

Paweł Sikora

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

HEGEL A WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA LIBERTARIANIZMU

Wprowadzenie

Zasadniczym elementem wspólnym dla heglowskiej i libertariańskiej filozofii społecznej jest zbiór relacji pomiędzy rolą jednostkowych działań skonfrontowanych z działaniami innych jednostek, funkcjonowaniem prawa i instytucji społecznych oraz regułami określającymi miejsce indywidualnego „Ja” we wspólnotowych sferach życia. Sednem tych relacji są w głównej mierze dwa zagadnienia: wolność pojedynczego „Ja” i jego własność oraz intersubiektywny kształt tej wolności, realizowany w formach prawa stanowionego. Oba zagadnienia są punktem wyjścia zarówno heglowskiej filozofii ducha obiektywnego, jak i stanowiska libertarianizmu – zwłaszcza koncepcji „self-ownership” (zasady samo-posiadania), czyli podmiotowego prawa do pełnego dysponowania własną osobą, jako podstawą wszelkich działań. Perspektywy Hegla i libertarianizmu odnoszą się więc do kluczowego napięcia między negatywną a pozytywną wolnością jako swoistą genezą wspólnych wszystkim podmiotom reguł. Wolność jest zatem źródłowym elementem, z którego obie propozycje fundują swoistą aksjologię, antropologię filozoficzną i ostatecznie filozofię społeczną.

Heglowska koncepcja wolności – mówiąc w skrócie – odnosi się do stosunku pomiędzy pożądaniami i działaniami subiektywnego „Ja” a konstruowaniem się zewnętrznych reguł świata społecznego. Początkowe momenty kształtowania się obiektywnej formy Ducha są momentami konfrontacji sprzecznych interesów subiektywnych „Ja”, które nie ujmują (jeszcze) swej działalności jako pełnej manifestacji wolności. Ta bowiem polega na wytwarzaniu się świadomości wolności jako rozumnej jedności

interesu subiektywnego „Ja” w tym, co „Inne” (w zbiorowym „My”), czyli w taki sposób, gdzie wolność nie jest samowolą pojedynczego „Ja”, lecz obiektywnym stanem „wolności w ogóle”. Oczywiście, subiektywny interes „Ja” nie może tu być zanegowany, lecz – zgodnie z heglowskim pojęciem zniesienia – winien być zachowany jako integralny element kształtowania się „wolności w ogóle”. W tym rozumieniu wolność indywiduum zostaje uznana za konieczną składową uświadomionej i realnej substancji etycznej. W niej zatem wolność zbiorowego „My”, konstytuująca podmiotowość Ducha, istnieje o tyle, o ile istnieje wolność pojedynczego indywiduum¹.

Taka koncepcja wolności wydaje się czymś paradoksalnym – jest bowiem samorealizacją wolnego „Ja” w tym, co przeciwstawne, choć owo „Inne” zachowuje i zawiera w sobie jednocześnie indywidualną świadomość wolności i jej realizację we wspólnotowych formach, również jako instytucjach społeczeństwa obywatelskiego². Można zatem zapytać: w jaki sposób jedność tego, co indywidualne i ogólne, poprzez uzewnętrznienie subiektywnej wolności w zewnętrznych formułach prawa i państwa, nie neguje, lecz właśnie urzeczywistnia właściwe istnienie „Ja” jako wolnego i rozumnego? Niezależnie zatem od odrzucanej i w istocie całkowicie chybionej, popperowskiej krytyki filozofii Hegla problem ten jest wciąż aktualny. Chodzi w nim głównie o odpowiedź na następujące pytanie: czy heglowski projekt wolności nie zawiera niebezpieczeństwa rozmywania się czy wręcz zaniku jednostki w wyalienowanych przez nią formułach życia społecznego, które przejmują całkowitą władzę panowania nad subiektywnymi interesami pojedynczego „Ja”? Inaczej pytając: w jakim sensie indywiduum może realizować się w pełni i zarazem zachowywać własną autonomię w zewnętrznych, ogólnych i jednocześnie historycznie wytworzonych formach?

Zagadnienia te są wciąż ważne z punktu widzenia spuścizny po Heglu, albowiem wiele różnych wątków jego filozofii społecznej odnosi się do ówczesnych i dzisiejszych płaszczyzn sporu o rozumienie wolności, szczególnie do pytania o podmiotowe źródła wolności. Problematyka ta dotyczy choćby heglowskiego rozumienia roli oświecenia jako realizacji projektu emancypacji społecznej wraz z jej teoretycznymi i historycznymi aporiami. Aktualność heglowskiego pojmowania wolności można oczywiście zauważyć w odniesieniu do recepcji heglizmu w teorii i (przede wszystkim) w praktyce marksizmu, gdzie kwestia wolności jednostki indywiduum w ra-

¹ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 233.

