

Andrzej Przyłębski

Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego

Trzy lata temu, przy okazji rozmowy o zbliżającym się wówczas XXVI Kongresie Heglowskim, który pod hasłem „Filozofia polityczna Hegla” odbył się w 2006 roku w Poznaniu, jeden z kolegów-filozofów zwrócił mi uwagę na dość osobliwą sytuację, z którą mieliśmy do czynienia po upadku tzw. realnego socjalizmu i przywróceniu niepodległości w 1989 roku. Jednym z naczelnym haseł, którymi posługiwali się wówczas politycy, politolodzy i publicyści – że wymienię choćby Pawła Śpiewaka i Jadwigę Staniszkis – było zbudowanie w naszym kraju społeczeństwa obywatelskiego i oparcie na nim nowego ładu społecznego. Idea w zasadzie dość banalna. Osobliwa była wszelako niemal całkowita nieobecność myśli Hegla w owych dyskusjach dotyczących modelu społecznego, w którym społeczeństwo obywatelskie miałoby odgrywać kluczową rolę, Hegla, który jest autorem najsubtelniej wypracowanej teorii nowoczesności, teorii przypisującej fundamentalną rolę właśnie społeczeństwu obywatelskiemu.

Powody tego wykluczenia wątków Heglowskich z ówczesnej debaty mogą być (co najmniej) dwa. Pierwszym jest, jak się wydaje, nadmierna złożoność („spekulatywność”) jego teorii, utrudniająca jej precyzyjne uchwycenie i wyrażenie, a to znaczy zrozumienie. Ważniejszy jest, jak sądzę, powód drugi: fakt, że Hegel był nie tylko teoretykiem (po części także apologetą) systemu społecznego opartego na społeczeństwie obywatelskim, ale także pierwszym naprawdę wnikliwym krytykiem tegoż społeczeństwa. Jego krytyka w roku 1989, gdy społeczeństwo polskie spragnione było świeżo odzyskanej podmiotowości, mogła pozostać niesłyszana. Tryumf Platformy Obywatelskiej – formacji politycznej pragnącej uchodzić za ucieleśnienie pewnego ideału społeczeństwa obywatelskiego – w wyborach 2007 roku, nakazuje – wobec nadziei z tym wiązanych, ale także wobec ewidentnych patolo-

gii obecnego stylu rządzenia, zarówno co do formy, jak i materii – powrócić do Hegla, by w jego konstatacjach poszukać nie tylko wyjaśnienia zachodzących zjawisk, ale także antidotum na pojawiające się zagrożenia.

Wydźmy od spraw podstawowych. Cechą charakterystyczną filozofii praktycznej Hegla w zestawieniu z etyką Kanta jest odrzucenie przekonania o koniecznym rozziwie między sferami bytu i powinności, między tym, co jest, a tym, co być powinno. Rozziwe ten powstaje u Kanta, m.in. wskutek tego, iż etyczność – przy przyjęciu wprowadzonego przezeń rozróżnienia między zachowaniem moralnym (*moralisches Verhalten*) i zachowaniem „zgodnym z panującą moralnością” (*moralkonformes Verhalten*) – ogranicza on do sfery wewnętrznej motywacji czynu, wyłączając spod oceny etycznej rezultaty czynów. Prowadzi to do umieszczenia etyczności po stronie idealnego królestwa, przeciwstawionego brutalnej, obojętnej na etyczność rzeczywistości.

Słynne stwierdzenie Hegla, mówiące, że to, co rzeczywiste jest rozumne a to, co rozumne – rzeczywiste wskazuje, że już w punkcie wyjścia odrzuca on takie myślenie o moralności. Konstatając ewidentne w bycie społecznym wchodzenie w ów byt (realizowanie się w życiu) czynów podjętych z powinności, z poczucia obowiązku, Hegel podejmuje w swej teorii etyczności konsekwentną próbę przezwyłączenia idealnego, tj. pozaświatowego, charakteru etyczności na rzecz zakorzenienia moralności w wyższym, obejmującym Ja stanowisku etyczności. Dla każdej duchowo (dziś powiedzielibyśmy: kulturowo) rozwiniętej społeczności autor *Fenomenologii ducha* przyjmuje istnienie czegoś takiego jak jej nośna substancja, która niejako unosi byt społeczny, wyznaczając warunki komunikacji i współdziałania jej członków. Owa substancja, tożsama z etycznością danego społeczeństwa, funkcjonuje na poziomie ponadrefleksyjnym – jest duchową zawartością, *respective* podstawą jej bytu. Dotyczy to w szczególności bytu społeczeństwa jako narodu.

Hegel jest zdecydowanym przeciwnikiem społecznego atomizmu i indywidualizmu, nakazującego punkt wyjścia teorii społecznych widzieć w abstrakcyjnym indywiduum wyposażonym w ponad- czy pozahistoryczny zestaw uprawnień (np. w rodzaju przyrodzonych praw człowieka). W związku z tym podważa sensowność teorii umowy społecznej jako stanowiska, z perspektywy którego można by stworzyć adekwatną teorię powstania i funkcjonowania społeczeństw i naro-

dów. Takiego punktu zerowego nie ma, bowiem każdy naród ma za sobą pewną drogę rozwoju, budowania siebie jako historycznej, niepowtarzalnej wspólnoty doświadczeń, które doprowadziły do jego powstania i ukonstytuowania się jako tego niepowtarzalnego narodu. To właśnie ten bagaż wyznacza etyczność tego narodu, *respective* duchową substancję tego społeczeństwa. „Substancja [...] – powiada Hegel – w której absolutna powinność jest w równej mierze bytem, ma rzeczywistość jako duch pewnego narodu”¹.

Ta substancja etyczna, będąc nośnikiem duchowego wyrazu ludzkiej egzystencji, jest zarazem przez ową egzystencję podtrzymywana w bycie.

Ludzka osoba jako myśląca inteligencja zna ową substancję jako swoją własną istotę [...]. Oglądając ją w rzeczywistości jako swój absolutny, ostateczny cel i w tej samej mierze jako zrealizowany *ten świat (Diesseits)*, ponieważ *wytwarza ten cel za pośrednictwem swojej działalności*, ale jako coś, co raczej bezwzględnie *jest*, spełnia ona bez refleksji dokonującej wyboru swój obowiązek jako coś swego własnego i jako *coś istniejącego* i w tej konieczności posiada siebie samą i swoją rzeczywistość wolność².

