu życiu społecznemu.

---

[7] Por. tenże, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 243–258.

I właśnie tutaj mamy do czynienia z owym trzecim i najważniejszym aspektem Heglowskiego pojęcia wolności. Mianowicie, historyczny proces rozwoju i uniwersalizacji wolności okazuje się tożsamy z procesem uspołecznienia, w którym cała relacja podmiot–przedmiot (i wraz z nią sama forma właściwej „podmiotowości") dopiero *powstaje* — a to dzięki temu, że zarówno odniesienie podmiotu do jego każdorazowo danego „przedmiotu", jak i jego własne samo–odniesienie (które dopiero czyni go właśnie podmiotem) jest zawsze już z góry zapośredniczone przez jego odnoszenie się do *innych podmiotów*. Do samego pojęcia podmiotowości należy więc także jej zasadnicze uwikłanie w strukturę ludzkiego współ–bycia, w dialektykę społecznych działań, stosunków i interakcji.

Ten na wskroś społeczny rodowód i charakter ludzkiej wolności widać bardzo wyraźnie już w Heglowskim opisie owego najniższego, bo najbardziej bezpośredniego poziomu podmiotowości, która staje się wolna. Poziom ten określany jest przez praktyczne zachowanie pierwotnej samowiedzy jeszcze tylko „pożądającej" (jakby „pra–podmiotu") wobec jej zewnętrznego otoczenia i znajduje swój najpierwszy wyraz w materialno–zmysłowej aktywności społecznego procesu *pracy*.

Otóż praca — owo instrumentalne i celowe działanie człowieka na rzecz „kształtującego" przemieniania zewnętrznej rzeczywistości przedmiotowej w ogół środków do zaspokajania ludzkich potrzeb — jest dla Hegla procesem z istoty swej społecznym, tzn. takim, który rozgrywa się zawsze już *między ludźmi*. Na pierwotnie intersubiektywną naturę tego procesu wskazuje już moment racjonalizującej „ogólności", dzięki której zarówno sama aktywność pracy, jak i świat jej „ukształtowanych" narzędzi i wytworów zachowują trwałą samoistność, daleko wy-

kraczającą poza jednorazowy i punktowy charakter wszelkiego pojedynczego cyklu konkretnie występującej potrzeby i jej bezpośredniego zaspokojenia. Wręcz do istoty pracy należy przecież „pożądanie hamowane"[8]: pracuje każdy, i tylko ten dopiero, kto zdolny jest powstrzymać się od natychmiastowego spożycia („pożerania") owoców, jakie każdorazowo przynosi jego działalność życiowa, odwlec je, przesunąć „na później". Otóż taka „idealna", ponieważ racjonalna postawa zapobiegliwej troski o przyszłość, jedynie która może trwale skłaniać pracującego człowieka do wstrzemięźliwości w zaspokajaniu jego aktualnych potrzeb, bynajmniej nie da się przypisać abstrakcyjnemu „człowiekowi w ogóle" jako pojedynczemu egzemplarzowi swojego „gatunku". Przeciwnie: za „naturalną" skłonność człowieka „w ogóle" trzeba by raczej uznać „pożądanie niehamowane", tzn. właśnie nieodpartą dążność do natychmiastowego „pożerania" przedmiotów, które w danym momencie zaspokajają jakieś jego potrzeby. Skoro zatem człowiek, mimo swej niewątpliwie „zwierzęcej" natury, jednak pracuje, a więc właśnie „hamuje" swoje pożądanie i odwleka jego zaspokojenie, to oczywiście nie czyni tego dobrowolnie, zgodnie ze swą „naturalną" skłonnością, lecz pod przymusem. I przymus ten może być tylko pochodzenia *społecznego*: powstaje z pierwotnej przemocy w stosunkach między ludźmi, która naprzód manifestuje się jako nieunikniony konflikt przeciwstawnych sobie „samowiedz" i ich „walka o uznanie", a następnie umacnia się i instytucjonalizuje w strukturach społecznego panowania jednych ludzi nad innymi.

---

[8] Por. tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 1, wyd. cyt., s. 226.

Dialektyczna figura „panowania i służebności"[9] z *Fenomenologii ducha* nie jest niczym innym jak metaforycznym opisem właśnie tej na wskroś społecznej — zarazem etycznej i politycznej — genezy i istoty samego procesu pracy. Nie jest tak, iżby pracujący Sługa sam sobie odkładał „na później" konsumpcję owoców swej pracy; są mu one raczej od razu odbierane i przesuwane *gdzie indziej*, tj. są zawłaszczane przez *kogoś innego*. Praca jest więc co do swej istoty rzeczywiście wytwórczą działalnością „podmiotu", ale takiego, który już uprzednio został przez jakiś inny podmiot uczyniony samym tylko przedmiotem. Pierwotnie nigdy nie pracuje się dla siebie samego, lecz zawsze dla kogoś innego i *zamiast* niego. Pan, który sam nie pracuje, gdyż właśnie korzysta z wytworów pracy swego Sługi („pożera" je), reprezentuje w tej figurze najpierwszą postać „rozumnej ogólności", tj. intersubiektywnej racjonalności uspołecznienia. Dlatego też najpierw tylko Pan jest wolny: najpierwotniejszą formą wolności okazuje się zatem stosunek panowania i służebnej podległości, który, jak widać, od początku właściwy jest społecznemu procesowi pracy.

Praca nie oznacza więc dla Hegla niewinnej, czysto instrumentalnej obróbki jakiejś przedmiotowej „substancji" przez abstrakcyjny „podmiot ludzki". Oznacza raczej pewien skomplikowany i wieloaspektowy dramat, w którym opanowywanie przez człowieka zewnętrznej natury dochodzi do skutku najpierw za pośrednictwem panowania człowieka nad człowiekiem. Całkowicie irracjonalne mo-

[9] W *Fenomenologii* Hegel konsekwentnie używa wyrażeń *Knecht* i *Knechtschaft*, a nie *Sklave* i *Sklaverei*, czyli „sługa" i „służebność", a nie „niewolnik" i „niewola". Tak też należy to tłumaczyć. W sprawie tej różnicy por. także niżej.

menty tego dramatu — jak „walka" i „strach przed śmiercią", przemoc i ucisk, przymus i wyzysk — od początku ciążą także na charakterze tworzącej się tu racjonalności. Uniwersalizująca, a więc kulturotwórcza sfera społecznej pracy jest zatem w intersubiektywnym horyzoncie Heglowskiej „filozofii ducha" ujęta zarazem jako „druga natura": rozumna ogólność znaczeń, wartości i norm jest tutaj wytwarzana za pośrednictwem nowych, czysto społecznych form antagonistycznej partykularyzacji ludzkich dążeń, potrzeb i interesów. Powstająca tu racjonalność jest zatem pierwotnie racjonalnością przymusu; znajduje ona swój wyraz naprzód w opresywnym i represywnym panowaniu, w prawie siły. A wobec tego również podmiotowość i wolność, która tu po raz pierwszy się pojawia, przypada w udziale tylko niektórym ludziom — tym właśnie, którzy nad innymi panują. Jest to podmiotowość i wolność przeciw innym, gdyż można ją zdobyć i utrzymać tylko kosztem innych.

I na tym też polega rzeczywista, jakościowa treść owego pozornie tylko ilościowo nierównego „rozdziału" wolności pomiędzy różne podmioty, który według Hegla charakteryzuje wcześniejsze — przednowoczesne — epoki dziejów powszechnych. To mianowicie, co w ogóle da się tak nierówno podzielić i rozdzielić, właśnie nie jest wolnością, lecz różnym stopniem niewoli bądź jeszcze-nie-wolności. Filozoficzne znaczenie dialektycznej figury „Pana i Sługi" wykracza przeto daleko poza jej czysto historyczne odniesienie do klasyczno-antycznego społeczeństwa opartego na niewolnictwie (także dlatego nie należy posługiwać się wyrażeniami — niestety, już utrwalonymi przez skądinąd świetne przekłady Adama Landmana — „niewolnik", „niewola", jako odpowiednikami Heglowskich terminów *Knecht*, *Knechtschaft*). Figura ta

służy bowiem jednocześnie jako ogólny model wyjaśniający dla każdej formy uspołecznienia bezpośredniego, gdzie społeczne struktury zależności i podporządkowania wynikają wprost z naturalnego zróżnicowania fizycznej siły i związków krwi. W takim systemie uspołecznienia, opartym na panowaniu i więzi rodowej czy kastowej, autorytet panujących podmiotów wypływa bezpośrednio z ich władzy suwerennego stosowania przemocy, która ze swej strony jest asymetryczna i „nieprzechodnia", tak iż zawsze też zakłada uciśnioną podmiotowość „sługi", nad którym władca panuje właśnie o tyle, o ile czyni go jedynie przedmiotem. Tym, czego tu brakuje, jest *wzajemność* podmiotowego stosunku, poniekąd „ekwiwalentna wymiana" podmiotowości. Słowem, brakuje rzeczywiście intersubiektywnego wymiaru uspołecznienia, jedynie władnego podnieść wolność do rangi zasady uniwersalnej.

IV

Brakuje go, a przecież zarazem nie brakuje. Jakoż do Heglowskiego pojęcia wolności należy nieodłącznie także ta przełomowa myśl, iż owo najpierwsze „wyobcowanie" ludzkiego ducha, które jako struktura pierwotnej przemocy i zniewalającej dominacji jest właściwe już społecznemu procesowi pracy, niesie ze sobą jednocześnie najpotężniejszy czynnik wyzwolenia. Ta emancypacyjna moc uciśnionej podmiotowości zawarta jest mianowicie w momencie świadomego „uznania", który od początku w istotny sposób współtworzy każdą relację międzyludzką, w tym także sam stosunek „panowania i służebności". Co więcej, to właśnie uznanie stanowi w modelu Heglowskim

właściwą stawkę już w owej pierwotnej „walce na śmierć i życie", w jaką u zarania historii i stanu społecznego wdają się hipotetyczne pra-podmioty. Tym, o co toczy się ta walka, nie jest przecież ani ciało innego, ani posiadane przezeń dobra materialne; jest to raczej jego świadomość, jego wola, jego „pożądanie" na równi „pożądane" przez obie walczące strony. Potrzeby materialne zyskują tu znaczenie dopiero jako zapośredniczone przez interes symboliczny, który zmierza zawsze do tego, żeby „moja" podmiotowość każdego z nas została potwierdzona przez odzwierciedlenie w akceptującej świadomości innych podmiotów, a przez to przeforsowana jako coś powszechnie ważnego. Otóż Hegel dostrzegł nie tylko to, że ów moment dobrowolnej zgody i świadomego przyzwolenia (za sprawą którego nawet „sługa" jest nie-wolnym sługą tylko o tyle, o ile swego „pana" właśnie jako pana uznaje) musi być obecny we wszelkim ludzkim — tj. społecznym — panowaniu; rzeczywiście bowiem panuje tylko ten, i każdy ten, komu inni z jakichkolwiek powodów podporządkowują się, a więc jego zwierzchność, właśnie jako powszechnie obowiązującą, aprobują bądź przynajmniej, „uznając", posłusznie znoszą. Zwrócił on także uwagę na coś znacznie ważniejszego: na swoistą dialektykę samego „uznawania", która bierze się stąd, że każdy akt uznania jest nierozerwalnie związany z roszczeniem do *bycia uznanym*.

Chodzi tu więc o bezwzględnie wyzwalający ruch intersubiektywnego dyskursu, który mocą swej własnej, immanentnej logiki i konsekwencji prowadzi od pozornego, gdyż tylko jednostronnego „uznania" wolnej podmiotowości panującego przez tych, nad którymi on panuje, do pełnej wzajemności, kiedy to wszystkie podmioty nawzajem uznają siebie jako podmioty wolne i odpowiednio do tego

się traktują. Otóż ten ruch, mocą którego każde uznawanie–kogoś pozostaje w nieusuwalnej, całkowicie symetrycznej i przechodniej relacji do bycia–uznawanym przez tego kogoś, i który właśnie dlatego z koniecznością prowadzi do uniwersalizacji samej zasady wolności, najwyraźniej jest dla Hegla tak samo integralną częścią składową procesu uspołecznienia jak owa pierwotna przemoc i dominacja jednych podmiotów nad innymi, która nieuchronnie rodzi się i odtwarza w społecznym procesie pracy. Ta na wskroś intersubiektywna wspólnota równoprawnych podmiotów, która powstaje z dialektyki wzajemnie uznających się „samowiedz" — jak widać, w swej zasadniczej strukturze tożsama zarówno z etyczną wspólnotą Kantowskiego „państwa celów", jak i z obywatelską wspólnotą „wolnych i równych" w sensie Arystotelesowskiej polityczności — występuje u Hegla najpierw, w *Fenomenologii ducha*, jeszcze w swoistym kostiumie historycznym (mianowicie jako nowa, choć już zorientowana uniwersalistycznie świadomość moralna późnego antyku i pierwotnego chrześcijaństwa, przedstawiona tutaj w rozdziale pt. *Stoicyzm, sceptycyzm i świadomość nieszczęśliwa*) i dopiero w *Encyklopedii* zostaje wyraźnie wyodrębniona i określona jako „samowiedza ogólna", która właśnie przez wzgląd na jej uniwersalny i intersubiektywny horyzont uzyskuje rangę nieodwracalnie już obowiązującej zasady naczelnej świata nowoczesnego. „*Samowiedza ogólna* jest afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada *absolutną samoistność*, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna, a realną ogólność ma w postaci wzajemności (*Gegenseitigkeit*), o ile w innej wolnej jednostkowości ma

świadomość siebie jako uznawanej, ma zaś tę świadomość tylko o tyle, o ile sama uznaje tę inną jednostkowość i wie, że jest ona wolna"[10].

W tej „samowiedzy ogólnej" świata nowoczesnego i jego nowej etyczności znajduje swój kres cała przednowoczesna dialektyka rozmaitych form panowania i służebnej zależności. Tym samym również wolność dopiero tutaj osiąga swą właściwą („zgodną z pojęciem") treść i sferę ważności. U jej podstaw leży mianowicie, jako konieczna przesłanka, zasada wzajemności uznania, w myśl której wszystkie podmioty są wolne, ale tylko dlatego, i o tyle, że, i o ile, uznają i respektują wolność wszystkich innych. Dopiero poprzez tę uniwersalizację wolności ujawnia się jej na wskroś rozumna, racjonalna istota: pierwotna racjonalność przymusu — prawo panowania silniejszych — przekształca się w szczególny przymus racjonalności, gdzie „panują" wcale nie ludzie (i dlatego nie jest to już panowanie nad innymi ludźmi), lecz raczej racje i normy, prawa i instytucje, które jako wytwory wspólnotowego konsensu zasadnie mogą wysuwać roszczenia do ważności powszechnej. Tylko ten swoisty przymus racjonalności — a więc także wolności — sprawia, że staje się możliwe, by każde pojedyncze Ja jako podmiot podporządkowywało się właśnie „subiektywnie", tj. świadomie i dobrowolnie, ogólnym (czyli „obiektywnym", bo dla wszystkich takim samym i tak samo obowiązującym, tzn. dokładniej: intersubiektywnym) zasadom i regułom międzypodmiotowego współbycia i współdziałania. Jest to mianowicie przymus zrozumienia i „uznania", że to, co dla każdego „Moje",

---

[10] Tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 436, wyd. cyt., s. 450–451.

może zostać urzeczywistnione tylko za pośrednictwem tego, co ma ważność dla wszystkich jako Nasze.