² Por. M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, s. 79-80.

mach wszechobecnego Lewiatana była jednym z głównych elementów słabości marksistowskiej *praxis*. Z jeszcze innego punktu widzenia można zauważyć jedynie służebną rolę *stricto* liberalnego rozumienia wolności w myśli Hegla i wyraźnego wskazania na konieczność istnienia państwa jako prawa (*Recht*), ale w równym stopniu jako siły (*Macht*) i władzy (*Gewalt*)³. Stąd też można wskazać, jak istotną rolę odegrała krytyka anachronicznego kształtu państwa pruskiego, przeprowadzona przez lewicę heglowską (A. Ruge, młody Marks), a nawet krytyka samej idei państwa (M. Stirner). Różnorodność tych zagadnień w dniu dzisiejszym odnosi się do aktualnych dyskusji o roli demokratycznego państwa (Ch. Mouffe, S. Žižek), o kształcie komunikacyjnej sfery publicznej (J. Habermas), współczesnych sporów między liberałami a komunitarianami, czy wartości indywidualizmu skonfrontowanego z dominującą rolą wspólnotowego i państwowego określania życia społecznego w dziedzinach ekonomii i prawa (A. Hayek, M.N. Rothbard, D.D. Friedman).

Hegłowska a libertariańska koncepcja wolności

Gdyby przyjrzeć się narodzinom wolności na gruncie jednostkowego ducha, który ma się przeobrazić w obiektywną formułę „wolności w ogóle”, to jasno widać, iż jednostkowa wola polega na arbitralnym domaganiu się uznania, gdzie branie w posiadanie rzeczy może być zarzewiem konfliktu między jedną a drugą subiektywnością⁴. Innymi słowy, niezbędnym elementem jest prawo jako ogólna formuła regulująca spory, wynikające z możliwości łamania swobodnych umów między jednostkowymi podmiotami. Jednak prawo, jako coś tylko zewnętrznego, winno także wyrażać się w wewnętrznej (rozumnej) moralności podmiotów jako pożądana intersubiektywna relacja. W tym sensie wszelkie prawa zwyczajowe byłyby wypadkową tego, co jest prawnym i moralnie nakazanym wyrazem życia społecznego. Kłopot z tym, iż taka formuła społeczeństwa obywatelskiego zawierać musi – zdaniem Hegla – także instytucję państwa, która gwarantować ma stałość i jedność subiektywnych interesów jednostek z intersubiektywnymi regulacjami prawnymi i społecznymi, jakie wytwarzają pełnię podmiotowości Ducha.

³ Por. Z.A. Petczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998, s. 26.

⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 498-502.

Problem ten – ponownie podkreślam – odnosi się do miejsca i roli jednostkowej podmiotowości i jej autonomii wobec coraz bardziej uzewnętrznianych postaci ludzkiej działalności. Innymi słowy, na ile to, co jednostkowe, ma szansę zachować i zrealizować indywidualną wolę względem wyalienowanych z siebie mechanizmów społecznych i prawnych? Kwestia ta jest dość złożona i wydaje się narażona na nieprzekraczalny paradoks, któremu brakuje swoiście heglowskiego momentu syntezy. W interpretacji Marka J. Siemka i Zbigniewa A. Pełczyńskiego myślenie Hegla jest wyrazem nowoczesnego projektu kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego, gdzie nie zanika indywidualna strona podmiotowości ludzkiej wewnątrz rzeczywistości ducha, gdyż ta ostatnia nie może „dziać się” bez istnienia podmiotowości indywidualnej. Jednak moment każdorazowej możliwości uobecniania się indywiduum w ramach politycznych reguł państwa wydaje się u Hegla czysto teoretyczny, pozbawiony odniesienia do praktyki, co skutkowało późniejszymi atakami młodoheglistów, iż realne państwo nie jest państwem, bo nie jest zgodne ze swym pojęciem, tzn. nie realizuje rozumnych celów, zgodnych z indywidualnymi preferencjami jednostek. Te bowiem są tłumione i zanikają wobec skostniałych i zbiurokratyzowanych działań państwa (lewica heglowska), które kieruje się często przymusem i przemocą względem jednostki, ograniczając jej wolność i prawo do samostanowienia (M. Stirner i późniejszy libertarianizm). Stąd można zaryzykować tezę, iż – niezależnie od interpretacji Hegla jako filozofa nowoczesnego państwa socjaldemokratycznego – heglowska filozofia społeczna może być do pewnego stopnia uznana za „wolnościową” i podkreślającą istotną rolę jednostek i ich wolności. Jednak wydaje się, że pewne konsekwencje filozofii Hegla, odniesione do koncepcji i roli państwa, sprawiają wiele kłopotów teoretycznych na gruncie heglowskiego rozumienia wolności i tym samym są dość problematyczne w elemencie odnalezienia praktycznych, realnych manifestacji tej wolności.

Ogólnie rzecz ujmując, heglowskie pojmowanie wolności można potraktować jako:

- a) dopełnienie kantowskiego przejścia między wolnością negatywną a pozytywną, gdzie autonomiczny podmiot jest moralny o tyle, o ile jest wolny i w każdorazowym akcie działania moralnego ustanawia nową sytuację aksjologiczną i jednocześnie afirmuje własną wolność jako wartość bazową dla podmiotowości⁵;
- b) rozwinięcie koncepcji wolności jako momentu kształtowania się pra-

⁵ Por. F.C. Beiser, *Hegel*, New York 2005, s. 202-205.

wa poprzez kategorię własności, gdzie przynajmniej dwie subiektywności określają pewien rozumny porządek, według którego chcą działać;

- c) swoiste nawiązanie do liberalnych (w ówczesnym tego słowa rozumieniu) koncepcji opisujących prawa jednostek, z których to koncepcji wynika lub powinien wynikać stan prawny społeczeństw (Locke, Kant, Humboldt);
- d) ostatecznie dwuznaczne potraktowanie roli jednostki, która uobecnia się w pełni jedynie w uspołecznionych i jednocześnie upolitycznionych formach istnienia ducha ludzkiego.