Uszczegółowieniem tak pojętej substancji etycznej jest istnienie wartości moralnych, niezbędnych dla wspólnotowej koegzystencji danego narodu, takich jak patriotyzm, sprawiedliwość, zaufanie, wzajemna życzliwość³.

Jak wiadomo na ową substancję etyczną składają się wedle Hegla trzy dające się wyraźnie odróżnić (tzn. nieredukowalne do siebie i z siebie niewyprowadzalne) elementy: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo. W rodzinie – heteroseksualnej i monogamicznej⁴, co warto podkreślić także dlatego, że nie jest efekt seksualnych preferencji Hegla, lecz rezultat jego filozoficznych przemyśleń – duch istnieje w sposób bezpośredni (inaczej: naturalny). Początkiem rodziny jest małżeństwo jako oparta na miłości i woli posiadania potomstwa relacja dwóch osób, które stają się poprzez nie swego rodzaju (tzn. w sensie prawnym) jedną osobą. Obowiązkiem małżonków jest przekształcenie ich związku w pełną rodzinę, tzn. spłodzenie potomstwa, które

¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: PWN 1990, § 514, s. 513.

² Ibidem.

³ Ibid., § 516, s. 514.

⁴ Ibid., § 519, s. 515-516.

w procesie „drugich, tj. duchowych, narodzin” wychowywane jest ku staniu się samodzielnymi osobami, zdolnymi do opuszczenia rodziny swych narodzin celem stworzenia nowej, już własnej rodziny. Innymi słowy, rodzice wychowują dzieci na pełnowartościowych członków społeczeństwa obywatelskiego, drugiego elementu etycznej substancji. Społeczeństwo obywatelskie jest „relatywną totalnością relatywnych odniesień pomiędzy jednostkami jako samoistnymi w stosunku do siebie nawzajem osobami w pewnej formalnej ogólności”⁵.

Podkreślić należy to, że małżeństwo jest dla Hegla – inaczej niż dla Kanta – czymś więcej niż tylko umową cywilno-prawną, którą, jak każdą umowę, można bez trudu rozwiązać. Jest wedle niego relacją etyczną, opartą na związku miłości, w którym ma miejsce prawdziwe egzystencjalne otwarcie na kochanego człowieka i wola powiązania się z nim w jedną osobę. Relacje prawne, które tutaj wkraczają czy też dołączają się celem ukonstytuowania takiego opartego na serdeczności związku, są dlań czymś zewnętrznym (Hegel powiada, że są mu „obce”⁶). Jest to niezwykle ważne, pokazuje bowiem, że podstawowa, naturalna etyczność, rodząca się w rodzinie ma swe źródła w miłości i towarzyszących jej emocjach takich, jak poczucie ufności, zaufania, opiekuńczości, bezinteresownej pomocy, ofiarności. I nie da się jej zastąpić ingerencją ze strony państwa czy społeczeństwa obywatelskiego, np. w proces wychowania (w rodzaju postulowanego przez Platona, a realizowanego w faszystowskich Niemiec czy komunistycznej Rosji odania wychowania dzieci w ręce państwa).

Te różnice widać wyraźnie, gdy Hegel stwierdza, że ta postać substancji etycznej, którą jest społeczeństwo obywatelskie (jako wspólnota wielu rodzin), traci „początkowo swe etyczne określenie”, gdyż celem osób jako członków tego społeczeństwa nie jest absolutna jedność, lecz własna szczegółowość (być dla siebie). Hegel mówi w tym kontekście o „systemie atomistyki”, co należy rozumieć jako stan pewnej atomizacji społeczeństwa, spowodowany przez prymat indywidualnych interesów i egoizmów. Taki jest początek jego analiz społeczeństwa obywatelskiego, będących zarazem krytyką tego społeczeństwa, aktualną szczególnie wtedy, gdyby zechciało ono anihilować (znieść, wchłonać) dwa pozostałe elementy substancji etycznej: rodzinę i państwo, i przejąć na siebie aspekty etyczności z nimi związane.

⁵ Ibid., § 517, s. 515.

⁶ Por. *ibid.*, § 522, s. 516-517.

Ta „szczegółowość osób” oznacza dla Hegla przede wszystkim rozmaitość ludzkich potrzeb, których zaspokojenie jest możliwe tylko dzięki systemowi, zgodnie z którym funkcjonuje społeczeństwo obywatelskie, oparte na podziale pracy⁷. Prowadzi to z jednej strony do wzrostu dobrobytu (oraz zakresu wolności zewnętrznej), z drugiej jednak – i jest to kolejny element krytyczny – do redukowania czynności pracy do

jakiegoś rodzaju zręczności, a tym samym do bezwzględного uzależnienia od więzi społecznych. Sama zręczność nabiera w ten sposób charakteru mechanicznego, co daje możliwość zastąpienia pracy ludzkiej przez maszynę⁸.

Hegel, doskonały obserwator dynamicznie rozwijającego się kapitalizmu, czytelnik prac klasyków nowopowstałej wówczas ekonomii politycznej, takich jak Ricardo czy Smith, doskonale przeczuwał zagrożenia związane z rosnącą produktywnością ludzkiej pracy z jednej oraz z alienacją pracy z drugiej strony. Co szczególnie warto podkreślić: autor *Fenomenologii ducha* widzi bardzo klarownie, że przekraczająca wszelkie istniejące w danym społeczeństwie potrzeby masa wyprodukowanych towarów zagraża jego ekonomicznej stabilizacji, a nawet egzystencji. Wyjściem z tej sytuacji może być, jego zdaniem, jedynie wyeksportowanie nadmiaru towarów za granicę, w ostateczności – do kolonii, co prowadzić musi do imperialistycznego podboju świata i jego podziału na obszary różnej wartości. A także – co oczywiste, nawet jeśli Hegel tego *explicite* nie stwierdza – do potencjalnych konfliktów, wiążących się z tak pojętą „globalizacją”. Zostawmy jednak ten wątek na boku.

Dużo ważniejsze – z przyjętej tu perspektywy – wydają się charakterystyki społeczeństwa obywatelskiego, które znajdziemy choćby w *Zasadach filozofii prawa*. Konkretna ludzka osoba, będąca „dla siebie celem szczegółowym jako pewna całość potrzeb i mieszanina naturalnej konieczności i arbitralnej woli, stanowi jedną zasadę społeczeństwa obywatelskiego”⁹, drugą jej zasadę stanowi konieczność zapośredniczenia zaspokojenia tych potrzeb w uznaniu przez inną osobę i we współdziałaniu z nią. To znaczy – przez innych ludzi, którzy występują naprzeciw mnie jako osoby domagające się ode mnie uznania. Wskutek tego:

⁷ Por. *ibid.*, § 525, s. 518.