V

Ale również na odwrót: owo wspólne Nasze może teraz uzyskać znaczenie i potwierdzenie także tylko za pośrednictwem tego, co akurat „Moje". Nowoczesna uniwersalizacja wolności zasadniczo idzie w parze z indywidualizacją i zróżnicowaniem społeczno-duchowej przestrzeni życia etycznego i politycznego. „Samowiedza ogólna" z *Fenomenologii* istnieje w rzeczywistości jedynie w owym uszczegółowieniu, które w Heglowskich *Zasadach filozofii prawa* opisane jest jako ustrukturowana totalność nowoczesnej formy uspołecznienia. Istotą tej totalności jest rozczłonkowanie i zapośredniczenie, w wyraźnym przeciwieństwie do bezpośredniej jedności właściwej przednowoczesnym formom organizacji społecznej. I to zasadnicze odróżnienie dokonuje się w obrębie samego pojęcia wolności. Zuniwersalizowany — ponieważ poszerzony o intersubiektywny wymiar wzajemności i symetrycznej wymiany „uznania" — horyzont „absolutnie wolnej podmiotowości" — może naprzód uzyskać znaczenie tylko w ostrym oddzieleniu od teraz już nieusuwalnej wielości i konkretności wolnych podmiotów jednostkowych. A to znaczy, że „idealna" ogólność i racjonalność, jako przedmiot interesu symbolicznego, ulega usamodzielnieniu w postaci bezwarunkowej „powinności" i kierującej się nią moralności — i jako taka zostaje „uwewnętrzniona", zinterioryzowana w świadomość moralną każdej jednostki; gdy tymczasem, z drugiej strony,

„realna" szczegółowość, jako w sobie irracjonalna partykularność różnorakich interesów materialno–ekonomicznych, skazana jest na interioryzację — a tym samym też uniwersalizację — pośrednią, by tak rzec, tylko „zewnętrzną". Subiektywno–moralnej domenie sumienia przeciwstawia się teraz wyraźnie i samoistnie obiektywno–prawna domena praw podmiotowych i ustaw. To zapoczątkowane już w epoce późnego antyku rozbicie „samowiedzy ogólnej" na nową „moralność" chrześcijaństwa i nową „legalność" rzymskiego systemu prawnego staje się kamieniem węgielnym nowoczesnego ustroju wolności.

Istotę i swoistą strukturę nowoczesnego życia społecznego przedstawia Hegel obszernie w swej teorii „społeczeństwa obywatelskiego". Terminem tym oznacza Hegel nie co innego, jak właśnie pojęciowy model samej formy uspołecznienia pośredniego, konstytutywnej dla świata nowoczesności. Fundamentalny charakter zapośredniczenia, jaki właściwy jest tej formie socjalizacji przez indywidualizację, ukazuje się przede wszystkim w jej strukturalnej *ekonomiczności*; intersubiektywna zasada „samowiedzy ogólnej" wkracza tu mianowicie także w sferę społecznego procesu pracy i przenika ją swym uniwersalizującym roszczeniem do wzajemności, do symetrii i ekwiwalencji w między–ludzkiej wymianie. Powstaje całościowy i niezależny „system potrzeb", w którym zarówno sama produkcyjna praca, jak też podział i konsumpcja jej wytworów ostatecznie już przestają podlegać jakimkolwiek „naturalnym", bezpośrednim stosunkom przemocy i panowania, dzięki czemu mogą w pełni rozwinąć swą własną dynamikę i logikę. Racjonalizująca i emancypacyjna funkcja społecznego procesu rozsadza pierwotnie w nim dominującą racjonalność przymusu i tworzy otwartą, z istoty swej wolnościową przestrzeń czysto społecz-

nych, bo ekonomicznych zapośredniczeń. Pracę przymusową, charakterystyczną dla społeczeństw przednowoczesnych, opartych na niewolnictwie lub osobistym poddaństwie, wypiera i zastępuje wolna praca najemna, która zakłada nie tylko wolność osobistą pracującego (w sensie jego nieograniczonej swobody czaso–przestrzennego dysponowania swoją osobą), lecz także podmiotowo–dobrowolny (zawsze związany z wzajemnym uznaniem obu stron) charakter samego stosunku pracy jako opartego na umowie.

Jedno i drugie jest możliwe dopiero w ramach całościowego systemu społecznych działań i relacji, którego zasadą jest nieskończenie różnicujący proces specjalizacji i podziału pracy. W systemie takim aktywność gospodarcza zostaje „puszczona wolno", tj. staje się prywatną sprawą każdej jednostki, ale tylko o tyle, o ile już nie ogranicza się do prostego zaspokajania „naturalnych" potrzeb własnych tej jednostki, lecz przeciwnie, skupia się jednostronnie na wytwarzaniu i wymianie zbywalnych *towarów* (a więc rzeczy samej tej jednostce właśnie niepotrzebnych, za to potrzebnych innym) — tzn. o ile już od początku włączona jest w homogenizujące, wszystko ze wszystkim porównujące i zrównujące medium *rynku*. To właśnie ta w rynkowej gospodarce ufundowana wolność ekonomiczna jednostki, zakorzeniona w społecznym podziale pracy oraz w systemie towarowej produkcji i wymiany właściwym nowoczesnemu społeczeństwu obywatelskiemu, uzyskuje w „abstrakcyjnym prawie" swój adekwatny wyraz jako zasada równości wszystkich jednostek wobec prawa oraz sprawiedliwości w ekwiwalentnej wymianie ich wzajemnych świadczeń i oczekiwań, stając się kamieniem węgielnym całej nowoczesnej wolności i podmiotowości człowieka. Można powiedzieć, że zasada ta

wyznacza transcendentalne ramy całościowej logiki i zarazem etyki nowoczesnego świata jako systemu ludzkich działań komunikacyjnie poczytalnych.

Istota zapośredniczenia ekonomicznego jako właściwego fundamentu i spoiwa nowoczesnej formy uspołecznienia polega bowiem również na tym, że wolna podmiotowość jednostki może się ustanowić i urzeczywistnić właśnie tylko za pośrednictwem swego odniesienia do wszystkich innych podmiotów jednostkowych — tzn. do ogólności całego systemu stosunków międzyludzkich. Dlatego kategorialną zasadą Heglowskiego „społeczeństwa obywatelskiego" nie jest sama tylko jednostkowość, lecz dopiero *szczegółowość*. Otóż w tym, co szczegółowe, zawarta jest za każdym razem konkretna określoność każdego podmiotu jednostkowego, mianowicie tak, że jego potrzeby i interesy co prawda zawsze wypływają z pojęciowo niekonstruowalnej i tym samym nieuchronnie przypadkowej dowolności czegoś „Mojego", ale w swym praktycznym urzeczywistnieniu pozostają zawsze „w pewnym istotnym *stosunku* do innej takiej samej szczegółowości", na którą są zdane — „tak iż każda coś znaczy i osiąga zaspokojenie tylko przez tę inną i zarazem w ogóle tylko jako *zapośredniczona* przez formę *ogólności* — przez *inną zasadę*"[11]. Wprawdzie ta zapośredniczająca ogólność występuje tu naprzód jedynie „w sposób formalny, jako tylko *przeświecająca* w tym, co szczegółowe"[12]; o tyle społeczeństwo obywatelskie stanowi najpierw, i bezpośrednio, sferę samoistnej i „wolno puszczonej"

---

[11] Tenże, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., § 182, s. 188. W tłumaczeniu cytatu zmieniam rusycyzm „druga" na poprawną formę „inna".

[12] Tamże, § 181, s. 187.

partykularności, gdzie każda jednostka ma na celu tylko zaspokojenie swoich egoistycznych potrzeb, a wszystkich innych traktuje jako środki do tego celu, tzn. li tylko instrumentalnie. Ale właśnie dlatego jej zaspokojenie zostaje nieuchronnie uzależnione od zaspokojenia tamtych innych jednostek, właśnie zapośredniczone nim. Toteż „egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wszechstronnej zależności wzajemnej, polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jej prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i zapewnione"[13].

W tym „systemie wszechstronnej zależności wzajemnej tworzy się więc już rozumna ogólność intersubiektywnej wspólnoty, i to „oddolnie", stopniowo i jakby w kolejnych nadbudowujących się warstwach. Podział pracy i związane z nim zawodowo-funkcjonalne uczłonowanie nowoczesnego społeczeństwa, w którym powstają najbardziej elementarne więzy grupowej solidarności (Heglowskie „stany" i „korporacje"); publiczna ochrona praw jednostki przez jawny i powszechnie dostępny „wymiar sprawiedliwości"; wreszcie dbałość o wspólne instytucje publicznej użyteczności przez lokalny samorząd (Heglowska „policja") — oto rozmaite wymiary i poziomy kształtowania się i rozwoju społecznej intersubiektywności, w którym właśnie jednostkowa wolność z całą sobie właściwą „mocą szczegółowości" wytwarza i umacnia uniwersalistyczny etos międzyludzkiej solidarności i wspólnoty.

---

[13] Tamże, § 183, s. 188.

Również jedność — jedyna, jaka jest możliwa w przestrzeni nowoczesnego uspołecznienia — może powstać tylko z tego zróżnicowania. Po Heglowsku rozumiana *etyczność*, *Sittlichkeit*, jako rozumna wspólnota wolnych podmiotów — czyli właśnie intersubiektywność we właściwym sensie — bynajmniej nie oznacza przezwyciężenia czy „zniesienia" podstawowej różnicy między prawem (i to właśnie „abstrakcyjnym") a moralnością, tak samo jak już w ramach samej etyczności uniwersalna racjonalność państwa żadną miarą nie przekreśla bogactwa partykularnych i w sobie irracjonalnych zróżnicowań społeczeństwa obywatelskiego, lecz właśnie z nich bezpośrednio wyrasta[14]. Albowiem nowoczesna wolność polityczna wykształca się dopiero na podstawie owych *wielu wolności* i swobód: moralnej, prawnej i ekonomicznej, które ze swej strony muszą być wyraźnie od siebie oddzielone, tak jak polityczne zniewolenie zawsze zaczyna się od zburzenia tych wolności — tj. od zburzenia naprzód granic między nimi. Tak więc polityka w państwie nowoczesnym, czyli wolnościowo-demokratycznym i praworządnym, w równie małym stopniu może zostać oderwana od społeczeństwa obywatelskiego i jego publicznoprawnych instytucji, jak — z drugiej strony — zastąpiona przez jakąś

---

[14] Jak dalece wszystkie ważniejsze funkcje racjonalizujące i wspólnototwórcze państwa" są u Hegla zawarte już we własnej logice i dynamice „społeczeństwa obywatelskiego", pokazał nader przekonująco w swych pracach Shlomo Avineri. Por. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, London–New York 1972; *The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's View of Sittlichkeit*, Philosophy & Theology. Marquette University Quarterly 1986, vol. 1, No. 2; *„Ja", działalność gospodarcza i dialektyka społeczeństwa obywatelskiego u Hegla*, w: M. J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 232–238.

„wyższą" moralność. Moralizacja polityki, która zwykle znajduje swój najpierwszy wyraz w rewolucyjnych utopiach etycznej legitymizacji władzy państwowej, często prowadziła w naszym nowoczesnym świecie do upolitycznienia moralności, które niezmiennie dąży do tego, by świadomość moralną i jej „sumienie" poddać pseudopolitycznej dyscyplinie pierwszych lepszych dogmatów i ideologii.

Dlatego Hegel tak ostro i wyraźnie odróżnia etyczność od moralności. Nowoczesna etyczność, której zręby jego myśl przedstawia i bada, opiera się na uniwersalizacji innego rodzaju niż moralność, i buduje też zasadniczo odmienną „totalność" niż tamta. Zasadą tej swoiście nowoczesnej totalności jest ludzka wolność, ale rozumiana intersubiektywnie, jako pryncypium powszechnej wzajemności uznania; wolność zatem, która oznacza także, i przede wszystkim, wolność innego i inaczej myślącego. Zasada ta staje się podstawą nowego porządku etycznego, gdy zostaje solidnie i trwale wbudowana w spójny system norm, reguł, instytucji i procedur demokratycznego kształtowania wspólnej rozumnej woli, i to na wszystkich płaszczyznach społecznego zróżnicowania. Tylko bowiem w ten sposób wyzwalająca się podmiotowość jednostki może znaleźć drogę do jakiejś sensownej — rozumnie intersubiektywnej — wspólnoty. To jednak znaczy, że aby w ogóle zrozumieć rzeczywistość naszego świata i dostrzec kształt tego, co zasadnie można nazwać samoistnym *etosem nowoczesności*, musimy teraz właśnie na nowo podjąć i poważnie przemyśleć pojęcie wolności wypracowane w filozofii Hegla.

2

Prawo etyczności a etyczność prawa

Żaden uważny czytelnik nie może przeoczyć osobliwej niejednoznaczności, jaka wyraźnie zaznacza się w kluczowym pojęciu całej filozofii społecznej Hegla — mianowicie w pojęciu *słusznego prawa* (*Recht*). Niejednoznaczność ta ujawnia się nader przejrzyście zwłaszcza w *Zasadach filozofii prawa*, gdzie dochodzi do głosu całkiem bezpośrednio jako naocznie uchwytne napięcie już w samej czysto zewnętrznej architektonice dzieła. Jakoż z jednej strony zarówno sam tytuł całości, jak i niektóre programowe sformułowania ze *Wstępu* odsyłają wprost do ogólnofilozoficznej idei prawa, która jest bardzo silnie naznaczona normatywną emfazą i jawnie występuje jako właściwy przedmiot całej prezentacji (obejmując zatem również *moralność* i *etyczność*). W tym mocnym sensie słuszne prawo, *das Recht*, „jest czymś *świętym w ogóle*, świętym tylko dlatego, że jest istnieniem pojęcia

absolutnego, istnieniem samowiednej wolności"[1], i o tyle oznacza nie co innego, jak tylko samą istotę i kwintesencję „duchowej", tj. ludzko-społecznej rozumności jako takiej. Jednakże z drugiej strony pojęcie prawa, *das Recht*, uzyskuje w Heglowskich *Zasadach*... ograniczony i znacznie węższy zakres ważności, mianowicie jako samo tylko „prawo abstrakcyjne", stanowiące przedmiot pierwszego rozdziału całej książki, w którym normy i formuły prawa traktowane są jako podrzędny, bo tylko formalny i zewnętrzny przedsionek do „wyższych" dziedzin moralności, a zwłaszcza etyczności. W tym ostatnim znaczeniu można zasadnie mówić o „słabszym" albo „gorszym" czy też niższym pojęciu prawa.

