

Marek N. Jakubowski

Nieliberalny liberalizm Hegła

Jeśli miesza się państwo ze społeczeństwem obywatelskim, a za przeznaczenie państwa uważa się zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę własności oraz osobistej wolności, to interes jednostek jako takich okazuje się ostatecznym celem, w imię którego jednostki te ze sobą się połączyły; wynika z tego również to, że być członkiem państwa jest czymś zależnym od własnego widzimisię. – Ale stosunek państwa do jednostki jest zupełnie inny. Ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa¹.

Oto jedna z wielu tyrad Hegła (choć może najbardziej znana), zawartych w jego pismach, a skierowanych jednoznacznie przeciw politycznej filozofii liberalnej (takiej, jaką znał i znać mógł). W istocie rzeczy zarówno odwołujący się do praw natury kontraktualiści, jak utylityści zakładający, że maksimum szczęścia społeczeństwo osiąga wówczas, gdy największa liczba jednostek je osiąga, uznawali autonomię za niezbywalną własność jednostki. Tak pojmowana przez nich autonomia miała charakter przedspołeczny, czy też, inaczej rzecz ujmując, nie była pochodną uspołecznienia.

Nietrudno zresztą zauważyć, że cała konstrukcja *Zasad filozofii prawa* jest zbudowana przeciw (zwłaszcza Kantowskiemu) indywidualizmowi. Trzy kolejne części tego dzieła: Prawo abstrakcyjne – Moralność – Etyczność (której zwieńczeniem jest przeciwieństwo państwo) jak w soczewce odzwierciedlają antyindywidualistyczne założenie jego koncepcji. Jak wiadomo, zgodnie z jego metodą to, co późniejsze w przedstawieniu, jest wcześniejsze w porządku logicznym (w Hegłowskim znaczeniu logiki jako teorii bytu), a więc ontycznym. To etyczność (a ostatecznie państwo) zatem jest tą sferą, w której jednostka uzy-

¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1969, § 258, s. 239. Z Hegłowską krytyką liberalizmu spotykamy się także w innych pismach, także tych z wczesnych lat jego twórczości.

skuje swą rzeczywistość i prawdziwą wolność. Prawo i moralność nie są sobie obszarami obcymi; w istocie rzeczy nie da się oddzielić tego, co legalne od tego, co moralne. Mało tego, moralność jest podporządkowana swoistemu społecznemu wymiarowi etyczności. Hegel rozciągał więc wartościowanie w kategoriach etycznych na ogół form życia społecznego, na wszelkie instytucje, które ono generuje.

Czy jednak oznacza to, że Hegla filozofia polityczna jest z gruntu antyliberalna, że „system Hegłowski stał się naukowym domostwem *ducha pruskiej restauracji*”², jak to jej już w połowie XIX w. zarzucił Rudolf Haym, czy jest on po prostu jednym z naczelnych wrogów liberalizmu (społeczeństwa otwartego) jak chciał sto lat później Karl Popper? Wiadomo, że takie zarzuty od mniej więcej czterdziestu lat w poważnych pracach (nawet anglosaskich, które wcześniej nader często przedstawiały autora *Zasad filozofii prawa* jako filozofa reakcyjnego) raczej się już nie pojawiają. Jednakowoż problem stosunku Hegla do tradycji liberalnej ciągle przedstawiany jest w literaturze przedmiotu w sposób niejednoznaczny czy wręcz nieklarowny. Dostrzegł ten problem Zbigniew Stawrowski, autor bodaj pierwszej książki w całości poświęconej filozofii politycznej Berlińczyka, jaka powstała w powojennej Polsce. O poglądach, które uznają Hegla bądź to za liberała, bądź za konserwatystę, pisze on: „Choć i one nie są w pełni słuszne, to jednak zawierają jakąś część prawdy”³. Otóż o ile zgadzam się ze Stawrowskim co do części prawdy w określaniu Hegla mianem liberała, o tyle nie zgadzam się co do rzekomego rysu konserwatywnego myśli autora *Fenomenologii ducha*.

Nie miejsce w tym niewielkim artykule pokazywać zasadnicze różnice dzielące myśl Hegla i Burke’a, nie wspominając o de Maistrze. Wskazywanie na to, że Hegla krytyka oświecenia (czy też, szerzej, wszelkiej postaci myślenia utopijnego) oraz Rewolucji Francuskiej jest bliska krytyce konserwatywnej ma z reguły swe raczej oczywiste źródło w niezrozumieniu Hegłowskiego pojęcia rzeczywistości. Jest to pojęcie nader skomplikowane (ale któreż z pojęć Hegłowskiej filozofii nie jest skomplikowane?) i w związku z tym nader często dezinterpretowane, zwłaszcza przez tych autorów, którym nie chciało się prze-

² R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen ueber Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Berlin 1857, s. 357 (podkreślenie Hayma).

³ Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków: PAT 1994, s. 5.

brnąć przez zawiloci *Nauki logiki*. Autorzy ci nader chętnie przytaczają znane *dictum* z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa* – „co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”⁴ – jako dowód jego konserwatywnej postawy. Tymczasem nie chodziło przecież Heglowi o konieczność sankcjonowania *status quo*. Wysiłek, jaki podjął, miał na celu ponowne uzasadnienie jedności tego, co Kant tak radykalnie rozdzielił – podmiotu i przedmiotu, bytu i myśli, rozumu i rzeczywistości. Pojęcie rzeczywistość (*Wirklichkeit*) wyprowadzał on etymologicznie (*wirken*) i logicznie z działania. To, co rzeczywiste, nie jest istniejącym, danym stanem rzeczy. Jest to raczej coś samo-stwarzającego się, realizującego swą własną istotę; chodzi tu zatem o samowiednego ducha. Działanie ducha, w którym to manifestuje on swą wewnętrzną konieczność, staje się zarazem wyrazem jego wolności. Konieczność ta bowiem jest niczym nie ograniczona z zewnątrz (jest stawianiem się wewnętrznej potencjalności) i ostatecznie zostaje w pojęciu rozpoznana jako wolność⁵.

Spójrzmy zatem na stosunek Hegla do liberalizmu zakładając, że jego krytyczna warstwa nie ma nic (ano, może ma, lecz niewiele) wspólnego z ówczesnym konserwatyzmem. Czy Hegel w jakimś stopniu akceptuje filozoficzny liberalizm? Spróbuję to przedstawić w kontekście chyba najbardziej do dzisiaj inspirującej części jego filozofii politycznej – jego teorii społeczeństwa obywatelskiego i państwa.

Hegel studiując w młodości prace Platona i Arystotelesa doszedł do wniosku, że ludzie tworzą rzeczywistą wspólnotę tylko wówczas gdy dzielą tę samą ideę dobrego życia, a także gdy identyfikują się z podstawowymi moralnymi wartościami ich kraju i kultury. Hegel stworzył pojęcie „etyczność” (*Sittlichkeit*), by nim opisać zespół idei i wartości obecnych w działaniach i postawach członków wspólnoty oraz dzielanych przez nich, a wyrażających się w obyczajach, prawach i instytucjach, które regulują stosunkami zachodzącymi między nimi. Tak więc rzeczywista wspólnota powstaje wówczas, gdy członkowie narodu są jakby pobudzani przez tę etyczność. Dlatego też instytucje

⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 17.

⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1968, s. 290 n., s. 328-340. Pisałem o tym szerzej przed piętnastu laty w kontekście niemal nagminnej skłonności do przekręcania Heglowskiego *dictum*. Zob. M. N. Jakubowski, „Wszystko, co jest rzeczywiste, jest rozumne. Czy także wadliwe cytaty?”, w: *Studia z nauk społecznych WU WSP*, 10 (1993), s. 37 n.

polityczne, władza, czy też system polityczny nie tylko stanowią części etyczności, lecz stanowią jej dialektyczne zwieńczenie.

Hegel przenosząc tę ideę *polis* jako wspólnoty etycznej do nowożytnego świata zdawał sobie dobrze sprawę z różnicy między stosunkami panującymi w starożytności, a współczesnymi mu państwami (monarchiami) narodowymi. To wyraźna świadomość tej różnicy doprowadziła go chyba do najciekawszej w swych skutkach koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, koncepcji wyraźnie różnej, a zwłaszcza znacznie bardziej wyrafinowanej, niżli Locke'a, Hume'a, czy też Kanta.

Związki zachodzące między jednostką a wspólnotą w antycznej *polis* i w nowożytnym państwie są zatem zdecydowanie odmienne. Można powiedzieć, że identyfikacja poszczególnych członków *polis* ze wspólnotą była naturalna, czy też – posługując się terminologią Hegla – nie była ona zapośredniczona przez rozum. Obywatel był jakby wtopiony we wspólnotę; był on całkowicie podległy jej obyczajom i tradycjom, które miały swą podporę w sztuce, religii i filozofii. Tymczasem w nowożytnej Europie ludzie poczęli się pojmować jako niezależne podmioty moralne kierujące się własnym sumieniem i rozumem. Za przemianą tą stało chrześcijaństwo, szczególnie w jego poreformacyjnej postaci, no i oczywiście Oświecenie. Tym samym wyłoniła się nowa forma świadomości związków zachodzących między jednostką a wspólnotą, państwem. Obecnie, zauważa Hegel, obywatele pojmują siebie nie tylko jako członków wspólnoty, obywateli państwa, lecz także, a raczej nade wszystko, jako jednostki będące podmiotem prywatnych czy grupowych interesów, które wobec państwa zabezpiecza prawo. Tak wyglądają fundamenty nowożytnego europejskiego indywidualizmu, zjawiska wcześniej nieznanego.

