

Rafał Wonicki

Marka Siemka interpretacja Hegłowskiej teorii państwa

Słowa kluczowe: *społeczeństwo obywatelskie, państwo, uspołecznienie, etyczność, G.W.F. Hegel, M. Siemek*

W artykule niniejszym najpierw opiszę najważniejsze tezy dotyczące prawa i etyczności z *Zasad filozofii prawa (ZFP)* Hegla, aby następnie ukazać, jak Marek Siemek interpretuje Hegłowską teorię państwa, w szczególności zaś skupię się na tezie o nadrzędności społeczeństwa obywatelskiego nad państwem. W trakcie rekonstrukcji uwypuklone zostaną: po pierwsze, aktualność samej myśli o nowoczesnym państwie konstytucyjnym, jaką możemy znaleźć u Hegla, oraz po drugie, Siemka interpretacja państwa Hegla jako państwa typu *welfare state*. W zakończeniu wskażę argumenty świadczące, moim zdaniem, na rzecz równowagi w relacji między państwem a społeczeństwem obywatelskim w *ZFP*.

1

W *ZFP* Hegel opisuje ideę nowoczesnego państwa prawa. Jest to pewien wyidealizowany model, nigdzie nieistniejący w rzeczywistości w swojej doskonałej formie. Model ten moglibyśmy nazwać (za Maxem Weberem) typem idealnym. Zawiera on w sobie opis najważniejszych elementów składających się na nowoczesne państwo – elementów najbardziej rozumnych i najpełniej wyrażających ducha obiektywnego swojej epoki. Te najważniejsze elementy to wyłożona w *ZFP* triada: prawo, moralność i etyczność, przy czym ta ostatnia w systemie Hegla dzieli się na rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo.

Poniżej zrekonstruję wymienione elementy, aby uzyskać lepsze rozeznanie ich znaczenia w myśli Marka Siemka.

Zdaniem Hegla, warunkiem wstępnym zaistnienia ducha obiektywnego jest *abstrakcyjne prawo*, które ogranicza samowolę jednostek i wyznacza granice dozwolonych działań. Prawo abstrakcyjne dotyczy przede wszystkim prawa własności, które jest przez Hegla rozumiane szeroko i obejmuje sobą zarówno prawo do bezwzględnego dysponowania majątkiem, jak i do nienaruszalności cielesnej. Poszanowanie prawa własności stanowi zatem konieczny warunek możliwości wszelkiej sprawiedliwości we wspólnocie (*ZFP*: § 51). Prawo to jest jednak prawem zewnętrznym, narzuconym wolnym podmiotom. I tak, z jednej strony, Hegel pokazuje, jak jednostki zawierając ze sobą umowę tworzą pewną wspólnotę prawną, w której to gwarancją przestrzegania przez wszystkich prawa jest zgoda na sankcje w przypadku jego łamania. Z drugiej strony jednak, wola jednostkowa jest wolą moralną i neguje umowę, ponieważ za zasadę swoich czynów uznaje samą siebie, a nie zewnętrzną władzę (§ 104).

Stąd konieczne jest przezwycięzenie napięcia między prawem abstrakcyjnym a wolą w moralności. Człowiek osiąga poziom moralny, kiedy uświadamia sobie swoją wewnętrzną autonomię wobec tego, co uchodzi za słuszne i dobre. Odkrywa w sobie „zmysł” dobra – sumienie, które nie ukazuje bynajmniej dobra partykularnego danej jednostki, a więc jakiejś doraźnej korzyści, lecz dobro ogólne i bezwzględne. Moralna podmiotowość oznacza zatem zdolność krytycznej oceny świata z punktu widzenia tego, jakim winien on być. Na tym etapie nie jest jednak jeszcze powiedziane, czego człowiek powinien konkretnie chcieć. Hegel mówi jedynie, że wiemy, co jest naszym prawem i obowiązkiem, oraz że możemy rozróżnić dobro od zła. Ponieważ na poziomie życia wewnętrznego moralność nie ma konkretnej treści (§ 133, 134, 135), konieczne staje się znów zjednoczenie prawa i moralności na wyższym poziomie, czyli na poziomie prawa etycznego (§ 14).

W skład prawa etycznego (etyczności) wchodzi rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo. Rodzina stanowi wspólnotę połączoną więzami miłości i jest przez Hegla opisywana jako niezróżnicowana jedność. Z tej jedności wyłaniają się poszczególne jednostki i moment ten Hegel nazywa społeczeństwem obywatelskim. Jest to krąg podmiotów połączonych wzajemnymi interesami, które podmioty mogą zaspokajać dzięki kooperacji. Jest to więc przede wszystkim forma organizacji ekonomicznej. Aby społeczeństwo obywatelskie mogło istnieć, wymaga ono dodatkowo sądów, administracji i policji. Jest ono zatem już czymś na kształt państwa, przynajmniej tak, jak je dziś potocznie rozumiemy. Natomiast to, co Hegel rozumie przez państwo, nazywa on substancją etyczną i odróżnia od społeczeństwa obywatelskiego.

Hegel uznaje zarazem, że pewne przejawy społeczeństwa obywatelskiego dają się już zaobserwować w najbardziej pierwotnych organizacjach pań-

stwowych. Społeczeństwo obywatelskie wiąże się bowiem ściśle z dążeniem człowieka do zaspokajania potrzeb, a więc z pracą, wytwarzaniem dóbr, ich wymianą – innymi słowy, z ekonomicznym wymiarem ludzkiego życia. Nowoczesne państwo tym różni się jednak od jego dawniejszych form, że wraz z powstałym poczuciem podmiotowości jednostek sfera społeczeństwa obywatelskiego rozwija się i stanowi sferę pośrednią między rodziną i państwem. Ludzie świadomi swojej autonomii, których osobiste cele stają się ważniejsze od celów całej społeczności, nie postrzegają państwa jako czegoś, co posiada wartość samą w sobie, lecz uważają je wyłącznie za przydatne narzędzie, mające służyć ich własnej pomyślności (§ 191).

