

**Rafał Michalski**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

## WOLNOŚĆ I UZNANIE W FILOZOFII PRAWA HEGLA

### Uwagi wstępne – granice interpretacji

Niniejszy artykuł stanowi próbę interpretacji heglowskiej filozofii prawa w świetle koncepcji walki o uznanie Axela Honnetha. Kategoria uznania, będąca ośrodkiem krystalizacji wspomnianej teorii, pochodzi z tradycji heglowskiej i ściśle wiąże się z problematyką etyczną odnoszącą się do idei dobrego życia i samorealizacji. Za Heglem Honneth przyjmuje, że w proces uspołecznienia wbudowane jest dążenie do eliminowania nierówności społecznych i wykluczenia. Uznanie stanowi dla obydwu myślicieli idealną relację interpersonalną opartą na wzajemności pomiędzy podmiotami, w której każdy z nich traktuje innego jako równego sobie i jednocześnie odrębnego<sup>1</sup>. Ta relacja jest konstytutywna dla subiektywności, stajemy się bowiem indywidualnymi podmiotami tylko wówczas, gdy uznajemy suwerenność innego podmiotu i sami jesteśmy uznani przez innych. Intersubiektywność oparta na relacji uznania poprzedza zatem jednostkową tożsamość. Zasada uznania należy w systemie Hegla do sfery etyczności (*Sittlichkeit*), promującej substancjalne cele samorealizacji i dobre życie, a nie formalne prawo kantowskiej moralności (*Moral*).

Honneth odczytuje *Zasady filozofii prawa*<sup>2</sup> w duchu socjologicznym, przyjmując, że opisany przez Hegla etyczny porządek społeczeństwa nowoczesnego daje się zrekonstruować na podstawie kategorii uznania. Ukonstytuowane w jego ramach trzy instytucjonalne całości: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo tworzą w istocie autonomiczne

<sup>1</sup> Aktualizacja teorii społecznej wczesnego Hegla zob. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1994, s. 20-106.

<sup>2</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.

sfery uznania, które pozwalają pojedynczemu podmiotowi osiągnąć najwyższy stopień indywidualnej wolności. W przeciwieństwie do Hegla, autor *Leiden an Unbestimmtheit*<sup>3</sup> podkreśla fundamentalne dla postępu społecznego znaczenie konfliktów uznaniowych, których funkcją jest motywowanie do przekroczenia granic ustalonych w poszczególnych sferach uznania. Walki etyczne przyczyniają się bowiem do postępu moralnego jednostek i poszerzenia zakresu instytucjonalnie gwarantowanego uznania. Honneth odrzuca pojęciowe konstrukcje opierające się na dialektycznej metodzie, rezygnuje również z łączenia wyróżnionych sfer uznania z określonymi kompleksami instytucjonalnymi (np. sfery uznaniowej miłości z instytucją małej rodziny mieszczańskiej). Pojęcie uznania służy mu do wyeksplikowania natury niesprawiedliwości społecznej i wskazania jej źródeł, a nie, jak Heglowi, do wyjaśnienia dynamiki ludzkiej samowiedzy. Na podstawie tej kategorii Honneth konstruuje ideę sprawiedliwości i dobra społecznego, które mierzone są stopniem zdolności danego społeczeństwa do zapewnienia warunków wzajemnego uznania, a zatem takich warunków, w których jednostki mogą pomyślnie kształtować swoją tożsamość.

Wprawdzie perspektywa interpretacyjna, jaką przyjął Honneth, będzie służyć nam w dalszych wywodach jako stały punkt odniesienia, jednakże z powodu zbyt daleko posuniętego redukcjonizmu (brak odesłań do *Nauki logiki*, zawężenie problematyki wolności do relacji uznania) nie wydaje się w pełni wystarczająca do rekonstrukcji heglowskiej filozofii prawa. Aby oddać sprawiedliwość autorowi *Fenomenologii ducha*, będziemy zmuszeni poszerzyć analizy o pominięte przez Honnetha elementy; przede wszystkim należałoby szerzej omówić znaczenie pojęcia wolności oraz dialektycznej logiki dla teorii prawa, a ponadto bardziej szczegółowo przedstawić wyróżnione przez Hegla obszary życia społecznego, w których dokonuje się urzeczywistnienie wolności. Zmierzamy zatem do ukazania aktualności koncepcji Hegla, kontynuując niejako sugestie zawarte w pracach Marka Siemka, a zarazem korygując główną tezę jego wykładni, wedle której centralnym momentem konstrukcji teoretycznej autora *Zasad filozofii prawa* jest pojęcie społeczeństwa obywatelskiego<sup>4</sup>.

Obserwując współczesne debaty filozoficzne, możemy stwierdzić zaskakujący renesans tradycji Heglowskiej; o wiele bardziej zastanawiające wydaje się jednak to, że mimo ogromnego wzrostu zainteresowania filozofią prawa Hegla, nie ma ona żadnego wpływu na współczesną filozofię polityki, zdominowaną przez Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa, dla których głównym punktem odniesienia pozostaje myśl Kanta. Przyczynę

<sup>3</sup> Zob. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001.

<sup>4</sup> Zob. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 115.

braku zainteresowania koncepcją prawa tłumaczą dwa zarzuty powtarzane w rozmaitych wersjach przez filozofów wywodzących się z różnych tradycji. Pierwsze zastrzeżenie dotyczy samej struktury argumentacyjnej, która odsyła do spekulatywnych zasad logiki heglowskiej oraz ontologicznego pojęcia ducha. Obydwa elementy konstrukcji teoretycznej Hegla spotykają się obecnie z całkowitą dezaprobatą, a jeśli nawet niekiedy podejmowane są próby ich rewitalizacji, to przyjmują one postać reinterpretacji dokonanej w duchu filozofii analitycznej. Drugi zarzut dotyczy natomiast heglowskiej koncepcji państwa. Krytycy wykazują w tym przypadku, że *Zasady filozofii prawa* w zamierzony bądź niezamierzony przez autora sposób prowadzą nieuchronnie do antydemokratycznych konsekwencji, tj. do podporządkowania praw jednostkowej wolności etycznemu autorytetowi państwa.

W reaktualizacji koncepcji Hegla mamy zatem dzisiaj alternatywę, która zmusza do wyboru między interpretacją egzegetyczną, posługującą się metodą i słownikiem filozoficznym autora *Fenomenologii ducha*, a rekonstrukcją pośrednią, która wykazując niestosowność dwóch powyższych zarzutów, dąży na drodze określonej do przyswojenia całości tekstu z pominięciem substancjalistycznego pojęcia państwa i operatywnych wskazówek logiki. Honneth przyjmuje drugie stanowisko i próbuje odczytać koncepcję Hegla jako etyczną metateorię prawa, a ściślej jako projekt normatywnej teorii sfer wzajemnego uznania, które – jego zdaniem – wciąż jeszcze konstytuują moralną tożsamość współczesnych społeczeństw.

W tym miejscu warto jeszcze wskazać ewentualne korzyści, jakie może przynieść nam dzisiaj nawiązanie do koncepcji Hegla. Przede wszystkim nie sposób zaprzeczyć temu, że nadmiernie sformalizowane zasady sprawiedliwości, na których opierają się współczesne systemy prawne, wymagają kontekstualizacji. Abstrakcyjne reguły prawa i moralności coraz bardziej tracą łączność ze społecznym i kulturowym podłożem, a tym samym potrzebują wzmocnienia instytucjonalnych ram, które ją zapewniają, a zarazem stabilizują porządek prawa. Z wymienionymi symptomami ściśle wiąże się powszechne odczucie niepewności odnośnie do tego, jakie miejsce w codziennym życiu zajmuje formalne prawo. Słowem, brakuje nam przekonującej etycznej metateorii prawa, która byłaby w stanie usunąć przerosty formalizmu i odsłonić normatywne podłoże abstrakcyjnych reguł. Wydaje się, że koncepcja Hegla zawiera sensowne wskazówki dotyczącego tego, w jaki sposób należałoby dzisiaj na nowo przemyśleć podstawowe założenia teorii prawa. W tym właśnie kierunku zmierza interpretacja Honnetha, który próbuje wykorzystać fakt, że postulatywno-ideatywna część koncepcji Hegla krzyżuje się z diagnostyczną analizą sy-

tuacji społecznej, regulowanej przez zasady prawa. Głównym kryterium tej diagnozy jest, jak sugeruje Honneth, pytanie, w jakim stopniu dane warunki społeczne umożliwiają proces indywidualizacji jednostek. Aby uzasadnić przyjętą linię interpretacyjną, autor zawęża znaczenie pojęcia ducha obiektywnego, a mianowicie pomija jego związek z całym systemem, zachowując wyłącznie zawartą w nim *implicite* tezę, że społeczna rzeczywistość ma racjonalną strukturę, której powinna odpowiadać odpowiednia teoria regulująca praktyczne działania. Podobnie heglowską „etyczność” opisuje bez uwzględnienia jej powiązań z *Nauką logiki*, skupiając się na samej wizji nowoczesnego społeczeństwa jako konglomeratu rozmaitych sfer działania, w których określone skłonności, normy moralne, interesy i wartości zostały scalone za pośrednictwem zinstytucjonalizowanych form społecznych. Po dokonaniu obydwu redukcji uzyskujemy, zdaniem Honnetha, teorię, w której nie trzeba już poszukiwać conceptualnych środków do określenia normatywnej orientacji podmiotów w postaci abstrakcyjnych pojęć moralnych.