Oczywiście nietrudno zauważyć, że głównie ten ostatni element zarówno dla krytyków Hegla, jak i z perspektywy libertarianizmu jest przejawem możliwości instrumentalnego traktowania indywidualnego „Ja”, którego właściwe istnienie polega rzekomo na rozumnej obecności w tym, co zewnętrzne, na spełnianiu się w społecznych i politycznych funkcjach. Różnice między heglowską a libertariańską koncepcją indywidualnego „Ja” i perspektywą jego wolności dotyczą zasadniczo odmiennego traktowania państwowych instytucji i ich stosunku do jednostek. Można jednak dostrzec, iż niezależnie od tych różnic istnieje dla Hegla i perspektywy libertariańskiej wspólna płaszczyzna, dotycząca głównie pierwotnych momentów kształtowania się wolności i praw jednostki. Podobieństwa i różnice polegają przede wszystkim na tym, iż zarówno Hegel, jak i libertarianizm uznają jednostkową wolę za źródło formułowania się praw własności i wolności w ogóle. Heglowskie prawo jest prawem o tyle, o ile wolne działanie jakiegoś „Ja” wyraża szacunek do wolnego działania innego „Ja”. Libertarianizm podobnie proponuje jako punkt wyjścia stan samo-posiadania („self-ownership”), czyli moment wynikający z wolności i określający, czym jest podmiotowość każdego „Ja”. Samo-posiadanie jest więc nienaruszalną regułą, iż każde „Ja” jest właścicielem siebie i w pełni decyduje o sobie. Jeśli bowiem nie jestem właścicielem siebie, to kto lub co „posiada mnie”, tzn. może decydować o mnie lub moich działaniach? Konsekwencją odrzucenia wyjściowego stanu „self-ownership” jest zdaniem libertarian niebezpieczeństwo pojawienia się jakiejś współczesnej formy niewolnictwa⁶.

Dookreśleniem tego pierwotnego momentu samo-posiadania jest zasada zwana aksjomatem nieagresji, która głosi, iż wszelki przymus i przemoc w stosunku do innego „Ja” jest pogwałceniem jego prawa „self-

⁶ Por. M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2004, s. 52-53.

-owneship”⁷. Libertariańska koncepcja intersubiektywnej podmiotowości jest więc także w sferze moralności wypadkową propozycji Hegla – jest bowiem tym samym, co heglowska wolność wewnętrzna (w sferze moralności), w której „Ja” zachowuje autonomię wobec zastanych, zewnętrznych zasad prawno-państwowych, które nie zawsze muszą respektować ową autonomię (a często ją gwałcą). Poza tym heglowskie spotkanie jednej, indywidualnej woli z drugą ma wytwarzać konieczne prawo, obejmujące istnienie wszystkich określeń wolności, gdzie wola „Ja” nie jest samowolą, lecz ujęta jest jako indywidualny przejaw intersubiektywnej wolności podmiotu ludzkiego. Libertariańska koncepcja wolności również wyłania się z indywidualnego źródła i określa, iż stan posiadania siebie jest ściśle związany z wewnątrzpodmiotową wolnością negatywną jako źródłem autonomicznych działań nakierowanych na założone cele. Na tej podstawie libertarianizm – podobnie jak u Hegla – wskazuje na wolność uzyskaną w postaci zewnętrznego i obiektywnego stanu prawa, w którym jednostki mogą realizować swe zamierzenia. W tym sensie obie propozycje teoretyczne mówić mogą o wolności jako koniecznej formule, określającej obiektywny kształt „wolności w ogóle”.

Heglowska filozofia społeczna rozpoczyna się od analizy własności jako wyniku działania subiektywnej woli, co skutkuje narodzinami prawnych reguł, które określają współdziałanie jednostek. Istniejące niebezpieczeństwo, iż prawo własności może być arbitralne, doprowadza do tego, iż rozsądną koniecznością jest ustanowienie takich reguł, które ustalą współdziałanie jednostek i przekazywanie sobie dóbr lub usług (umowa). Reguły te nie będą akceptowane przez podmioty jako coś zewnętrznego, koniecznego i ostatecznie nakazowego, lecz będą przede wszystkim dobrowolnym przyjęciem słusznych, gdyż rozumnych regulacji, jakie dotyczą obu współdziałających stron. Libertarianizm w bardzo podobny sposób postuluje własność jako bazową sytuację wypływającą ze stanu „self-ownership”. Własność prywatna jest pewnym przedłużeniem prawa do posiadania siebie na rzeczywistość osiągniętą własną pracą lub zdobytą na mocy dobrowolnych umów. W tym sensie wolnościowe prawo, jako zewnętrzny stan, wynika z praw i działań wolnych podmiotów, o ile respektowana jest zasada dobrowolności, a więc gdy wykluczony zostaje przymus.