Jak mówi Hegel, społeczeństwo obywatelskie to „etyczność zagubiona w swych terminach skrajnych” (§ 184). Jest to system potrzeb i środków.

W tej wzajemnej zależności między pracą i zaspokajaniem potrzeb subiektywny egoizm przechodzi w przyczynianie się do zaspokojenia potrzeb wszystkich innych ludzi, zamienia się w dialektyczny ruch zapośredniczenia tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne, tak iż każdy, zarabiając na sobie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje dla pożytku wszystkich innych (§ 199).

Społeczeństwo obywatelskie składa się więc z osób prywatnych, które kierują się swoim własnym interesem i zaspokajają swoje potrzeby przez pracę (§ 196). Jak wspominałem wcześniej, w ramach społeczeństwa obywatelskiego istnieje również wymiar sprawiedliwości, policja i korporacje. Wymiar sprawiedliwości, jako system prawa stanowionego, w postaci sądów reguluje i chroni prawa obywateli w sposób negatywny, poprzez formułowanie zakazów dotyczących tego, czego nie wolno robić. Prawa te są skodyfikowane, uporządkowane i znane obywatelom (§ 217–224). Pozytywnym wymiarem prawa zajmuje się z kolei policja, której funkcję Hegel rozumie szeroko. Jej zadania odpowiadają dziś bardziej naszemu rozumieniu zadań administracyjnych i publicznych na poziomie państwa, województwa czy gminy. Policja pełni jedynie służebne role wobec obywateli: pomaga im uniknąć zagrożeń w ich staraniach osiągnięcia osobistej pomyślności. Policja zajmuje się np. budową mostów (§ 236, *Uzupełnienie*) czy zadaniami profilaktycznymi, takimi jak zapewnienie pomocy dla najuboższych. Społeczeństwo obywatelskie bowiem wytwarza nie tylko bogactwo, ale i biedę. Dynamiczny charakter społeczeństwa konkurujących ze sobą jednostek musi siłą rzeczy rodzić coraz większe dysproporcje. Obok tych, którym się powiodło i którzy gromadzą w swoich rękach coraz większe bogactwo, pojawia się klasa ludzi przegranych, żyjących w nędzy, ekonomicznym uzależnieniu, i niezdolnych do korzystania z wartości oferowanych przez społeczeństwo obywatelskie. Sposób egzystencji tej klasy, nazywanej przez Hegla „motłochem”, stanowi dokładne przeciwieństwo indywidualnej zaradności i troski o własną przyszłość, na których opiera się nowoczesne społeczeństwo.

Bogacenie się społeczeństwa jest związane z nieodzownym procesem ubożenia warstw najniższych, ponieważ nierówności ekonomiczne są immanentną cechą gospodarki kapitalistycznej.

Dzięki temu, że związek między ludźmi, wynikając z ich wzrostu potrzeb i sposobów przygotowania i dostarczania środków do ich zaspokajania, nabiera *charakteru ogólnego*, rośnie po jednej stronie *nagromadzenie bogactwa* (...), podobnie jak po drugiej stronie wzrasta *jednostkowość i ograniczoność* pracy szczegółowej, a wraz z tym *zależność i nędza* przypisanej do tej pracy klasy... (§ 243).

Bogactwo zaś zmienia się we władzę bogatych nad biednymi, co jest podstawą dla biednych do niezadowolenia wobec bogatych (§ 244). Stąd też zadaniem rządu, w celu utrzymania jedności państwa, jest przeciwdziałanie nadmiernym nierównościom ekonomicznym.

Realizacja zadań rządu nie jest jednak prosta, ponieważ Hegel jednocześnie twierdzi, że biedy nie można poddać obiektywizacji przyjmując jakiś uniwersalny standard jakości życia. Dzieje się tak ze względu na historyczny charakter potrzeb zrelatywizowany do danego miejsca i czasu. Bieda bierze się zatem z niemożliwości zaspokojenia potrzeb wytwarzanych przez społeczeństwo obywatelskie. Hegel ma również świadomość, że ludzie zepchnięci w ubóstwo są pozbawieni dostępu do podstawowych potrzeb, takich jak opieka zdrowotna, wykształcenie, a nawet możliwość partycypacji w kultach religijnych (§ 241), i próbuje wymyślić sposoby, by zaradzić tej sytuacji. Jednakże na mocy jego własnego systemu nie może wskazać żadnego skutecznego środka, który nie kłóciłby się jednocześnie z jakąś regułą w tym systemie (Avineri 2009: 190–192). Nie może na przykład wspierać nacjonalizacji gospodarki, ponieważ społeczeństwo w jego systemie jest autonomiczne względem państwa. Trwała interwencja państwa naruszałaby autonomię społeczeństwa obywatelskiego, zaś jej brak powoduje, że mamy grupy ubogich. Hegel uznaje więc, że możliwe są jedynie zewnętrzne doraźne kontrole państwa, ze względu na to, że społeczeństwo obywatelskie funkcjonuje w kontekście publicznym (*ZFP*: § 236). Jako sposób na łagodzenie pauperyzacji zaleca on też działalność charytatywną, choć jest świadom, że nie będzie ona wystarczająca (§ 242)¹.