Zanim przejdziemy do właściwych analiz, przyjrzyjmy się jeszcze nieco bliżej stawianym Heglowi zarzutom. Wydaje się, że zastosowanie aparatury pojęciowej *Nauki logiki* do opisu złożonej struktury społecznej byłoby dzisiaj czymś anachronicznym i karkołomnym. Powyższą wątpliwość uzasadniają z całą pewnością mocne racje, jednak całkowite pominięcie spekulatywnej dialektyki z góry zamyka przed interpretatorem dostęp do właściwego znaczenia podstawowych założeń całej konstrukcji. Kiedy zrezygnujemy z próby wiernego uchwycenia odautorskich intencji i posłużymy się dowolnie wybranymi fragmentami, aby niejako „na siłę” zreaktualizować jakąś część systemu, wówczas poza arbitralnością pozostanie nam co najwyżej nadzieja na interesującą interpretację, która nie będzie miała jednak wiele wspólnego z treścią oryginału. Warto zatem, z pewną dozą ostrożności, uwzględnić logikę wywodu autora, licząc na to, że za nieco „ociężałym” słownikiem i niejasnymi operacjami logicznymi kryje się płodny teoretyczny potencjał.

W przeciwieństwie do pierwszego zarzutu, który można jedynie złagodzić w imię hermeneutycznej uczciwości, drugi zarzut jest bez wątpienia bezzasadny. Jak już wspomniano, krytycy Hegla wykazują, że *Zasady filozofii prawa* w zamierzony bądź niezamierzony przez autora sposób prowadzą nieuchronnie do antydemokratycznych konsekwencji, tj. do podporządkowania praw jednostkowej wolności etycznemu autorytetowi państwa. Tego rodzaju wykładnię wspiera się najczęściej epigramem: „Co jest rozumne jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste jest rozumne”<sup>5</sup>. Na-

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 17.

wet powierzchowna znajomość heglowskiej metafizyki nie pozwala od-  
czytać tego ustępu jako apoteozy *status quo* i gloryfikacji istniejących in-  
stytucji. Termin rzeczywistość (*die Wirklichkeit*) etymologicznie wywodzi  
się od czasownika *wirken* (działać), zatem już sama geneza słowa wska-  
zuje, że chodzi o rzeczywistość ukonstytuowaną przez ludzkie działanie  
w rozumieniu Giambattisty Vica, który tak właśnie pojmował historię. U He-  
gla pojęcie *die Wirklichkeit* odsyła do metafizycznego założenia, że w dzie-  
jach przejawia się uniwersalna, rozumna struktura, która progresywnie  
dąży do aktualizacji. W sferze politycznej jej ucieleśnieniem są jedynie  
takie instytucje, które faktycznie umożliwiają realizację odpowiedniej dla  
danego momentu historycznego formy rozumności. Rzeczywistość tym  
samym nie jest tożsama ze wszystkim, co egzystuje. Hegel rozróżnia bo-  
wiem zjawiska, które ucieleśniają rozumną strukturę, i zjawiska, które te-  
go nie czynią. Odróżnia zatem egzystencje/istnienie (*Dasein*) od rzeczy-  
wistości (*Wirklichkeit*), która stanowi zaledwie część tego, co istnieje. W cy-  
towanym epigramie Hegel nie wychodzi, jak sugerują liczni interpretato-  
rzy, od postulatu, że to, co faktycznie istnieje, jest rozumem, ale od prze-  
konania, że to, co rozumne, ma w sobie moc czy zdolność do urzeczy-  
wistnienia się w realnym historycznym świecie. Kilka stron za omawia-  
nym cytatem filozof dokonuje powyższego rozróżnienia *expressis verbis*:  
„Wszystko, co nie jest taką przez samo pojęcie założoną rzeczywistością,  
jest tylko przemijającym istnieniem, zewnętrzną przypadkowością,  
mniemaniem, pozbawionym mocy zjawiskiem, nieprawdą, złudzeniem  
itd.”<sup>6</sup>. Filozofia zawsze pozostaje ograniczona do ram wyznaczonych  
przez historyczny kontekst, w którym funkcjonuje, ale równocześnie, jak  
pisze Hegel, jest swoją własną epoką ujętą w myślach<sup>7</sup>. W istocie filozof  
podnosi do poziomu idei faktycznie istniejące urządzenia i instytucje.  
„Ideacja” polegałaby w tym przypadku na sprowadzeniu kulturowych  
wytworów człowieka do „pojęcia” czy ideału, a tym samym na oczyszczeniu  
ich z przypadkowych i arbitralnych osadów historii. Filozofia nie  
poucza zatem, jaki świat być powinien, na podstawie jakiegoś wyspekulu-  
lowanego wzorca, ale stara się ująć na poziomie idei to, co faktycznie ist-  
nieje. Postawy filozoficznej zawartej w analizowanym epigramie nie na-  
leży utożsamiać z konformizmem i uległością wobec *status quo*. Hegel  
wielokrotnie powtarza, że poszukiwanie prawdy nie powinno cofać się  
przed podważaniem powszechnie przyjętych mniemań. Jednocześnie  
podkreśla jednak, że samo istnienie i natura instytucji publicznych nie

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 23.

<sup>7</sup> Tamże, s. 21.

mogą być z góry kwestionowane jako przeszkoda w realizacji jednostkowej wolności. Tego rodzaju krytykanctwo, wsparte na oderwanych, fikcyjnych modelach (np. umowy społecznej), oznacza bowiem ignorowanie aktualnej rzeczywistości. Heglowi nie chodzi więc o arbitralne założenie, że rzeczywistość ma *a priori* charakter racjonalny, lecz o poszukiwanie ziaren rozumności rozsianych w aktualnym świecie<sup>8</sup>.

## Heglowskie pojęcie prawa

W paragrafie 29 wprowadzenia do *Zasad* znajdujemy podstawową, choć zarazem wysoce enigmatyczną definicję prawa. „To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się istnieniem wolnej woli, jest tym, co nazywamy prawem. Prawo więc to wolność jako idea”<sup>9</sup>. W powyższym określeniu pojęcie prawa nabiera charakteru ontologicznego, zostaje utożsamione z pewnym obszarem istnienia, domyślnie ze sferą rzeczywistości (w heglowskim rozumieniu tego terminu), w której realizuje się ludzka wolność. Jak to rozumieć?

Przede wszystkim należy pamiętać o tym, że według Hegla filozofia, która usiłuje przedstawić ideę sprawiedliwego porządku społecznego, nie może dochodzić do niej przez dedukcję z powszechnego prawa rozumowego, lecz powinna wydobyć ją z faktycznie istniejącego stanu rzeczy. Każdy ustrój państwowy jest rezultatem procesu dziejowego i można go zrozumieć jedynie w perspektywie przemian historycznych. Nie chodzi bynajmniej o wykorzystanie perspektywy empirycznej (jak w szkole historycyistów), lecz o właściwe zrozumienie logiki dziejów, w których urzeczywistnia się zasada wolności. Ontologicznie rozumiane prawo obejmuje u Hegla instytucjonalne obiektywizacje ducha dziejów, takie jak prawo obywatelskie, zasady moralności, a przede wszystkim sfera etyczności, w której skład wchodzi rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo, znajdujące się na samym szczycie ducha obiektywnego.

Hegel, podobnie jak Rousseau czy Kant, zakłada przy tym, że w warunkach nowoczesnego świata wszelkie moralne i prawne określenia można uznać za prawomocne tylko wtedy, gdy wyrażają indywidualną autonomię człowieka. Wynika to z ogólnego założenia Hegla, że właściwym podmiotem dziejów jest duch, który uzyskuje w nich rzeczywistą świadomość siebie jako wolności, a świadomość ta jest osiągnięta jedynie w umyśle człowieka zyskującego samowiedzę dzięki procesowi kształto-

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 159.

<sup>9</sup> Tamże, s. 51.

wania (*Bildung*). Jak pisze Hegel: „Dzięki tej pracy kształcenia i kultury dochodzi jednak do skutku to, że sama subiektywna wola zyskuje w sobie obiektywność – jedyną, w której wola ze swej strony godna jest i zdolna być rzeczywistością idei”<sup>10</sup>.

