

MARIA KOSTYSZAK

## PAŃSTWO A SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE

*The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy* (pod redakcją Z. A. Pelczyńskiego). Cambridge University Press, 1984, 327 s.

Kontynuacją wydanego w 1971 roku przez *Cambridge University Press* tomu esejów pt. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives* (*Filozofia polityki Hegla: problemy i perspektywy*) jest zbiór tu recenzowany, wydany pod redakcją profesora z *Pembroke College* w Oxfordzie, Z. A. Pelczyńskiego. Piętnaście esejów wchodzących w skład tego tomu dotyczy, jak wskazuje tytuł, fundamentalnego dla heglowskiej filozofii polityki rozróżnienia między państwem a społeczeństwem obywatelskim. W Przedmowie redaktor zwraca uwagę na szczególne zaangażowanie teorii marksistowskiej oraz teorii politycznego liberalizmu w dyskusji nad znaczeniem tego rozróżnienia. Marksizm do pewnego stopnia przejmuje heglowską koncepcję społeczeństwa obywatelskiego, a w państwie, które H e g e l pojmował jako wspólną polityczną, widzi aparat przymusu i klasowego ucisku. Inaczej liberalizm: zacierają on raczej różnice między społeczeństwem a państwem, traktując to ostatnie jako instytucjonalną ochronę indywidualnych interesów. Badanie heglowskiego rozróżnienia nie jest zatem tylko kwestią akademicką, pozwala bowiem, zdaniem Z. A. Pelczyńskiego, skonfrontować odmienne tradycje teorii politycznych.

We wstępnym esejem zatytułowanym *Znaczenie heglowskiego oddzielenia państwa i społeczeństwa obywatelskiego*, Z. A. Pelczyński zaznacza, że rozróżnienie to pojawiło się pierwszy raz u Hegla w 1821 roku, w jego *Zasadach filozofii prawa*. Społeczeństwo obywatelskie jest tam etapem pośrednim w dialektycznym rozwoju od rodziny do państwa. Stanowi ono formę przewyciężenia etycznego życia właściwego rodzinie, lecz samo zostaje zniesione przez makrowspólną niezależnego politycznie państwa. Jest więc koniecznym etapem, *momentem* w rozwoju totalnej struktury nowożytnej wspólnoty politycznej. To rozróżnienie Hegla jest jedną z najbardziej oryginalnych cech jego filozofii społecznej i politycznej, ale zarazem jedną z bardziej problematycznych.

K. Marksa krytyka, a w pewnym sensie kontynuacja, tego wątku, staje się kilkakrotnie tematem rozważań w artykułach zawartych w oma-

wianym tomie. K. H. Ilting w swoich dwóch esejach: *Heglowskie pojęcie państwa a wczesna krytyka Marksa* oraz *Dialektyka społeczeństwa obywatelskiego* wskazuje, że krytyka Marksa byłaby skuteczniejsza, gdyby poszła w innym kierunku. Zdaniem tego autora Marks zbyt pochopnie przyjął, iż można filozofię polityczną Hegla interpretować jako odwrócenie relacji między podmiotem i predykatem. H e g e l bowiem nie traktował jednostek tworzących wspólnotę polityczną podmiotowo, lecz przypisywał im egzystencję wtórną, natomiast istnienie państwa uznawał za — niezależne od jednostek — ucieleśnienie Idei (s. 93). Takim sposobem podejścia do filozofii Hegla Marks stworzył pewien paradygmat krytyki często później powielany. K. H. Ilting sugeruje, iż zbyt duża koncentracja na abstrakcyjnych wątkach heglizmu zacierza filozoficznie interesujący aspekt analizy nowożytnego państwa i społeczeństwa, który się — jego zdaniem — nie zdezaktualizował.