Jednak nawet w najbardziej zindywidualizowanym i podzielonym społeczeństwie istnieją pewne mniej lub bardziej formalne związki międzyludzkie, które potrafią łagodzić wewnętrzne konflikty społeczeństwa obywatelskiego (w tym konflikty o podłożu ekonomicznym) o wiele skuteczniej, niż to czyni aparat „państwa zewnętrznego”, czyli instytucje i prawo formalne. Chodzi

¹ Częstkowe rozwiązanie problemu biedy Hegel widzi także w zagranicznych rynkach zbytu oraz przesiedleniu ludzi do kolonii zamorskich (*ZFP*: § 148).

tu o różnego rodzaju korporacje, jak je nazywa Hegel, które mają charakter etyczny. Korporacja staje się niejako drugą rodziną dla obywateli (§ 252). Członkowie korporacji kierują się kodeksem honorowego postępowania, co ma ograniczać korupcję oraz życie ponad stan, a także wprowadza element solidarności. Interwencjonizm państwa jest tutaj uzupełniony filantropią i opieką w ramach korporacji nad uboższymi jej członkami. *Bourgeois* dzięki korporacjom przekształca się w *citoyen*, ponieważ korporacje pozwalają jednostkom na partycypację w etycznej ogólności. Życie obywateli w sferze rodziny i społeczeństwa obywatelskiego znajduje więc dopełnienie na poziomie państwa, które jest rozumiane przez Hegla jako wspólnota etyczna, obejmująca sobą różne formy więzi społecznych.

Hegłowi chodzi więc o stan, w którym państwo to nie tylko jedność w zróżnicowaniu, ale taka jedność, w której interesy jednostki są tożsame z interesem państwa, a wola jednostek jest tożsama z prawem powszechnym. To właśnie w takim państwie rozum i wolność znajdują swoje urzeczywistnienie. Państwo bowiem, jako wyraz Absolutu, jest podstawą i gwarancją wolności jednostkowej. Państwo nie ogranicza więc wolności ani życia rodzinnego, ani zabiegania o własny interes, ale właśnie umożliwia jednostce uczestnictwo w realizacji dobra ogólnego (§ 256). Tym samym, zdaniem Hegla, to nie w rodzinie, gdzie istnieją jeszcze więzi emocjonalne, ani w społeczeństwie obywatelskim, gdzie wchodzimy w relacje ekonomiczno-instrumentalne ze sobą, ale właśnie w państwie rozum staje się w pełni siebie świadomy. I dlatego:

Państwo jest rzeczywistością idei etycznej: duch etyczny jako *jawna*, wyraźna dla siebie samej substancjalna wola, która myśli siebie samą i uświadamia sobie siebie (...), ma w duchu jako w swej istocie, jako celu i produkcie swego działania, swoją *substancjalną wolność* (§ 257).

Zatem to dopiero w państwie podmioty zdobywają samowiedzę o tym, że źródłem praw jest ich subiektywna wolna wola (§ 258). W ten sposób Hegel zgadza się z Kantowskim spostrzeżeniem, że prawo, aby było prawowite, nie może być jedynie zewnętrzną siłą czy przymusem.

Państwo (...) utrzymywane jest zarazem dzięki przemocy, ale tym, co je naprawdę utrzymuje, jest jedynie podstawowe poczucie porządku, które właściwe jest wszystkim (§ 268, *Uzupełnienie*).

Państwo nie może bowiem prawidłowo funkcjonować, jeśli jego obywatele kwestionują prawa. Obywatele muszą się więc co do zasady z państwem i jego prawami utożsamiać.

Państwo opiera się zarazem na wzajemnej wolności obywateli. Wolność obywateli jest z kolei na zasadzie dialektycznej wzajemności powiązana

i zagwarantowana przez etyczność państwa, co powoduje, że państwo jest wolnością ogólną zespoloną z wolnością szczegółową.

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 ogólne, i nie działają 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 samej sobie (§ 260).

Fragment ten pokazuje, że dla Hegla nowoczesne państwo jako wspólnota polityczna, obywatelska i etyczna wywodzi się z dwóch przeciwstawnych sobie źródeł. Jednym jest uniwersalna i obiektywna etyczność („substancja etyczna”), czyli świat historycznie rozwiniętych wartości i ideałów, do którego – niezależnie od swojej woli – została ona włączona poprzez działanie takich instytucji etycznych, jak na przykład rodzina. Drugie źródło natomiast leży w „subiektywności” i „szczegółowości”, które dziś nazwalibyśmy indywidualizmem. Ta „subiektywność” i „szczegółowość” przejawia się w skłonności ludzi do postrzegania zasad, instytucji i wartości społecznych jako efektu ugody jednostek w celu indywidualnego samozaspokojenia i podkreślenia własnego „ja”. „Państwo polityczne” jako synteza społeczna jednoczy i równoważy owe dwie tendencje. Można zatem stwierdzić, że Hegłowska wizja państwa łączy elementy liberalnej koncepcji państwa (indywidualizm) z elementami koncepcji państwa jako rzeczy wspólnej. Jest próbą połączenia sprzeczności: wolności i równości, woli indywidualnej i woli zbiorowej, oraz stworzenia jedności w różnorodności.

2

Po przedstawieniu poglądów Hegla na nowoczesne państwo przechodzę do ich interpretacji w myśli Marka Siemka. Podczas rekonstrukcji będę się głównie odwoływał do jego tekstów zebranych w książce *Hegel i filozofia* (1998). Siemek zwraca uwagę na pojawiające się u Hegla elementy nowożytnego społecznienia, które stanowią, jego zdaniem, trafny opis również dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Hegel mianowicie rozpoznaje dialektyczny związek między trzema zjawiskami: instrumentalizacją ludzkich działań, racjonalizacją społeczno-kulturowych norm współżycia między ludźmi i emancypacją ludzi jako autonomicznych podmiotów (Siemek 1998: 56).