Można w tym momencie zaryzykować twierdzenie, iż nawet heglowska para „pana i sługi” da się ująć z perspektywy libertariańskiej. Otóż pewność własnego „Ja” i chęć uznania w „Innym” oraz skonfrontowana

⁷ C. Watner, *What We Believe and Why?*, „The Voluntarist” 1992, nr 57.

z nią i przeciwstawna wektorowo taka sama działalność „Innego” mogą być rozumiane jako swoista dialektyka współdziałania wolnych podmiotów na wielu płaszczyznach życia społecznego, zwłaszcza ekonomicznego (pracy⁸ czy rynku). Wtedy pierwotna sytuacja nieuchronnego przeciwstawienia dwóch wolnych świadomości („Ja” – „Ty”) skutkuje wzajemnym uznaniem swych ról, o ile obie strony dobrowolnie przyjmują własne propozycje i obopólnie zgadzają się na wymianę swych działań. Tylko wtedy umowa może mieć moc wiążącą – jest wynikiem działań wolnych świadomości i nie jest narzucana siłą. Każdy, kto taką umowę łamie, wyklucza sam siebie z sytuacji wzajemnego uznawania i powraca do roli jednostronnej pewności własnego „Ja”, która pozostawiona sobie nigdy nie osiąga swych celów, gdyż zawsze napotyka na przeciwstawioną pewność innego „Ja” lub musi stosować przymus. Zatem heglowska wolność, jako figura bycia w tym, co „Inne”, rozpatrywana z perspektywy postulatów libertarianizmu wyglądałaby następująco: *wolność mojego „Ja” realizuję poprzez dobrowolne współdziałanie z innym „Ja”, o ile nie narzucam mu swojej arbitralnej pewności i nierozumnej samowoli (agresji) i poprzez to współdziałanie wytwarzam obiektywną sytuację wolności jako prawa, w którym wzajemne uznawanie wolnego działania każdego „Ja” jest powszechną zasadą. Dzięki niej wszelkie wolne i moralne działania potwierdzają i afirmują wolność jako podmiotowy akt ustanawiania siebie i podkreślają, iż każdy jest właścicielem swojej osoby.*

Łatwo zauważyć kantowski rodowód⁹ tak wyartykułowanej koncepcji intersubiektywnej wolności jako stanu, w którym wolność każdego „Ja” polega na wzajemnym uznawaniu. Ten pomysł jest obecny zarówno w heglowskiej filozofii, jak i propozycji libertarianizmu. Można dalej przyjąć, iż obiektywizacja wolności jako pożądanego stanu i pewnej wartości społecznej mogłaby zostać uznana za moralny punkt odniesienia życia społecznego (kantowski cel sam w sobie) na tle zdarzających się nieuchronnie i niestety nagminnie prób łamania wolnościowej zasady współdziałania w postaci negatywnych faktów moralnych. Pojawia się więc pytanie, jakie reguły mogą dokonać scalenia skonfliktowanych momentów życia społecznego, gdy zasada wolności nie jest powszechnie uznana i gdy jednostronna i partykularna pewność jakiegoś „Ja” jest zamachem na wolność innego „Ja”. Heglowskie rozwiązania tego pro-

⁸ Por. A. Kojeve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 518-521.

⁹ Por. H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2006, s. 130-131.

blemu są zupełnie przeciwstawne wobec stanowiska libertarianizmu – w tym więc sensie drogi obu koncepcji w tym momencie zupełnie się rozchodzą.

Aporie heglowskiej koncepcji państwa

Jak wiadomo, heglowska filozofia społeczna w dalszym rozwoju konstruowania się powszechnej świadomości wolności wyłącza z siebie niezbędne instytucje państwowe, w których – zdaniem Hegla – powszechna wolność intersubiektywnego „Ja” jest nie tylko uznawana, ale także tylko w tych instytucjach może się w pełni realizować. Ze zdroworozsądkowego punktu widzenia kwestia ta jest wręcz oczywista – któż może zapewnić nienaruszalność umów, a tym samym bezpieczeństwo każdego „Ja” wobec negatywnych zachowań innych jednostek, jeśli nie instytucje państwowe, które muszą stosować przymus? Zatem zasadnicze wątpliwości, które wysuwali zarówno uczniowie Hegla, jak i późniejsi krytycy jego filozofii (łącznie z libertarianami), odnosiły się do statusu i roli państwa, które w swym istnieniu zdaje się negować poprzednią formę świadomości wolności jako zobiektywizowanego stanu wzajemnego uznawania i współdziałania wolnych jednostek, przede wszystkim dlatego, że w dialektycznej syntezie form panowania i służebności pojawić się musi albo rezygnacja z samoistności własnego „Ja”¹⁰, albo istotną trudnością będzie wskazanie na rzeczywiste, praktyczne przejawy utrzymania i zagwarantowania indywidualnej wolności w ramach państwowych instytucji. Te bowiem w swej realnej strukturze zawierają co prawda „czynnik ludzki”, tzn. instytucje te tworzą konkretne osoby i w tym sensie zostaje zachowana zasada indywidualizacji, jaka konstytuuje uniwersalną przestrzeń publiczną i życie społeczno-polityczne ludzkiego świata¹¹, jednak ów „czynnik ludzki” w instytucjach przejawia często własne partykularne interesy, doprowadzając do alienowania się instytucji i odgórnego ograniczania lub wręcz destruowania podmiotowych działań jako wolnych. Inaczej mówiąc, jednostki w ramach instytucji państwowych wcale nie muszą ujmować swych ról w państwie z perspektywy racjonalnej jedności różnorodnych elementów, która rzekomo zachowuje i afirmuje wolność wszystkich innych „Ja”. Z tego punktu widzenia heglowska koncepcja państwa jest postulowana jako teoretyczny model racjonalnego porządkowania życia

¹⁰ Por. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 111.