Przedstawienie powszechnych zasad sprawiedliwości ujawniających się w danym momencie dziejów nie powinno wychodzić od atomistycznego wyobrażenia, że wolność jednostki polega na niezależnym od wpływu innych realizowaniu indywidualnej woli. Zanim jednostki uzyskają jakąkolwiek postać samoświadomości, są bowiem już uprzednio powiązane z innymi podmiotami za pośrednictwem intersubiektywnych relacji. Dlatego Hegel usiłuje na podstawie istniejących już instytucji i reguł życia społecznego wydobyć kontury idealnego, ale możliwego do urzeczywistnienia w obecnych warunkach systemu społecznego, który mógłby legitymizować powszechne zasady sprawiedliwości. Podstawą tej konstrukcji pojęciowej czyni założenie (a zarazem postulat), że podstawowym warunkiem możliwości samorealizacji jednostek jest gwarancja wzajemnego uznania wolności podmiotów należących do tej samej sfery etyczności. Kolejnym założeniem jest przekonanie, że owe normatywne zasady komunikacyjnej wolności nie mogą być zakorzenione w zewnętrznych regułach postępowania ani w zasadach opartych na zewnętrznym przymusie, lecz muszą opierać się na zhabitualizowanych i uwewnętrznionych w praktyce wzorcach działania i zasadach obyczajności, które usuwają z zachowania resztki heteronomii. Ponadto zakłada, że sfera etyczności oparta na tego rodzaju komunikacyjnej wolności otwiera przestrzeń, w której podmioty zgodnie z wymogami kapitalistycznej gospodarki mogłyby bez zakłóceń realizować swoje egoistyczne interesy.

Wracając do przytoczonej wcześniej definicji prawa, możemy przyjąć, że zawarte w niej pojęcie istnienia odsyła do określonych społecznych warunków urzeczywistnienia wolnej woli. Wstępne jej określenie znajdziemy w części początkowej, zwłaszcza w paragrafach 5, 6, 10, 14 i 21 oraz uzupełnieniach do nich. Hegel rozróżnia tam dwa podstawowe modele rozumienia wolnej woli. W pierwszym, negatywnym modelu, pojmowana jest ona jako zdolność panowania nad zmysłowymi skłonnościami, które traktowane są jako ograniczenie wolności. Refleksyjne dystansowanie się wobec heteronomicznych motywów ujawnia się między innymi w zdolności do popełnienia samobójstwa. Takie ujęcie zawiera według Hegla tylko częściowe określenie wolnej woli, które łatwo może prowadzić do bezczynności<sup>11</sup>. W drugim, również jednostronnym modelu, wolna wola to samookre-

<sup>10</sup> Tamże, s. 192.

<sup>11</sup> Tamże, s. 345-346.

ślenie jako zdolność do podejmowania decyzji, do refleksyjnego wyboru między treściami danymi przez naturę albo wytworzonymi przez ducha. Hegel łączy z tym modelem stanowiska Kanta i Fichtego<sup>12</sup>. Wolna wola jest tu ujęta według wzoru moralnej deliberacji na temat zewnętrznych impulsów bądź wewnętrznych pobudek do działania.

Pierwszy model ma wyłącznie negatywny charakter, stąd Hegel nie poświęca mu wiele uwagi. Krytyka drugiego, opcjonalnego modelu, dotyczy głównie natury przedmiotu czy materii wolnej decyzji. Samookreślenie woli ogranicza się tutaj do podejmowania wyboru między niezależnymi od niej skłonnościami i pobudkami, stąd nawet racjonalna decyzja odwołująca się do imperatywu kategorycznego pozostaje w pewnym sensie zawisła od czynnika heteronomicznego. Takie niepełne określenie woli pojawia się między innymi u Kanta, czego świadectwem jest postulowany przez niego dualizm, oparty na idealnym prawie moralnym obowiązku oraz skłonności płynącej z zewnętrznej wobec rozumu natury.

Hegel uznaje obydwa modele za niezbędne, ale ograniczone określenia wolnej woli, sam natomiast poszukuje takiego ujęcia, które zawierałoby w sobie ich pozytywne aspekty, a zarazem byłoby w stanie uzasadnić sprawiedliwy porządek społeczny. Idealnym dla nowoczesnego społeczeństwa modelem wolnej woli byłaby, zdaniem Hegla, taka koncepcja, w której zniknęłyby pozostałości heteronomii obecne w dwóch wspomnianych ujęciach. W pierwszym kroku filozof przeprowadza rozróżnienie woli bezpośredniej, której przedmiotem są „popędy, pożądania, skłonności”<sup>13</sup>, i woli refleksyjnej, której „przedmiotem jest ona sama i wobec tego przedmiot nie jest dla niej ani tym, co inne, ani granicą, lecz przeciwnie, ona jest raczej w tym przedmiocie czymś, co tylko wróciło do siebie”<sup>14</sup>. Drugie, bardziej pojemne pojęcie wolnej woli, obejmuje nie tylko aktywność rozumnego Ja, ale również „materiał” skłonności i pobudek do działania. Popędowe motywy nie są tu traktowane jako coś zewnętrznego wobec woli, tzn. jako impulsy, które należy opanować bądź zanegować, ponieważ one same są manifestacją wolności, są, jak pisze Hegel, przedmiotem, w którym podmiot odnajduje samego siebie. To dość abstrakcyjne na pierwszy rzut oka ujęcie staje się zrozumiałe, kiedy autor *Zasad* pokazuje, w jaki sposób można ów model wolności zrealizować w praktyce. Otóż postulat, by wola chciała samą siebie jako wolną istotę, zostanie spełniony tylko wówczas, gdy wola ograniczy się w swoim chceniu do potrzeb, żądź i popędów, których urzeczywistnienie będzie prowadzić do potwierdzenia jej własnej wolności.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 35.

<sup>13</sup> Tamże, s. 39.

<sup>14</sup> Tamże, s. 46-47.



Praktyczne urzeczywistnienie tego postulatu zakłada tym samym konieczność odpowiedniego uregulowania systemu popędów i skłonności, zanim jeszcze jednostki osiągną pełną autonomię i samoświadomość.

W uzupełnieniu do paragrafu 7 Hegel przedstawia pełne, konkretne pojęcie wolności, zgodnie z którym wolne Ja „w swoim ograniczeniu, w tym swoim innym” pozostaje „u samego siebie”<sup>15</sup>. Konkretna wolność jest zatem możliwa pod warunkiem, że obiekt danej skłonności czy potrzeby sam będzie posiadał jakość bycia wolnym, ponieważ tylko tego rodzaju „inne” woli pozwala jej doświadczyć faktycznej wolności. Paradigmatycznym przykładem takiej wolności jest przyjaźń: „Wolność taka występuje u nas już w takiej formie jak np. w uczuciu przyjaźni i miłości. W uczuciach tych nie jesteśmy w sposób jednostronny w sobie, lecz chętnie ograniczamy siebie w odniesieniu do tego, co inne, ale w tym, co stanowi nasze ograniczenie, uświadamiamy sobie nas samych. [...] Wolność polega na tym, by chcieć czegoś określonego, ale w tej określoności być zarazem u siebie i powracać znowu do tego, co ogólne”<sup>16</sup>. W przyjaźni świadomie ograniczamy się do preferowania określonych skłonności, które pozwalają nam doświadczyć pełnej komunikacyjnej wolności bycia u siebie w innym. Według Hegla stajemy się rzeczywiście wolni dopiero wtedy, gdy potrafimy ograniczyć nasze interesy i potrzeby na rzecz innych. W ten sposób tracą one partykularny charakter i stają się medium samourzeczywistnienia wspólnej intersubiektywnej wolności. Filozofia prawa ma na celu przeprowadzenie filozoficznej rekonstrukcji poszczególnych stadiów tego procesu. Zdaje się, że takie ujęcie łączy tradycyjną Arystotelesowską teorię etyki ze stanowiskami Kanta i Fichtego, które kładą nacisk na jednostkową wolność. Od Arystotelesa Hegel czerpie ideę, że etyka powinna być oparta na koncepcji dobra rozumianego jako urzeczywistnienie ludzkiej istoty. Od Kanta przejmuje zaś ideę, że dobra tego nie można utożsamiać ze szczęściem ani z jakimkolwiek dobrem płynącym z naszej natury. Z kolei za Fichtem powtarza pogląd, że istotą ludzkiego ja jest wolność, którą może ono zrealizować wyłącznie dzięki własnej aktywności.

Rezultatem przeprowadzonej przez Hegla syntezy jest teoria, która nie mieści się ani w modelu teleologicznym (Arystoteles), ani deontologicznym (Kant). W jej centrum znajduje się wprawdzie pojęcie działającego podmiotu, ale Hegel nie opiera się na jednej „właściwej” koncepcji Jaźni, lecz przedstawia cały system koncepcji, które wyłoniły się w dziejowym procesie kolektywnego pogłębiania ludzkiej samowiedzy. Wolność staje się u niego pojęciem relacyjnym, odsyłającym raczej do intersubiektyw-

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 347.