Zanim przyjrzymy się temu związkowi, należy zaznaczyć, że Siemek w swojej interpretacji będzie bronił Hegla przed zarzutem niemożliwości kompensacji

cji etycznego deficytu nowoczesnego społeczeństwa przez wspólnototwórczą sferę życia publicznego w nowoczesnym państwie (Siemek 1998: 109). Zarzut jest poważny, bowiem sugeruje, że w teorii i praktyce nie nastąpiło przejście między partykularyzmem społeczeństwa obywatelskiego a etyczną totalnością autentycznej więzi wspólnotowej, odwołującej się do przed-nowoczesnego klasycznego etosu. Siemek pokazuje, jak krytycy, do których należy np. Jürgen Habermas, nie dostrzegli bądź zlekceważyli zmianę znaczenia pojęcia etyczności, jaka dokonuje się w myśli Hegla (Habermas 2000: 53). Odwołują się oni wciąż do rozumienia etyczności z wczesnych pism Hegla, gdzie zrównywał on *Moralität* z *Sittlichkeit*². W pismach tych Hegel przypisuje etyczności moc jednoczącą wspólnotę i służy mu ona za krytyczne narzędzie obrachunku ze zatowizowanym i zindywidualizowanym społeczeństwem nowożytnym (Hegel 1999). Pojęcie to jednak nie pozwala na opisanie nowej sytuacji społecznej, stąd też Hegel już w okresie jenańskim odchodzi od tak rozumianego substancjalnego i greckiego etosu wspólnotowości zjednoczonej i totalnej, i wypracowuje nowe rozumienie nowoczesnej „etycznej totalności”. Najważniejsza różnica, gdy porównujemy koncepcję tej nowej etyczności Hegla i etyczności klasycznej Greków, zasadza się na rozdzieleniu społeczeństwa obywatelskiego i państwa, które Grecy utożsamiali, traktując jako jedność (*koinonia politike*) (Riedel 1969).

Dawny bezpośredni związek między państwem, społeczeństwem i rodziną wygasł, a w nowożytności etyczność jest możliwa, zdaniem Hegla, jedynie dzięki „mocy” uspołecznienia pośredniego, uspołecznienia poprzez indywidualizację, która wyzwala jednostkę od wspólnotowych więzi etycznych w stylu antycznym. Na etyczność nowego typu składają się już bowiem dwa momenty: „moralny” i „prawny”. Subiektywna świadomość podmiotu oraz formalno-proceduralny system prawny uzupełniają się i tworzą nowoczesną etyczność, która jest, jak mówi Siemek, do pomyślenia teraz jedynie jako „uniwersalna struktura intersubiektywnej normatywności, która swe rozszerezenia do ważności powszechnej może legitymizować – i dopiero dzięki temu przeformować – wyłącznie za pośrednictwem świadomości i woli wszystkich jednostek” (Siemek 1998: 119). Moralny sposób życia jednostek, opisywany z punktu widzenia etycznej ogólności wspólnoty, zostaje więc zastąpiony przez zasadę uspołecznienia, polegającą na budowaniu więzi z innymi dzięki pracy i rynkowi. Siemek uznaje zatem, że choć cała etyczność składa się z trzech komplementarnych elementów, czyli rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa, to społeczeństwo obywatelskie nie jest jakimś stanem średnim, jak

² Hegel w *ZFP* odróżnia już Kantowską *Moralität*, a więc indywidualną i subiektywną moralność, od *Sittlichkeit*, czyli etyczności obowiązującej we wspólnocie, gdzie ludzie odnoszą się do siebie jako do obywateli.

by chciał Hegel, ale właśnie czymś, co najbardziej organizuje strukturę nowoczesnej „totalności etycznej”.

Dla Siemka, w przeciwieństwie do Hegla, to właśnie społeczeństwo obywatelskie obejmuje rodzinę i państwo (Siemek 1998: 120). Zarazem pokazuje on, że w rodzinie i w państwie nie ma już prawdziwej, ogólnej i niepodzielnej etyczności, ponieważ są one naznaczone indywidualnością w takim samym stopniu, jak społeczeństwo obywatelskie jest naznaczone ogólnością. Rodzina jest częścią organizacji społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ jest możliwa dzięki dobrowolnej zgodzie na współzycie indywidualnych osób oraz uczuciu miłości, które kieruje je ku sobie. Społeczeństwo obywatelskie umożliwia istnienie rodziny, ponieważ stanowi podstawę jej bytu ekonomicznego, bez którego rodzina nie mogłaby się reprodukować. Społeczeństwo pomaga wychowywać dzieci dzięki swoim instytucjom oraz wytwarza wolne jednostki, mogące potem zakładać kolejne rodziny. Jedną z ważnych konstatacji Hegla jest właśnie rozdzielenie rodziny i ekonomii, które były ze sobą nierozzerwalnie wcześniej połączone. Już Arystoteles w swojej *Ekonomii* pisał o funkcji produkcji i reprodukcji, będącej cechą rodziny. Hegel wyłącza z definicji rodziny funkcje ekonomiczne. Rodziny pod względem warunków ekonomicznych są częścią społeczeństwa obywatelskiego jako rynkowego mechanizmu społecznej pracy i wymiany (Siemek 1998: 122). Zdaniem Siemka, jest to potwierdzenie nadrzędnej roli społeczeństwa obywatelskiego w systemie Hegla. Po drugie, wydobywa on z opisu relacji rodziny do społeczeństwa obywatelskiego zawartego w *ZFP* aspekt umożliwiający zaistnienie rodziny jako bezpośredniego stosunku miłości dwojga ludzi jedynie dzięki przeniesieniu relacji ekonomicznych poza sferę rodziny, w sferę zapośredniczonego systemu potrzeb i pracy, jakim jest zinstytucjonalizowane w postaci firm, stowarzyszeń i korporacji społeczeństwo obywatelskie. Jego zdaniem, świadczy to o tym, że „etyczność”, „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*” (Siemek 1998: 123). Rodzina zyskuje więc w interpretacji Siemka status etyczny dzięki zapośredniczonym przez pracę i ekonomiczne stosunki relacjom w obrębie społeczeństwa obywatelskiego.