⁸ *Ibid.*, § 526, s. 518.

⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1969, § 182, s. 188.

egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wzajemnej zależności polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich [...] ¹⁰.

Takie rozdwojenie i zapośredniczenie szczegółowości i ogólności podważa sensowność przyjęcia abstrakcyjnej, tzn. czystej podmiotowości za punkt wyjścia deskryptywnej teorii społeczeństwa pretendującej do prawdziwości. Nie znika jednak przez to wcale indywidualistyczny punkt widzenia, charakterystyczny dla społeczeństwa obywatelskiego. Jednostka zostaje jedynie – można by rzec – wypełniona treścią. A indywidualizmem tym rządzi naturalny egoizm. Dlatego Hegel zmuszony jest stwierdzić, iż:

Spółczeństwo obywatelskie w przeciwieństwach tych i ich splataniu się przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu i tam zepsucia fizycznego i etycznego ¹¹.

W uzupełnieniu do tego paragrafu dodaje zaś:

Samoistny rozwój szczegółowości jest tym momentem, który w państwach starożytnych okazuje się początkiem zepsucia obyczajów i ostateczną przyczyną ich upadku ¹².

Cytaty powyższe pokazują aż nadto dobitnie, jak kiepską podstawę mają wszelkie próby takiego odczytania filozofii społecznej Hegla, które czynią ze społeczeństwa obywatelskiego podstawowy element etyczności przez tę koncepcję formułowany. Społeczeństwo obywatelskie jest raczej dla tej etyczności zagrożeniem i wyzwaniem. Na szczęście istnieje na nie odpowiedź, która przywraca etyczność w bardziej złożonych, bo nowoczesnych, tj. wyznaczonych przez autonomię indywiduum, warunkach ¹³. Tą odpowiedzią czy też raczej antidotum na sytuację, jaka rodzi się wraz z powstaniem społeczeństwa obywatelskiego, jest państwo. „Jednostki – powiada Hegel – są jako obywatele [...] pań-

¹⁰ Ibid., § 183, s. 188.

¹¹ Ibid., § 185, s. 189.

¹² Ibidem.

¹³ To, że społeczeństwo obywatelskie nie jest tworem ponadhistorycznym, tzn. że nie istnieje – jak można by przypuszczać – w każdym dowolnym społeczeństwie widać we fragmencie uzupełnienia do *Zasad filozofii prawa*, §185, gdy Hegel pisze: „Zasada [...] subiektywnej wolności, która zrodziła się jako wewnętrzna w religii chrześcijańskiej i jako zewnętrzna [...] w świecie rzymskim [...] jest późniejsza niż świat grecki”.

stwa osobami prywatnymi, które stawiają sobie za cel swój własny interes¹⁴”. Nie da się przy tym ukryć, że to właśnie ten interes, pomnożony przez rozwijający się dynamicznie system potrzeb, stanowi motor napędowy rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jako systemu kapitalistycznego gospodarowania. Pewnej wewnętrznej – tzn. gwarantującej efektywność gospodarowania – regulacji tego systemu służy wymiar sprawiedliwości, który Hegel omawia w § 209-229. W zarodku pojawia się w nim także moment etyczny, w postaci instytucji takich jak policja i korporacja, które – jak powiada Hegel – umożliwiają „załatwianie interesów szczegółowych jako interesów wspólnych”¹⁵. Oznacza to, że społeczeństwo obywatelskie jest w stanie zorganizować się celem zabezpieczenia swych żywotnych interesów, nie jest to jednak ten poziom samoorganizacji, który wypełniałby całość społecznego bytu jako tworu organicznego. Społeczeństwo obywatelskie nie jest więc synonimem społeczeństwa w sensie narodu, lecz nazwą dla kapitalistycznej formy zaspokajania potrzeb ludzkich. To właśnie tutaj należy się doszukiwać źródeł ludzkiej kreatywności, wychodzącej jednak – co Hegel zauważa – często poza faktycznie istniejące potrzeby w kierunku kreacji potrzeb, które ułatwia zbyt oferowanych towarów. Nie prowadzi to jednak wcale do wzrostu zamożności i dobrobytu wszystkich, lecz do rosnącego rozwarstwienia społecznego. Hegel pisze o tym w następujących słowach:

Ponieważ w potrzebach społecznych jako połączeniu potrzeb bezpośrednich, czyli naturalnych, z potrzebami duchowymi *wyobrażenia*, potrzeby duchowe, jako ogólne, stają się czynnikiem przeważającym, przeto w tym momencie społecznym zawarty jest moment *wyzwolenia*, polegający na tym, że ścisła naturalna konieczność potrzeby zostaje przesłonięta [...]. Wyzwolenie, o którym mowa, jest *formalne*, o ile leżąca tu u podstaw treścią pozostaje szczegółowość [tzn. egoizm – A.P.] celów. Właściwa społeczeństwu tendencja do nieokreślonego uwielokrotniania i różnicowania potrzeb, środków i sposobów używania, tendencja, która podobnie jak różnica między potrzebą naturalną a kulturalną nie ma granic – *luksus* – jest równie nieskończonym pomnażaniem zależności i nędzy [...]¹⁶.

Ujęcie społeczeństwa obywatelskiego z perspektywy zbioru jednostek realizujących swe egoistyczne plany życiowe nie oznacza, że Hegel uznaje tezę, że owo społeczeństwo obywatelskie złożone jest z „czy-

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 187, s. 191.

¹⁵ *Ibid.*, § 188, s. 192.