<sup>16</sup> Tamże.

ności, niż do konkretnej koncepcji podmiotu. W paragrafie 22 filozof stwierdza, że wolna wola jest „nie tylko sama możliwością, dyspozycją, zdolnością (potentia), lecz czymś rzeczywiście nieskończonym”<sup>17</sup>. Wolność pojmowana jest tutaj jako proces, który znosi różnice między subiektywnością i obiektywnością<sup>18</sup>, a tym samym rozgrywa się w sferze intersubiektywnej. Podmiotową zasadą takiej wolności nie jest abstrakcyjna jedność Ja z samym sobą, czy – jak ujmuje to Hegel – nieokreśloność „czystego refleksyjnego skierowania się Ja ku sobie”<sup>19</sup>, lecz odniesienie Ja do równego mu przedmiotu, czyli do innego Ja. Wolność może zatem urzeczywistnić tylko „wolna wola, która chce [innej] wolnej woli”<sup>20</sup>.

Powyższe rozumowanie pozwala Heglowi wyjaśnić wzajemny związek zachodzący pomiędzy procesem kształtowania jednostkowej samowiedzy a sferą etycznej intersubiektywności. Wolność nie jest bowiem dla niego czymś apolitycznym, ponieważ można ją osiągnąć wyłącznie w świecie etycznych instytucji. Człowiek staje się naprawdę wolny, gdy zyskuje samowiedzę poprzez interakcję z otaczającym światem. Relacja między wyróżnionymi przez Hegla we wstępie do *Zasad* modelami wolności wpisuje się w triadyczny schemat tezy-antytezy i syntezy. Należy przy tym pamiętać, że nie chodzi o konkretne koncepcje czy stanowiska, lecz o wyodrębnione w filozoficznej ideacji postaci ducha obiektywnego, które wywierają realny wpływ na współczesną (Heglowi) kulturę. Żaden z tych modeli brany oddzielnie nie stanowi gwarancji sprawiedliwego porządku społecznego. Hegel próbuje pokazać, że dopiero ich synteza może dać odpowiednie narzędzie teoretyczne, za pomocą którego filozofia będzie w stanie wskazać konieczne warunki do pełnego urzeczywistnienia wolnej woli.

Mając to na uwadze, ponownie przyjrzyjmy się przytoczonej definicji prawa z paragrafu 29. Aby zrozumieć właściwy jej sens, musimy pamiętać, że pojęcie prawa ma u Hegla podwójne znaczenie – „koniecznego warunku” i „uzasadnionego roszczenia”, a tym samym wyraźnie odbiega od ujęcia Kanta i Fichtego, dla których prawo oznacza państwowy porządek legalnie uregulowanych relacji życia zbiorowości i ściśle wiąże się z zasadą przymusu. Hegłowska filozofia prawa stanowi w istocie próbę normatywnego uzasadnienia społecznej roli legalnych praw. Filozof poszukuje zatem etycznych argumentów, które uzasadniałyby konieczność stworzenia warunków społecznych niezbędnych do indywidualnej samorealizacji. Prawo w tradycyjnym rozumieniu stanowi tylko część składową wymaganego

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 47.

<sup>18</sup> Tamże, s. 50.

<sup>19</sup> Tamże, s. 34.

<sup>20</sup> Tamże, s. 50.

systemu warunków, część, która ma wyłącznie formalny charakter. Hegel używa zatem pojęcia prawa w bardzo szerokim znaczeniu, które obejmuje wszelkie społeczne formy „istnienia”, stanowiące konieczne warunki urzeczywistnienia wolnej woli. Tym samym przenosi nowożytnie pojęcie prawa w znaczeniu powszechnych i usankcjonowanych przez państwo uprawnień przysługujących wolnym podmiotom ze sfery jednostkowej na obszar społecznych praktyk i instytucji, które sprzyjają jednostkowej samorealizacji. To przede wszystkim im, a nie jednostkom, przysługują prawa. Dlatego Hegel nie ogranicza się do krytyki abstrakcyjnego prawa, lecz ponadto pokazuje jego pozytywne aspekty. Abstrakcyjne prawo tworzy bowiem formalne ramy dla sfery działania, w której jednostka musi wprowadzić podporządkować się zewnętrznym regułom, ale zarazem uzyskuje liczne uprawnienia i swobody. Prawo sprawuje pieczę nad prywatną własnością, chroni działalność gospodarczą przed licznymi nadużyciami, a przede wszystkim umożliwia jednostce nieskrępowane kształtowanie moralnej autonomii. Pozytywne znaczenie tego porządku wychodzi na jaw dopiero wówczas, gdy właściwie umieścimy go w całym systemie społecznym. Podobnie pozostałe opisane przez Hegla „instytucje prawne”, takie jak rodzina czy społeczeństwo obywatelskie, aktualizują swoją potencjalną wartość wtedy, gdy zostaną właściwie ulokowane w całościowej strukturze etycznych urządzeń sprzyjających realizacji wolności.

Sprawiedliwe urządzenie społeczeństwa wymaga, jak już wspomniano, wypracowania odpowiedniego pojęcia wolności, które obejmowałyby obydwa krytykowane za jednostronność, „niepełne modele” autonomii. Krytyka Hegla nie dotyczy zatem wyłącznie pojęciowych deficytów tych modeli, ale ponadto obnaża ich szkodliwość w przestrzeni interakcji społecznych. Rozszerzanie jednostronnego modelu wolności indywidualnej na całość prawnego porządku społeczeństwa prowadzi nieuchronnie do rozmaitych patologii życia społecznego. Niezależnie od tego, czy będzie chodziło o roszczenia prawne, czy o moralną autonomię, w każdym przypadku dochodzi do nieuzasadnionego przekroczenia obszaru ich obowiązywalności.

Pomimo wyraźnych odesłań do konstrukcji pojęciowych *Nauki logiki*, argumentacja Hegla ma w tym przypadku charakter na wskroś empiryczny. W kolejnych paragrafach odnajdujemy diagnostyczne opisy symptomów patologii, w których główną rolę odgrywają pojęcia o charakterze psychologicznym: samotność, pustka, przygnębienie [zakłopotanie]<sup>21</sup>. Wspólnym mianownikiem tych określeń jest cierpienie z powodu nieokreśloności, a zatem stan utraty drogowskazów aksjologicznych i wyraźnych orientacji egzystencjalnych. Aby uzasadnić tezę, że absolutyzacja dwóch niepełnych

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 136, 141, 149.

modeli wolności wywołuje patologiczne skutki, Hegel zakłada, że społeczna rzeczywistość przeniknięta jest utajoną rozumnością, że jej „strukturę głęboką” wyznaczają dające się wyeksplikować w języku filozoficznym zasady rozumu, których naruszenie prowadzi do deformacji w sferze życiowej *praxis*. Hegel projektuje zatem teorię sprawiedliwości w powiązaniu z empiryczną diagnozą społeczeństwa, próbując przekonać współczesnych czytelników, że w doświadczanym przez nich cierpieniu, poczuciu krzywdy i stanie przygnębienia kryją się słuszne racje za tym, by opowiedzieć się za etyczną konstrukcją komunikacyjnej wolności.

## **Komunikacyjna wolność w ramach ontologii ducha obiektywnego**

Hegel postrzega swoją teorię prawa jako rozwinięcie i dopełnienie wcześniejszych koncepcji. Z Fichtem i Kantem dzieli przekonanie, że normatywna teoria sprawiedliwości musi zakładać równą indywidualną wolność wszystkich podmiotów społecznych, ale uzupełnia je postulatem, że pojęcie indywidualnej autonomii należy poszerzyć tak, by również heteronomiczna sfera motywacji stała się elementem wolności. Sens tego postulatu ilustruje na przykładzie przyjaźni, w której świadomie ograniczamy się do preferowania określonych skłonności, co pozwala nam doświadczyć pełnej komunikacyjnej wolności „bycia u siebie w innym”. Stajemy się zatem rzeczywiście wolni dopiero wtedy, gdy potrafimy ograniczyć nasze skłonności i potrzeby na rzecz kogoś innego. W ten sposób stają się one medium samourzeczywistnienia wspólnej komunikacyjnej (intersubiektywnej) wolności.

Stworzenie warunków społecznych sprzyjających indywidualnej samorealizacji wymaga, aby w dziedzinie etyczności spełnione były dwa wstępne warunki, które są przedmiotem analiz dwóch pierwszych części *Zasad*. Po pierwsze, musi istnieć system prawny, w którym relacje interpersonalne rozwijają się według wzoru wzajemnego przyznawania sobie równych praw i obowiązków, a podmioty uczą się postrzegania siebie jako suwerennych członków społeczeństwa. Po drugie, musi istnieć moralny porządek, który umożliwi jednostce postrzeganie siebie jako podmiotu moralnego obdarzonego sumieniem. Dopiero gdy zostaną spełnione obydwa warunki, jednostka będzie mogła urzeczywistnić swoją wolność w instytucjonalnych ramach etyczności.