Na tę różnicę między obydwoma pojęciami prawa, jak też na nieuchronnie stąd wynikającą ambiwalencję jednolicie dla nich obu stosowanego terminu „prawo" wskazuje zresztą całkiem wyraźnie sam Hegel. Czytamy więc: „W porównaniu z bardziej formalnym, tzn. *bardziej abstrakcyjnym*, a przeto bardziej ograniczonym prawem, ta sfera i ten szczebel ducha, na którym duch dalsze, w swej idei zawarte momenty doprowadził do określoności i rzeczywistości w sobie, ma jako szczebel *bardziej konkretny*, w sobie bogatszy i naprawdę bardziej ogólny, dzięki temu właśnie także wyższe prawo"[2]. Owa „wyższość" ma przy tym charakter nie tylko historyczny, lecz także pojęciowy. Hegel mówi to wprost nieco dalej w tym samym paragrafie: „Kiedy mówi się o przeciwieństwie między moralnością i etycznością z jednej strony a *prawem* z drugiej, to pod prawem rozumie się tylko owo pierwsze formalne

---

[1] G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 30, wyd. cyt., s. 52.
[2] Tamże.

prawo abstrakcyjnej osobowości. Moralność, etyczność, interes państwa stanowią każde dla siebie swoiste prawo, gdyż każda z tych postaci jest określeniem i istnieniem *wolności*"[3].

Widać tu, jak w szczególny sposób obydwa znaczenia wiązane ze słowem i pojęciem „prawo" nawzajem się przenikają, a zarazem są — by tak rzec — wygrywane przeciwko sobie. Niejednoznaczność ta jest więc najwyraźniej zamierzona. Stanowi wynik filozoficznej strategii Hegla, która ujawnia się właśnie w tej grze obydwoma znaczeniami, a która zmierza do tego, żeby uchwycić i doprowadzić do pojęciowej formuły właśnie całe to *pole napięć* pomiędzy li tylko „abstrakcyjnym" prawem jednostek jako prywatnych osób a „wyższym" prawem etycznej, bo interpersonalno-publicznej wspólnoty, wyznaczającej właściwą przestrzeń ludzkiej wolności i racjonalności w strukturze nowoczesnego uspołecznienia przez indywidualizację. Ta właśnie strategia z powodzeniem jest urzeczywistniana w całej filozofii społecznej Hegla, i to pomimo nazbyt ostrego (właśnie „abstrakcyjnego") rozdziału obydwu biegunów tego pola napięć, jaki dominuje w systematycznym porządku *Zasad*...

Problematyczność tego rozdziału jest widoczna już w tym, że cała *etyczność* — *Sittlichkeit* — jako nowoczesny ustrój społeczno-ludzkiej wolności i rozumności — zostaje wszak od początku i na każdym z jej trzech obszarów pomyślana w kategoriach rządzącego w niej *prawa*. Wyraźnie widać to już w prezentacji *rodziny*. Poniekąd wbrew swej ostrej, choć nie całkiem trafnej krytyce, jakiej poddaje Kanta za jego „kontraktalną", prywatnoprawną

[3] Tamże.

koncepcję małżeństwa[4], Hegel pojmuje przecież nowoczesną rodzinę w istocie także jako instytucję prawną, która swe istnienie może opierać tylko na powszechnie uznawanych i również formalnie („zewnętrznie") zagwarantowanych regułach społecznego współżycia. Reguły takie dochodzą do głosu już w językowo-performatywnej formie samego zawierania małżeństw oraz w bezwyjątkowym obowiązywaniu monogamii i zakazu kazirodztwa. Jednakże swój pierwotny i właściwy obszar ważności mają w ekonomicznej sferze rodzinnego *majątku*, gdzie sama rodzina (przez „męża jako głowę rodziny" tylko reprezentowana) właśnie dysponując i zarządzając swym majątkiem występuje na zewnątrz jako „osoba prawna"; wewnątrz niej zaś „żaden z członków rodziny nie ma odrębnej własności, ale każdy ma prawo do udziału we własności wspólnej"[5]. Otóż to „prawo do własności wspólnej", nawet jeśli pierwotnie ma sens przede wszystkim „etyczny", a nie li tylko „abstrakcyjnie-prawny", jawnie przecież wskazuje na jednoznacznie *jurystyczno-ekonomiczny* charakter tej instytucji społecznej, jaką jest nowoczesna rodzina. Konkretyzuje się ono bowiem już w podrozdziale opisującym „wychowanie dzieci i rozwiązanie rodziny" nie tylko jako *prawo* dzieci „do utrzymania i wychowania na koszt wspólnego majątku rodziny", lecz także jako równorzędne *prawo* rodziców „do usług jako takich ze strony dzieci"[6]. Tym, co ma tu ważność jako spajająca zasada, jest więc nie tyle bezpośredniość „substancjalnie" etycznej miłości, ile raczej *zapośredniczona i zracjonalizowana wzajemność* świadczeń, oczekiwań

---

[4] Por. tamże, § 75, s. 90, 163, 173.

[5] Tamże, § 171, s. 178–179.

[6] Tamże, § 174, s. 180.

i zobowiązań. Właściwa „substancja" nowoczesnej rodziny zawiera się bowiem w powszechnie obowiązujących regulacjach, które są również gwarantowane i wymuszane przez odpowiednie ustawy, instytucje i procedury. Prawa i obowiązki tak dzieci, jak i rodziców mają taką samą podstawę i tak samo prawowite roszczenie do ważności, jak choćby prawo spadkowe, ale też prawo do rozwodu.

Ta instytucjonalno-prawna istota rodziny jako pierwszej instancji w procesie socjalizacji nowoczesnego człowieka wynika oczywiście ze swoistości nowoczesnej formy uspołecznienia. To, że główna funkcja społeczna rodziny, jaką jest „wychowanie dzieci", równocześnie pociąga za sobą „rozwiązanie rodziny", nieomylnie wskazuje, jak dalece owa ekonomicznie zapośredniczona forma uspołecznienia nowoczesnego (*społeczeństwo obywatelskie*) polega na tym, by z homogenicznej przestrzeni życia publicznego i jego intersubiektywnej („duchowej") racjonalności systematycznie usuwać wszelkie bezpośrednio „naturalne" określoności ludzkiego życia, jak urodzenie, płeć, przyrodzone predyspozycje, pokrewieństwo itp.

Albowiem to właśnie *społeczeństwo obywatelskie* najpełniej ucieleśnia tę nieprzekraczalnie *prawną* istotę *etyczności* w nowoczesnym świecie. Pierwszorzędne znaczenie prywatno-prawnych regulacji w obrębie całego „systemu potrzeb", tj. zasadniczej podstawy *ekonomicznej* nowoczesnego społeczeństwa, jest oczywiste i nie wymaga głębszych analiz. Należy jednak mocno podkreślić, że tym, co rzeczywiście ma tu takie znaczenie, nie jest już — jak choćby w prawie rzymskim — przypadkowość i dowolność samej *prywatności* we właściwym sensie, lecz powszechnie prawodawcza *logika* i *etyka* nowoczesnej gospodarki rynkowej, która swój dojrzały wyraz prawniczy znalazła dopiero w *Kodeksie cywilnym* Napoleona.

Zabezpieczenie prywatnej pomyślności wszystkich obywateli jest tu mianowicie zapośredniczone przez powszechną ważność *publicznego ładu prawnego*. Dlatego „wymiar sprawiedliwości" należy według Hegla — na równi z czysto ekonomicznym „systemem potrzeb" — do samej istoty „społeczeństwa obywatelskiego".

Najważniejszą zasadą jest tutaj *„jawność wymiaru sprawiedliwości"*[7], która realizuje się przede wszystkim w publicznie ogłaszanym i jawnie egzekwowanym ustawodawstwie oraz w systemie zinstytucjonalizowanych procedur, poczynając od procedury sądowego przewodu (*Rechtsgang*), którego poszczególne *kroki „same są prawami"*[8] i dlatego również podlegają nieustannej kontroli przez opinię publiczną. „Podobnie jak jednym z praw przysługujących podmiotowej świadomości jest publiczne podawanie do jej wiadomości ustaw, jest również jej prawem możność poznania sposobu *urzeczywistniania* prawa w szczegółowym przypadku, a mianowicie poznanie przebiegu czynności zewnętrznych, podstaw prawnych itd., gdyż przebieg ten jest *sam w sobie* ogólnie ważną procedurą"[9]. Jak widać, ujęcie to wykracza daleko poza wąski horyzont samego *hominis oeconomici* w jego egoistycznej prywatności. Niezależna i bezstronna władza sądownicza wywiera na wszystkich członkach społeczeństwa obywatelskiego swoisty *przymus racjonalności*, który rozgranicza i godzi jednostkowe interesy, skądinąd wzajemnie antagonistyczne. Dlatego wszystkich bez wyjątku i na równi obowiązuje uniwersalna zasada: „Członek społeczeństwa

---

[7] Tamże, § 224, s. 218.

[8] Tamże, § 222, s. 217 (przekład zmieniam zgodnie z oryginałem).

[9] Tamże, § 224, s. 218.

obywatelskiego ma zarówno *prawo zwracać się do sądu*, jak *obowiązek stawać przed sądem* i uzyskiwać swoje sporne prawo tylko od sądu"[10]. Albowiem społeczeństwo obywatelskie jako podstawowa forma nowoczesnego uspołecznienia przez ujednostkowienie opiera się właśnie na tym, że własny interes każdej jednostki może zostać przeforsowany — z zasady — tylko *za pośrednictwem* interesów innych jednostek, a zatem tylko w ramach powszechnie przyjętych i akceptowanych *reguł gry*. Ekonomiczna i prawna wolność każdej pojedynczej osoby bynajmniej więc nie koliduje z *równością* wszystkich osób, lecz przeciwnie, taką bezwyjątkową równość wszystkich — wobec prawa — właśnie zakłada. Ta ogólnoludzka równość wcale przy tym nie jest tylko „formalna", lecz stanowi bardzo konkretny fundament treściowy całej nowoczesności jako świata „kultury" (*Bildung*). „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 i jest tylko wtedy błędna, kiedy jako *kosmopolityzm* przyjmuje taką postać, że przeciwstawia się konkretnemu życiu państwowemu"[11]. Tutaj więc ma swoje korzenie również uniwersalność tych norm, które dziś zwykliśmy nazywać *prawami człowieka* (a które według Hegla, jak widać, są nieodłączne od *praw obywatela*).

[10] Tamże, § 221, s. 217.
[11] Tamże, § 209, s. 206.

Ten *uniwersalistyczny formalizm* prawa, reprezentowany przez bezstronny i publiczny „wymiar sprawiedliwości", jest następnie dopełniany i konkretyzowany — wciąż jeszcze w obrębie „społeczeństwa obywatelskiego" — przez ową „władzę zabezpieczającą to, co ogólne"[12], która w Heglowskiej analizie nowoczesnego uspołecznienia występuje pod dla nas dziś nieco mylącą nazwą „policji". Zasada racjonalnej i sprawiedliwej praworządności zostaje tu mianowicie rozszerzona na to, co dziś określilibyśmy jako socjalno-ekonomiczne i socjalno-polityczne prawa ludzkich jednostek i grup. Obok „korporacji" właśnie „policja" dba o to, by nie tylko formalna ogólność, lecz także konkretne *„dobro szczegółowe traktowane było i urzeczywistniane jako prawo"*[13]. Jej główne zadanie polega więc na wtórnym, gdyż świadomym wyrównywaniu szans, a zwłaszcza już istniejących nazbyt jaskrawych różnic i nierówności, które dają o sobie znać przede wszystkim we względzie na bogactwo i ubóstwo poszczególnych obywateli lub całych warstw społecznych. Właśnie takiemu celowi służą rozmaite przedsięwzięcia, organizacje czy też publiczne instytucje w zakresie tego, co dziś nazwalibyśmy polityką społeczną i finansową (Heglowska „policja" jest jeszcze dość wierną kalką znaczeniową antyczno-greckiej *politeia*). Otóż te przedsięwzięcia i instytucje, które w całości mieszczą się jeszcze na poziomie *lokalnej* (terytorialnej lub zawodowej) samorządności, a więc wciąż nie wykraczają poza ramy samego „społeczeństwa obywatelskiego" (o *państwie* zgoła nie ma tu jeszcze mowy), dotyczą „wytworzenia się pewnych takich

---

[12] Tamże, § 231, s. 223.

[13] Tamże, § 230, s. 223.

stron, które są przedmiotem wspólnego zainteresowania i zarazem dla *wszystkich* sprawą *jednego*, a także do wytworzenia się środków i instytucji, które mogą służyć do wspólnego użytku. Te *ogólne sprawy i dla wszystkich użyteczne instytucje* wymagają nadzoru i opieki ze strony władzy publicznej"[14]. Właśnie za sprawą tej „władzy publicznej", która jeszcze zgoła nie jest „państwowa", lecz na wskroś „społeczna", społeczeństwo obywatelskie poniekąd zastępuje jednostce więź rodzinną, z której ją wyrwało, i odtąd samo gwarantuje jej pewność utrzymania się, co w szczególności występuje w wypadku „ubóstwa i w ogóle wszelkiego rodzaju nędzy"[15]. Wprawdzie „to jest właśnie dziedzina, w której mimo wszystkich ogólnych instytucji, *moralność* ma szerokie pole do działania. Ponieważ jednak pomoc ta dla siebie i w swych skutkach zależna jest od przypadku, przeto wysiłki społeczeństwa zmierzają ku temu, by w nędzy i w niesieniu jej pomocy odszukać i zrealizować to, co ogólne, i by pomoc subiektywną uczynić bardziej zbędną"[16].

Pogląd Hegla na politykę społeczną i jej zadania w nowoczesnej strukturze cywilnego społeczeństwa obywatelskiego można by zatem najtrafniej określić jako z gruntu *socjaldemokratyczny* (oczywiście nie w dziewiętnastowiecznym, lecz w naszym współczesnym sensie). Właśnie dlatego, że społeczeństwo to swymi czysto ekonomicznymi mechanizmami rynkowymi również pozwala „zepchnąć jednostki w dół do *ubóstwa*", a więc „odbiera zarazem jednostkom tym naturalne środki utrzymania i znosi szerszą więź rodziny jako rodu [...] pozbawia je

[14] Tamże, § 235, s. 225.
[15] Tamże, § 242, s. 228.
[16] Tamże.

możności zdobywania umiejętności i wykształcenia w ogóle, a także wymiaru sprawiedliwości, ochrony zdrowia, a często nawet pociechy religijnej itd."[17]. W tej sytuacji władza publiczna sprawuje również funkcje opiekuńcze wobec ubogich, słabych i skrzywdzonych przez los: „Władza ogólna przejmuje u *biednych* rolę rodziny, i to zarówno jeśli idzie o ich bezpośrednie potrzeby, jak i o ich wstręt do pracy, ich złośliwość i wszystkie inne grzechy, których źródłem jest sytuacja i poczucie doznawanej krzywdy"[18]. Idzie więc o to, żeby nierówności społeczne, jakie nieuchronnie powstają w sferze prywatnej działalności gospodarczej, poddawać publiczno-prawnej kontroli i korekturze, albo też — w bardziej współczesnej terminologii — by wprowadzić zorganizowany system „społecznej gospodarki rynkowej". Ta restytucja rozumnej, bo sprawiedliwej, *etyczności* w obszarze stosunków ekonomicznych jest według Hegla kolejnym zadaniem dla nowoczesnego prawa i jego racjonalnego *ustawodawstwa*, dzięki któremu społeczeństwo ze swym instytucjonalnym i proceduralnym ładem zastępuje jednostce rozbitą i wyobcowaną *rodzinę*. „W ten sposób indywiduum okazuje się *synem społeczeństwa obywatelskiego*, które w tym samym stopniu ma roszczenia w stosunku do jednostki, jak jednostka ma prawa w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego"[19].