¹⁶ *Ibid.*, § 194-195, s. 196-197.

stych, niezapisanych”, abstrakcyjnych można by rzec ludzkich atomów (indywiduów). Bynajmniej. W społeczeństwie obywatelskim Hegel wyróżnia trzy grupy ludzi. Kryterium tego podziału jest rodzaj pracy, jaką świadczą. Pierwszą stanowi tzw. stan substancjalny (rolniczy), drugą – tzw. stan formalny (tj. przemysłowy), trzecią zaś – tzw. stan ogólny (tzn. urzędniczy, pojęty bardzo szeroko, wraz z armią, nauczycielami i uczonymi, wymiarem sprawiedliwości). Ten podział, który z dzisiejszego punktu widzenia przedstawia wiele do życzenia – choćby z uwagi na przekształcenie się gospodarki rolnej w zwykłą gospodarkę towarową – ma swe znaczenie dla Hegłowskiego ujęcia kwestii demokracji, tj. udziału poszczególnych warstw społeczeństwa w sprawowaniu władzy państwowej. Kwestie te musimy tu jednak pozostawić na boku, zadowolając się jedynie uwagą, iż błędne są oceny tych badaczy historii myśli politycznej, którzy zarzucają Hegłowi brak dostatecznego otwarcia się na idee demokracji i demokratycznej reprezentacji, i uważają go za pruskiego konserwatystę, a co za tym idzie – za myśliciela anachronicznego¹⁷. Hegel z pewnością nie płynie tu w *mainstreamie* idei „arytmetycznej” demokracji, mówiącej, że głos każdego dorosłego człowieka jest tyle samo wart i jest tak samo ważny, nie oznacza to jednak, że jego idee „stanowej reprezentacji społeczeństwa” nie są słuszne, a co najmniej godne przedstawienia.

Nauka, która płynie dla nas z Hegłowskiej charakterystyki społeczeństwa obywatelskiego wygląda następująco: berliński filozof we właściwy sposób ujmuje ukonstytuowanie się gospodarki kapitalistycznej jako nowoczesnej formy zaspokajania potrzeb, związanej z realizacją rosnącej autonomizacji indywiduów, które wyrrywają się spod władzy tego, co ogólne, by na swą rękę poszukiwać dla siebie samorealizacji. Warunki takiego wyzwolenia stwarzają popołu religia chrześcijańska (idea osoby ludzkiej) i prawo rzymskie (idea osoby prawnej). Ten rozwój oznacza jednak stopniowy rozpad dawnej, greckiej etyczności, na której miejsce wkracza – zdaniem Hegla – nowa, bardziej złożona postać etyczności. Bez niej spoisty byt danego społeczeństwa nie byłby bowiem wedle niego możliwy. Teorie kontraktu społecznego, dotyczące utworzenia państwa, zawieranego jakoby przez równoprawne indywidua, może być dla Hegla co najwyżej ciekawym ekspe-

¹⁷ Por. T. Buksiński, „Hegel o wolności i modernizacji państwa”, w: A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla*, Poznań: Campo di Fiori 2007, s. 73-89.

rymentem myślowym. Nie oddaje ona jednak w żadnej mierze faktycznego konstytuowania się jakiegokolwiek społeczeństwa, które zawsze ma za sobą pewną historię, które wyprodukowuje tak a nie inaczej duchowo uposażone jednostki, mające za sobą takie a nie inne doświadczenia życiowe. To dlatego Hegel odpowiada, że nawet dla danego momentu historycznego dla krajów znajdujących się w podobnych warunkach geograficznych odpowiednie są często odmienne ustroje społeczno-polityczne.

Każde społeczeństwo (każdy naród) ma za sobą pewną drogę, która wyznacza odmienności takich ustrojów. Społeczeństwo obywatelskie, mimo istnienia w nim zarodków etycznej samoregulacji czy kontroli (korporacja, policja), stanowi jednak z uwagi na dynamizm egoistycznych interesów raczej zagrożenie niżli wzmocnienie etyczności danej wspólnoty. Żądza zysku jest tu wyznacznikiem nieprzekraczalnym. Społeczeństwo nie jest jednak wyłącznie systemem potrzeb, lecz jest przede wszystkim pewną historyczną wspólnotą, dla której pierwiastek etyczny stanowi warunek jej przetrwania. Dlatego niezbędna jest rodzina, jako instytucja społeczna, której zadaniem jest wbudowywanie w jednostki wypuszczane w świat konkurencji pewnej elementarnej etyczności, opartej na sympatii do innych, na woli współdziałania, na zaufaniu. I dlatego niezbędne jest państwo, jako instytucja przywracająca etyczność na pewnym wyższym, bo już ponadrodzinnym, poziomie społeczeństwa jako całości, tj. jako narodu.

Rodzina – pisze Hegel – jest przede wszystkim tą substancjalną całością, do której należy troska o jednostkę w jej szczególności (...). Społeczeństwo obywatelskie wyrывa jednak jednostkę z tej więzi [rodzinnej], wyobcowuje wzajemnie w stosunku do siebie jej członków i uznaje je za samodzielne osoby¹⁸.

Dlatego na społeczeństwie obywatelskim spoczywa obowiązek wpływania i nadzorowania wychowania jednostek, na bazie, do której powstania doprowadziła rodzina. Albowiem to właśnie rodzina (oraz korporacja) stanowi etyczne źródło państwa¹⁹. „Świętość rodziny i cześć w korporacji są tym dwoma momentami, wokół których obraca się [każda] dezorganizacja społeczeństwa obywatelskiego”, powiada Hegel²⁰. Racje ma zatem Katarzyna Guczalska, gdy pisze, że według Hegla:

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 238, s. 226-227.

¹⁹ Ibid., § 255, s. 236-237.

²⁰ Ibid., § 255, s. 237.

„Etyczność powinna rodzić się w atmosferze miłości rodziców do dzieci i dzieci do rodziców, w atmosferze bezpieczeństwa i wzajemnego zaufania”²¹.

Roli takiej świętości nie może w żadnej mierze przejąć społeczeństwo obywatelskie, bowiem nawet jeśli warunki zewnętrzne (stan pokoju) oraz wewnętrzne (brak chaosu prawnego) sprzyjają jego bujnejmu rozwojowi, to:

rośnie po jednej stronie nagromadzenie bogactw [...], podobnie jak po drugiej stronie wzrasta jednostkowość i ograniczoność pracy szczegółowej, a wraz z tym zależność i nędza przypisanej do tej pracy klasy, z czym wiąże się niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści jakie daje społeczeństwo obywatelskie²².

Opisywana tu nędza, to przede wszystkim nędza duchowa, ujmowana potem przez Marksa jako alienacja mas proletariackich względem pracy, która przestaje być źródłem satysfakcji i samorealizacji stając się źródłem odczłowieczenia. Hegel ujmuje to w kategoriach powstawania motłochu, którego istnienie zaczyna zagrażać funkcjonowaniu społeczeństwa obywatelskiego.