Podobną rekonstrukcję przeprowadza Siemek w stosunku do relacji państwo – społeczeństwo obywatelskie. Państwo jako państwo nowoczesne w sferze życia publicznego, tak samo jak rodzina w sferze życia prywatnego, odzwierciedla „etyczną totalność” uspołecznienia przez indywidualizację (moglibyśmy uzupełnić: publiczno-obywatelskiego uspołecznienia, czego Siemek nie dodaje). W nowoczesnym państwie – w porównaniu z koncepcją klasyczną, gdzie jednostka nie była traktowana odrębnie w stosunku do całości wspólnoty politycznej – jednostka jest autonomiczna i nie podlega autory-

tarnemu panowaniu woli władzy, ale panowaniu praw, które są zgodne z jej subiektywną wolą. Takie państwo wytwarza zarazem instytucje, dzięki którym to, co wspólne, staje się sprawą każdego indywiduum, godząc tym samym to, co partykularne i szczegółowe, z tym, co ogólne – z etycznością, która konstituuje się w politycznej samoorganizacji państwa (Siemek 1998: 128). Ta nowa, już nieklasyczna etyczność polega na zapośredniczeniu relacji między podmiotami przez pracę i rynek, a także instytucje życia społecznego, na które jednostki scedowały swoje kompetencje. W ten sposób uzyskały one wolność negatywną, czyli obszar osobistej i podmiotowej wolności, która jest możliwa jedynie dzięki „różnicy, odgraniczeniu i dystansowi” (Siemek 1998: 129), jakie wytwarzają się między podmiotami. Ta nowa, *pluralistyczna* i *niehomogeniczna* etyczność nowoczesnego państwa jest czymś swoistym dla nowożytności i dopiero ona umożliwia organizację ludzkiej wolności. Siemek, skupiając się na elementach, które zdały próbę czasu i z dzisiejszej perspektywy są ważną częścią nowoczesnego prawnego państwa konstytucyjnego, pomija tym samym lub minimalizuje te Heglowskie fragmenty z *ZFP*, które świadczyłyby na rzecz interpretacji państwa bardziej w duchu republikańskim (Siemek 2007: 46–51).

Widać to wyraźnie, gdy interpretuje on § 241 i 243 *ZFP* w duchu współczesnej socjaldemokracji. Hegel pisze tam między innymi, że:

Władza ogólna przejmując 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 (*ZFP*: § 241).

Aby więc złagodzić te nierówności, powinny być one poddawane państwowej kontroli, co Siemek przyrównuje do późniejszych haseł „społecznej gospodarki rynkowej” (Siemek 1998: 97). Korporacje i policja mają dbać o to, by wyrównywać szanse i nie dopuścić do zbyt dużych nierówności społecznych. Instytucje te wymagają nadzoru władzy publicznej (*ZFP*: § 235), która kształtuje politykę społeczną i uzupełnia wymiar etyczno-filantropijny pomocy o wymiar bardziej ogólny i instytucjonalny. Władza publiczna powinna pomagać osobom, które w ramach czysto ekonomicznej gry rynkowej zostały zepchnięte w sferę ubóstwa. Jednocześnie, niezależnie od tego, w jaki sposób państwo miało by się troszczyć o swoich obywateli w sposób konkretny, Siemek podkreśla jeden z ważnych elementów zaniebdywanych dziś przez liberałów, czyli rozumienie państwa jako wspólnoty politycznej będącej dla obywateli odpowiednikiem „drugiej rodziny”. Oznacza to, jego zdaniem, że państwo dla Hegla ma pełnić rolę pomocniczą w obszarze ekonomii, co w swoim podstawowym znaczeniu sprowadza się do regulacji stosunków rynkowych i określenia ogólnych ram gry rynkowej, choć jak zaznaczałem w pierwszej części artykułu, rola państwa w obszarze ekonomii i społeczeństwa obywatelskiego nie jest dla Hegla tak oczywista i prosta.

W celu lepszego pokazania, jak Siemek interpretuje Hegla w duchu państwa opiekuńczego, niezbędne jest dokładniejsze opisanie, na czym, zdaniem Siemka, polega uspołecznienie dokonujące się na poziomie państwa i prawa. Siemek, za Heglem, główny mechanizm uspołeczniania widzi, jak już wspominaliśmy wcześniej, w pracy (Siemek 1988: 56; *ZFP*: § 199). Praca jednak nie jest działaniem bezpośrednim, dokonuje się za pośrednictwem istniejących przedmiotów rozumianych jako środki do osiągnięcia celów. To działanie za pośrednictwem środków jest właśnie działaniem instrumentalnym, dzięki któremu podmiot panuje nad środkami i przedmiotami swojej pracy. Tak rozumiana praca, łącząc się w teorii Hegla z panowaniem, czyli kontrolowaniem narzędzi pracy, jest „*o-panowywaniem* zewnętrznej przedmiotowości przez «chytrość rozumu»” (Siemek 1998: 58). Poprzez pracę instrumentalnie opanowując przedmioty, podmiot w sposób celowy wypracowuje sobie zarazem swoją wolność od natury, ale i od innych podmiotów, ponieważ proces pracy ma zawsze odniesienie społeczne. Ludzie, co za Heglem uwypukla Siemek, pracują bowiem zawsze na początku dla innych ludzi.