---

[17] Tamże, § 241, s. 227–228. Nieco dalej mówi Hegel wprost o „stałym procesie wzrostu ludności i przemysłu", który sprawia, że po jednej stronie rośnie „nagromadzenie bogactw", po drugiej zaś „zależność i nędza" klasy pracującej (tamże, § 243, s. 229), prowadząc do „wytworzenia się motłochu, co ze swej strony pociąga za sobą większą łatwość do koncentracji niesłychanych bogactw w niewielu rękach" (tamże, § 244, s. 230).

[18] Tamże.

[19] Tamże, § 238, s. 227.

Te funkcje „zastępczej rodziny" w sferze ekonomicznego i socjalnego bezpieczeństwa, ale także w zakresie stosownych regulacji prawnych, przejmuje następnie „korporacja", rozumiana przez Hegla również na sposób całkiem swoisty jako ponadlokalny („ogólny") organizm gospodarczo-społeczny w rodzaju współczesnego koncernu czy holdingu.

„Policja i korporacja", choć odnoszą się do innych wymiarów ludzkiego życia niż „wymiar sprawiedliwości", należą zatem tak samo nieodłącznie jak ten ostatni do na wskroś *prawnej* struktury istotowej nowoczesnego społeczeństwa cywilnego. To, że również jedyne stosowne dla tej struktury społecznej *państwo*, jako najpełniejszy wyraz *etyczności* w sensie Hegla, podlega tej samej zasadzie powszechnie ważnego *prawa* i ją najdobitniej reprezentuje, jest oczywiste samo przez się i nie wymaga dokładniejszych roztrząsań. Wystarczy tylko przypomnieć, że dwa zasadnicze obszary, na których suwerennie występuje i działa władza polityczna, są w Heglowskiej *Filozofii prawa* ujęte i przedstawione właśnie jako „wewnętrzne" i „zewnętrzne *prawo* państwowe". Nawet jeśli w tym ostatnim obszarze sam *charakter prawa* jest problematyczny (rozpowszechniony pogląd, że w ramach Heglowskiej filozofii społecznej i politycznej nie może być mowy o prawie międzynarodowym, jest co prawda sporny, ale nie da się go po prostu pominąć) — to przecież przynajmniej w odniesieniu do tego pierwszego obszaru, a więc do „wewnętrznego prawa państwowego" nie ulega wątpliwości, że jest ono przede wszystkim *prawem* właśnie. Jego istotę stanowi wszak nie co innego jak prawowitość konstytucyjnie zdefiniowanego *ustroju* (*Verfassung*), w którym jasno określone są kompetencje rozmaitych „władz" państwowych i wyznaczone zadania

państwowych instytucji. Nie wchodząc tu w tę sprawę głębiej, wolno w każdym razie stwierdzić, że „wewnętrzne prawo państwowe" Hegla stanowi zasadniczy schemat nowoczesnego, wolnościowo-demokratycznego *państwa praworządnego* (*Rechtsstaat*).

Tak więc Heglowska *etyczność* jest na każdym z poziomów swej struktury owładnięta i głęboko przesycona *uniwersalnością prawa*. Oczywiście, chodzi tu przede wszystkim o to mocne, emfatyczno-normatywne pojęcie prawa, w którym formalizm i „abstrakcyjność" kategorii prywatno-prawnych ulegają konkretyzacji — a więc też i przezwyciężeniu — przez *publiczny horyzont intersubiektywnej racjonalności*, jaki właściwy jest nowoczesnej formie uspołecznienia. Jednakże trudno nie dostrzec, że w istocie przecież jest to wciąż jedno i to samo pojęcie prawa, które jest tu rozważane z dwóch różnych stron i odpowiednio do tego jawi się jako „słabe" albo „mocne". Nieusuwalnie *prawna istota etyczności* wypływa wszak ostatecznie stąd, że *słuszne prawo*, *das Recht*, samo w sobie jest już z góry „etyczne".

Widać to całkiem wyraźnie nawet już na obszarze *prawa abstrakcyjnego*, które w rzeczywistości jest znacznie bardziej konkretne, niż sugeruje jego nazwa. Wprawdzie odnosi się ono, jako prywatne prawo własności, bezpośrednio tylko do *rzeczy*, które same w sobie są „czymś niewolnym, bezosobowym i nie mającym prawa"[20]. Jednakże właściwym podmiotem tego prawa jest wolna i samowiedna *osobowość* człowieka. „Podmiot jako taki jest *osobą*. W *osobowości* zawarte jest to, że ja jako *ten oto* (podmiot) całkowicie ze wszystkich stron (zarówno co do

[20] Tamże, § 42, s. 62.

wewnętrznej arbitralnej woli, wewnętrznych poglądów i pożądań, jak i co do bezpośredniego zewnętrznego istnienia) określony i skończony, jestem jednak bezwzględnie czystym odnoszeniem się do siebie samego i w ten sposób uświadamiam sobie siebie w skończoności jako to, co *nieskończone, ogólne i wolne*"[21]. To „czyste" samoodnoszenie się podmiotu do siebie nie jest tu jednak tylko pustą, abstrakcyjną formą samotnej subiektywności; przeciwnie, powstaje dopiero za pośrednictwem intersubiektywnego odniesienia do *innych* jako równorzędnych podmiotów, tj. właśnie osób. „Nakazem prawa jest przeto: *bądź osobą i respektuj innych jako osoby*"[22].

W tej podstawowej formule, która jeszcze całkiem wprost odsyła do Kantowskiego imperatywu kategorycznego w jednym z jego ujęć, wyraźnie już zaznacza się na wskroś *etyczna* treść wypełniająca Heglowskie pojęcie prawa. Tym, co rzeczywiście rządzi i włada w całej dziedzinie prawa abstrakcyjnego, są *komunikacyjne stosunki wzajemności*. Jego główne kategorie — tak „własność" jak i „umowa" — mają u swych podstaw całościowy system *ekwiwalentnej wymiany wzajemnego uznania*, w którym wszyscy uczestnicy nawzajem siebie respektują jako wolne i równe osoby oraz odpowiednio do tego się traktują. „Umowa zakłada jako przesłankę, by ci, którzy umowę zawierają, *uznawali się wzajemnie* jako osoby. Ponieważ umowa jest pewnym stosunkiem ducha obiektywnego, to moment (wzajemnego) uznania jest już w nim zawarty i jako przesłanka założony"[23]. Albowiem tutaj, na stanowisku „ducha obiektywnego" (to znaczy: w świecie

---

[21] Tamże, § 35, s. 57–58.

[22] Tamże, § 36, s. 58.

[23] Tamże, § 71, s. 88.

nowoczesnej formy uspołecznienia) system prawny nieodwracalnie już eliminuje pierwotną — przednowoczesną — „*walkę o uznanie* i taki stosunek jak *panowanie i niewola*"[24]. (Dlatego też niewolnictwo, które polega wszak na osobistej nie-wolności ludzi, jest z istoty swej czymś bezprawnym lub raczej: czymś przed- i pozaprawnym, nie dającym się pogodzić z samym pojęciem prawa.) Pierwotna „walka o uznanie" w *Fenomenologii ducha* zostaje mianowicie w świecie nowoczesnym wyparta i zastąpiona przez ten trwały stan wzajemnego uznawania się, który *Encyklopedia* opisuje jako „samowiedzę ogólną". Przypomnijmy jeszcze raz uprzednio już cytowany § 436: „*Samowiedza ogólna* jest afirmatywną wiedzą o sobie jednej jaźni (*Selbst*) w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada *absolutną samoistność*, ale dzięki negacji swej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna, a realną ogólność ma w postaci wzajemności (*Gegenseitigkeit*), o ile w innej wolnej jednostkowości ma świadomość siebie jako uznawanej, ma zaś tę świadomość tylko o tyle, o ile sama uznaje tę inną jednostkowość i wie, że jest ona wolna"[25].

Znaczy to tyle, że pierwotna przemoc została zastąpiona przez komunikacyjną wzajemność dialogu i porozumienia. Zamiast walczących ze sobą przeciwników — a potem panujących i uzależnionych — tutaj występują rozmawiający ze sobą partnerzy, którzy w tej wspólnocie mówienia i słuchania, wezwań i odpowiedzi, nawzajem respektują siebie jako takich, i to właśnie dlatego, że swój

---

[24] Tamże, § 57, s. 74.

[25] Tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 436, wyd. cyt., s. 450–451.

własny interes prywatny (dla każdego „zawsze-mój") mogą zrealizować tylko za pośrednictwem dobrowolnej zgody innych, tzn. zawsze w ramach pewnego systemu powszechnie obowiązujących i przestrzeganych *reguł* publicznego ładu w życiu społecznym. Pierwotną przemoc walki wypiera i zastępuje intersubiektywna logika i etyka wspólnej *gry*.

Jednakże gwałtowna mentalność walki pozostawia również w tej sferze komunikacyjno-językowej gry swe niezatarte ślady. Widać je zwłaszcza w tym, co w społecznych i duchowych stosunkach między ludźmi występuje jako roszczenie do absolutnej i wyłącznej ważności wysuwane przez *interesy symboliczne*. Nazwijmy tak wszelkie postacie swoistego zainteresowania tym, ażeby wszystko, co dla każdej jednostki ma ważność jako „Moje", widzieć bezwarunkowo uznanym również przez wszystkich innych, albo uczynić powszechnie-ważnym, i to natychmiast, tj. od razu i w całym zakresie. Istotą interesu symbolicznego byłoby więc to, że swe roszczenia do ważności chce on zawsze uniwersalizować wprost, czyli *bezpośrednio* — w wyraźnym przeciwieństwie do interesów *ekonomicznych*, niejako skazanych na uniwersalizację *pośrednią*, a więc przebiegającą — rozgrywaną — tylko stopniowo i fragmentarycznie.

Jasne wejrzenie w różnicę, jaka dzieli obydwa te rodzaje interesów i mentalności, najwyraźniej leży również u podstaw Heglowskiego odróżnienia między *prawem* i *moralnością*. Tym, co dominuje w obszarze nowoczesnej świadomości moralnej, jest właśnie niczym nie upośredniona forma totalnej uniwersalizacji, którą odznacza się interes symboliczny. Na poziomie językowo-kulturowej komunikacji najpełniej dochodzi ona do głosu jako *monologiczna* modalność dyskursu i działania. Interes symbo-

liczny mówi i działa na wskroś „monologicznie" w tym sensie, że głosu innych potrzebuje tylko jako uchwytnego znaku bezwarunkowej zgody. Tę również dla nowoczesnej epoki tak typową modalność społecznego dyskursu można najogólniej określić jako *ideologiczny* dyskurs autorytetu i prestiżu: językowa komunikacja służy tu w pierwszym rzędzie za środek walki i narzędzie sprawowania władzy, ubezpieczając *panowanie w sferze symbolicznej*. Wprawdzie i tu głównym celem jest uznanie, jako że to panowanie ma się umacniać i rozszerzać właśnie *w sferze symbolicznej* (ma być „panowaniem niewidzialnym"); ale jest to wciąż tylko jednostronne, asymetryczne uznanie, jakie ze strony tych, którzy słuchają i są posłuszni, przysługuje temu, kto decyduje i wydaje rozkazy. Nie ma tu wzajemności, nie ma zrównania między uznawaniem a byciem uznawanym, nie ma intersubiektywnej, dialogowej orientacji na porozumienie. Kontynuując w ten sposób pierwotną postawę *walki* i bezpośrednio przenosząc ją w sferę komunikacyjnej mowy, monologiczne myślenie i działanie dąży nieodparcie do tego, by wytwarzać właśnie takie zamknięte i wyłączające struktury pojęciowości i normatywności, jakie charakteryzują *moralność* w sensie Hegla. Niezachwiana pewność, że jest się w posiadaniu tego, co jedynie prawdziwe i słuszne, znajduje tu swój wierny i dokładny wyraz w kategorycznych roszczeniach do bezwarunkowej i ekskluzywnej ważności pojęć, norm czy sensów każdorazowo uważanych za moralnie „dobre". Nietrudno dostrzec, że takie roszczenia zasadniczo uniemożliwiają wszelkie porozumienie z myślącymi czy wierzącymi inaczej. Różnice są tu rzeczywiście *fundamentalne*, gdyż ostatecznie wypływają z niczym nie ograniczonej dowolności i przypadkowości takich przekonań czy wierzeń. Dlatego różne „moralności" w swym beznadziejnie

monologicznym *fundamentalizmie* są równie nieprzepuszczalne i okazują sobie równie nieprzejednaną wrogość, jak dawniej rozmaite wyznania religijne, a jeszcze dziś choćby polityczne czy narodowe ideologie.

Natomiast prawo abstrakcyjne w rozumieniu Hegla ogranicza się do sfery drugiego podstawowego typu ludzkich interesów: do interesu *ekonomicznego*. Swoistość tego interesu (w pełni widoczna dopiero w świecie nowoczesnym, gdzie występuje on w już „uwolnionej" postaci najpotężniejszego czynnika socjalizacji) leży w tym, że właściwe mu cele i dążenia podlegają — w wyraźnym przeciwieństwie do celów i dążeń interesu symbolicznego — uniwersalizacji tylko pośredniej, a więc zawsze względnej, warunkowej i ograniczonej, i to już z tego powodu, że od początku wydane są na niepewny los współudziału w społecznej *grze wzajemności*. Dlatego ich język jest na wskroś *dialogowy*, jeśli to słowo ma w ogóle mieć jakieś uchwytne znaczenie. Ukazując niejako jak na dłoni całą swą nieusuwalną partykularność i prywatność (znów zupełnie inaczej niż interesy symboliczne, które raczej zawsze zmierzają do tego, by to, co prywatne i partykularne ukryć za tym, .co uniwersalne), interesy ekonomiczne z konieczności poddają się swoistemu *przymusowi porozumienia*, jaki powstaje ze zderzenia się wielu zasadniczo równouprawnionych partykularyzmów i prywatności. Nie z „cnoty" więc (jak monologiczny), lecz zawsze z „konieczności" rodzi się i rozwija dialogowy sposób myślenia i działania: pierwotnie zostaje on każdemu z uczestników tej gry narzucony przez niezależny od nich wszystkich przymus sensownego rozgraniczenia ze wszystkimi innymi każdorazowo „moich" sfer i obiektów zainteresowania.