Selektywne przejście przez Marksa kategorii *społeczeństwa obywatelskiego* oraz specyficzne pojmowanie różnicy między państwem i społeczeństwem obywatelskim dodało sporo kontrowersyjności obu pojęciom. Spowodowało to, że sympatycy Hegla czuli się zmuszeni kwestionować interpretacje Marksa, natomiast marksiści oraz sympatycy stanowiska marksistowskiego podkreślali swój dystans do Hegla i przejmowali sposób krytyki zainicjowany przez autora *Kapitału*. W samym gronie marksistów powstały dalsze podziały: wielu z nich, chcąc zminimalizować heglowskie dziedzictwo marksizmu, traktuje społeczeństwo obywatelskie jako pojęcie jedynie historyczne, bez istotnego znaczenia dla zrozumienia współczesnego kapitalizmu. Z drugiej strony, niektórzy marksiści nie tylko wskrzesili to pojęcie jako cenne narzędzie badawcze, lecz także przywrócili mu wiele z jego szerokiego, heglowskiego znaczenia jako kulturowej, społecznej, a nawet semi-politycznej kategorii — w opozycji do wąsko ekonomicznej interpretacji Marksa i ortodoksyjnych marksistów. Wyróżniającym się przykładem we wczesnych latach XX wieku był Antonio G r a m s c i, którego próba wypracowania nie-leninowskiej strategii rewolucyjnej opierała się głównie na koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. G r a m s c i twierdził, że we Włoszech (i ogólnie w Europie Zachodniej) klasa robotnicza ma większą szansę zdobycia hegemonii wewnątrz społeczeństwa obywatelskiego niż na arenie politycznej, i że hegemonia taka mogłaby stać się odskocznią dla zdobycia władzy politycznej w państwie.

Renesans pojęcia *społeczeństwo obywatelskie* oraz problemów z nim związanych miał miejsce także wśród filozofów Szkoły Frankfurckiej. Seyla B e n h a b i b, badaczka sympatyzująca z tą Szkołą utrzymuje, iż H e g e l miał jaśniejszy wgląd w złożoność społeczno-kulturowych zjawisk towarzyszących rozwojowi współczesnego społeczeństwa przemysł-

wego niż Marks i większość jego następców. Zdaniem autorki H e g e l dysponował subtelną koncepcją relacji między normami społecznymi i nie redukował funkcji legitymizowania norm prawnych do prostego ideologicznego uzasadniania burżuazyjnych stosunków własnościowych. Twierdzi ona, że współczesna radykalna teoria społeczna musi zwracać się po inspirację raczej do Hegla niż do Marksa, jeśli chce skonstruować właściwe zaplecze teoretyczne dla zrozumienia współczesnych stosunków wymiany (ss. 159—177). Inny autor, Garbis K o r t i a n, także sympatyzująca z teorią krytyczną, bardziej sceptycznie ocenia Heglowską koncepcję społeczeństwa obywatelskiego oraz możliwości jej zastosowania do badania problemów współczesnego kapitalizmu. Do treści tego artykułu wrócę jeszcze w dalszej części recenzji.