Praca, będąc instrumentalnym opanowywaniem przez człowieka przyrody, jest jednocześnie wyrazem społeczno-politycznych stosunków panujących między ludźmi, które na początku są stosunkami dominacji i podległości. W procesie rozwoju ducha, tak jak to opisuje Hegel w *Fenomenologii*, proces pracy na poziomie relacji społecznych jest zarazem procesem rozwoju wolności, a więc nie jest to tylko proces związany z wyzwaniem się podmiotów od panowania przyrody, ale również usamodzielnianiem się i zdobywaniem podmiotowości przez samowiedzę (Hegel 1963: 218–228). Jak zwraca uwagę Siemek, interpretując fragmenty z *Fenomenologii ducha* dotyczące relacji między dwoma samowiedzami, z których jedną Hegel nazywa „panem”, a drugą „niewolnikiem”:³

...praca Sługi, pierwotnie na wskroś „wyobcowana” (gdyż wymuszona, narzucona przez cudze panowanie), okazuje się nie tylko koniecznym warunkiem zewnętrznym, lecz także wewnętrzną prawdą samego panowania. (...) Pan, uważając zaspokojenie swoich dowolnych potrzeb za oczywisty *cel absolutny*, w rzeczywistości właśnie przez to absolutnie *uzależnia się* od koniecznych *środków* tego zaspokojenia, których dostarczyć może tylko praca Sługi. Natomiast Sługa, ponieważ w swej pracy „twórczo” kształtuje zewnętrzną przedmiotowość i o tyle rzeczywiście ją *o-panowuje*, przyjmuje na siebie czynną, substancjalno-ogólną, a zatem w ostateczności także *podmiotową* stronę całego tego stosunku i procesu (Siemek 1998: 61).

³ Siemek słusznie wskazuje, że lepszym tłumaczeniem niemieckiego słowa *Knecht*, niż przyjęte przez Landmana „niewolnik”, będzie „sługa”.

Dzięki pracy Sługa nie tylko staje się środkiem do realizacji celów Pana i się upodmiotowia, ale ich wzajemne relacje uprawomocniają zarazem władzę Pana, który bez uznania Sługi nie mógłby nad nim panować. Jednocześnie ta dialektyczna relacja zakłada od razu konieczność uznania Sługi przez Pana. Jest to zatem relacja wzajemności i równorzędności, która odsłania się w procesie historycznym dwóm samowiedzom (Hegel 1963: 216)⁴. Dialektyka panowania i służebności przekształca się w dialektykę wzajemnego uznania, otwierającą przestrzeń dla komunikacji i tego, co można określić współcześnie (za Habermasem) rozumem komunikacyjnym (Siemek 1998: 63). Tak więc dialektyka stosunków panowania i podległości znosi sama siebie, bowiem żaden podmiot nie może uznać siebie jedynie za przedmiot. Ważną konstatacją dla nowoczesnej koncepcji państwa z punktu widzenia filozofii polityki i filozofii społecznej, jaką Siemek uwypukla, jest konieczna relacja i współzależność obu momentów – instrumentalnego i komunikacyjnego – względem siebie. Nie ma tylko rozumu instrumentalnego lub rozumu komunikacyjnego. Istnieją one jedynie względem siebie i wzajemnie wobec siebie. Dialektyka uznania jako intersubiektywnego przyznania sobie przez samowiedze równego statusu podmiotowego jest zarazem przez Hegla interpretowana w *Nauce logiki*, *Encyklopedii nauk filozoficznych* czy *Wykładach z filozofii dziejów* jako postęp wolności, rozumianej jako wyraz społeczno-politycznego upodmiotowienia. Wolność jako efekt dialektyki uznania oznacza dla Hegla historyczny proces uwalniania się człowieka od determinantów przyrodniczych. Wolność nie jest więc tylko pewnym stanem czy potencją podmiotu, ale procesem uświadamiania sobie przez realne podmioty swojego upodmiotowienia. Jest wyzwaniem się ludzi od biologiczno-atawistycznych form życia, a więc ich cywilizowaniem się w ramach norm obowiązujących we wspólnocie politycznej; jest samo-refleksyjnym przekształcaniem świata zewnętrznego oraz procesem upodmiotowienia i uspołecznienia zarazem. Podmiot bowiem nie może zyskać świadomości wolności bez intersubiektywnej relacji panowania i służebności, która umożliwi samowiedzom rozumienie siebie. Nie ma więc upodmiotowienia bez uspołecznienia, ponieważ podmiot zawsze jest osadzony we współistnieniu z innymi, w relacji współdziałania z innymi, a zatem w relacji tworzącej określoną strukturę zależności ekonomiczno-politycznych. Moglibyśmy dodać w tym miejscu, że nie ma uspołecznienia poza wspólnotą polityczną. Tak więc uspołecznienie jest zarazem upolitycznieniem, czyli myśleniem o sobie jako o „zwierzęciu społecznym” i obywatelu jednocześnie. Jednak wraz z historycznym procesem wzajemnego uznania podmiotów jako równych sobie,