Tym samym wszędzie tu rządzi na wskroś intersubiektywna, na wzajemności oparta relacja *partnerstwa*, która

łączy uczestników każdej wspólnej *gry*. Gra oczywiście też wywodzi się z pierwotnej walki, co wyraźnie widać w „strategicznej" naturze kierujących nią zachowań i opcji: gramy wszak na ogół po to, by wygrać — czyli wszystkich innych grających zwyciężyć, pokonać. Jednakże w przeciwieństwie do tamtego bezpośredniego przenoszenia zasad rządzących walką w sferę symboliczną, jakim odznaczała się monologiczna forma dyskursu właściwa *moralności*, tutaj — w obszarze tylko „grającego" dialogu — ów pierwiastek przemocy, zawsze obecny w każdej „agonistycznej" rywalizacji i konfrontacji, zostaje od początku ograniczony i skrępowany przez racjonalizującą władzę *reguł*. To bowiem reguły, przez wszystkich grających wspólnie uznawane i przestrzegane, stanowią istotę każdej gry.

Otóż prawo abstrakcyjne w rozumieniu Hegla nie jest niczym innym jak skodyfikowanym systemem własnej normatywności tych intersubiektywnych reguł społecznej gry, które jako powszechnie ważne stopniowo wytwarza pierwotnie ekonomiczna dia–logika nowoczesno–obywatelskiej formy uspołecznienia. Reguły te organizują i porządkują obszerne pole działań, stosunków i wzajemnych oddziaływań ludzkich, w którym każda kolizja konkretnych interesów i roszczeń może znaleźć swe rozwiązanie tylko w *pokojowo wyważonym środku*, równie odległym od obu skrajności i zaspokajającym obie skrajne strony w tym samym stopniu — mianowicie zawsze tylko *częściowo*. Jedynie z takiej postawy i dyspozycji, wymuszanej przez interes ekonomiczny, ale właśnie dlatego otwartej na negocjacje, z góry nastawionej na możliwe porozumienie i zawsze gotowej do kompromisu, rodzi się dialogowo–komunikacyjna modalność ludzkiego myślenia, mówienia i działania, która stanowi substancjalną tkankę no-

woczesnej etyczności społecznej. Najpierwszym krokiem jest tu rezygnacja z przemocy; z niej w zasadzie już koniecznie wynika wszystko pozostałe: zrozumienie dla inności i innych, tolerancja, przyjęcie minimalnych standardów racjonalności i reguł argumentacji, które mogą być wspólne dla wszystkich, wreszcie — *last but not least* — zdolność i gotowość uczenia się, tak istotna w nowoczesnym procesie socjalizacji. Właśnie dlatego interes ekonomiczny ze swą dialogową formą dyskursu i kodyfikacją jej reguł w „abstrakcyjnym prawie" okazuje się być właściwym nosicielem i rzecznikiem komunikacyjnej przestrzeni *życia publicznego* — w wyraźnym przeciwieństwie do monologicznego dyskursu interesów symbolicznych w „moralności", który wbrew swym uniwersalizującym i totalizującym roszczeniom najczęściej wystarcza tylko do tworzenia rozmaitych języków *duchowej prywatności*.

W Heglowskiej teorii społecznej „prawo abstrakcyjne" nie jest więc jedynie szczeblem poprzedzającym „moralność". Przeciwnie, stanowi ono drugi wymiar — a ściślej biorąc, i zgodnie z literą *Zasad filozofii prawa*, nawet pierwszy, co znaczy także: ważniejszy — wolności jako zasady świata nowoczesnego w jej intersubiektywnej uniwersalizacji. Główne kategorie nowoczesnego prawa prywatnego, takie jak osoba, własność i umowa, ucieleśniają jednocześnie nieusuwalną podstawę interpersonalnej przestrzeni publicznego życia społecznego. Zasadzają się one mianowicie na tej samej strukturze powszechnej wzajemności uznania, z której swe roszczenia do uniwersalności ostatecznie czerpie także świadomość moralna. Jednakże tutaj, w ramach świadomości prawnej (i prawnych instytucji) owo roszczenie do ważności powszechnej jest o wiele silniej związane z zasadą szczegółowości niż w sferze subiektywnej „moralności", gdzie prywatność

i partykularność teraz już na równi wolnych i równouprawnionych jednostek zbyt szybko i gładko zostaje ukryta za uniwersalnymi normami i ideałami tego, co moralnie dobre. „Abstrakcyjne prawo" w sensie Hegla jest zatem dużo bardziej konkretne i intersubiektywne niż „moralność", która — bez względu na to, jak głęboka, budująca i wzniosła — zawsze przecież nosi znamię przypadkowości i dowolności ukrytych za nią celów i dążeń prywatnych. Natomiast w prawie — jak i w całej zbudowanej na nim sferze społeczeństwa obywatelskiego — właśnie to, co prywatne, szczegółowe, co dla każdego jednostkowego podmiotu jest jego własnym „moim", staje się zasadą publiczną i nośnikiem racjonalizującego uogólnienia. Jak już zauważyliśmy, uniwersalizacja wolności, właśnie dlatego, że wypływa z nieusuwalnej konkretności i wielorakości interesów materialno-ekonomicznych, a przez to wydana zostaje na łup swobodnej gry „wolno puszczonych szczegółowości" — dokonuje się tutaj jedynie pośrednio i tylko częściowo, w wyraźnym odróżnieniu od zasady uniwersalizacji bezpośredniej i totalnej, którą kieruje się interes symboliczny, będący źródłem świadomości moralnej. Ale też za to jest pewniejsza i bardziej solidna niż podniosła, lecz także w swym roszczeniu do wyłączności groźna samototalizacja tego, co w danym wypadku uważa się za moralnie „słuszne" czy „dobre". Odróżnienia i odgraniczenia konstytutywne dla nowoczesnej (właśnie pośredniej i zapośredniczającej) formy uspołecznienia przez indywiduację — a więc owe ostre i nieusuwalne rozdziały między życiem prywatnym i publicznym, między normatywnością moralną i prawną, między nieuchronną szczegółowością ekonomicznych interesów człowieka i równie integralną ogólnością jego interesów symbolicznych — mogą zostać jasno wyartykułowane

i odniesione do siebie nawzajem tylko poprzez pośrednią i fragmentaryczną uniwersalizację właściwą „abstrakcyjnemu prawu" w przeciwieństwie do „moralności".

To nie *moralność* więc, lecz *prawo* (również w swej „abstrakcyjności", z której właśnie czerpie bezwyjątkową uniwersalność swego obowiązywania) przedstawia sobą według Hegla istotę nowoczesnej *etyczności*. W nim bowiem ma swe reguły społeczna rozumność, tworząca się w komunikacyjnym dialogu. Jest to rozumność z gruntu nie „fundamentalna": właśnie dlatego, że opiera się zawsze na intersubiektywnym po-rozumieniu, obejmuje sobą tylko to, co za każdym razem da się sensownie „wy-rozumieć", wynegocjować, wydobyć jako zasób rozumnych ustaleń wspólnych. Jest tylko — i aż — *prawomocną i praworządną* racjonalnością umowy, sprawiedliwej wymiany, wzajemności świadczeń i oczekiwań, która może pochodzić tylko ze wspólnej i dobrowolnej zgody wszystkich zainteresowanych i która wszystkim zainteresowanym wyznacza te same, jednolite normy i miary. Dlatego jest też tylko *limitacyjną* racjonalnością odgraniczeń, odstępów i porównań. Umożliwia komunikację pomiędzy różnymi podmiotami — jednostkowymi i grupowymi — tylko dzięki temu, że wytycza między nimi wyraźne linie demarkacji i swe roszczenia do powszechnej ważności w przestrzeni publicznego dyskursu łączy ze ściśle zachowywanym dystansem wobec intymnej prywatności tego, co po prostu indywidualne. I nade wszystko w tym widać głębię Heglowskiego wejrzenia w „etyczność" prawa jako zasadę naszego nowoczesnego świata.

3

Hegel i etos nowoczesności

Dziś dosyć wyraźnie już widać, że imponujące wyniki najnowszych badań nad myślą Hegla, w szczególności na obszarze filozofii społecznej, przyniosły daleko idący konsens co najmniej w odniesieniu do trzech głównych punktów. Niemal wszyscy są więc dzisiaj zgodni co do tego, że:

1. To właśnie *filozofia społeczna* stanowi zasadniczy rdzeń całej myśli Heglowskiej.

2. Podstawowe zagadnienia tej filozofii społecznej Hegla dotyczą istoty i swoistej problematyki nowoczesnej formy uspołecznienia, tj. tego, co w dojrzałym dziele Hegla zostało pomyślane i opisane pod względem *społeczeństwa obywatelskiego*.

3. Za nić przewodnią tych Heglowskich dociekań należy uznać naczelne pytanie o to, w jakiej mierze owa nowoczesno-obywatelska przestrzeń życia społecznego jest

zdolna wytworzyć również pewną spójną „totalność etyczną", która byłaby porównywalna z klasycznym wzorcem antyczno-greckiego *etosu*.

Istotne różnice zdań i znaczące kontrowersje pomiędzy współczesnymi znawcami Hegla zaczynają się dopiero przy tym trzecim punkcie. Uwagę zwraca tu jednak okoliczność, że większość sporów dotyczących tej kwestii ogranicza się do jednego tylko wymiaru właściwych pytań Heglowskich, mianowicie wydobywając na jaw przede wszystkim dezintegracyjny, wyobcowujący i tym samym na wskroś „od-etyczniony" charakter całej obywatelsko-społecznej nowoczesności. Przedmiotem debat pozostają wtedy tylko rozmiary i następstwa tego zasadniczego rozbratu między światem nowoczesnym a etycznością, i tu stanowiska różnią się zależnie od tego, jak kto ocenia ostrość i głębię tego konfliktu. Toteż najważniejsze dyskusje obracają się w kręgu problemowym stosunków, jakie zachodzą między systemową strukturą i dynamiką społeczeństwa obywatelskiego a tymi prawdziwiej „etycznymi" formami autentycznej więzi wspólnotowej, które w teorii Hegla reprezentowane są z jednej strony przez *rodzinę*, z drugiej zaś — i przede wszystkim — przez *państwo*. W każdym razie z dyskusji tych wyłania się przeważnie krytyczny, jeśli nie jednoznacznie negatywny osąd całego Heglowskiego przedsięwzięcia. Tym, co większość liczących się autorów — zresztą w rozmaitych aspektach i ze zróżnicowanym stopniem odrzucenia — wysuwa tu jednak na pierwszy plan, jest niedostateczność, a nawet pozorność głównych diagnoz i rozwiązań, jakie Hegel przed-

stawił dla naczelnych problemów nowoczesnego świata[1]. W szczególności często twierdzi się, że jego przekonanie, iż etyczne deficyty nowoczesnego społeczeństwa, napędzanego przez prywatne egoizmy i partykularność czysto ekonomicznych interesów jednostkowych, mogą zostać wyrównane, a nawet przewyższone przez polityczną racjonalność „ogólnej", wspólnototwórczej sfery życia publicznego w nowoczesnym państwie, okazało się w teorii bezzasadne, a w praktyce niebezpiecznie złudne. Stąd też miałoby wynikać ostateczne niepowodzenie jego wysiłków, by w ramach nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego odtworzyć (stworzyć na nowo?) utraconą pełnię „etycznej totalności", czyli filozoficznie ugruntować jakiś własny etos tej już od-etycznionej nowoczesności.

Jednakże taka surowa ocena Heglowskich rozeznań i ustaleń wydaje się nazbyt pospieszna, przynajmniej póki nie zostaną jasno wypowiedziane i rozpatrzone pewne z góry powzięte rozstrzygnięcia, jakie najwyraźniej tkwią u jej podstaw. Albowiem tym, co większość spośród współczesnych krytyków i mentorów Hegla dość zgodnie tu zakłada, jest bezproblemowy, poniekąd sam przez się zrozumiały i — co najważniejsze — niezróżnicowanie jednolity zakres i sens samego *pojęcia etyczności*, jakim operuje cała jego myśl filozoficzna. Zadziwiająco wielu skądinąd bardzo wnikliwych autorów wydaje się zgoła nie dostrzegać zasadniczej przemiany, jakiej znaczenie i funkcja właśnie tego centralnego pojęcia tak jawnie ulegają w późnej — dojrzałej — myśli Hegla, i wciąż niezmiennie obstawać przy jego rozumieniu pierwotnym, pochodzą-

[1] Por. np. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985, rozdz. „Hegels Begriff der Moderne".

cym jeszcze z Heglowskich pism wczesnych aż po okres jenajski. Owo pierwsze, u młodego i jeszcze u „średniego" Hegla niewątpliwie dominujące pojęcie etyczności jako substancjalnej „mocy jednoczącej" (*Macht der Vereinigung*)[2], która zgodnie z archetypem i mitem antycznej *polis* sensownie scalałaby wolne działania ludzkich jednostek w żywą i piękną totalność ich wspólnotowego etosu, mogło wprawdzie wzorcowo służyć młodemu Heglowi w jego początkowych obrachunkach ze społeczeństwem nowoczesnym za krytyczne tło, pozwalające ujrzeć w jaskrawym świetle całą beznadziejnie rozdartą, zatomizowaną i o tyle radykalnie bez-etyczną kondycję tego społeczeństwa. Ale pojęcie to nie nadawało się, by w ogóle uchwycić nową, właśnie w tym rozdarciu i poprzez nie tworzącą się spójność i spoistość ludzkiego świata, by zrozumieć zasadę jego inaczej ukształtowanej jedni i totalności.

Rozstanie Hegla z tamtym, podług „greckiego" wzorca wystylizowanym, pojęciem etyczności zaczyna się już bardzo wcześnie: jego początki niewątpliwie widać już w okresie jenajskim, kiedy to Hegel coraz wyraźniej sobie uświadamia, że substancjalny etos Greków należy nieodwołalnie do przeszłości. Pogłębiające się rozumienie tego, że w nowoczesnym świecie niemożliwa jest żadna rekonstrukcja etycznej wspólnoty jakoś porównywalnej z antyczną *polis*, jest tu jednak tylko początkiem długotrwałej i mozolnej „pracy Pojęcia", która swe dojrzałe owoce zbiera dopiero w berlińskiej *Filozofii prawa*. Naj-

---

[2] Por. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jenaer kritische Schriften I, Hamburg 1979 (Phil. Bibliothek), s. 12.

ważniejszym z nich jest zaś radykalnie nowa koncepcja etyczności.

Poniżej spróbujemy wstępnie przedstawić najistotniejszą treść tej nowej koncepcji. Trzeci spośród punktów wskazanych na początku zostanie więc bliżej określony i rozwinięty przez dodanie doń punktu czwartego, mianowicie tezy, że:

4. Według Hegla, nowoczesna forma obywatelskiego uspołecznienia przez indywidualizację wyłania i rozbudowuje swój własny typ etycznej totalności, która od tamtej — rzekomo „greckiej" — w samej rzeczy zasadniczo się różni, ale która też wcale nie potrzebuje mierzyć się z nią, gdyż pod każdym istotnym względem jednoznacznie nad nią góruje.