Warto przy tym pamiętać, że opisując sferę abstrakcyjnego prawa oraz moralności, Hegel skupia się przede wszystkim na działaniach, które wynikają z określonego ujęcia wolności, nie zaś na wymiarze subiektywnych motywacji. Samo działanie opisywane jest zaś nie tylko jako instrumentalna aktywność w znaczeniu greckiej *poiesis*, lecz również, a właściwie przede

wszystkim, jako relacja zachodząca między wolnymi podmiotami (*praxis*). Hegel opiera swoje ujęcie *praxis* na tezie o relacyjnym charakterze podmiotowości i autonomii, którą konkretyzuje na różnych poziomach ontologicznych. Poszczególne sfery bytu społecznego wyróżniają się specyficznym dla nich sposobem realizacji wolności podmiotowej, a co za tym idzie – specyficzną formą działania. Użycie kategorii ontologicznych w ekspozycji idealnego ustroju społecznego zmusza filozofa do wykorzystania operatywnych wskazówek *Nauki logiki*. Chociaż analizy zawarte w *Zasadach filozofii prawa*, jak sugeruje Honneth, da się zinterpretować w duchu socjologicznym, to jednak całkowite pominięcie heglowskiej logiki może prowadzić do poważnych zniekształceń interpretacyjnych. Empiryczna diagnoza i oparta na niej „ideacja” wyjaśnia wprawdzie zasadniczy tok wyводу Hegla, ale sama w sobie nie wystarcza do właściwego zrozumienia całej konstrukcji teoretycznej. Uważna lektura tekstu pokazuje bowiem, że kolejne określenia wolności i działania zakładają wyraźne przesłanki ontologiczne. Przede wszystkim należy mieć na uwadze fakt, że systematyka filozofii prawa oddaje stosunki ontologiczne w odwróconym porządku – wychodzi od tego, co abstrakcyjne i „nieprawdliwe”, by ostatecznie przejść do tego, co konkretne i rzeczywiste<sup>22</sup>. W istocie omawiane w pierwszych częściach dzieła teorie prawa i moralności operują, zdaniem Hegla, metodologiczną fikcją woli jako osoby prawnej i podmiotu moralnego, które rozpatrywane są w oderwaniu od rzeczywistych społeczno-politycznych struktur woli. Dopiero konkretna (od *concrescere* – łac. zrastać się) etyczność spaja w syntezie dialektyki spekulatywnej abstrakcyjne prawo (czyli **tezę** tego, co abstrakcyjnie ogólne) z moralnością (czyli z **antytezą** wyizolowanej szczególności). Hegel dochodzi do „konkretnej” etyczności na drodze regresywnej, zakładając, że w tym, co abstrakcyjne, wszystkie określenia pojęciowe są już obecne, ale „jeszcze nierozwinięte w totalność”<sup>23</sup>. Celem regresywnej dedukcji jest odtworzenie pełnego pojęcia wolności, które realizuje się w przestrzeni komunikacyjnej *praxis*. Wolność ta nie jednak czymś danym, do jej osiągnięcia człowiek potrzebuje zapośredniczeń. Hegel wymienia trzy podstawowe etapy owego zapośredniczenia, w których wola stopniowo uwalnia się od ograniczeń i poszerza zakres swojej autonomii<sup>24</sup>:

1. formalne prawo, w którym przejawia się bezpośredniość woli;
2. moralność subiektywna, w której ujawnia się wola refleksyjna;
3. etyczność stanowiąca jedność obydwu wcześniejszych momentów.

<sup>22</sup> Tamże, s. 353-354.

<sup>23</sup> Tamże, s. 355.

<sup>24</sup> Zob. S. Avinieri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 166-193.

Z kolei etyczność rozpada się na kolejne trzy momenty:

- 3.1. rodzina, w której etyczność przejawia się jako duch naturalny;
- 3.2. społeczeństwo obywatelskie, w którym etyczność ujawnia swoje rozdwojenie;
- 3.3. państwo, w którym najpełniej manifestuje się wolność obiektywna.

Poniżej spróbujemy odtworzyć poszczególne etapy konstytuowania się komunikacyjnej wolności w „idealnym” ustroju społecznym. Ze względu na ograniczenia ramowe wymienione zostaną jedynie najważniejsze elementy charakteryzujące poszczególne, ontologiczne poziomy ducha obiektywnego.

## Abstrakcyjne prawo

Hegel łączy abstrakcyjne prawo z instytucją własności (paragrafy 41-71 oraz 71-81). Prawo własności nie zasadza się, jego zdaniem, wyłącznie na reżymie biologicznej konieczności i zaspokajaniu fizycznych potrzeb, jak głoszą teorie prawa naturalnego. Własność stanowi bowiem podstawę walki o uznanie i urzeczywistnienie wolności w realnym świecie<sup>25</sup>. Inni uznają naszą własność, nie przywłaszczając jej sobie i w ten sposób akceptują nas jako suwerenne osoby. Własność jest poza tym formą uprzedmiotowienia jaźni, która z poziomu czystej subiektywności wznosi się na poziom zewnętrznej egzystencji. „Rozumowość własności nie polega więc na tym, że zaspokajają potrzeby, lecz na tym, że zniesiona w niej zostaje czysta podmiotowość osobowości. Dopiero we własności osoba występuje jako rozum [...]. We własności moja wola jest wolą osobową, osoba jednak jest pewnym ‘tym oto’; znaczy to, że własność staje się momentem osobistym tej oto woli”<sup>26</sup>.

Podstawą prawa jest zatem wolna wola, która na pierwszym poziomie ontologicznym manifestuje się jako „osobowość”. Pojęcie osobowości zakłada odniesienie do intersubiektywności, niebędącej czymś autotelicznym. Relacje międzypersonalne sprowadzają się tu do wzajemnej instrumentalizacji, dokonującej się ze względu na partykularne interesy i cele – „Inny” pojawia się w ramach stosunku umowy głównie jako środek służący do pozyskania na własność określonych przywilejów i rzeczy. Całkowite zinstrumentalizowanie interesowości prowadzi nieuchronnie do bezprawia, gdyż czyni niemożliwą bezstronną egzekucję prawa.

Ograniczenie wolności do formalnego prawa powoduje, że jednostka zaczyna artykułować wszystkie swoje potrzeby i zamiary w kategoriach

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady...*, s. 62.

<sup>26</sup> Tamże, s. 357, 358.

tego właśnie prawa, przez co staje się niezdolna do udziału w życiu społecznym. Prawno-osobowa wolność ogranicza się w istocie do upoważnienia, aby działać zawsze zgodnie z własnymi interesami w takim zakresie, na jaki zezwala prawny porządek. Najważniejsza słabość tego modelu autonomii przejawia się według Hegla w tym, że celowość więzi międzyosobowych zostaje w nim zredukowana do własności rzeczy, cel działania okazuje się czymś całkowicie przypadkowym, zależnym od kontyngentnych potrzeb i preferencji życiowych.

Kierując się zasadą negacji określonej, Hegel nie poprzestaje jednak na krytyce, ale poszukuje pozytywnych aspektów prawa<sup>27</sup>. Przede wszystkim zauważa, że jednostka, która chciałaby uzewnętrznić swoją wolność, powinna mieć zagwarantowany swobodny dostęp do niezbędnych dla niej dóbr i rzeczy<sup>28</sup>, ale takie prawo może jej przysługiwać tylko pod warunkiem, że na zasadzie wzajemności uzna, że to samo prawo przysługuje innym obywatelom. Formalne prawo jako sfera wzajemnie gwarantowanych roszczeń ma swoją podstawę w nakazie „bądź osobą i respektuj inne osoby”<sup>29</sup>. W zasadach prawa prywatnego nie dochodzi do głosu tylko negatywna strona wolności woli, polegająca na negacji „ograniczoności i ważności”<sup>30</sup>, ponieważ gwarantowana prawnie swoboda zawierania umów otwiera przed jednostką możliwość podejmowania wielu działań bez konieczności każdorazowego dochodzenia swoich praw. W dodatku do paragrafu 37 Hegel podkreśla, że jedynie osobowość uwrażliwiona na kontekst społeczny zachowuje właściwą miarę w użyciu swoich praw i w tym sensie staje się zdolna do udziału w życiu społecznym. Jednostka, która uświadamia sobie negatywny charakter formalnego prawa, zdobywa równocześnie świadomość, że mimo ograniczeń sfera ta daje jej schronienie przed roszczeniami i wymaganiami narzucanymi przez instytucje społeczne. Paradoksalną korzyścią płynącą z prawa formalnego okazuje się zatem gwarantowana przez nie perspektywa wycofania się ze sfery etycznej do obszaru subiektywnej nietykalności. Jednostka zdobywa w ten sposób przestrzeń negatywnej wolności, w której może zrodzić się opór wobec wadliwie funkcjonujących instytucji czy irracjonalnych stosunków społecznych. Człowiek dysponujący własnością może rozwijać zmysł krytyczny, może również poszukiwać antidotów na doznawane przez siebie w tej sferze działania krzywdy. W tym kontekście bieda ograbiająca człowieka z własności

<sup>27</sup> Na wartość formalnego prawa Hegel wskazuje w paragrafach 41-81, gdzie próbuje odtworzyć normatywne zaplecze nowoczesnego prawa rozumowego i naturalnego.

<sup>28</sup> Tamże, s. 45.

<sup>29</sup> Tamże, s. 36.