Spadek [poziomu życia] wielkich mas [ludności] poniżej pewnego sposobu utrzymania się, który sam przez się ustala się jako konieczny dla członka społeczeństwa, oraz spowodowanie w konsekwencji utraty poczucia prawa, prawości i honoru [...] prowadzi do wytworzenia się motłochu, co ze swej strony pociąga za sobą większą łatwość do koncentracji niesłychanych bogactw w niewielu rękach²³.

Końcowego sformułowania w powyższym cytacie nie sposób wytłumaczyć bez założenia, iż Hegel przyjmuje tu kategorię wyzysku umożliwionego przez skrajne ubożenie oraz dezorganizację mas pracujących. Co ciekawe, odrzuca możliwość wsparcia tej ubożejącej masy ludzi ze strony społeczeństwa obywatelskiego, twierdząc, że przy całym swym bogactwie nie jest ono dość zamożne, by temu sprostać (to zresztą nie jedyny powód, który tu podaje). Dziś myślimy o tym zupełnie inaczej. W bogatych krajach, np. w Niemczech, pojawiają się nawet pomysły wypłacania każdemu obywatelowi państwa bez świadczenia przezeń jakiegokolwiek pracy pewnego podstawowego wynagrodzenia, które po-

²¹ K. Guczalska, *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2002, s. 45.

²² G.W.F. Hegel, *Żasady filozofii prawa*, op. cit., § 243, s. 229.

²³ Ibid., § 244, s. 229-230.

krywałoby jego podstawowe potrzeby bytowe. Nie jest to jednak możliwe bez włączenia się w to wszystko państwa, które jest nie tylko reprezentantem całego społeczeństwa, ale także – jak powiada Hegel – ucieleśnieniem pewnej idei etycznej, realizowanej przez konkretny naród. To państwu, stwierdza jednoznacznie Hegel, „przysługuje najwyższe prawo w stosunku do jednostek, których *najwyższym obowiązkiem* jest być członkami państwa”²⁴.

To nie społeczeństwo obywatelskie, lecz państwo „jest rzeczywistością wolności konkretnej”, która polega na tym, że:

jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągną w niej swój pełny rozwój i uznanie swego prawa [...], 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 czynni są dla niego jako swego ostatecznego celu²⁵.

Nowoczesne państwo stanowi taką formułę organizacji społeczeństwa, która pozwala w pełni rozwinąć się zasadzie podmiotowości do postaci osobowej szczegółowości, zarazem jednak podtrzymuje więź tej jednostki z substancjalną jednością, która stanowi godny podtrzymania warunek jej egzystencji duchowej i samorealizacji²⁶.

Pochopne jest zatem twierdzenie²⁷, że państwo jest państwem społeczeństwa obywatelskiego, podobnie jak rodzina jest rodziną społeczeństwa obywatelskiego. W § 261 *Zasad filozofii prawa* Hegel stwierdza jednoznacznie, iż:

w stosunku do rodziny i społeczeństwa obywatelskiego państwo jest (...) ich wyższą władzą, od której zależne są i której naturze podporządkowane są zarówno ich prawa, jak i ich interesy; z drugiej jednak strony jest państwo ich własnym immanentnym celem, a jego siła tkwi w jedności jego ogólnego celu ostatecznego i szczegółowych interesów jednostek, w tym, że jednostki mają o tyle obowiązki wobec państwa, o ile jednocześnie mają też prawa.

Słowa te wypowiedają jednoznacznie wyższość tego, co ogólne (państwa) nad tym, co szczegółowe (pojedyncze indywiduum) i nie wskazuje ani na prymat społeczeństwa obywatelskiego ani indywidualnych podmiotów nad państwem, którego jedynym jakoby zadaniem miało-

²⁴ Ibid., § 258, s. 239.

²⁵ Ibid., § 260, s. 245-246.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Wypowiedziane np. przez M. Siemka (m.in.) w tekście *Hegel i etos nowoczesności*, w: *Hegel i filozofia*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza 1998.

by być dopasowanie się do potrzeb jednostek. Ustrój polityczny jest żywołem, w którym te jednostki funkcjonują, realizując swoją wolność, jest – jak powiada Hegel – organizmem²⁸. Cel państwa nie jest wprawdzie sprzeczny z celem jednostek, ale to ten pierwszy jest ogólny i stanowi swego rodzaju substancję nośną dla interesów szczegółowych, które tylko dzięki niemu, a nie wbrew niemu, mogą się zachować²⁹. Państwo należy do sfery ducha obiektywnego, a poszczególne państwa są tego ducha przejawami, egzemplifikacjami. Dlatego czymś niestosownym jest aprioryczne narzucanie danemu narodowi jakiegoś obcego mu ustroju politycznego, wybranego np. z powodu jego rzekomej wyższej racjonalności. Bo: „Każdy naród ma [...] taki ustrój państwowy, jaki mu odpowiada, jaki jest dla niego stosowny”³⁰. Można by tu tylko dodać: każdy niezniewolony naród, mogący swobodnie decydować o wyborze swego ustroju.

Nie ma tu niestety miejsca na rozwijanie w sposób bardziej szczegółowy Hegłowskiej koncepcji państwa. Ograniczę się więc tylko do przypomnienia o tym, iż wbrew powszechnie przyjętej, za Monteskiuszem, idei podziału władzy na ustawodawczą, rządzącą i sądowniczą, Hegel – uważając nie bez racji, że uczynienie z władzy sądowniczej instancję rywalizującą o wpływy z dwoma pozostałymi władzami jest nieporozumieniem – zastąpił to podziałem na władzę rządzącą, władzę ustawodawczą oraz władzę panującą. Ten ostatni jest uosobieniem suwerenności państwa. Hegel posuwa się nawet do tak kategorycznego stwierdzenia, że „Naród wzięty bez swego monarchy [...] jest bezkształtną masą [...]”³¹.

To ostatnie stwierdzenie nie jest pozbawione doniosłości i do dziś zachowuje – w nieco zmienionej postaci szacunku okazywanego prezydentowi z uwagi na jego funkcję polityczną i symboliczną – swą wagę. W większości państw europejskich nie ma już dziedzicznych monarchów, w tych, które ich zachowały, odgrywają oni jednak podobną rolę, jak ustanowieni gdzie indziej na ich miejsce prezydenci. Są symbolami ciągłości państwa i tradycji narodowej, a także pewnej ponadpartyjnej mądrości, starają się więc być gwarantem duchowego i materialnego rozwoju narodu w zmieniających się okolicznościach. I nie jest przy-

²⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 269, s. 251.