I

Tego, że Heglowska teoria nowoczesności osiąga swój dojrzały kształt dopiero w *Filozofii prawa*, właściwie nikt już dziś nie kwestionuje. Również dość zgodnie upatruje się istotę dokonanego tam przełomu w systematycznym sposobie, na jaki Hegel po raz pierwszy właśnie w tym dziele tematyzuje jako całość i doprowadza do kategorialnie samoistnego pojęcia — mianowicie pod nazwą *społeczeństwa obywatelskiego* — zasadniczą strukturę nowoczesnej formy uspołecznienia. Całkiem przekonująco też dotąd wykazano, że treść i systemowe miejsce tego nowego pojęcia — wbrew pozorom historycznej ciągłości — daleko wykraczają poza te pierwsze konfrontacje filozoficzne z całą problematyką swoiście ekonomicznej sfery potrzeb i pracy, jakie tak intensywnie zajmowały myśl

Hegla już w okresie jenajskim. Tutaj nader trafnie wskazuje się zwłaszcza na to, że ta nowa kategoria oznacza ostateczne już zerwanie z tradycyjną — tj. właśnie przednowoczesną — wizją ludzkiego życia społecznego, która od czasów Arystotelesa polegała właśnie na tym, żeby „społeczeństwo obywatelskie" (*societas civilis* albo *koinonia politikè*) zawsze „myśleć" jako bezpośrednio tożsame z „państwem", a więc z *civitas* lub *polis*. Otóż dopiero ostre i konsekwentne rozdzielenie obu tych sfer, które po raz pierwszy zostaje dokonane w Heglowskiej *Filozofii prawa*, pozwala w pełni ujawnić właściwą substancję swoiście nowoczesnego uspołecznienia, wiernie zarazem wyrażając najważniejsze wyniki społeczno-gospodarczych, politycznych i kulturalnych przemian inaugurujących nowoczesność[3].

Jakoż swoim pojęciem społeczeństwa obywatelskiego chce Hegel zdać sprawę wcale nie tylko z usamodzielnienia się form i struktur gospodarczej aktywności ludzi, które dopiero w świecie nowoczesnym wyodrębniają się w autonomiczny i wszechobejmujący system prywatnych potrzeb, interesów i roszczeń. Właściwy sens jego koncepcji tkwi raczej w tym, żeby całą tę sferę teraz już czysto społecznej pracy rozpoznać jako miejsce narodzin i zarazem nośną siłę nowej zasady uspołecznienia — mianowicie takiej, która już nieodwołalnie wypiera i zastępuje socjalizację bezpośrednią, charakterystyczną zwłaszcza dla tradycyjnych „wspólnot" o strukturze rodowo-plemiennej.

---

[3] W tej sprawie por. zwłaszcza przełomowe studium J. Rittera, *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt/M. 1965. Por. także M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969, zwłaszcza rozdz. „Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs".

Rzecz w tym, że wraz z uwolnieniem społeczno–gospodarczych podstaw ludzkiej egzystencji, które w tamtych — przednowoczesnych — społecznościach były jeszcze bez reszty określane przez bezpośrednie, „naturalne" stosunki zależności i panowania (i dlatego nawet w greckiej *polis* pozostawały zamknięte za bramą *oikos*, czyli nienaruszalnej prywatności „domu" i rodzinnego „gospodarstwa domowego", dzięki czemu z kolei „pan domu", jako mąż, ojciec i głowa rodziny, mógł występować na zewnątrz w roli autonomicznego uczestnika publicznej wspólnoty „wolnych i równych", a więc właśnie jako obywatel państwa, *polites*), rozpada się bynajmniej nie tylko jakaś część tego splotu, lecz sam ten splot jako całość, jako samoistna „totalność". Wraz z nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim dokonuje się więc nie tylko rozszczepienie niezróżnicowanej tożsamości *civitas* i *societas civilis*, które najpierw daje o sobie znać jako oddzielenie i obustronne uwolnienie się od siebie dwóch teraz już samoistnych sfer ludzkiego życia: ekonomiczno–społecznej i polityczno–państwowej. Ponadto bowiem społeczeństwo obywatelskie — właśnie dzięki temu rozdziałowi, ale też i daleko poza niego wykraczając — nieuchronnie rozsadza każdą formę etycznej totalności „dawnych obyczajów", której „jednocząca moc" oparta jest na bezpośrednim przenikaniu się państwa, społeczeństwa i rodziny — mianowicie przez to, że przeciwstawia jej swą własną nieodpartą „moc": moc *zapośredniczenia*.

Właśnie to zawiera chyba najgłębsza z definicji społeczeństwa obywatelskiego podanych przez Hegla w *Filozofii prawa*: „Społeczeństwo obywatelskie jest różnicą,

która występuje pośrodku między rodziną a państwem"[4]. Owo „pośrodku" i „między" wskazują nieomylnie na różnicujący dystans pośrednictwa, który zewsząd wdziera się do ludzkiego życia, ale który najpierw i przede wszystkim odbiera człowiekowi właśnie „etyczną" samooczywistość jakichś stałych punktów oparcia i zasad orientacji, danych mu pierwotnie w takich formach ponadindywidualnej więzi wspólnotowej, a zatem „naturalnego" zwierzchnictwa i uzależnienia jak tradycyjna rodzina i równie tradycyjne państwo autorytarnego panowania. Nowoczesna zasada uspołecznienia pośredniego — uspołecznienia przez ujednostkowienie, zróżnicowanie i dystans — nie jest przy tym po prostu ślepą siłą, która tylko rozbija i niszczy tamte „etyczne totalności" dawnego świata; ona raczej sama wkracza na ich miejsce, zastępuje je. To zaś, że dopiero dzięki takiemu ich wyparciu i zastąpieniu przez tę nową zasadę same te totalności w ogóle mogą zostać ustanowione i rozpoznane *jako* takie, mianowicie jako etyczne, należy uznać za najważniejsze dokonanie etyczne nowoczesności. Jako „różnica, która występuje pośrodku między" rodziną a państwem, społeczeństwo obywatelskie bynajmniej więc nie jest czysto ekonomicznym, lecz, owszem, przede wszystkim wybitnie *etycznym* fenomenem ludzkiego świata.

Co prawda zewnętrzna konstrukcja Heglowskiej *Filozofii prawa* nie sprzyja zrozumieniu tego fundamentalnego stanu rzeczy. „Pośrednie" (co przecież wcale nie znaczy: podrzędne) miejsce, w jakim Hegel *explicite* wykłada swą teorię i analizę społeczeństwa obywatelskiego, może

---

[4] G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, § 182, Uzupełnienie, s. 397.

wprowadzać w błąd: jest to wprawdzie miejsce wewnątrz całej sfery „etyczności", ale jednak miejsce tylko jednego z jej obszarów cząstkowych, który nadto ma wyraźnie status „środkowego", a więc czysto negatywnego momentu całości (wszak „jest to system etyczności zagubionej w swych terminach skrajnych"[5]). Zapewne ta właśnie okoliczność sprawia, że wciąż jeszcze liczni badacze i znawcy Hegla utrzymują, iż poza czysto terminologiczną innowacją (sam termin „społeczeństwo obywatelskie" pojawia się dopiero tutaj) nie może być mowy o żadnej istotnej różnicy między ujęciem z *Filozofii prawa* a znacznie wcześniej, bo już w jenajskiej *Filozofii realnej* przez Hegla osiągniętym wejrzeniem w jednoznacznie negatywny stosunek wzajemnego wykluczania się, jaki miałby zachodzić między etycznością w ogóle a całą konstytutywną dla społeczeństwa nowoczesnego sferą potrzeb, pracy i gospodarczej wymiany. Otóż takie wykładnie zapoznają podstawowy fakt: mianowicie to, że w *Filozofii prawa* społeczeństwo obywatelskie występuje i jest omawiane wcale nie tylko w tak zatytułowanym drugim rozdziale trzeciej części książki, lecz stanowi właściwy i jedyny przedmiot *całego* dzieła, jego rzeczywistą kwintesencję. W tym sensie trzeba zasadniczo zgodzić się z tezą, że *„Heglowska filozofia prawa jest teorią społeczeństwa obywatelskiego"*[6].

To zaś znaczy: jest jego teoria wszędzie, na każdym kroku i jako całość. Społeczeństwo obywatelskie — jako

---

[5] Tamże, § 184, s. 189.

[6] S. Blasche, Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben, w: M. Riedel (hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1975, s. 312.

nowy wyraz terminologiczny dla nowego pojęcia, w którym dopiero tu Hegel po raz pierwszy ujmuje istotę społeczeństwa nowoczesnego — jest przecież w *Filozofii prawa* wszechobecne. To przecież nie co innego jak właśnie ta na wskroś nowoczesna forma ekonomiczno-mieszczańskiego, a zarazem cywilno-obywatelskiego *uspołecznienia przez indywidualizację* jest obszernie przedstawiana już w pierwszych rozdziałach berlińskiej *Filozofii prawa*, omawiających „Prawo abstrakcyjne" i „Moralność", i to głównie z uwagi na jej najpierwszą zasadę: zewnętrzną i wewnętrzną *wolność* ludzkiej jednostki, już wyzwolonej od wszelkich substancjalnych i wspólnotowych więzi etycznych „dawnej obyczajności". Triumf tej zasady oznacza już ostateczne rozstanie z każdą — także „grecką" — formą pięknej „totalności etycznej". Czytamy: „Zasada *samoistnej, w sobie nieskończonej osobowości* jednostki, zasada subiektywnej wolności, która zrodziła się jako wewnętrzna w religii *chrześcijańskiej* i jako zewnętrzna (i dlatego połączona z abstrakcyjną ogólnością) w świecie *rzymskim* — zasada ta nie zdobywa sobie prawa w omawianej wyżej [scil. greckiej — M. J. S.] tylko substancjalnej formie rzeczywistego ducha. Zasada ta jest późniejsza niż świat grecki. Podobnie też zstępująca aż do tych głębi refleksja filozoficzna jest późniejsza niż substancjalna idea filozofii greckiej"[7].

W przebraniu swoich historycznych archetypów wyraźnie już tu występują podstawowe określenia teoretyczne społeczno-obywatelsko-mieszczańskiej nowoczesności. „Światu rzymskiemu" zawdzięcza nowoczesność swój system prawny, który właśnie mocą swej „abstrakcyjnej

---

[7] G. W. F. Hegel, *Zasady...*, § 185, wyd. cyt., s. 190.

ogólności" uniwersalizuje zewnętrzna wolność i równość ludzi jako jednostkowych osób prywatnych i już przez to instytucjonalizuje — we własności, a zwłaszcza w umowie — powszechnie ważne reguły i procedury sprawiedliwej wzajemności, obowiązujące we wszelkich publicznych stosunkach interpersonalnych. Jednakże właściwym obszarem zastosowania i ważności tych reguł i procedur, określających wszak z istoty swej intersubiektywne „odnoszenie się woli do woli", a więc kształtowanych np. w prawie własności dopiero przez „zapośredniczenie polegające na tym, by mieć własność już nie tylko za pośrednictwem jakiejś rzeczy i mojej podmiotowej woli, lecz również za pośrednictwem woli innej osoby i tym samym w woli wspólnej"[8] — nie jest już dla Hegla wcale żaden świat „rzymski", lecz wyłącznie nowoczesny. Jest to — jak już wspomniano — świat Napoleońskiego *Kodeksu cywilnego*, tej księgi praw porewolucyjnego społeczeństwa, w którym *bourgeois* już ostatecznie oddzielił się od *citoyen* i przeforsował swój ład prawny jako autonomiczny, całkowicie na sobie tylko oparty system nienaruszalnej matematyki swojej wolności. To, że Hegel w *Filozofii prawa* za punkt wyjścia przyjmuje właśnie ten tylko formalny i dlatego „abstrakcyjno"-prawny, odniesiony do rzeczy i przez to urzeczowiony wymiar osobistej wolności nowoczesnego człowieka, nieomylnie więc zarazem wskazuje na jego zamiar, by „zasadę samoistnej, w sobie nieskończonej osobowości jednostki" pomyśleć jako pojęciowo i normatywnie nieredukowalną podstawę nowoczesnego świata.

---

[8] Tamże, § 71, s. 88.

Ta sama zasada, tylko tym razem w swoim aspekcie „wewnętrznym" — mianowicie jako subiektywna wolność jednostkowej *świadomości moralnej* — znajduje wyraz w uniwersalności podmiotowej *autonomii* nowoczesnego indywiduum, która wprawdzie historycznie wywodzi się z „religii chrześcijańskiej", ale za sprawą reformacji, oświecenia i całej nowoczesnej „kultury" uległa gruntownemu zeświecczeniu. Tę subiektywną świadomość i samowiedzę wolnego podmiotu przedstawia, właśnie jako *Moralność*, drugi rozdział *Filozofii prawa*. Należy przy tym zawsze pamiętać, że chodzi tu nie o jakieś „wyższe stadium" rozwojowe tamtej abstrakcyjno-prawnej, urzeczowionej osoby prywatnej, lecz o jej drugą stronę, o jej konieczne i najbardziej własne dopełnienie. Obie te „osobowości" — prawna i moralna — nierozdzielnie do siebie przynależą, stanowiąc tylko jakby dwa różne wymiary jednej i tej samej całości. To jeden i ten sam nowoczesny człowiek z jednej strony, jako dysponent swojej własności i dzięki temu podmiot formalnego prawa, zawiera z innymi sobie równymi podmiotami rozmaite umowy dotyczące nabycia i wyzbycia się własności, których tak jak wszyscy inni dotrzymuje, a z drugiej strony dotrzymuje ich przede wszystkim dlatego, że — jednocześnie i naraz — ich normatywne roszczenia do ważności rozumie i uznaje także subiektywnie, w swej samowiedzy i w swym sumieniu.

Na wskroś *moralna*, ponieważ na własnym samoupewnieniu się każdego jednostkowego podmiotu oparta zasada *uznania* leży przecież już u podstaw prawnego pojęcia umowy, i to wraz z zawartym w niej roszczeniem do wzajemności. „Umowa zakłada jako przesłankę, by ci, którzy umowę zawierają, *uznawali się* wzajemnie jako osoby. Ponieważ umowa jest pewnym stosunkiem ducha

obiektywnego, to moment (wzajemnego) uznania jest już w nim zawarty i jako przesłanka założony"[9]. Domagając się, aby to, co zgodne z prawem nabrało zarazem powszechnej ważności jako to, co sprawiedliwe, a tym samym również słuszne i dobre, jednostka jako podmiot nowoczesnej „moralności" manifestuje swą niewzruszoną wolę, by ze wszystkimi innymi jednostkami pozostawać tylko w stosunku ekwiwalentnej wymiany podmiotowości — tym samym, który swe przedmiotowe urzeczywistnienie znajduje w „abstrakcyjno-prawnych" instytucjach własności i umowy. W obydwu tych sferach — prawnej i moralnej — mamy więc do czynienia z tą samą zasadą „samoistnej, w sobie nieskończonej osobowości jednostki" i jej „subiektywnej wolności", która to zasada właśnie przez tę różnicę i to zapośredniczenie między legalnością a moralnością daje się nieomylnie rozpoznać jako wytwór, a zarazem nośnik nowoczesnej formy uspołecznienia.