¹¹ Por. M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, s. 31.

społecznego, w którym praktyczna forma realizacji wolności jednostek pozostaje w konflikcie z tym modelem. Wolność, czyli istota podmiotowości człowieka, zostaje u Hegla ostatecznie utożsamiona z koniecznymi prawami, ustanowionymi przez państwo¹². Jeśli zaś w heglowskim systemie nie ma rozziemu między teorią a praktyką – duch bowiem uświadamia sobie własną wolność poprzez realne jej rozszerzanie w historycznie ukształtowanych formach społecznych – to trudno odnaleźć praktyczną realizację wolności jednostek w ramach państwa.

Problemy, jakie odkrywają po Heglu młodohegliści i jakie są wciąż aktualne z perspektywy libertarianizmu, wyglądają więc następująco:

- a) państwo ma realizować to, co jest zawarte w jego pojęciu (A. Ruge, młody Marks), i jednocześnie nie może negować jednostkowych aspiracji do każdorazowego afirmowania wolności każdego „Ja” (M. Stirner). Kłopot w tym, iż nie da się pogodzić tych dwóch tendencji. Państwo w jakiegokolwiek formie jest – zdaniem libertarian – wrogiem wolności każdego „Ja”¹³;
- b) skoro w istnieniu państwa pojawia się często tendencja do realizacji partykularnych interesów jednostek działających w ramach instytucji, to trudno mówić, iż rzeczywista natura państwa jest jednocześnie zgodna z ideą państwa jako racjonalnej wspólnoty wolnych podmiotów, zwłaszcza realizujących swe działania poza instytucjami – podmiotów nierzadko instrumentalnie traktowanych jako elementy całości;
- c) wydaje się, iż państwo w ogóle nie zachowuje i nie afirmuje jednostkowej wolności, albowiem samo państwo staje się źródłem przymusu, ograniczenia jednostkowych działań, samo zaczyna funkcjonować jako jednostronna i partykularna pewność siebie i istnieć jako ponadindywidualny twór, gdzie relacja „Ja – Ty” nie wytwarza intersubiektywnego i wolnego „My”, lecz je unieważnia;
- d) rezultatem wyżej zarysowanego mechanizmu jest sytuacja, w której państwo staje się źródłem alienacyjnego momentu, wyobcowującego świadomość wolności z poziomu jednostkowego do poziomu abstraktu (wolność utożsamiana jest z „wolnością państwa” czy „wolnością narodu”);
- e) jeśli wzajemne uznawanie jest fundamentem intersubiektywnej wolności jako stanu społecznego logosu i wytwarza wewnętrzny moment

¹² Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 533-534.

¹³ Stąd też libertarianie odwołują się do indywidualistycznych stanowisk myślicieli amerykańskich z przełomu XIX i XX wieku, takich jak L. Spooner, B.R. Tucker, których koncepcje jednostki wobec państwa są niewątpliwym przejawem wpływu filozofii M. Stirnera – por. W. McErloy, *The Debates of Liberty. An Overview of Individualist Anarchism 1881-1908*, New York-Oxford 2003, s. 13, 19-20, 55.

koniecznego uznania powinności istnienia tego stanu¹⁴, to istnienie instytucji państwowych dokonuje przekształcenia tego uznawania. Zamienia bowiem wewnątrzpodmiotowe uznawanie wolności „Innego” na uznanie zewnętrznej konieczności istnienia (nierzadko obcych i złowrogich dla jednostek¹⁵) form instytucjonalnych i niemal powszechnej, bezrefleksyjnej uległości wobec nich;

- f) skoro podstawą uznania innych świadomości (w tym także ponadjednostkowych i instytucjonalnych form świadomości ducha) jest zawsze „chcenie” mojego indywidualnego „Ja”, by uznać je, to bardzo wątpliwą rzeczą jest to, że instytucjonalne struktury zezwolą na jednostkową lub zbiorową odmowę istnienia danego *status quo* lub na oddolne akty ustanawiania radykalnie odmiennych niż instytucjonalne form realizacji intersubiektywnej wolności;
- g) państwo samo staje się rezultatem alienacji, powstającej w wyniku separowania się decyzji owej jednostronnej pewności jakiegoś „Ja”, które uczestnicząc w instytucji, nadaje swemu działaniu pozór koniecznego mechanizmu i pozornie tylko podtrzymuje i afirmuje intersubiektywną wolność;
- h) jeśli podmiotowość heglowskiego ducha jako całości zawierać musi element jednostkowy (podmiotowości niewłaściwej, subiektywnej¹⁶), gdyż bez niej duch nie realizuje siebie, to pojawia się wyraźna tendencja do marginalizacji jednostkowej wolności w ramach ogólnego kształtu świata społecznego, organizowanego przez regulacje państwa.