⁴ Siemek interpretuje ten fragment w duchu teorii rozumu komunikacyjnego Habermasa, choć jest to zarazem polemika z Habermasowskim, zbyt ostrym, jak dla Siemka, przeciwstawieniem rozumu instrumentalnego i komunikacyjnego.

zasada wolności – uznania wzajemnie przez samowiedze swojej podmiotowości – staje się zasadą powszechną i fundamentem nowoczesnego państwa, w którym wolność zabezpieczona w prawie jest ze swojej istoty równą wolnością wzajemnie uznających się za wolnych i równych obywateli. Zamiast przymusu zaczynają panować prawa, które są wytworem wzajemnego konsensusu w kwestii ontycznego statusu podmiotów i aksjologicznego prymatu równych praw negatywnych. To wzajemne uznanie pozwala również, zdaniem Siemka:

przewyciężyć społeczno-etyczne deficyty nowoczesnego społeczeństwa zorganizowanego wokół partykularności i prywatności interesów czysto ekonomicznych, by bronić w ten sposób wspólnotowy etos ogólności przed paraliżującym atakiem nieskończenie się rozrastającego egoizmu obywatelsko-społecznych szczegółowości. Chodzi zatem o to, by nierówności powstałe w gospodarce prywatnej publicznie kontrolować oraz korygować czy też (...) by wprowadzić zorganizowany system „społecznej gospodarki rynkowej” (Siemek 2007: 48).

Dla Siemka zatem z treści nowoczesnego heglowskiego państwa typu *Rechtsstaat* możemy wyczytać istotowo przynależną do niego ideę państwa typu *Sozialstaat*.

3

W kwestii Heglowskiego modelu państwa jako modelu socjalnego, wydaje się, że treść *ZFP* pozwala Siemkowi na taką interpretację (*ZFP*: § 241), choć należy przyznać, że Hegel był świadomy trudności konkretnych rozwiązań w walce z ubóstwem i wcale nie uważał, że realizacja *welfare state* jest możliwa albo skuteczna. Jak sam pisał:

Gdyby na klasę bogatszą nałożono bezpośredni ciężar staczającej się do ubóstwa masy na poziomie przyzwoitego sposobu życia (...), to utrzymanie biednych zostałyby zapewnione w postaci niezapośredniczonej przez pracę, co byłoby przeciwne zasadzie społeczeństwa obywatelskiego oraz poczuciu samodzielności i honoru członków tego społeczeństwa: albo gdyby to utrzymanie było zapośredniczone przez pracę (...), to masa produktów powiększyłaby się, a przecież ich nadmiar oraz brak takich konsumentów, którzy sami w pewnej mierze zajmują się produkcją, stanowi właśnie owo zło, które w ten dwojaki sposób tylko się powiększa (*ZFP*: § 245).

Jeśli zaś chodzi o relację między społeczeństwem obywatelskim a państwem, to należy zaznaczyć, że sam Hegel w tym względzie w *ZFP* nie jest

spójny. Relacje między społeczeństwem obywatelskim a państwem są przedstawione bardzo ogólnie, a wyłożone literalnie jedynie w kilku miejscach w *ZFP*, gdzie Hegel mówi o przechodzeniu społeczeństwa obywatelskiego w państwo, które jest czymś odrębnym od społeczeństwa (*ZFP*: § 256; § 33, *Uzupełnienia*). Dlatego też możliwe są odmienne, a czasami nawet przeciwstawne interpretacje tej relacji. I tak, w przeciwieństwie do Siemka (ale też Joachima Rittera czy Zbigniewa Pełczyńskiego, minimalizujących omnipotencję państwa), Zbigniew Stawrowski (podobnie jak Karl Rosenkranz) uznaje nadrzędność państwa, zgadzając się ze słowami Hegla, że: „Państwo należy (...) czcić jak pierwiastek boski na ziemi...” (*ZFP*: § 272, *Uzupełnienia*). Stawrowski, sięgając do § 256 i 258 *ZFP*, cytowanych w części pierwszej artykułu, dowodzi wyższości państwa nad społeczeństwem obywatelskim. Dla niego jedynie rodzina i państwo to wspólnoty, w których przejawia się etyczność, a społeczeństwo obywatelskie, jako gra partykularnych sił i interesów, jest miejscem, gdzie panuje rozkład związków etycznych (Stawrowski 1994: 85). Siemek z takim ujęciem się nie zgadza, twierdząc, że to społeczeństwo obywatelskie ze względu na nowoczesną formę etyczności, rozumianej jako zapośredniczone uspołecznienie przez indywidualizację, jest podstawą dla rodziny i państwa.

W tym miejscu, w ramach podsumowania, chciałbym zaznaczyć moje własne, odmienne od obu podejść, stanowisko. Jak sygnalizowałem pod koniec części 1 artykułu, nie jest tak, że u Hegla występuje nadrzędność państwa (wspólnoty) nad społeczeństwem obywatelskim albo społeczeństwa obywatelskiego nad państwem. Twierdzę, że jest między nimi relacja zapośredniczenia i równorzędności, rozumiana jako wzajemne dopełnianie się. Nie ma więc państwa nowoczesnego bez społeczeństwa obywatelskiego, które jest jego częścią, i nie ma społeczeństwa obywatelskiego bez etycznej wspólnoty uspołecznionych obywateli. Jednym z argumentów na rzecz takiego poglądu jest przyjęcie Hegłowskiej zasady dialektycznej za zasadę wiążącą wszystkie elementy teorii państwa wymienione w *ZFP*, a więc za zasadę spajającą sprzeczności jako momenty komplementarne na wyższym poziomie. Jeśli tak jest, to możemy zasadnie twierdzić, że Hegel chce pokazać wzajemnie się odnoszące do siebie, wynikające z siebie i harmonizujące ze sobą momenty ducha obiektywnego. W jego ramach państwo i społeczeństwo są współzależne i dopełniają się tak, by najważniejszy cel, czyli „urzeczywistnienie wolności”, mógł być realizowany. Państwo bowiem „nie jest niczym innym jak organizacją pojęcia wolności” (*ZFP*: § 261, *Uzupełnienia*). Państwo oczywiście formalnie stoi wyżej niż rodzina czy społeczeństwo obywatelskie i logicznie jest pierwotniejsze niż społeczeństwo obywatelskie, o czym Hegel pisze. Nie jest jednak tak, że opisywane w *ZFP* „ubóstwione państwo” jest najwyższą formą etyczności. Najwyższą instancją etyczności są bowiem dla Hegla dopiero dzieje powszechne