Zewnętrzny formalizm systemu prawnego i wewnętrzna autonomia subiektywnej świadomości moralnej z istoty swej więc ściśle do siebie przynależą, mianowicie jako dwa odrębne, ale równoległe i wzajemnie przenikające się fragmenty czy też wymiary jednej i tej samej całości: społeczeństwa obywatelskiego. O tyle nie są to żadne „przedsionki" czy szczeble poprzedzające, lecz konstytutywne podstawy i punkty oparcia nowoczesnej socjalizacji przez ujednostkowienie, która właśnie dzięki dwoistości i wzajemnemu zapośredniczaniu się obu tych sfer dopiero wyodrębnia się z niezróżnicowanej jedności „tamtych tylko substancjalnych form" przednowoczesnego, bezpośredniego uspołecznienia. „Prawo abstrakcyjne" i „moralność" —

[9] Tamże.

w usamodzielnionym już współistnieniu swych obszarów i zakresów ważności — wskazują na nieodwracalny fakt, że substancjalna totalność etyczna „dawnych obyczajów" już się rozpadła; one same bowiem nie są niczym innym jak produktami tego właśnie rozpadu.

Stąd jednak też wynika, że to właśnie one — formalno-proceduralna organizacja systemu prawnego i wolna świadomość moralna jednostkowego podmiotu — wyznaczają również nieprzekraczalne ramy „etyczności" jeszcze — i już — możliwej na gruncie nowoczesno-obywatelskiego ładu społecznego. Taka etyczność nowego typu daje się mianowicie pomyśleć tylko jako uniwersalna struktura intersubiektywnej normatywności, która swe roszczenia do ważności powszechnej może legitymizować — i dopiero dzięki temu przeforsować wyłącznie za pośrednictwem świadomości i woli wszystkich jednostek. Filozoficzna teoria nowoczesności, której pierwszy zarys znajdujemy w Heglowskiej *Filozofii prawa*, opiera się na tym właśnie założeniu i odkryciu: że taka inaczej ukształtowana normatywność, w której przednowoczesny etos jednostek jeszcze-nie-społecznych, gdyż bezpośrednio i bez reszty rozpływających się w etycznej ogólności ich wspólnoty, zostaje wyparty i zastąpiony przez zasadę uniwersalnego *zapośredniczenia*, właściwą już oswobodzonej i jako szczegółowość „wolno puszczonej" indywidualności człowieka nowoczesnego, nie tylko jest czymś możliwym i rzeczywistym, lecz także może zostać prawomocnie i prawowicie ugruntowana jako etycznie samowystarczalna.

II

Chociaż społeczeństwo obywatelskie jako właściwa substancja nowoczesnej formy uspołecznienia wyraźnie pokazuje swoją istotę już w abstrakcyjnym prawie prywatnym i w subiektywnej moralności jednostki, to jednak swe właściwe miejsce pojęciowe i systemowe nieprzypadkowo uzyskuje dopiero w obszarze *etyczności*. Co prawda w architektonice tej trzeciej i najważniejszej części Heglowskiej *Filozofii prawa* występuje ono tylko jako jeden — i to „pośredni", a zatem czysto negatywny i wymagający zniesienia w czymś „trzecim" — z wymiarów tego, co we właściwym sensie etyczne. Nie należy jednak z tego powodu ulegać złudzeniom, jakoby cała przedstawiana tu „etyczność" była czymś innym niż własną *etycznością społeczeństwa obywatelskiego*. To nie co innego, jak właśnie społeczeństwo obywatelskie — ta „różnica, która występuje pośrodku między rodziną a państwem" — organizuje całościową strukturę tej „totalności etycznej" nowego rodzaju, i o tyle włada tu wszędzie jako macierzysty grunt, a zarazem najpotężniejszy czynnik rozwoju tego, co można i należy określić jako swoisty *etos nowoczesności*.

Już na pierwszy rzut oka widać, że zarówno rodzina, jak i państwo w ostatniej części *Filozofii prawa* nie stanowią żadnej alternatywy dla społeczeństwa obywatelskiego, lecz są najwyraźniej *jego* rodziną i *jego* państwem. Obojga, rodziny i państwa, nie należy więc uważać ani za wymagające troskliwej ochrony residua, ani za jakieś dopiero świadomie projektowane bastiony obronne „prawdziwej etyczności", których sens i zadania polegałyby na tym, by wspólnotowy etos „ogólności" ocalić przed

wszechobecną inwazją tych w nieskończoność potęgujących się egoizmów, jakie stanowią wszak samą istotę obywatelsko-społecznej „szczegółowości". Wręcz przeciwnie: ogólność, która realizuje się w obydwu tych nowoczesnych formach wspólnoty, sama jest od początku głęboko naznaczona indywidualistyczną zasadą uszczegółowienia, ponieważ jest przez tę zasadę zapośredniczona i jako taka właściwie dopiero wytwarzana.

Tym, co Hegel w *Filozofii prawa* przedstawia i opisuje jako „rodzinę", jest przecież nie co innego, jak nowoczesna tzw. *mała rodzina*[10] — najwyżej dwupokoleniowa, oparta na dobrowolnym i świadomie wybranym współżyciu obojga małżonków i ich dzieci jako jednostkowych osób. Rodzina taka stanowi sferę możliwą dopiero w ramach obywatelsko-społecznej indywidualizacji — niewymuszonego i w ogóle żadnymi innymi celami nie uwarunkowanego obcowania wzajemnego ludzi, którzy jedynie za sprawą czysto subiektywnego uczucia miłości i równie subiektywnej woli, ażeby być ze sobą i dla siebie, łączą się w intymną wspólnotę życia prywatnego. Nowoczesnej rodziny nie należy więc w żadnym razie uważać za jakąś niszę intymności i prywatności, zagubioną w homogenicznej, anonimowej i życiu rodzinnemu z istoty swej wrogiej przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego; przeciwnie, nowoczesna rodzina jest raczej endemiczną, najbardziej własną formą samoorganizacji tegoż społeczeństwa obywatelskiego, mianowicie o ile tworzy się zawsze z jednostkowych osób prywatnych odmiennej płci. Społeczeństwo obywatelskie nie tylko umożliwia i wytwarza nowoczesną rodzinę, ustawicznie produkując i reprodukując jej

---

[10] Por. S. Blasche, Natürliche Sittlichkeit..., s. 316 i n.

potencjalnych członków: wolne i równe jednostki jako osoby; stanowi ono także jej właściwy sens i cel, gdyż zawsze odbiera rodzinie już wychowane przez nią dzieci i w swoim charakterze *rodziny ogólnej*[11] znów „uwalnia" je jako samoistne, wolne jednostki. „Rodzina jest przede wszystkim tą substancjalną całością, do której należy troska o jednostkę w jej szczegółowości [...]. Społeczeństwo obywatelskie wyrywa jednak jednostkę z tej więzi (rodzinnej), wyobcowuje wzajemnie w stosunku do siebie jej członków i uznaje ich za samoistne osoby. Społeczeństwo to zamiast zewnętrznej nieorganicznej natury i ojcowskiego oparcia, które zapewniało jednostce środki utrzymania, wprowadza swoje własne i podporządkowuje samo istnienie całej rodziny zależności od siebie, od przypadkowości. W ten sposób indywiduum okazuje się *synem społeczeństwa obywatelskiego*, które w tym samym stopniu ma wymagania w stosunku do jednostki, jak jednostka ma prawa w stosunku do społeczeństwa obywatelskiego"[12].

Wprawdzie społeczeństwo obywatelskie, w którym rodzina po wychowaniu dzieci znajduje swe „rozwiązanie", równocześnie zawsze tkwi, jako „majątek rodziny", także u jej podstaw. Jednakże zarówno nabywanie, jak i użytkowanie tych ekonomicznych warunków życia nowoczesnej rodziny jest nieprzypadkowo wyłączone z właściwego rozdziału traktującego o „rodzinie". Hegel chce najwyraźniej podkreślić przez to dwie rzeczy. Po pierwsze, że pod względem ich majątku, gospodarczego dobrobytu i pozycji społecznej członkowie rodziny są, tak jak wszystkie inne jednostki (które zresztą wszystkie są też

---

[11] G. W. F. Hegel, *Zasady*..., § 239, wyd. cyt., s. 227.

[12] Tamże, § 238, s. 226–227.

członkami jakichś rodzin), przede wszystkim uczestnikami społeczeństwa obywatelskiego, którzy środki swego utrzymania muszą zdobywać w obrębie jednego i tego samego, wszechobejmującego „systemu potrzeb", tj. rynkowego mechanizmu społecznej pracy i wymiany. W świecie nowoczesnym zatem to już nie rodzina, lecz „raczej społeczeństwo obywatelskie jest (teraz) tą przepotężną siłą, która przeciąga na swoją stronę człowieka, żąda od niego, by pracował tylko dla społeczeństwa, by wszystkim, czym jest, był dzięki temu społeczeństwu i wszystko, co czyni, czynił za jego pośrednictwem"[13].

Po drugie jednak chce Hegel podkreślić, że rodzina jako taka — tj. w swej pojęciowej istocie, czyli zwłaszcza w swym *etycznym* walorze prawdziwie ludzkiej więzi komunikacyjno-wspólnotowej, która polega właśnie na bezpośredniości wzajemnego stosunku jednostkowych osób określanego tylko przez miłość, troskę i bezinteresowne oddanie, sama *powstaje* dopiero wskutek tego zapośredniczenia nowoczesno-obywatelską formą socjalizacji. Dopiero bowiem to zapośredniczenie — dla rodziny tradycyjnej i jej „dawnych obyczajów" nieuchronnie złowieszcze i destrukcyjne — pozwala przemieścić całość zabiegów o ekonomiczno-społeczne podstawy egzystencji rodziny i jej utrzymania w zewnętrzną sferę instytucjonalnej i wyspecjalizowanej — „fachowej" — aktywności zarobkowej i zawodowej jej członków. (Zresztą w tej profesjonalno-funkcjonalnej sferze potrzeb i pracy jednostkowi członkowie rodzin również połączeni są więzami jej swoistej etyczności, mianowicie za sprawą „korporacji", która w prywatnej gospodarce rynkowej społeczeństwa obywa-

[13] Tamże, § 238, Uzupełnienie, s. 410.

telskiego reprezentuje publiczny etos takich nieegoistycznych wartości „non profit" jak fachowość, zawodowa rzetelność i odpowiedzialność, „spolegliwe opiekuństwo", nieprzekupność itd. W wartościach tych słusznie upatruje Hegel swoiście nowoczesną transpozycję takich fundamentów „dawnej obyczajowości" jak uczciwość, wierność, duma, honor czy cześć: „W ten sposób członek korporacji ma *swój honor w stanie, do którego należy*. [...] Uczciwość otrzymuje (w korporacji) swoje prawdziwe uznanie i prawdziwą cześć"[14]. Co jednak najważniejsze, wskutek tego przemieszczenia wszystkich działań na rzecz utrzymania rodziny w gospodarczo-społeczne obszary „systemu potrzeb" i „korporacji", sama rodzina zostaje od nich wreszcie uwolniona i właśnie dzięki temu może dopiero wystąpić jak etyczna totalność intymnie prywatnej sfery ludzkiego życia. Właściwa „etyczność" zatem, którą ucieleśnia sobą nowoczesna rodzina, i dopiero ona, tworzy się nie *pomimo* swego obywatelsko-społecznego otoczenia, czy *wbrew* niemu, lecz przeciwnie: tylko *dzięki* niemu i *za jego pośrednictwem*. Etyczność ta zostaje bowiem uwolniona dopiero przez obywatelską formę uspołecznienia, i tym samym może być słusznie uważana za najbardziej własny, endemiczny kształt samowytworzonego etosu nowoczesności.

To samo odnosi się również do drugiego członu tej „różnicy" tkwiącej u podstaw nowoczesnego etosu, którą wytwarza i sobą zapośrednicza społeczeństwo obywatelskie — mianowicie do *państwa*. Szczególnie liczne nieporozumienia interpretacyjne, jakie narosły wokół Heglowskiej teorii państwa, wydają się mieć swe źródła nade

[14] Tamże, § 253, s. 235–236.

wszystko w tym, że nie dostrzegano, jak dalece całe przedstawiane tu „państwo" jest własnym *państwem społeczeństwa obywatelskiego*, ściśle i jednoznacznie mu przyporządkowanym. Tym, co Hegel w ostatnim rozdziale trzeciej części swej *Filozofii prawa* opisuje jako najwyższe spełnienie „etyczności", nie jest wszak państwo jakiekolwiek, lecz najwyraźniej dopiero państwo *nowoczesne*, ów najbardziej własny i samoistnie wyłoniony twór polityczny społeczeństwa obywatelskiego, który tak samo jak nowoczesna rodzina — równolegle do niej i w ścisłym z nią współdziałaniu, choć już nie w intymnej sferze życia prywatnego, lecz w publicznym obszarze obywatelskiej wspólnoty politycznej — reprezentuje i ucieleśnia samą istotę tej nowej „substancji etycznej", jaką wytwarza taka forma uspołecznienia[15].

Tak jak nowoczesną rodzinę, tak również nowoczesne państwo pojmuje Hegel jako zrodzone z tej samej zasady pośredniego uspołecznienia przez indywidualizację. Podstawę odróżnienia stanowi tu — tak samo jak tam — odniesienie do różnych społeczno-politycznych tworów przednowoczesnej formy uspołecznienia bezpośredniego, które opierały się — zarówno w życiu rodzinnym, jak i państwowym — na fundamencie autorytarnego panowania. Tak samo jak tam, również tu sprawą zasadniczą jest powszechne wyswobodzenie się autonomicznej podmiotowości jednostki i tworzący się przez to nowy rodzaj więzi między „szczegółowością" jej subiektywnych celów i dążeń a wspólnym „dobrem ogółu". Pisze Hegel: „Cała sprawa polega na jedni ogólności i szczegółowości

---

[15] Znakomitą i wciąż wzorcową analizę tego aspektu Heglowskiej teorii państwa przeprowadził S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, London-New York 1972.

w państwie. W państwach starożytnych cal podmiotowy był całkowicie identyczny z wolą państwa, w czasach nowożytnych domagamy się natomiast (prawa do) własnego poglądu, własnej woli i (do) sumienia. Starożytni nie mieli nic takiego jak sumienie; ostateczną racją była dla nich wola państwa. Jeśli w despotycznych państwach Azji jednostce nie przysługiwała żadna wewnętrzność i nie miała ona w sobie żadnych uprawnień, to w świecie nowoczesnym jednostka chce być szanowana z racji swej strony wewnętrznej"[16].