Ten indywidualizm stworzył nader skomplikowaną sieć relacji międzyludzkich, tudzież instytucji, którą Hegel nazywa właśnie społeczeństwem obywatelskim. Chodzi zatem o sferę w obrębie której jednostka może nieskrępowanie realizować swe egoistyczne interesy, uznając zarazem fakt, że żyje ona wśród innych podobnych jej jednostek, które realizują podobne interesy. Jednostka zabiegając o swe egoistyczne interesy może to jednakowoż dokonać pozostając „w pewnym istotnym stosunku do drugiej takiej samej szczególności”⁶ (to jest podobnej jej jednostki, która także zabiega o realizację swych egoistycznych

⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 182, s. 188.

interesów). Te zabiegi mające na celu realizację prywatnego lub też grupowego interesu prowadzą do wyłonienia się interesu wspólnego, czy też ogólnego, a to za sprawą pewnych instytucji (wymiaru sprawiedliwości, policji i korporacji). Mamy tu więc do czynienia ze zmodyfikowaną ideą niewidzialnej ręki Smitha (którego Hegel był pilnym czytelnikiem). Hegel zatem nie jest przeciwnikiem nowożytnego indywidualizmu, i jego obiektywizacji w postaci społeczeństwa obywatelskiego. Przeciwnie, jest to niezbędny etap procesu rozwoju świadomości wolności, dokonującego się w duchu.

Ale, twierdzi Hegel, ten specyficzny produkt rozwoju ducha w nowożytnych czasach nie jest prawdziwą wspólnotą polityczną, a więc rzeczywistym państwem. Mimo to berliński filozof dokonując takiego zdecydowanego odróżnienia społeczeństwa obywatelskiego i państwa, to pierwsze nazywa także państwem. „System ten [tj. system wzajemnej zależności tworzący społeczeństwo obywatelskie – M.N. Jakubowski] można uważać przede wszystkim za *państwo zewnętrzne*, za państwo *konieczności i rozsądku*”⁷. Rzecz w tym, że Hegel dąży do przedstawiania pojęć w ruchu, w dialektycznym ruchu, który odpowiada procesowi stawania się ludzkiej wiedzy. Rozsądek, zgodnie z jego terminologią, to władza poznawcza, która odgarnia, w przeciwieństwie do rozumu, który jednoczy. Jak pisze w *Nauce logiki*: „Rozsądek dokonuje określeń i utrwała je. Rozum jest czymś negatywnym – *dialektycznym* ponieważ określenia rozsądku obraca wniwecz”⁸. Społeczeństwo obywatelskie jest zatem pojmowane jako państwo na gruncie rozsądku, który „dokonuje określeń i utrwała je”. Rozsądek więc abstrahuje pewne aspekty życia społecznego i politycznego z większej, czy też bogatszej całości. Ale to oznacza, że istnieje inny, wyższy sposób pojmowania państwa, taki mianowicie, jakiego dokonuje właśnie dialektyczny rozum. „Państwo jest rzeczywistością idei etycznej”⁹, powiada Hegel. Tu, w obrębie etyczności ujawnia się jedność woli szczególowej i ogólnej. Wprawdzie taka jedność zachodzi już na poziomie społeczeństwa obywatelskiego (bo jest ono przecie też państwem, a raczej pewnym jego aspektem), to jest ono tylko „połączeniem się po-

⁷ Ibid., § 183, s. 188.

⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1967, s. 8.

⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 257, s. 239.

szczególonych jego członków jako *samoistnych jednostkowych indywiduów w formalnej, tym samym, ogólności*¹⁰.