²⁹ *Ibid.*, § 270.

³⁰ *Ibid.*, § 274, s. 271.

³¹ *Ibid.*, § 279, s. 277.

padkiem, że kraje nie tylko europejskie (np. Japonia) starają się zachować ten urząd, mimo, że można by jego plenipotencje przekazać np. premierowi rządu. Ale i te kwestie musimy pozostawić na boku, by uwydatnić rzecz tutaj dla nas najistotniejszą. A jest nią niepomijalność państwa w zdrowej, tj. organicznie sprawnej, tkance czy też strukturze bytu społecznego.

Zarówno w życiu politycznym, i to nie tylko naszego kraju, jak i dywagacjach teoretyków polityki, w tym tych, którzy inspirowani się filozofią polityczną Hegla, pojawiają się sugestie, że społeczeństwo obywatelskie jest totalnością, której rodzina i państwo są względnie powinny być podporządkowane. Nasz najbardziej znany polski badacz Hegla, Marek Siemek, pisze *explicite*, że rodzina jest rodziną społeczeństwa obywatelskiego, a państwo jest „jego” państwem³², co może *implicite* sugerować, że forma rodziny jest dowolna, że można ją żonglować, oraz – po drugie – że można znieść instytucję państwa na rzecz np. samorządów, jako instytucji najlepiej wyrażających wartości reprezentowane przez społeczeństwo obywatelskie. (Może, choć naturalnie nie musi, bo można również – tak jak Siemek *de facto* robi – obstawać przy obowiązującym Heglewskiej triady: rodzina – społeczeństwo obywatelskie – państwo). Przy takim nadwartościowaniu społeczeństwa obywatelskiego powstaje jednak kłopotliwe pytanie o to, jak uzasadnić istnienie tradycyjnie pojętej rodziny (jako związku osobników odmiennych płci, połączonych więziami miłości i wzajemnego szacunku, zamierzających posiadać potomstwo jako owoc tegoż związku i zarazem warunek dalszej egzystencji swego rodu/genotypu). Wszak nic nie stoi na przeszkodzie, by w pełni autonomiczne społeczeństwo obywatelskie dopuściło uznanie za małżeństwo związku o innym charakterze (co jak wiadomo w krajach o zakłóconej równowadze wyżej wymienionych trzech elementów faktycznie się dzieje).

Podobnie jest z istnieniem państwa, a pierwszy model jego – niezgodnej z założeniami Hegla – anihilacji stworzył, jak wiadomo, jego uczeń Karol Marks. Odarte z nimbu boskości, zredukowane do roli organizatora bieżących interesów społeczeństwa obywatelskiego, państwo przestaje być tym, za co je uznawał Hegel: ucieleśnieniem ducha narodu, co oznacza: pewnym duchowym zobowiązaniem nie tylko wobec teraźniejszego społeczeństwa, ale także poprzedzających je poko-

³² M. Siemek, *Hegel i filozofia*, op. cit., s. 120.

leń, wobec minionych generacji, a także wobec przyszłości, i to nie tylko tej najbliższej, dającej się myślowo ogarnąć i obrachować.

Dlatego ryzykowne są konstatacje w rodzaju: „społeczeństwo obywatelskie [...] nieuchronnie rozsądza 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 własną nieodpartą ‘moc’: moc *zaprosredniczenia*”³³ czy: „społeczeństwo obywatelskie bynajmniej więc nie jest czysto ekonomicznym, lecz, owszem, przede wszystkim wybitnie *etycznym* fenomenem ludzkiego świata”³⁴. Marek Siemek zdaje sobie przy tym doskonale sprawę z tego, że jest to interpretacja odchodząca daleko od litery Heglowskich sformułowań. Moim zdaniem odchodzi ona także od ducha tej filozofii. Siemek winę za to składa przy tym na barki samego Hegla, pisząc: „Co prawda zewnętrzna konstrukcja Heglowskiej *Filozofii prawa* nie sprzyja zrozumieniu tego fundamentalnego stanu rzeczy”³⁵, tego mianowicie, że społeczeństwo obywatelskie stanowi właściwy i jedyny przedmiot całego tego dzieła³⁶. A przecież nawet pobieżny wgląd w *Zasady filozofii prawa* pokazuje że nie stanowi. Pokazuje jednak także, że mimo zastosowania nazwy *Sittlichkeit* (oznaczającej właściwie „obyczajność”, choć tłumaczonej w polskich przekładach jako „etyczność”) do całej triady ‘rodzina-społeczeństwo obywatelskie-państwo’, Hegel nie kryje, że społeczeństwo obywatelskie przejawia etyczność w najmniejszym stopniu. Co z kolei czyni niezbędną instytucję państwa (oraz – z innych powodów – rodziny).

Tym samym, co Siemek tropem interpretacyjnym zdaje się kroczyć Szymon Wróbel, w opublikowanym niedawno tekście pt. „Narodziny i śmierć społeczeństwa obywatelskiego”³⁷. Jego konkluzje są jednak jeszcze bardziej radykalne. Przyznając Hegłowi światowe pierwszeństwo w zakresie tematyzacji społeczeństwa obywatelskiego Wróbel stwierdza, iż: „Wraz z nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim dokonuje się [...] rozpad etycznej całości organizmów społecznych wyposażonych w jednoczącą moc trzech elementów: państwa, społeczeń-

³³ Ibid., s. 113.

³⁴ Ibid., s. 114.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibid., s. 115.