<sup>30</sup> Tamże, s. 35.

przestaje być tylko kwestią głodu, chłodu, ale przede wszystkim problemem ludzi ograbionych z osobowości i człowieczeństwa.

## Moralność

Ludzka wola przejawia się w dziedzinie moralności już nie tyle jako osobowość sama w sobie (odnosząca się do innych osób jako środków do realizacji własnych potrzeb), ile jako podmiot, który odnosi się do samego siebie: „Osobowość woli, którą wola w prawie abstrakcyjnym tylko jest, staje się odtąd dla woli jej przedmiotem”<sup>31</sup>. Podmiotowość nie jest więc już tylko osobą, która posiada „moc” realizacji własnych celów, lecz osobą, która próbuje ustanowić cele obiektywne. Wprawdzie stosunek podmiotu do innych podmiotów nie jest już tutaj regulowany samymi zakazami, jak w prawie formalnym<sup>32</sup>, ale wikła się w sprzeczność między uniwersalistycznymi roszczeniami moralnymi a niezbywalnym dla człowieka dążeniem do szczęśliwości (czy pomyślności). Hegel próbuje rozwiązać ten dualizm, wprowadzając kategorię dobra: „Dobro jest ideą jako jednią pojęcia woli i woli szczegółowej, w której to jedni zarówno prawo abstrakcyjne, jak i pomyślność (Wohl) oraz podmiotowość wiedzy i przypadkowość zewnętrznego istnienia zniesione zostają jako dla siebie samoistne, ale tym samym pozostają w niej co do istoty swej zawarte”<sup>33</sup>.

Postulowana jedność pojęcia woli z jej istnieniem nawiązuje do platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji dobra ogólnego jako najważniejszego celu dążeń ludzkiej woli. Warunkiem praktycznej realizacji tak rozumianego dobra jest dla Hegla zrównoważanie zasady prawa formalnego i szczęśliwości. Jednostka może egzekwować swoje prawa i realizować wytyczone przez siebie cele jedynie wtedy, gdy bierze pod uwagę dobro wspólne. Konieczne konflikty, jakie rodzi prawo formalne i prawo woli podmiotowej (moralność), dają się rozstrzygnąć tylko w takiej relacji międzypodmiotowej, dla której ostatecznym, *implicite* przyjmowanym w obydwu obszarach celem okazuje się wspólnota wolnych podmiotów. Dobro jako idea wskazuje zatem na intersubiektywność jako w pełni autoteliczne działanie (w znaczeniu arystotelesowskiej *praxis*). Wszelka jednostkowa aktywność, która opiera się na wspólnotowej *praxis*, nie zależy bowiem od tego, co zewnętrzne, i staje się, jak wyraża to Hegel, nieskończona, ponieważ przestaje być już środkiem do realizacji wyłącznie partykularnych celów. Tak ro-

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 113.

<sup>32</sup> Tamże, s. 119.

<sup>33</sup> Tamże, s. 133.



zumiane dobro jest jednak czymś nierzeczywistym w sferze moralnej z powodu sprzeczności między dobrą, autoteliczną intersubiektywnością a jej faktycznym istnieniem w formie interpodmiotowych relacji.

Hegel pokazuje, że w obszarze moralności nie da się znaleźć immanentnego kryterium dobra, co nieuchronnie rodzi konflikt różnych pojęć dobra i obowiązku. Ponadto podmiotowość moralna, skonfrontowana z chaosem licznych koncepcji dobra i obowiązku, zmuszona jest uznać siebie samą za ostateczne kryterium dobra<sup>34</sup>. W obszarze wyizolowanej (ze społecznej *Sittlichkeit*) moralności dochodzi bowiem do absolutyzacji zasady sumienia. Sumienie legitymizujące moralne rozstrzygnięcia jednostki zostaje oderwane od swej treści (urzeczywistnionego dobra) i przekształca się nie tylko w kryterium, ale również w samą zasadę dobra<sup>35</sup>, co ostatecznie oznacza, że zyskuje pozycję nadrzędną wobec dobra i naraża jednostkę na ryzyko egoistycznej kalkulacji<sup>36</sup>. Dobro staje się w dziedzinie moralności czymś wyłącznie wewnętrznym, czymś, co być powinno, a zatem samą tylko możliwością. Tak jak w ramach prawa formalnego nie da się rozstrzygnąć problemu bezprawia (czyli przeprowadzić sprawiedliwej restytucji państwa, co ostatecznie przesądza o niemożliwości urzeczywistnienia prawa abstrakcyjnego bez wprowadzenia dodatkowych założeń), tak w moralności nierozwiązywalna pozostaje sprzeczność między moralną interpodmiotowością a dobrem rozumianym jako czysta, autoteliczna intersubiektywność. Moralność (zwłaszcza kantowska) pozostaje zawsze sferą tego, co być powinno, gdy tymczasem chodzi o to, by odnaleźć instytucjonalny wyraz dla tego, co racjonalne i ogólne, w którym mogłoby się urzeczywistnić dobro wspólnoty. Imperatyw kategoryczny okazuje się bezużyteczny, gdy chodzi o więzi w rodzinie (gdź ta opiera się na wzajemnej miłości), a tym bardziej we wspólnocie politycznej. Co więcej, jak pokazuje Hegel, myślenie o polityce w kategoriach moralności może mieć fatalne konsekwencje, ponieważ dopuszcza sytuację, w której subiektywna intencja będzie przeciwstawiać się obiektywnemu prawu iyczajowi powstałemu w wyniku uniwersalnej debaty. Dlatego urzeczywistnienie moralności, którego warunkiem jest zniesienie sprzeczności między czystą możliwością a absolutną obowiązawalnością dobra, staje się możliwe dopiero w dziedzinie etyczności, w obrębie której jednostki nie odnoszą się do siebie nawzajem wyłącznie jako izolowane podmioty moralne, ale jako członkowie tej samej społeczności.

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 142.

<sup>35</sup> Tamże, s. 140.

<sup>36</sup> Zob. tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 509-510.

Hegel opisuje przejście do sfery etyczności, używając terminów psychologicznych, jednostka odczuwa je jako formę uwolnienia od uciążliwości związanych z patologiami zabsolutyzowanej moralności: od niekończącej się, jałowej deliberacji moralnej, od braku bądź nieskuteczności działania, a przede wszystkim od niepokojącej dezorientacji życiowej, do której przyczynia się filozoficzny rozgardiasz. Wyswobodzenie się z takiej nieokreślonej formy podmiotowości i związanej z nią abstrakcyjnej autonomii dochodzi do skutku za pośrednictwem systemu obowiązków<sup>37</sup>. Hegel przekonuje, że rzeczywisty świat społeczny zawiera w sobie całe spektrum wzorców interakcji, które pozwalają jednostkom zrealizować prawdziwą, substancjalną czy też afirmatywną wolność. „Obowiązek nie jest przeto ograniczeniem wolności, lecz tylko ograniczeniem jej abstrakcji, tj. niewolności. Obowiązek jest dojściem do istoty, zdobyciem wolności afirmatywnej”<sup>38</sup>. Zdobycie afirmatywnej wolności oznacza, że podmiot uzyskuje zdolność do aktywnego uczestnictwa w procesie kształtowania normatywnego porządku etyczności, który uwalnia jednostki od jednostronnych wzorców interakcji oraz konstrukcji pojęciowych fałszujących prawdziwy obraz rzeczywistości. Spełniając obowiązki usankcjonowane w sferze *Sittlichkeit*, podmioty przyczyniają się do aktualizacji potencjalnie istniejących form komunikacyjnej intersubiektywności. W świetle interpretacji Honnetha możemy przyjąć, że Hegel charakteryzuje je za pomocą kategorii uznania. Już w *Encyklopedii* stwierdza, że „walka o uznanie i następnie poddanie się jakiemuś panu jest zjawiskiem, z którego wywodzi się współzycie ludzi stanowiące początek państwa. [...] Jest to zewnętrzny czy też zjawiskowy początek państwa, ale nie jego substancjalna zasada”<sup>39</sup>. Pojęcie obowiązku odsyła w tym kontekście do tych własności działania, które muszą zostać rozwinięte, aby podmioty uczestniczące w interakcji miały gwarancję wzajemnego uznania. Obowiązek (*Pflicht*) nie jest, jak u Kanta, „pustą zasadą moralnej subiektywności”<sup>40</sup>, lecz „etycznym określeniem”, które wyłania się jako „stosunek konieczny”<sup>41</sup>. Etyczne określenie (obowiązek) utożsamia Hegel z etycznym nakazem stanowiącym wewnętrzny składnik komunikacyjnej praktyki, w której jednostki wprawdzie stosują się do określonych reguł i norm, ale nie postrzegają ich jako narzuconych z zewnątrz obowiązków, dlatego można im przypisać imperatywny charakter („koniecznego stosunku”). Podmioty etycznej *praxis* powinny bezreflek-

<sup>37</sup> Tenże, *Zasady...*, s. 149.

<sup>38</sup> Tamże, s. 388.

<sup>39</sup> Tenże, *Encyklopedia...*, s. 449.