(*ZFP*: 342; Schnädelbach 2006: 145). Nie jest też tak, że to opisywane przez Hegla nowoczesne państwo może się obejść bez społeczeństwa obywatelskiego, które jest jego nieodłączną częścią. Jako argument wspierający tę tezę, przytoczmy cytat z *ZFP*:

W stosunku do sfer prawa prywatnego i dobra prywatnego, w stosunku do rodziny i społeczeństwa obywatelskiego państwo jest, z jednej strony, koniecznością *zewnątrzną* oraz 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 (*ZFP*: § 261).

Na podstawie tych słów można powiedzieć, że państwo jest to system wzajemnie kontrolujących się elementów, z którego wyłania się więź obywatelska gwarantująca obywatelom wolność. System ten, co warto podkreślić, jest pluralistyczny i w tym sensie społeczeństwo obywatelskie stanowi także równoważny w stosunku do państwa element. Co więcej, państwo nie jest dla Hegla tylko celem samym w sobie. Jest ono środkiem do celu, czyli do stworzenia warunków, dzięki którym ludzie są wolni i mogą doskonalić się etycznie. Państwo ma zabezpieczyć wolność obywateli rozumianą jako możliwość urzeczywistnienia woli podmiotowej. Chociaż więc Hegel z jednej strony twierdzi, że powinno nastąpić utożsamienie interesów jednostek (woli jednostkowej) z interesem państwa (wolą ogólną), ze względu na stabilność państwa, to z drugiej strony podkreśla, że państwo musi być realnym środkiem do realizacji subiektywnych dążeń tych jednostek (*ZFP*: § 261). Z rozważań powyższych wynika, że nie ma państwa poza jednostkami, które je tworzą. Tym zaś, co spaja m.in. państwo i społeczeństwo obywatelskie i pozwala połączyć partykularyzm z uniwersalizmem, są korporacje, dzięki którym obywatele mogą realizować swoją wolność polityczną (*ZFP*: § 255). Wolność ta jest również gwarantowana przez wzajemnie równoważące się i dopełniające elementy systemu. Społeczeństwo obywatelskie zapewnia *oddolną kontrolę* instytucji państwowych, głównie przez rolę, jaką ma odgrywać opinia publiczna i jawność debaty parlamentarnej (*ZFP*: § 31, 314, 316). Z kolei *odgórną kontrolę* społeczeństwa obywatelskiego zapewniają takie instytucje jak policja (*ZFP*: § 230, 235). Zatem społeczeństwo obywatelskie (pierwiastek subiektywno-indywidualny) i państwo nowoczesne (pierwiastek wspólnotowej ogólności) konstytuują siebie nawzajem. Taka interpretacja kładzie nacisk, w duchu Hegla, na dialektyczne pojednanie sprzecznych wartości, jakimi są równość i wolność czy autonomia prywatna i publiczna, a także prawo i moralność. W jej ramach państwo u Hegla stanowi jedność tego, co ogólne i szczegółowe,

zaś obywatele, uczestnicząc w życiu państwa, tworzą jednocześnie wielość w jedności.

Bibliografia

- Avineri S. (2009), *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, PWN, Warszawa.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.
- Hegel G.W.F. (1913), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, red. G. Lanson, Leipzig.
- Hegel G.W.F. (1963), *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1969), *Zasady filozofii prawa [ZFP]*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1999), *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków.
- Pełczyński Z. (1998), *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problem współczesnej filozofii politycznej*, przeł. W. Hanasz i in., Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Riedel M. (1969), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M.
- Schnädelbach H. (2006), *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A.J. Noras, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Siemek J.M. (1998), *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Siemek J.M. (2007), *Hegel jako filozof nowoczesnego państwa praworządnego*, w: A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla*, Campo dei Fiori, Poznań.
- Stawrowski Z. (1994), *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, PAT, Kraków.

Streszczenie

Głównym celem artykułu jest pokazanie, że choć teza Marka Siemka o nadrzędności społeczeństwa obywatelskiego nad państwem ma umocowanie w *Zasadach filozofii prawa* Hegla, to prawdopodobnie bardziej adekwatnym opisem byłaby relacja równowagi i wzajemnego dopełniania się między tymi dwoma elementami. Aby osiągnąć ten cel, po pierwsze, opisuję najważniejsze ele-

menty wchodzące w skład etyczności u Hegla. Po drugie, rekonstruuje Siemka interpretację Heglowskiej idei nowoczesnego państwa prawa oraz relację między społeczeństwem obywatelskim a państwem. W trakcie rekonstrukcji zostają uwypuklone: po pierwsze, aktualność samej myśli o nowoczesnym państwie konstytucyjnym, jaką możemy znaleźć u Hegla, oraz po drugie, Siemka interpretacja państwa Hegla jako państwa typu *welfare state*.