Zauważmy jednak, że ta różnica — i to rozumiana właśnie jako podstawa i racja zdecydowanej przewagi nas „nowoczesnych" nad wszystkimi „starożytnymi" — dotyczy to wcale nie tylko „despotycznych państw Azji", które Hegel wszak zawsze uważał za zorganizowane systemy ludzkiego zniewolenia; odnosi się ona także, i zapewne przede wszystkim, do tej niegdyś przez niego samego tak utęsknionej „totalności etycznej" klasycznego antyku, którą najpełniej ucieleśniała „piękna wolność" greckiej *polis*. Przedstawiona w *Filozofii prawa* teoria nowoczesnego państwa jasno wypowiada ostatecznie już przez Hegla dokonane pożegnanie z tymi ideałami własnej młodości, które okazały się być tylko wspólnymi mitami całej tamtej epoki. „W państwach klasycznej starożytności występuje już wprawdzie niewątpliwie ogólność, ale partykularność nie była jeszcze wtedy partykularnością, która oswobodzona i puszczona wolno sprowadzona zostaje z powrotem do ogólności, tzn. do ogólnego celu całości. Istota nowożytnego państwa polega na tym, że ogólność ma być

---

[16] G. W. F. Hegel, *Zasady*..., § 261, Uzupełnienie, wyd. cyt., s. 415.

związana z całkowitą wolnością szczegółowości i dobrobytem jednostek, że interesy rodziny i społeczeństwa obywatelskiego muszą się zatem połączyć razem w państwo, tylko że ta ogólność celów nie może się rozwijać bez wiedzy i woli samej szczegółowości, która musi zachować swe prawa. To, co ogólne, musi więc być czynne, ale podmiotowość musi z drugiej strony być w całości i w żywy sposób rozwinięta. Tylko dzięki temu, że obydwa momenty istnieją tu trwale w swojej mocy, można państwo uważać za podzielone na poszczególne człony (*gegliedert*) i naprawdę zorganizowane"[17].

Podmiotową zasadę wolno puszczonej szczegółowości reprezentują w nowoczesnym państwie te same „indywidua jako *masa*"[18], które swobodną grą swych antagonistycznych interesów i roszczeń tworzą zasadniczą przestrzeń społeczeństwa obywatelskiego, ale które właśnie tę swą partykularność mogą zorganizować tylko wewnątrz — i za pośrednictwem — ogólnych ram instytucjonalnych i proceduralnych ładu państwowego. Z jednej więc strony Heglowski „duch", ta rzeczywista totalność etyczna nowoczesnego świata ucieleśniana dopiero w państwie, musi dzielić się „na rodzinę i społeczeństwo obywatelskie, jako na sfery swej skończoności", w których to, co ogólne, dla jednostki zawsze „przejawia się jako *zapośredniczone* przez okoliczności, arbitralną wolę i własny wybór swego powołania"[19]. Z drugiej zaś strony zarazem jest tak, że „w sferach tych, w których momenty ducha, jednostkowość i szczegółowość, mają swą bezpośrednią i refleksyjną realność, duch występuje jako *przeświecająca w nich*

---

[17] Tamże, § 260, Uzupełnienie, s. 414–415.

[18] Tamże, § 262, s. 248.

[19] Tamże.

obiektywna ogólność, jako władza pierwiastka rozumowego w sferze konieczności [...], a mianowicie jako *instytucje*"[20]. Nowoczesne państwo jako obiektywny system takich instytucji jest więc własnym państwem społeczeństwa obywatelskiego i jego (nowoczesnej) rodziny; nie jest ono jednak ich wtórnym wytworem, lecz przeciwnie, jest ich przesłanką i podstawą możliwości. Dopiero bowiem dzięki państwu i za jego pośrednictwem owe „indywidua jako masa" — czyli wolne i równe jednostki wyłonione przez obywatelską formę uspołecznienia — „osiągają [...] ogólność w ten sposób, że w instytucjach jako w *ogólnym* samym w sobie pierwiastku ich szczegółowych interesów mają swoją istotną samowiedzę"[21].

Z drugiej jednak strony te „ogólne", gdyż intersubiektywne (powszechnie uznawane) instytucje, które „tworzą w sferze *szczegółowości ustrój państwowy*"[22], mogą być zarazem „filarami wolności publicznej"[23] tylko dlatego, że z kolei same w swym działaniu potrzebują niezbędnego zapośredniczenia przez „*postawę* polityczną"[24] (*politische Gesinnung*) jednostek. Postawa ta — przez Hegla zresztą jednoznacznie utożsamiana z *patriotyzmem* — oznacza podmiotową akceptację państwa przez obywateli, jako ich własnego ustroju i ładu politycznego; oznacza zatem ich zaufanie i poczucie przynależności do niego, i to głęboko zakorzenione w wewnętrznej sferze ich motywacji i przekonań. Ale oczywiście i ona ma swe instytucjonalne korzenie. „Postawa *polityczna* — *patriotyzm* w ogóle —

---

[20] Tamże, § 263, s. 249.
[21] Tamże, § 264, s. 249.
[22] Tamże, § 265, s. 249.
[23] Tamże, § 265, s. 250.
[24] Tamże, § 267, s. 250.

jako pewność mająca swą siedzibę w *prawdzie* (czysto subiektywna pewność nie wypływa z *prawdy* i jest tylko mniemaniem) i jako wola, która stała się *przyzwyczajeniem*, jest tylko rezultatem instytucji istniejących w państwie jako tej dziedzinie, w której rozumowość jest *rzeczywiście* zawarta, podobnie jak rozumowość przechodzi w czyn dzięki działaniu zgodnemu z tymi instytucjami"[25]. Polityczny etos nowoczesności zasadza się więc według Hegla na tym, co dziś nazwalibyśmy — za Jürgenem Habermasem — swoistym *patriotyzmem konstytucji*: jego istotą jest intersubiektywny konsens jednostek (wtedy już będących czymś więcej niż tylko „indywiduami jako masa") co do konstytucyjnie ugruntowanych i zinstytucjonalizowanych reguł działania ich obywatelskiej wspólnoty, które gwarantują, a nawet dopiero umożliwiają jednostkową wolność każdej z nich. „Postawa polityczna jest w ogóle *zaufaniem* (które przejść może w mniej lub bardziej ukształtowany pogląd), jest świadomością, że moje substancjalne i szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny (tu jest tym państwo), kto pozostaje w pewnych stosunkach do mnie jako jednostki, dzięki czemu ten inny nie jest dla mnie żadnym innym, a ja, jako świadomy tego, jestem wolny"[26].

Tym, co Hegel ma tu na myśli, najwyraźniej jest polityczny etos nowoczesnego społeczeństwa cywilnego, ostatecznie urzeczywistniony w konstytucyjnym, wolnościowo-demokratycznym państwie praworządnym. Podstawę tego etosu tworzą, poza „świętością rodziny", zwłaszcza polityczno-ustrojowe „instytucje, w których społeczeń-

---

[25] Tamże, § 268, s. 250.

[26] Tamże, § 268, s. 250–251.

stwo obywatelskie występuje jako etyczne"; dzięki nim bowiem „to, co ogólne, jest zarazem sprawą każdego indywiduum jako szczegółowości"[27]. Otóż ta własna etyczność społeczeństwa obywatelskiego znajduje swój najpełniejszy wyraz dopiero w politycznej samoorganizacji jego państwa. Swoisty charakter tej nowej etyczności — w wyraźnym przeciwieństwie do dawnego etosu greckiej *polis* — polega na tym, że „totalność", która się w niej wytwarza, nie jest bezpośrednia i zamknięta, lecz zapośredniczona i zasadniczo otwarta. Etyczna substancja komunikacyjnej wspólnotowości powstaje tu nie *obok* i *pomimo* odgraniczeń i odległości między jednostkami, lecz właśnie *dzięki* tym separacjom i dystansom, i za ich pośrednictwem. Rosnąca dyferencjacja społeczeństwa na skutek podziału pracy, specjalizacji i coraz głębszego różnicowania się społecznych funkcji i ról, która uzależnia każdego od wszystkich, idzie zarazem w parze z pojęciową i praktyczno-normatywną *racjonalizacją* ludzkiego życia, która dochodzi do skutku właśnie dzięki temu, że jednostki przenoszą znaczne obszary i kompetencje swej podmiotowości na intersubiektywnie działające i obowiązujące, bo społecznie i politycznie zinstytucjonalizowane organy i procedury pośrednictwa, przedstawicielstwa i publicznej kontroli. Wskutek tego same te jednostki z jednej strony mogą skutecznie uchronić i pielęgnować właściwe jądro ich osobistej i osobowej *wolności podmiotowej*, która swą bardziej lub mniej autonomiczną przestrzeń ma właśnie *pomiędzy* tymi podziałami, odgraniczeniami i odstępami. Z drugiej zaś strony dopiero takie już rzeczywiście upodmiotowione jednostki właśnie przez to również

---

[27] Tamże, § 265, Uzupełnienie, s. 416.

naznaczają tamte swoje instytucje, ciała i procedury społecznego pośrednictwa własnym wspólnototwórczym zaufaniem i na porozumienie nastawioną wolą komunikacyjnej wzajemności.

Tę z istoty swej zapośredniczoną, niedomkniętą i — by tak rzec — zdecentrowaną totalność etyczną nowoczesnego świata, budowaną nie na micie harmonijnej jedni, lecz na różnicy, odgraniczeniu i dystansie, i właśnie z nich czerpiącą swoją moc, jeszcze raz dumnie afirmuje Hegel w swych *Wykładach z dziejów filozofii*, wskazując na jej obywatelsko-społeczną swoistość, a zwłaszcza na płynącą stąd jej zasadniczą niewspółmierność z antycznym wzorcem greckim. W związku z prezentacją *Polityki* Arystotelesa wspomina on krótko, ale nader pouczająco o podstawowej „różnicy w zasadzie państw dawnych i nowoczesnych", która sprowadza się właśnie do tego, że nowoczesne państwa, i dopiero one, oparte są na żywiole indywidualizacji, oswobodzonym przez nowoczesną formę uspołecznienia obywatelskiego. Tak więc Grecja „nie znała abstrakcyjnego prawa naszych państw nowoczesnych, które izoluje jednostkę, dając jej jako takiej wolną rękę (tak że jednostka ta w istocie ma ważność jako osoba), a zarazem przecież niczym jakiś niewidzialny duch scala wszystkie jednostki — ale tak, że żadna z nich właściwie ani nie uświadamia sobie całości, ani nie działa na jej rzecz. Każdy swym działaniem przyczynia się do tej całości nie wiadomo jak; każdemu chodzi tylko o ochronę jego jednostkowości. Jest to aktywność podzielona, z której każdemu przysługuje tylko jakaś część; jak w fabryce, nikt nie robi niczego w całości, lecz każdy tylko jakiś jej fragment,

nie posiadając tamtych innych umiejętności; i tylko niektórzy składają wszystko razem"[28].

Ostateczne rozstanie Hegla z mitem greckiego antyku, które jest równoznaczne z rozpoznaniem i uznaniem nowoczesności w jej samoistnym statusie i walorze etycznym, wyraźnie dochodzi tu do głosu w świadomości, że to właśnie owa podzielona i rozproszona aktywność dopiero umożliwia racjonalną organizację i koordynację („jak w fabryce") ludzkiej podmiotowości i wolności — owszem, innej niż tamta grecka, bo też i nieskończenie ją przerastającej. Czytamy więc w tym samym miejscu dalej: „Wolne społeczności uświadamiają sobie tylko całość i tylko dla niej działają; natomiast społeczności nowoczesne, wzięte dla siebie, czyli w skali jednostek, są nie--wolne: ich *mieszczańska* (*bürgerlich*) wolność jest właśnie nieobecnością tego, co ogólne, zasadą izolacji. Ale ich wolność *obywatelska* (*bürgerlich*) — nie mamy wszak dwu różnych słów dla *bourgeois* i *citoyen* — jest koniecznym momentem, którego państwa antyczne nie znały. Im nie była znana ta doskonała samoistność punktów i właśnie przez to większa samoistność całości; nie było im znane to wyższe, organiczne życie. Dopiero wtedy, gdy państwo już wchłonęło w siebie tę zasadę, mogła wyłonić się wolność wyższego rzędu. Tam wszystko było igraszką i wytworem natury, wszystkim rządził przypadek i kaprys jednostki; tutaj mamy wewnętrzne trwanie i niezniszczalną ogólność, która jest realna i mocno zespolona w swych częściach"[29].

---

[28] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Hegels Werke, Theorie Werkausgabe*, Bd. 19, Frankfurt/M. 1971, s. 227–228.

[29] Tamże, s. 228.

Tę właśnie „wolność wyższego rzędu", której rzeczywistością jest nowoczesne państwo i cały ucieleśniony w nim etos nowoczesności, określa też Hegel w *Filozofii prawa* jako wolność *konkretną*. „Wolność konkretna jednak polega na tym, że jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny *rozwój i uznanie swego prawa dla siebie* (w systemie rodziny i społeczeństwa obywatelskiego), a także przechodzą z jednej strony w interes ogółu, a z drugiej uznają zgodnie z własną wiedzą i wolą ten interes ogółu za swego własnego *substancjalnego* ducha i *czynne są* dla niego jako swego *ostatecznego celu*. W ten sposób ani to, co ogólne, nie obowiązuje i nie jest realizowane bez interesu szczegółowego, bez wiedzy i woli szczegółowej, ani jednostki nie żyją jako osoby prywatne tylko dla tego, co szczegółowe, nie chcąc zarazem żyć dla tego, co ogólne, i nie działając ze świadomością celu ostatecznego. Zasada państwa nowoczesnego zawiera w sobie taką kolosalną siłę i głębię, że pozwala zasadzie podmiotowości rozwinąć się w *samoistny termin skrajny* szczegółowości osobowej i *zarazem sprowadza ją z powrotem do substancjalnej jedni*, zachowując w ten sposób zasadę tę w sobie samej"[30]. Zwięźle i przejrzyście wyrażona w tych słowach Heglowska koncepcja nowoczesnej etyczności najwyraźniej przetrwała licznych swych mniej lub bardziej powierzchownych krytyków i dopiero dziś, w dobie później, bo już spełnionej nowoczesności zwolna odsłania swą wnikliwość, filozoficzną płodność i żywą aktualność właśnie dla naszych czasów.

---

[30] G. W. F. Hegel, *Zasady*..., § 260, wyd. cyt., s. 245–246.

...Nowoczesna etyczność, której zręby przedstawia i bada myśl Hegla, opiera się na uniwersalizacji innego rodzaju niż moralność: buduje też zasadniczo odmienną „totalność" niż tamta. Zasadą tej swoiście nowoczesnej totalności jest ludzka wolność, ale rozumiana intersubiektywnie, jako pryncypium powszechnej wzajemności uznania; wolności zatem, która oznacza także i przede wszystkim, wolność innego i inaczej myślącego...

...To nie *moralność* lecz *prawo* (również w swej „abstrakcyjności", z której czerpie bezwyjątkową uniwersalność swego obowiązywania) przedstawia sobą według Hegla istotę nowoczesnej etyczności. W nim bowiem ma swe reguły społeczne rozumność, z gruntu nie „fundamentalna": właśnie dlatego, że opiera się zawsze na intersubiektywnym po-rozumieniu, obejmuje sobą tylko to, co za każdym razem da się sensownie „wy-rozumieć", wynegocjować, wydobyć jako zasób rozumnych ustaleń wspólnych...

...Koncepcja nowoczesnej etyczności najwyraźniej przetrwała licznie mniej lub bardziej powierzchownych krytyków i dopiero dziś, w dobie później, bo już spełnionej nowoczesności zwolna odsłania swą wnikliwość, filozoficzną i żywą aktualność właśnie dla naszych czasów...

(Marek J. Siemek)

ISBN 83-231-0658-4