Trudność zrozumienia i rozwiązania tych aporii wynika częściowo z faktu, iż heglowska koncepcja narodzin intersubiektywnej wolności poprzez własność i umowę nie zawsze idzie w parze ze swoją praktyczną realizacją w historii. Można na przykład zapytać, dlaczego Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* nie analizuje szerzej istotnego, gdyż właśnie wolnościowego charakteru rewolucji amerykańskiej. Jej przyczyny ekonomiczne były przecież ściśle związane z przyczynami politycznymi, zaś teoretycznym podłożem była wyraźnie eksponowana intencja odnosząca się do afirmowania indywidualnie pojmowanej wolności. W przypadku rewolucji amerykańskiej Hegel wyraźnie trywializuje jednostkową podmiotowość i czyni to niejako wbrew immanentnej treści swej dialektyki, według której podmiotowość indywidualna jest istotnym podłożem pod-

¹⁴ Por. M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, s. 31-32.

¹⁵ O represjach i cenzurze państwa pruskiego z przełomu lat 30. i 40. XIX wieku szerzej w: M. Chmieliński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006, s. 54-59.

¹⁶ Por. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 35.

miotowości ducha jako takiego. Jeśli duch rozszerza swoją świadomość wolności i jej praktyczną realizację w historii, to dlaczego nie wędruje na Zachód, tylko „zwalnia” gdzieś pomiędzy rewolucją francuską a Prusami? Dlaczego krótkie nawiązanie do ówczesnego liberalizmu w *Wykładach z filozofii dziejów* nie skutkuje u Hegla jednoznaczną opinią, iż ówczesny liberalizm, wytwarzając stale krytyczny stosunek do *status quo*, podtrzymuje spór, jaki leży u podstaw rozwoju intersubiektywnej wolności i samego ducha? Hegel przecież wyraźnie wskazuje, iż liberalizm właśnie jest zadaniem dla przyszłej filozofii społecznej¹⁷. Można w tym miejscu zaryzykować tezę, iż libertarianizm jest współczesnym swoistym dopełnieniem klasycznego liberalizmu, bowiem ponawia spór o niezbywalne miejsce jednostkowej wolności na poziomie życia społecznego, które wydaje się zdominowane przez odgórne dyrektywy Lewiatana.

Gdyby jednak przyjąć, iż heglowski model zawiera dwojaki (jednostkowy i ponadjednostkowy) sposób manifestowania się wolności, to dość problematyczne jest uznanie, iż zobiektywizowana wolność w postaci instytucji państwowych nie destrukuje wolności na poziomie indywidualnym lub pozwala jednostkowej wolności wyrazić się w pełni w tych instytucjach. Istota zagadnienia dotyczy zatem roli mechanizmu alienacji w systemie Hegla – czy państwo jest koniecznym dopełnieniem intersubiektywnej wolności, czy raczej jej zagrożeniem? Z perspektywy wolności ducha w państwie wolność ta jest rezultatem zobiektywizowanej wolnej działalności jednostek, jednak według treści pojęcia *Aufhebung* wolność indywidualna winna być zachowana, a nie destruowana. Innymi słowy, rolą podmiotowości indywidualnej w uzewnętrzniionych wytworach ducha jest albo jedynie uświadamianie sobie koniecznych i wyobcowanych struktur, na które jednostka może nie mieć już wpływu, albo – skoro duch nie wytwarza siebie bez jednostek – wolne i indywidualne „Ja” może jednak oddolnie przekształcać sferę publiczną. Jeśli zatem zjawisko alienacji ma pozytywną funkcję w wytwarzaniu się form ducha obiektywnego, to w jakim stopniu państwo będzie mogło dopuścić do swoistego akcentowania wolności z perspektywy jednostki? Inaczej pytając: czy aparat wykonawczy państwa nie uwypukla przede wszystkim interesu państwa kosztem interesów jednostek? Libertarianizm traktuje te pytania jako retoryczne i wskazuje otwarcie na istnienie tego typu mechanizmu zwłaszcza na płaszczyźnie ekonomicznej działalności każdego „Ja”. Istotą problemu jest więc wskazanie, iż zobiektywizowane formy

¹⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 351-352.

ducha ludzkiego zaczynają istnieć kosztem działalności jednostek, zaś realizacja wolności zaczyna być zupełnie odseparowana od poziomu jednostkowego. Właśnie dlatego, z perspektywy libertarianizmu, heglowska teoria państwa w elemencie alienacji okazuje się propozycją nie do zaakceptowania.