³⁷ Sz. Wróbel, „Narodziny i śmierć społeczeństwa obywatelskiego”, *Res Publica Nowa*, 192 (2008).

stwa i rodziny”³⁸. Trudno o bardziej jaskrawe zniekształcenie idei Hegla. Podobnie ma się rzecz w przypadku konkluzji w rodzaju: „Konieczność stania się jednostką, która zostaje rozpostarta przed człowiekiem nowoczesnym, skutkuje pragnieniem unicestwienia swej jednostkowości poprzez roztopienie w nieodróżnicowanej masie”³⁹. Widać wyraźnie, że autor przekracza tu koncepcje samego Hegla, łącząc ją z ponowoczesnymi ideami Foucaulta, Lacana i innych. Prowadzi to do paradoksalnej, z punktu widzenia Hegla, konsekwencji: tezy o upadku społeczeństwa obywatelskiego. I to w sytuacji, gdy w świecie kultury zachodniej, a w Polsce w szczególności, społeczeństwo obywatelskie (liberalizm, duch przedsiębiorczości, przenoszenia władzy na dół, ku samorządom etc.) uzyskuje zdecydowaną dominację, także poprzez swą parlamentarną i pozaparlamentarną reprezentację. Takie rozminiecie się z ideami Hegla jest możliwe tylko przy przyjęciu odmiennych pojęć i założeń wyjściowych: nie Hegłowskiego, lecz obcego Hegłowi pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, pojęcia, w którym wyidealizowane społeczeństwo obywatelskie odcięte jest od świata własności i interesów, w tym interesów wielkiego kapitału, i zredukowane do oddolnej samorządności.

Dlatego bliższa zarówno duchowi jak i literze filozofii politycznej Hegla wydaje mi się ta jej interpretacja, którą w polskiej literaturze filozoficznej zawdzięczamy Zbigniewowi Stawrowskiemu. Krakowski filozof stwierdza słusznie, iż w czasach Hegla doszło do groźnego w skutkach utożsamienia państwa ze społeczeństwem obywatelskim, wobec czego Hegel postanowił te pojęcia rozdzielić, by zapobiec zgubnemu ich pomieszaniu. I to nie w tym celu, by podporządkować państwo władzy społeczeństwa obywatelskiego, lecz by pokazać, iż „dominacja społeczeństwa obywatelskiego jest tylko etapem – choć etapem koniecznym – na drodze do urzeczywistnienia rozwiniętej idei państwa”⁴⁰. Odróżniając społeczeństwo obywatelskie i państwo Hegel nie uważa społeczeństwa obywatelskiego za samoistny byt społeczny, lecz – jako uwarunkowane przez istnienie państwa (i prawa, którego owo państwo jest stróżem i gwarantem) – za moment etycznej wspólnoty, jaką jest państwo. Ja dodałbym tutaj: narodu, by nie powstało mylne

³⁸ Ibid., s. 77.

³⁹ Ibid., s. 78.

⁴⁰ Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 1994, s. 93.

wrażenie absolutyzowania instytucji państwa pojętej jako aparat biurokratyczny. Społeczeństwo obywatelskie, zauważa słusznie Stawrowski, wyznacza pewne „ogólne ramy dla działalności egoistycznie nastawionych jednostek”⁴¹.

Różnice między Heglem Siemka i Heglem Stawrowskiego widać doskonale w odnoszącym się do Marksa cytacie z książki krakowskiego filozofa. Pisze on:

Warto tu zaznaczyć podstawową różnicę dzielącą obu myślicieli co do społeczeństwa obywatelskiego. Według Marksa jedynym rozwiązaniem sprzeczności, do których prowadzi jego rozwój, jest – przy zachowaniu całego dotychczasowego dorobku materialnego – niszczenie jego instytucji i zbudowanie nowego porządku opartego na zupełnie innej zasadzie. Natomiast Heglowi nie chodzi o destrukcję tego społeczeństwa – to bowiem oznaczałoby regres do stanu barbarzyństwa – lecz o jego zniesienie (w Heglowskim sensie tego terminu – AP), tzn. podporządkowanie społeczeństwa obywatelskiego ze wszystkimi jego koniecznymi konfliktami i napięciami *wyższemu porządkowi* – etycznej wspólnoty państwa⁴².

To zatem państwo, a nie społeczeństwo obywatelskie, jest wspólnotą etyczną – organiczną całością, zawierającą wszystkie opisane przez Hegla momenty składowe. Człowiek, który uświadamia sobie, że należy do etycznej wspólnoty państwa, odkrywa tym samym nowy wymiar wolności, nie tracąc pozostałych. Ten moment uświadomienia jest tutaj niezwykle ważny. O ile w ramach rodziny oparta na uczuciu miłości więź pojawia się w sposób naturalny i bezrefleksyjny, to do życia etycznego w państwie dorasta się mając przed sobą jego instytucje, obcując z nim w sposób świadomy i stopniowo zdobywając przekonanie, że nie są one czymś obcym i zewnętrznym. W rodzinie człowiek czuje, że jest u siebie, w państwie zaś o tym wie⁴³.

Społeczeństwo obywatelskie jest dla Hegla przede wszystkim sferą rynku, ekonomicznej rywalizacji przedsiębiorczych jednostek, możliwą dzięki regulacjom prawnym gwarantującym panowanie „świętych” zasad własności i indywidualnej wolności. Hegel o tym nie zapomina, co więcej – w tym właśnie upatruje ważny element dynamizujący i kulturotwórczy. Zarazem jednak tego nie przecenia, w przeciwieństwie do teoretyków liberalizmu, którym zarzuca, iż – jak słusznie stwierdza Stawrowski – „to, co jest tylko pewną niesamodzielną sferą w życiu

⁴¹ Ibid., s. 94.

⁴² Ibid., s. 107, przypis. Podkreślenie moje – A.P.

⁴³ Ibid., s. 110.

wspólnoty państwowej podnoszą do rangi samego państwa”⁴⁴. Nakazuje to – jak sądzę – widzieć w Heglu raczej zwolennika tzw. „społecznej gospodarki rynkowej” (*soziale Marktwirtschaft*), niżli miłośnika niepoddanego żadnej kontroli „wolnego rynku”.

Z krytyki społeczeństwa obywatelskiego przeprowadzonej przez Hegla wynika wiele rzeczy. Tym, co z perspektywy dzisiejszej być może najaktualniejsze jest teza o niezbędności – dla właściwego funkcjonowania społeczeństwa w całym jego duchowym bogactwie oraz życiowym dynamizmie – zachowania i pielęgnowania triady „rodzina – społeczeństwo obywatelskie – państwo”, tzn. ostrożność wobec wszelkich postaci redukcjonizmu na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Taki redukcjonizm grozi dziś zarówno rodzinie, jak i państwu. Coraz śmielsze próby deprecjacji instytucji małżeństwa i rodziny, np. poprzez postulat zrównania małżeństw heteroseksualnych, zmierzających do posiadania potomstwa, a więc do reprodukcji populacji (narodu), ze związkami homoseksualnymi, które nie mają i z istoty nie mogą mieć takich zamiarów, jest tego dobitnym świadectwem. Debata, która wychodzi od społeczeństwa obywatelskiego jako jedynie miarodajnej totalności, nie jest w stanie znaleźć argumentów, które mogłyby się przeciwstawić temu procesowi powolnego rozkładu fundamentów cywilizacji europejskiej. Tylko zmiana założeń, np. poprzez przyjęcie inspiracji płynących z myśli Hegla, może doprowadzić tutaj do przewartościowań i zróżnicowań pojęciowych, które zatamują pochód nihilizmu i hedonizmu.