Zarzut, jaki Hegel stawia liberalizmowi, w istocie rzeczy polega na tym, że ten poprzestaje na myśleniu o państwie w kategoriach rozsądku, iż nie jest on w stanie w związku z tym opisać państwa inaczej niż w pojęciach społeczeństwa obywatelskiego. W końcu, zauważa Hegel, to, że są prawa gwarantujące życie, wolność czy własność jednostkom (a co jest normatywnym fundamentem społeczeństwa obywatelskiego) wskazuje wyraźnie na to, że istnieje osoba, lub osoby, które te prawa stanowią. Także istnienie pewnych publicznych władz w obrębie społeczeństwa obywatelskiego (wymiar sprawiedliwości, policja) wskazuje na istnienie najwyższych władz państwa, które to określają zakres ich odpowiedzialności, mianują ich członków, no i w końcu je kontrolują. Wreszcie jest też taki najwyższy poziom działań politycznych, do których w ogóle społeczeństwo obywatelskie nie jest przygotowane – obrona narodowa czy polityka zagraniczna. Tak więc te instytucje czy sfery działań, które transcendują granice społeczeństwa obywatelskiego nazywa Hegel „państwem *politycznym* we właściwym tego słowa znaczeniu”¹¹.

Hegel wyróżniał trzy organy władzy „państwa politycznego”: władzę ustawodawczą („zgromadzenie stanów”), władzę rządową (powoływani przez króla ministrowie i inni wyżsi urzędnicy) i władzę panującego („monarchię konstytucyjną”), ale, co nader istotne, jego zdaniem ważną rolę w nim odgrywa opinia publiczna. Zaistnienie tej jest bowiem związane z istotnymi prawami (wolności wyrażania poglądów, prasy i zgromadzeń); nade wszystko jednak w jej formowaniu się fundamentalną rolę odgrywa jawność obrad stanów¹². W ten sposób ci, którzy sami nie biorą udziału w rządach, są w stanie wydawać racjonalny sąd o sprawach państwa.

Tak więc Hegel nie kwestionuje całkowicie liberalnej teorii. Można wręcz rzec, że paradoksalnie potwierdza on jej racje. Jednakże potwierdza je tylko do pewnego stopnia. Inaczej rzecz ujmując: liberałowie rozpoznali prawidłowo pewien aspekt rzeczywistości, ale błędnie rozpoznanie to wzięli za wiedzę pełną; na gruncie swego rozsądkowego rozpoznawania rzeczywistości społeczno-politycznej nie byli w stanie

¹⁰ Ibid., § 157, s. 169.

¹¹ Ibid., § 267, s. 250.

¹² Ibid., § 314 nn., s. 307.

ując tego, co jest całością – idei państwa. Hegla opis społeczeństwa jest więc zasadniczo zgodny z opisem liberalnym, tyle że Hegel zdaje sobie sprawę, iż jest to opis społeczeństwa (obywatelskiego) powstałego w nowożytnej Europie na skutek pojawienia się nieznanej wcześniej ludzkości świadomości indywidualistycznej. Liberalowie – zdaje się powiadać Hegel – będąc teoretycznymi czy też filozoficznymi wyrazicielami tego nowożytnego indywidualizmu, nie zdają sobie z tego sprawy. Tak więc błąd liberalistów nie polega na złym opisie pewnego aspektu rzeczywistości, lecz na tym, że wzięli oni ostatecznie doświadczenie ludzkości w procesie budowy instytucji życia społecznego za doświadczenie uniwersalne. Dlatego też nie są oni w stanie przedstawić prawdziwie filozoficznego uzasadnienia państwa, czyli zrozumieć go jako rzeczywistego ducha narodu. Liberalna koncepcja państwa wychodząca od fikcji stanu naturalnego, dokonuje separacji tego co indywidualne, od tego co wspólne. W ten sposób nie tylko to co ogólne (państwo) nie może być pojęte jako rzeczywisty duch, lecz także jednostka zostaje jakby pozbawiona swej rzeczywistości duchowej, albowiem tylko zjednoczenie się z innymi jednostkami w obrębie tego co ogólne umożliwia jej realizację swej istoty.

Państwo, twierdzi Hegel, nie jest agregatem, którego poszczególne części (jednostki) mogą funkcjonować niezależnie, a dobro wspólnoty zależy od ich kaprysów i oczekiwań. Przeciwnie, jest to organizm, w którym izolowanie się wzajemne części zawsze jest objawem choroby. Tak więc to w państwie wyraża się duch narodu; duch zaś to samowiedza. Samowiedza z kolei zakłada czasowość – być świadomym samego siebie znaczy świadomość tego, kim się było (skąd się przybyło). Tak więc samowiedza narodu jest ze swej istoty historyczna, a to oznacza, iż takim też, to znaczy tworzonym w historii, jest jego system polityczny. „Każdy naród ma przeto taki ustrój państwowy, jaki mu odpowiada i jaki jest dla niego stosowny”¹³.