<sup>40</sup> Tenże, *Zasady...*, s. 148.

<sup>41</sup> Tamże, s. 163-164.

syjnie akceptować ważność społecznie usankcjonowanych norm, dzięki czemu wzrośnie skuteczność ich działań. Obowiązek funkcjonuje zatem u Hegla jako uwewnętrzniona, niejako zhabitualizowana w procesie kształcenia (*Bildung*) reguła postępowania, którą znać można za część składową wewnętrznej natury człowieka. Obowiązek to również norma gwarantująca wzajemne uznanie uczestników danej interakcji. Nie można go zatem postrzegać w duchu kantowskim jako dającego się wyizolować punktu widzenia, który odgrywa rolę nadrzędnego kryterium wyboru między alternatywami działania. Hegel korzysta z niego, aby usunąć uwidaczniające się na poziomie „woli bezpośredniej” ślady heteronomii (popędy, skłonności) oraz związany z nimi kauzalny przymus. Obowiązek pojęty jako zinternalizowana reguła postępowania wyklucza, z jednej strony, popędy i nawyki, które mogłyby zakłócać przebieg interakcji, a z drugiej strony dostarcza gotowych schematów decyzyjnych, które odciążają podmiot od konieczności dokonywania refleksyjnego osądu. W ten sposób nakaz nie jawi się już jako zewnętrzna materia wyboru czy moralnej oceny, lecz jako quasi-instynktowny imperatyw. Hegel nawiązuje tutaj pośrednio do platońskiego programu *paidei* – kształtowania charakteru, skłonności i poglądów jednostek, dzięki któremu będą mogły one stać się dojrzałymi moralnie *polites*.

We wprowadzeniu do *Zasad* Hegel wychodzi z założenia, że struktura motywacyjna człowieka podlega ponadindywidualnemu procesowi kształtowania, który w systematyczny sposób odtwarzany jest w etycznych urzędzeniach tożsamych ze społecznym światem „drugiej natury”. Głównym celem filozoficznej refleksji okazuje się zatem normatywna rekonstrukcja istniejących wzorców interakcji, które stanowią niezbędne warunki jednostkowej samorealizacji. Triadyczne podziały w obrębie instytucjonalnych kompleksów, jakie wyodrębnia Hegel w swoich analizach, nie wynikają wyłącznie z reguł wnioskowania wyłożonych w *Nauce logiki*, lecz w równej mierze opierają się na socjologicznej diagnozie współczesnego filozofowi społeczeństwa.

## **Etyczność**

Podstawowa dla zrozumienia filozofii prawa Hegla teza o relacyjnym charakterze podmiotowości i autonomii konkretyzowana jest na różnych poziomach ontologicznych, przy czym ostatecznym fundamentem wszystkich rozróżnień staje się u niego świat intersubiektywnych, społecznych relacji, czyli etyczność. W jej obrębie filozof wyodrębnia trzy sposoby kształtowania relacji międzyludzkich, stanowiące kolejne stopnie obiektywizacji wolności.

## Rodzina

Rodzina jest dla Hegla „etycznością w formie naturalnej”, co w języku socjologicznym oznacza, że rodzina utożsamiona z instytucją mieszczańskiego małżeństwa z miłości reprezentuje formę intersubiektywności, w której dokonuje się elementarne uspołecznienie ludzkich popędów i potrzeb. Hegel podkreśla, że intymny związek między partnerami i dziećmi ma fundamentalne znaczenie dla procesu kształcenia (socjalizacji) i kształtowania się samowiedzy (tożsamości osobowej), ale również dla późniejszych relacji interpersonalnych. W dojrzałych związkach intymnych, które obejmują praktyki wzajemnej sympatii i troski, niezakłócona relacja polega na tym, że partnerzy uczą się postrzegać siebie jako indywidua mające własne potrzeby. Szczegółowy altruizm (obiektom troski jest tylko część społeczeństwa) pozwala jednostkom przezwyciężyć izolację i egoizm<sup>42</sup>. W przeciwieństwie do Kanta autor *Zasad* przekonuje, że instytucja rodziny konstytuuje szczególnego rodzaju intersubiektywność, w której relacje pomiędzy dwiema płciami uwalniają się od ograniczeń ekonomicznych. Podstawą małżeństwa nie jest stosunek oparty na kontrakcie, „gdyż małżeństwo polega właśnie na tym, że za punkt wyjścia bierze się wprawdzie punkt widzenia kontraktu między samoistnymi w swej jednostkowości osobami, ale po to, by ten punkt widzenia znieść”<sup>43</sup>. Według Hegla małżeństwo nie opiera się na prawie, lecz obowiązku. Aspekt prawny dochodzi do głosu jedynie w momencie jego rozpadu spowodowanego śmiercią któregoś z małżonków (prawo dziedziczenia) bądź w trakcie rozwodu (alimenty, odszkodowanie).

Ostatecznym celem rodziny jest ukształtowanie relacji interpersonalnych, w których jednostki pogłębiają samowiedzę, a zatem i świadomość własnej wolności. „Miłość oznacza w ogóle to, że [...] osiągam swoją samowiedzę tylko przez rezygnację ze swego bytu dla siebie i przez uświadomienie sobie siebie jako własnej jedności z kimś drugim i jedności tego drugiego ze mną”<sup>44</sup>. Świadomość wolności uzyskana w obrębie rodziny jest jednak niepełna, ponieważ przejawia się na poziomie uczucia, które podlega nieustannym zmianom i zdane jest na przypadek. Hegel wskazuje przy tej okazji sprzeczność, w jaką nieuchronnie popada dążenie do samowiedzy za pośrednictwem przez relację miłosną. Pragnienie jedności z drugą osobą zawiera w sobie moment zmysłowy (sublimacja popędu seksualnego), stąd nigdy nie osiąga spełnienia. Samowiedza oscyluje tutaj między negacją egoistycznego bytu dla siebie i afirmacją bytu dla siebie w innej osobie. Pełna

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 171.

<sup>43</sup> Tamże, s. 173.

<sup>44</sup> Tamże, s. 390.

jedność może pojawić się dopiero w etycznej sferze państwa. „W państwie nie ma już miłości; w państwie jest się świadomym jedności [z kimś innym] jako prawa, tu treść musi być treścią rozumną i ja muszę ją znać”<sup>45</sup>.

### *Spółeczeństwo obywatelskie*

Kolejnym instytucjonalnym kompleksem etyczności jest społeczeństwo obywatelskie, określane niekiedy jako „system potrzeb” z powodu bliskości do popędowej natury człowieka. Interakcje międzyludzkie podporządkowują się tutaj zasadzie ogólnego egoizmu, która najdobitniej manifestuje się w ekonomicznej sferze życia. Na rynku kapitalistycznym jednostki nabywają i sprzedają dobra nie po to, żeby zaspokoić potrzeby innych, lecz starają się wykorzystać ich potrzeby do osiągnięcia własnych partykularnych celów. Społeczeństwo obywatelskie to sfera, gdzie każdy działa tak, jak mu nakazuje jego własny dobru pojęty interes. Rywalizacja majątkowa i wszechobecna na rynku konkurencja prowadzi do zerwania intersubiektywnej więzi między podmiotami, ale jednocześnie oferują coraz więcej możliwości realizowania indywidualnych interesów, otwierają dostęp do obfitości dóbr, a przede wszystkim stwarzają szansę osiągnięcia wyższego poziomu indywidualizacji. Społeczeństwo opisywane przez Hegla jako „system potrzeb” odpowiada za pośrednictwem wymiany towarowej na potrzeby, których zaspokojenia dojrzała jednostka nie może już oczekiwać od rodziny. W społeczeństwie obywatelskim podmiot wykracza zatem poza zamkniętą przestrzeń prywatnego *oikos*, gdzie funkcjonował jako niesamodzielny członek organicznej wspólnoty, i zaczyna funkcjonować jako indywidualizowana osoba prawna. Możliwość zaspokojenia egocentrycznych interesów wymaga bowiem większego poziomu indywidualizacji niż egzystencja w obrębie rodziny<sup>46</sup>. Hegel podkreśla, że należy odróżnić zasadę społeczeństwa obywatelskiego (w znaczeniu dziedziny ogólnego egoizmu), która występuje w każdym typu społecznościach, od jego pełnej instytucjonalizacji, będącej dziełem nowoczesności<sup>47</sup>. Przedmiotem analiz Hegla w *Zasadach* jest właśnie tego rodzaju zinstytucjonalizowana forma społeczeństwa, ulokowana w wyodrębnionej i wewnątrznie zróżnicowanej sferze etyczności, gdzie jednostkowy egoizm ulega „rozgrzeszeniu” i uwalania się od odium, które nakładała nań przednowoczesna religia i obyczaj. Jednostka może w nim swobodnie zaspokajać swoje potrzeby, uczestnicząc w wolnej grze pracy i konsumpcji. Podstawą społeczeństwa

---

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 191.