Hegel co prawda zauważa pojawiające się aporie w istnieniu państwa, choćby na tle źle rozumianej, subiektywnej wolności, która zamienia się w terror i władzę absolutną niektórych jednostek nad innymi (rewolucja francuska). Nie zauważa jednak niebezpieczeństwa alienacji poprzez możliwe (i w praktyce częste) wykorzystywanie funkcji państwowych do realizacji indywidualnego interesu kosztem innych jednostek¹⁸, przyzwalając wręcz na takowe¹⁹ i postulując jednocześnie konieczny element zaufania²⁰, iż interes mojego „Ja” jest realizowany w państwie i staje się interesem wspólnotowym. Jeśli zatem duch ma w historii konieczne, choć negatywne momenty względem całościowego procesu rozszerzania wolności, to można uznać, że również na teoretycznym poziomie rozwoju ducha wolność ma swoje negatywne momenty. Jeśli heglowskie państwo jest w istocie „państwem społeczeństwa obywatelskiego, ściśle i jednoznacznie mu przyporządkowanym”²¹, to niemal oczywistą sprawą jest to, że praktyka zarówno ówczesnego, jak i współczesnego państwa nie stanowi (od płaszczyzny ekonomii do polityki) rzeczywistego wyrazu jednostkowej wolności ani nawet postulowanej przez Hegla jedni ogólności i szczególności²². Nieodwracalne i radykalne wyobcowanie Lewiatana, jakie dokonało się właśnie w praktyce życia politycznego, nie tylko obala model teoretyczny filozofii heglowskiej jako momentu, gdzie intersubiektywna wolność miałaby zaistnieć, ale także wskazuje na paradoksalne odwrócenie, które jest wynikiem owego wyobcowania. Odwrócenie to polega na tym, iż państwo jest w istocie areną publicznej działalności urzędników, której celem jest dobro całego systemu formalnych i nieformalnych reguł instytucji, mających niewiele wspólnego z ideą intersubiektywnej wolności. W praktyce bowiem mariaż ekonomii ze strukturami państwa²³, który zaciera granicę między własnością prywatną a pań-

¹⁸ Por. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 44.

¹⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 248.

²⁰ Por. tamże, s. 250-251.

²¹ Por. M.J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności...*, s. 80.

²² Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 415.

²³ Por. I. Bremmer, *Kryzys wolnego rynku i nowa fala kapitalizmu państwowego*, Magazyn „Europa” nr 281, dodatek do „Dziennika” z 22.08.2009.

stwową, zasada zabierania i marnotrawienia pieniędzy z podatków²⁴, korupcyjne prawo, arbitralne decyzje administracyjne, lobbings, nepotyzm, bezkarność rządzących elit nie są wcale czymś marginalnym (czy charakterystycznym tylko dla bananowych republik), lecz wyrazem istoty państwa, zaś jego funkcjonowanie jest ostatecznie działalnością zmonopolizowanego przymusu, kosztem wolności i przedsiębiorczości jednostek²⁵. Z perspektywy libertarianizmu model heglowskiej, intersubiektywnej wolności może więc być uznany jedynie za niezrealizowaną ideę, ponieważ w praktyce indywidualny aspekt wolności jest zawłaszczany przez regulacje państwa. Takie skonfrontowanie strony teoretycznej z praktyczną odnosi się więc także do relacji idei intersubiektywnej wolności z zobiektywizowaną ideą wolności w ogólnych formułach instytucjonalnych, jaka jest w zasadzie zaprzepaszczeniem zasady wzajemnego uznawania. Chodzi zatem o realną wolność jednostki, która wytwarza sytuację wolnościowej sfery publicznej. Właśnie realne funkcjonowanie państwa – wbrew propozycjom Hegla – wskazuje, iż podmiotowość ducha obiektywnego wcale nie zachowuje w sobie jednostkowej wolności, lecz ją wręcz unieważnia.

Ten brak wolności w praktyce funkcjonowania państwa wskazuje, iż wzlatająca o zmierzchu sowa Minerwy nie dopełniła swego racjonalnego oglądu, bo nie mogła uzewnętrznić swych wolnościowych zamierzeń. Po doświadczeniach totalitaryzmów ukazuje się nam ten sam, zasadniczy problem: czy niedokończony projekt realizacji intersubiektywnej wolności może funkcjonować na poziomie wolnościowego prawa, a nie regulacji państwa? Problem ten, wywołujący od dawna intelektualne spory, dotyczy w istocie nie tylko odróżnienia państwa jako idei od państwa realnego czy granic kompetencji rządu. Chodzi przede wszystkim o to, czy intersubiektywną wolność można w ogóle uchronić przed odgórnymi regulacjami Lewiatana. Jeśli bowiem praktyczna sfera samorealizacji heglowskiego ducha doprowadza do marginalizowania udziału indywidualnej strony intersubiektywnej wolności, to wiele problemów społecznych rozwiązuje się odwrotnie do proponowanych intencji. Zamiast uwypuklenia indywidualnej wolności i jej funkcjonowania w budowaniu zasady intersubiektywnego, wolnościowego prawa pojawia się tendencja do nadawania coraz większych uprawnień państwu, doprowadzając do alie-

²⁴ Por. P. Sloterdijk, *Państwo to kradzież, czyli nieuchronny upadek lewicowych mitów*, Magazyn „Europa” nr 272, dodatek do „Dziennika” z 20.06.2009.

²⁵ Por. A.J. Nock, *Our Enemy, The State*, “Introduction” – wersja on-line: <http://www.lewrockwell.com/orig3/nock1.html>

nowania się jego struktur i wykluczania udziału jednostek w oddolnym kształtowaniu substancji etycznej. Doprowadza to do sytuacji, w której zasadniczy cel heglowskiej filozofii społecznej – świadomość wolności i jej realizacja przybiera pierwotną i nieracjonalną postać władzy poprzez przymus.