Hegel zarzuca więc liberalizmowi także, a może nade wszystko to, że opiera się on na całkowicie ahistorycznym myśleniu, że nie jest on zatem w stanie rozumieć państwa jako wyniku historycznego procesu rozwoju ludzkiej świadomości (wolności). To właśnie w rezultacie doprowadziło liberalistów do identyfikacji społeczeństwa obywatelskiego z państwem, choć to jest tylko ostatecznym historycznym jego aspektem.

¹³ *Ibid.*, § 274, s. 271.

Ponieważ instytucje i stosunki społeczne są wtórne wobec rozwoju świadomości, więc państwo jest nie tylko historycznie, ale też logicznie czymś pierwotniejszym, aniżeli społeczeństwo obywatelskie. Innymi słowy, to nie instytucje, zasady i działania państwa mają swe źródło w społeczeństwie obywatelskim, lecz na odwrót. Niemożliwym jest wyjaśnienie tego, co transcendujące poprzez to, co transcendowane. Bardzo dobrze intencje Hegla ukazuje jego idea patriotyzmu (*Politische Gesinnung*). Patriotyzm jest rezultatem instytucji państwa jako rzeczywistości rozumu, 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 bezpośrednio żadnym innym, a ja, jako świadomy tego, jestem wolny¹⁴.

Patriotyzm nie jest więc postawą, która mogła by być generowana przez społeczeństwo obywatelskie, którego fundamentem jest egoistyczny interes. To, że cele i interesy które rządzą społeczeństwem obywatelskim, są skończone i przypadkowe staje się widoczne wówczas gdy wychodzi konieczność ich transcendowania. Dzieje się tak podczas wojny, która obnaża w sposób gwałtowny ich efemeryczność i względność. Wojna domaga się nie tylko poświęcenia ich, ale też własnego życia. Śmierć jednostki w takim akcie ofiarowania się nie jest już zwykłą śmiercią naturalną, biologiczną; jest ona aktem woli, aktem etycznym dokonywanym w „stanie dzielności”¹⁵.

Wystawianie na szwank własnego życia nie może służyć przecież zabezpieczeniu własności i życia (a to jest przecież zdaniem liberałów zadaniem państwa), gdyż „zabezpieczenie to nie daje się przecież osiągnąć przez złożenie w ofierze tego, co ma być zabezpieczone”¹⁶. Tak więc zdaniem Hegla, gdyby rzeczywiście państwo miało fundamenty takie, jakie przypisują mu liberałowie, to nie dało by się wyjaśnić, w jaki sposób jego obywatele mogą transcendować cele, którym ono służy. To da się wyjaśnić tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że obywatel jako samowiedne indywiduum z innymi podobnymi sobie tworzy wyższą samowiedzę – ducha narodu.

¹⁴ Ibid., § 268, s. 251.

¹⁵ Ibid., § 325; por. także § 324, s. 318 i s. 315-317.

¹⁶ Ibid., § 324, s. 316.

Richard Rorty powiada, że „w wypadku konfliktu między demokracją a filozofią, pierwszeństwo przypada demokracji”¹⁷. Hegel (podobnie jak Platon) niewątpliwie broniłby absolutnego pierwszeństwa filozofii (to ona w końcu wieńczy ducha absolutnego, podczas gdy państwo jest zwieńczeniem „tylko” ducha obiektywnego). Jego zarzut pod adresem liberalizmu, że nie jest on w stanie dać filozoficznego uprąmocnienia państwa, jest zatem zarzutem poważnym, ale nie dyskwalifikującym. Hegel nie jest antyliberalny, a tym bardziej nie jest wrogiem liberalizmu. Akceptuje liberalizm jako koncepcję wyjaśniającą istotę funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, równocześnie jednak widzi bezradność liberalizmu jako filozofii politycznej, ta bowiem ostatecznie nie wyjaśnia, czym jest państwo. Można chyba rzec, że wina liberałów polega, według Hegla, na pewnej arogancji. Uważa on mianowicie, że ci doszedłszy do pewnej częściowej wiedzy o mechanizmach rządzących życiem społecznym uznali, że jest to wiedza pełna¹⁸.

Prawda jest całością, powiada Hegel, oczywiście dialektyczną całością, której częścią (aż i tylko) jest teoria liberalna.

Marek N. Jakubowski

¹⁷ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, przeł. J. Margański, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 285.

¹⁸ Sądzę, że warto by się bliżej przyjrzeć pewnym podobieństwom zachodzącym między Hegla krytyką liberalizmu a tą, którą znajdujemy w pracach współczesnych komunitarian (a zwłaszcza Charlesa Taylora, który zresztą myśl Hegla świetnie zna).