<sup>47</sup> Tamże, s. 397.

obywatelskiego jest system potrzeb, ale nie naturalnych, lecz zapośredniczonych przez pracę<sup>48</sup>. Praca pośredniczy między człowiekiem a naturą, dlatego tkwi w niej wewnętrzny moment uwolnienia, przekroczenia granic naturalnej egzystencji. Społeczne wytwarzanie coraz większej ilości ludzkich potrzeb sprawia, że jednostki oddają się niekończącej się i nieograniczonej konsumpcji, co prowadzi do powstania jej przeciwieństwa, czyli biedy i rozkładu moralnego<sup>49</sup>. W duchu liberalnym Hegel przekonuje, że ubóstwo nie jest produktem ubocznym rozwoju społecznego, lecz należy do jego istoty. Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego wytwarza ogólną zależność człowieka od człowieka. Podział pracy przyspiesza ten proces i prowadzi do maksymalizacji produkcji oraz czerpanych z niej zysków<sup>50</sup>. Dążenie do realizacji własnego interesu i zabezpieczenia materialnego bytu możliwe jest jednak tylko w takim wypadku, gdy jednostka wchodzi w interakcję i zdobywa uznanie innych<sup>51</sup>. Społeczeństwo obywatelskie okazuje się tą sferą etyczności, w której człowiek jest wprawdzie narażony na niebezpieczeństwa płynące z zasady „ogólnego egoizmu”, ale jednocześnie zyskuje tutaj wyższy poziom indywidualizacji niż w sferze rodziny. Jako podmiot prawny uwikłany w równorzędne relacje z innymi podmiotami wkracza niejako na wyższy poziom intersubiektywności.

### *Państwo*

Pośrednim ogniwiem między społeczeństwem obywatelskim a państwem jest dla Hegla korporacja, która pod państwową kuratelą zapewnia podmiotom jeszcze większy stopień indywidualizacji<sup>52</sup>. Jednostki zyskują w korporacji uznanie i szacunek, uczą się racjonalnie ograniczać swoje potrzeby i wykorzystywać zdolności, a przede wszystkim zdobywają możliwość uczestniczenia w życiu publicznym. Porównując rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo, możemy wyróżnić trzy stopnie indywidualizacji, opierające się kolejno na potrzebie, interesie i szacunku, którym odpowiadają trzy formy kognitywnego odniesienia do świata: doznanie, racjonalność zorientowana na cel i rozum. Stopień indywidualizacji wzrasta wraz wzrostem zdolności do uogólniania orientacji życiowych, a tym samym ze wzrostem obiektywizacji subiektywnych zdolności.

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 197.

<sup>49</sup> Tamże, s. 189.

<sup>50</sup> Tamże, s. 198.

<sup>51</sup> Tamże, s. 204-205.

<sup>52</sup> Tamże, s. 255.

Hegłowska koncepcja państwa była często błędnie odczytywana jako apologia despotyzmu, jednak autor *Zasad* nie nawiązuje do żadnego konkretnego bytu politycznego, chodzi mu raczej o samą ideę państwa. „Przy idei państwa nie powinno się mieć przed oczyma ani poszczególnych państw, ani poszczególnych instytucji [...]. Każde państwo choćbyśmy nawet kierując się własnymi zasadami uznali je za złe, choćbyśmy nawet stwierdzili w nim tę czy inną niedoskonałość, zawiera w sobie zawsze – jeśli należy do rozwiniętych państw naszej epoki – wszystkie istotne momenty swej egzystencji”<sup>53</sup>. Rozpatrując ideę państwa, powinno się zatem odrzucić wszystko, co przypadkowe, arbitralne i szukać tego, co istotne. Rozumność, którą nasycony jest ludzki świat, daje o sobie znać przede wszystkim w faktycznie istniejącym państwie. W sferze rodziny skrywa się jeszcze uczucie i sentyment, w społeczeństwie obywatelskim rozumność ukazuje się w ograniczonej postaci jako „ogólny egoizm” myślenia instrumentalnego, podczas gdy w państwie rozum staje się świadom sam siebie<sup>54</sup>. Państwo stanowi bowiem jedność subiektywnej świadomości i obiektywnej rzeczywistości, głównym motywem działania jednostek staje się tutaj rozpoznanie faktu, że ostatecznym źródłem państwowych praw i nakazów jest subiektywna wola, prawo nie jest zatem jarzmem nałożonym przez zewnętrzną siłę, która w ten czy inny sposób stara się legitymizować własne roszczenia, ale wyrazem ludzkiego chcenia<sup>55</sup>. Ta uświadomiona tożsamość podmiotu i państwa jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania wspólnoty politycznej<sup>56</sup> – kiedy jej nie ma, państwu grozi rozpad. Dlatego opiewany przez Hegła patriotyzm to nie tylko gotowość do poświęceń w czasie kryzysu i wojny, ale poczucie spełnienia w życiu z innymi ludźmi, to świadomość, „że moje substancjalne, szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny (tu jest tym państwo), kto pozostaje w pewnych stosunkach do mnie jako jednostki, dzięki czemu ten inny nie jest dla mnie bezpośrednio żadnym innym, a ja, jako świadomy tego, jestem wolny”<sup>57</sup>. W tożsamości woli ogólnej i szczegółowej „prawo i obowiązek okazują się czymś jednym”, jako że „człowiek ma dzięki etyczności tyle prawa, o ile ma obowiązki i o tyle obowiązki, o ile ma prawa”<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 413.

<sup>54</sup> Tamże, s. 238.

<sup>55</sup> Tamże, s. 163.

<sup>56</sup> Tamże, s. 417.

<sup>57</sup> Tamże, s. 251.

<sup>58</sup> Tamże, s. 168.

Państwo opiera się zatem na zasadzie rozumnej wolności działającej w ten sposób, że wolność jednego podmiotu urzeczywistnia się tylko wraz z wolnością innych, podczas gdy w społeczeństwie obywatelskim realizacja własnych celów odbywa się kosztem celów innych. W przeciwieństwie do starożytnej *polis*, gdzie podmiotowość podlegała wspólnotowej ogólności, i państwa feudalnego, w którym wola szczegółowa usiłowała podporządkować sobie ogólność, nowoczesne państwo urzeczywistnia syntezę obydwu aspektów podmiotowej wolności<sup>59</sup>. Za sprawą autonomii woli artykułującej się w politycznych instytucjach życie nowoczesne ulega pełnemu upolitycznieniu<sup>60</sup>, co nie wyklucza obszarów niepolitycznych (np. korporacji opartych na zasadzie dobrowolności). W tym punkcie Hegel odbiega od klasycznego liberalizmu, krytykując jego nieufność wobec państwa. W istocie to, czy jednostkowa samowiedza znajduje właściwy wyraz w państwie, zależy od jego ładu ustrojowego i prawnego. Zewnętrzne posłuszeństwo prawu staje się martwym rytuałem, gdyż nie zawiera momentu samowiedzy. Restrykcyjny charakter obowiązku jest dla Hegla, w przeciwieństwie do Kanta, całkowicie nieistotny, ponieważ ludzka wolność manifestująca się w obowiązku musi wykroczyć poza pustą, abstrakcyjną wolność, a zatem wyrazić się i urzeczywistnić jedynie w relacji z innymi wolnymi podmiotami<sup>61</sup>. Organizm polityczny, w którym brakuje jedności woli szczegółowej z ogólnością zobiektywizowanej w instytucjach wolności, jest państwem złym, należącym jedynie do dziedziny *Dasein*, a tym samym pozbawionym rozumności<sup>62</sup>. We właściwie urządzonym państwie, w którym panuje „altruizm ogólny”, nie chodzi już o zabezpieczenie partykularnych interesów autonomicznych podmiotów, jak w społeczeństwie obywatelskim, ale o stworzenie ładu, który przekracza ograniczoną, partykularną perspektywę. Podmiot świadomie akceptujący strukturę ducha obiektywnego odnosi się do ogółu innych nie przez pryzmat własnych interesów, ale przez solidarność i wolę życia z innymi w jednej wspólnotie; w ten sposób zyskuje pełne uznanie swojej autonomii i potwierdzenie wolności. Pod tym względem państwo przypomina rodzinę, różni się jednak zakresem i charakterem więzi, której źródłem jest wola świadomość, a nie biologiczne pokrewieństwo.

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 245-246, 414-415.

<sup>60</sup> Tamże, s. 429-430.

<sup>61</sup> Tamże, s. 149.

<sup>62</sup> Tamże, s. 418.



## **Freedom and recognition in Hegelian philosophy of right**

This article is an attempt to make Hegel's political philosophy more actual. Following Axel Honneth's conception of the struggle for recognition I interpret the Hegelian philosophy of right from the perspective of the critical social theory. Such a reading assumes that the concept of justice, as well as that of freedom must be treated in a more complex way. Hegel's "morality" becomes the locus for the communicative concept of freedom which is guaranteed by family, civil society and state. The philosophical category of recognition enable mediation of individual needs and the general reason. Together with the concept of recognition, I discuss also intersubjective relations which found the constitutive primacy of society over an individual and are a counter concept to the atomistic ideas.