Podobna strukturalnie jest sytuacja, w której dziś znalazło się państwo. Unia Europejska, powołana do życia jako stowarzyszenie czy też federacja niezależnych państw oraz niezależnych, kulturowo i historycznie odrębnych narodów (co się manifestuje najlepiej różnorodnością ich języków), zmierza stopniowo, kierowana ucieleśnioną w jej przywódcach, nowożytną Wola Mocy, ku anihilacji tych różnic i przekształceniu mieszkańców UE w jedno superspołeczeństwo i supermocarstwo, zdolne na arenie międzynarodowej konkurować z innymi potęgami tego globu. Nie odrzucając samej potrzeby takiej konkurencji w globalizującym się świecie stwierdzić jednak należy karkołomność takiego przedsięwzięcia. I to karkołomność nie tylko w sensie nierealizowalności, bo być może da się to w jakiejś mierze przeprowadzić. Gdyby

⁴⁴ Ibid., s. 137.

się tak stało, to „karko-łomność” będzie faktyczna, a nie tylko przenośna: złamie się kark temu, co unosi Europę – bogactwu i różnorodności jej narodowych kultur. Ale nie jest to jedyne zagrożenie, które płynie z przeakcentowania roli, jaką społeczeństwo obywatelskie odgrywa we współczesnym świecie.

Jak pokazał Hegel, społeczeństwo obywatelskie to rozwój i dynamika, to wzrost jednostkowej wolności i możliwości indywidualnej samorealizacji. I są to zdobycze bezcenne, bez których nie umielibyśmy się dziś obejść. Pokazał on jednak także, że wszelka prawdziwa (realna) wolność jest wolnością osadzoną, że działa ona w warunkach, które zastaje. Jest historyczna i sytuacyjna. Jest produktem dziejów, procesu kształtowania, opartego na *Bildung* (rozwoju świadomości opisanego w *Fenomenologii ducha*). Fundamenty takiego kształcenia czy też kształtowania nigdy nie są abstrakcyjne (logika, czysta rozumność), jak chciało Oświecenie, lecz zawsze konkretne, osadzone we wspólnocie, w której się jednostka rodzi i wychowuje, przygotowując do roli obywatela, i do której się zrazu odnosi. Jej anihilacja, na przykład poprzez powierzenie wychowania jednostki wyłącznie społeczeństwu obywatelskiemu (*ergo*: odebranie troski o wychowanie dzieci z rąk rodziców) może prowadzić do niepowetowanych szkód psychicznych, przekładających się następnie na defekty postaw obywatelskich. Należy do nich upadek patriotyzmu i patriotycznego wychowania, już dziś tak powszechnie konstатовany nie tylko w naszym kraju. A nie sposób przeoczyć wagi jaką ma w myśli Hegla np. idea patriotyzmu, postawy patriotycznej⁴⁵. I nie chodzi mu wcale, jak mylnie sądzi Marek Siemek⁴⁶ o Habermasowski „patriotyzm konstytucyjny”.

Hegel jest na wskroś myślicielem hermeneutycznym, dla którego oświeceniowy abstrakcjonizm, w tym abstrakcja, jaką jest „czysty rozum”, względnie „czysta podmiotowość” (a więc *de facto* „człowiek bez właściwości”), jest groźnym w skutkach błędem myślowym. I dlatego nie można się zgodzić z twierdzeniem warszawskiego filozofa, że wedle Hegla „państwa nowoczesne [...] oparte są na żywiole indywidualizacji”⁴⁷ – one tę indywidualizację, tj. indywidualną samorealizację, umożliwiają, nie przestając jednak być owocem i strażnikiem wspólnoty narodowej jako najwyższej postaci ducha obiektywnego. Dziś

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 268, s. 250-251.

⁴⁶ M. Siemek, *Hegel i filozofia*, op. cit., s. 127.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 129.

można naturalnie powątpiewać w sensowność stosowania takich „idealistycznych” kategorii jak „duch”. Wystarczy jednak zamienić go na termin „kultura” (wewnętrzna i zewnętrzna), by problem odsłonił się od innej strony⁴⁸.

Powstaje wtedy naturalnie pytanie, na które tylko pozornie nie ma dobrej odpowiedzi – pytanie o to, czy i dlaczego poszczególne narody są wartościami samymi w sobie, wartymi zachowania, pielęgnowania i rozwijania. Jest to jednak pytanie na inny tekst. Tutaj zadowolmy się jedynie konstatacją, że mamy współcześnie do czynienia ze zjawiskami dość osobliwymi, które łatwiej można wytłumaczyć przy pomocy Hegla niż np. Rawlsa. Oto bowiem w dobie kultu społeczeństwa obywatelskiego, przejawiającego się choćby prymatem ahistorycznej, abstrakcyjnej osoby ludzkiej, której apriorycznie przysługują nie mniej abstrakcyjne, przyrodzone jakoby „prawa człowieka”, a co za tym idzie – zepchnięcie wspólnot, w tym wspólnoty narodowej, na plan dalszy, że oto w takich czasach nastąpił rozpad nie tylko Związku Radzieckiego, ale i Czechosłowacji czy Jugosławii, na etnicznie jednorodne państwa, reprezentujące historycznie wytworzone, manifestujące się w kulturze i języku, wspólnoty duchowe⁴⁹. Pokazuje to dobitnie, że organizacyjny, substancjalny – a ja rzekłbym: hermeneutyczny – punkt widzenia, reprezentowany przez Hegla, zachowuje nadal swą mądrość oraz eksplanacyjną i przewidywczą atrakcyjność.

Andrzej Przyłębski

⁴⁸ Proponuje to np. H. Schnädelbach w swym wprowadzeniu do filozofii Hegla. Zob. H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza 2006, s. 69.

⁴⁹ A „w kolejce” – jeśli można tak powiedzieć – stoją Belgia, Ukraina, a być może także Hiszpania.