Jednocześnie należy podkreślić, iż heglowski duch obiektywny bez państwa jest możliwy, o ile zostanie dokonany zwrot do źródłowego momentu, z którego ujawnia się zobiektywizowana wolność. Momentem tym jest realizacja wolności w prawie²⁶, poprzez własność i dobrowolną, pozbawioną przymusu wymianę dóbr i usług²⁷, a więc tam, gdzie dialektyka rynku obiektywizuje i podtrzymuje indywidualną wolność, która staje się uniwersalną zasadą wzajemnego uznawania i podstawą wolnościowej płaszczyzny społecznych relacji. Owa obiektywizacja i podtrzymanie muszą jednakże wytworzyć mechanizm obronny przed wytwarzaniem reguł obcych i wrogich temu pierwotnemu momentowi. Proponowane przez Hegla konieczne przejście od społeczeństwa obywatelskiego do państwa zawiera bowiem niebezpieczeństwo rozbitcia (a nie zachowania) tego pierwotnego momentu, gdzie wewnętrzny przymus racjonalności w kreowaniu wolnej substancji społecznej staje się zewnętrznym przymusem, uniwersalizującym zasadę „nadzoru i opieki”, a nie samą wolność²⁸. Libertarianizm – wbrew teozom Hegla – odmiennie rozumie funkcjonowanie wolnych podmiotów w prawie. Ten moment nie jest abstrakcyjnym momentem wolności, lecz właśnie jej konkretnym przejawianiem się. Państwo z kolei jest manifestacją tylko abstrakcyjnej wolności, które – wbrew Heglowi i późniejszym interpretacjom komunitarian – nie jest przejawem wspólnotowego życia, lecz wyobcowaną instytucją. Świadomy i wspólnotowy charakter funkcjonowania substancji społecznej pozostaje jedynie zbiorem socjotechnicznych postulatów, jakie mają służyć podtrzymaniu *status quo* i w rezultacie powiększają rozdziew pomiędzy *Moralität* a *Sittlichkeit*. Ich postulowana jedność jest w rzeczywistości wprowadzana przymusem, a mogłaby ujawnić się i rozwinąć poprzez system alternatywnych modeli współżycia społecznego, choć niekoniecznie na trzech, coraz bardziej ogólnych poziomach²⁹. Tym bardziej jest to istotne, gdy zdamy sobie sprawę z tego, iż państwo z definicji

²⁶ Por. D.D. Friedman, *Private Creation And Enforcement Of Law: A Historical Case* – wersja on-line: <http://www.daviddfriedman.com/Academic/Iceland/Iceland.html>

²⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 88.

²⁸ Por. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1966, s. 164, 167.

²⁹ Por. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, s. 134.

Aufhebung powinno zawierać i manifestować moralność. Jednak ze względu na rozróżnienie moralności i etyczności państwo wykracza poza samą moralność tak dalece, że w swym realnym wymiarze staje się jej zaprzeczeniem³⁰.

Ostatecznie zatem, gdyby uznać za Heglem, iż filozofia jest najwyższym wyrazem ducha absolutnego, to w oczywisty sposób jest ona jednocześnie nadrzędną dziedziną wobec form ducha obiektywnego. Jej zadaniem więc musi być konieczna i permanentna krytyka państwa, by uratować indywidualne źródło manifestowania się wolności ducha, bowiem źródło to jest podstawą jego istnienia w wymiarze praktycznych realizacji jego treści. W tym sensie krytyka państwa z perspektywy libertarianizmu jest swoistą kontynuacją i radykalizacją młodohegłowskiego odrzucenia mrzonek o tym, że to, co rzeczywiste, jest rozumne, oraz jest obroną wolności „Ja” jako kluczowego aspektu ludzkiej podmiotowości. W tym też sensie socjaldemokratyczna interpretacja społecznej filozofii Hegla zawiesza raczej istotny element krytyki w stosunku do rzekomo dojrzałych formuł życia społecznego w ramach państwa, albowiem formuły te wydają się dziś czymś anachronicznym i sprzecznym z rozwojem intersubiektywnej, wolnej samoświadomości. Jeśli bowiem filozofia społeczna ma zachować heglowski duch konstytuowania się intersubiektywnej wolności, to nie propaństwowe stanowiska, lecz właśnie podmywanie pewności istnienia Lewiatana i rzekomej nienaruszalności jego struktur jest w istocie przejawem heglowskiego ruchu myślenia³¹. Ruch ten jest przede wszystkim negujący i krytyczny, zaś jego moment pozytywny wcale nie musi być przejawem wertykalnej „chytrości rozumu”, gdzie zanika indywidualum, lecz jest wyrazem właśnie horyzontalnie manifestującej się, racjonalnej wolności jednostek.

Hegel and the contemporary philosophy of libertarianism

In this article I try to outline a mutual base of hegelian and libertarian thought. As we know, political philosophy of Hegel contains a proposition to a social-democratic society of citizens who are conscious of their role in objective forms of the *Geist*. The main problem is a range of activity institutions of a state towards an individual freedom of every person as a citizen. In my opinion, the mainstay for hegelian and libertarian thought is the law, which could be a guarantor of obtaining the “self-ownership” rule and – on the other hand – could be

³⁰ Por. E. Cassirer, *Mit państwem*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 294, 304.

³¹ Por. H. Marcuse, *Rozum i rewolucja...*, s. 367.

a rational manifestation of the *Geist*. From libertarian perspective (as well as for Young Hegelians), objective forms of Reason are not rational in situations when institutions of the state often pass their competence which is always embarrassing for individual freedom. The way to defend our freedom is to implement liberal law which does not limit human actions and gives a chance to a moral (through non-aggression principle) and open society of conscious subjects.