Jak na to zwraca uwagę we wstępnym eseju Z. A. Pelczyński, heglowskie rozróżnienie państwa i społeczeństwa obywatelskiego, które stanowiło gwałtowne zerwanie z dotychczasową tradycją, odzwierciedlało fundamentalną zmianę w rozwoju historycznym ówczesnej Europy i właśnie dlatego tak istotnie wpłynęło na teoretyczną aktywność Marksa i jego następców. Pokazał to w swoim pionierskim eseju opublikowanym w 1962 roku Manfred R i e d e l (por. s. 3). Według tego autora, A r y s t o - teles, Tomasz z Akwinu, Bodin, Hobbes, Spinoza, Locke i K a n t oraz wszyscy pomniejsi pisarze polityczni stosowali terminy: *polityczny* i *obywatelski* — synonimicznie. Oddzielenie ich znaczeń przez Hegla było nie tylko śmiałą innowacją w języku politycznej filozofii, ale odkryciem, iż większość obywateli mu współczesnych, zarabiających na swoje utrzymanie pracą, wytwórczością i handlem, nie posiadała jednocześnie egzystencji politycznej. Jeśli chodzi o pojęcie państwa, to początkowo H e g e l dość konwencjonalnie definiował je jako zbiorowość zjednoczoną dla wspólnej obrony lub jako naród podległy najwyższej władzy publicznej. Jednakże w okresie jenajskim odrzuca ten punkt widzenia na rzecz platońskiej koncepcji państwa jako substancji etycznej raczej, niż zbiorowości jednostek. Państwo w takim ujęciu jest etyczną, organiczną wspólnotą, w której na klasie panującej ciąży obowiązek utrzymania niepodległości oraz integralności etycznej. Kluczowymi pojęciami tutaj są *Volksgeist* i *Sittlichkeit*. Moralną konsekwencją tej koncepcji jest absolutny prymat celów wspólnoty nad prywatnymi celami jej indywidualnych uczestników. Jak pokazuje G. Kortian w swoim eseju, w Jenie H e g e l jeszcze uważa subiektywność i partykularność za wrogów życia etycznego i politycznego, ponieważ dotąd nie rozpoznał społeczeństwa obywatelskiego jako areny, na której indywidualizm znajdował uprawnienie i mógł się manifestować bez szkody dla wspólnoty. Dopiero w dziesięć lat po *Fenomenologii ducha* idee Hegla na temat państwa uzyskały wyraźną i określoną formę. Oryginalność heglowskiej filozofii

politycznej w porównaniu z innymi teoriami myślicieli nowożytnych polega na tym, że Hegel nie wyprowadza jej z pewnych uniwersalnych cech natury ludzkiej ani fundamentalnych praw człowieka, ale z etyczności, *Sittlichkeit*, a ponadto uznaje życie polityczne jako konkretną manifestację *Sittlichkeit* w dziedzinie życia publicznego.

M. J. Inwood w eseju pt. *Hegel, Plato nad Greek Sittlichkeit* (Hegel, Platon i grecka etyczność) krytycznie odnosi się do heglowskiego ujęcia Platona oraz greckiej moralności, a także wskazuje na trudności związane z samym pojęciem *Sittlichkeit*. W artykule pt. *Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state* (Wspólnota polityczna a wolność jednostki w heglowskiej filozofii państwa) Z. A. Pełczyński pokazuje natomiast, jak Hegel usiłował uleczyć to, co uznawał za fundamentalną nieadekwatność platońskiej i greckiej w ogóle koncepcji etycznej i politycznej wspólnoty, poprzez wyprowadzenie państwa i jego organicznej, wysoce zróżnicowanej struktury nowożytnej ze struktury indywidualnej woli. Było to także odpowiedzią na wyzwanie Rousseau: właśnie w racjonalnie zorganizowanej, politycznie suwerennej, etycznej wspólnocie jednostka zyskuje możliwość realizacji swego przeznaczenia, mianowicie wolności. Esej A. R. Younga pokazuje czym różni się pojęcie własności u Hegla, od tego pojęcia u innych nowożytnych teoretyków polityki. Analizuje też, co dzieje się z oryginalnym uzasadnieniem tego pojęcia u Hegla, kiedy jednostka staje wobec etycznych żądań państwa. R. P. Lant w artykule pt. *Hegel on identity and legitimation* (Hegel o tożsamości i uprawomocnieniu) widzi napięcia wewnątrz teoretycznej struktury heglowskiego społeczeństwa obywatelskiego, które wydają się antycypować współczesne zjawisko zwane kryzysem uprawomocnienia. Dzisiejsza ekspansja aktywności państwowej zaczyna, zdaniem autora, zagrażać względnej autonomii sfer: obywatelskiej i politycznej, która jest istotą społecznej filozofii Hegla. A. S. Walton w eseju *Economy, utility and community in Hegel's theory of civil society* (Ekonomia, użyteczność i wspólnota w heglowskiej teorii społeczeństwa obywatelskiego) wskazuje, że koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jest tak dobrze ugruntowana w empirycznej rzeczywistości ekonomicznej oraz w teorii filozoficznej ludzkich zdolności i możliwości, że może dostarczać rozwiązań dylematów, jakie wyłaniają się we współczesnym społeczeństwie industrialnym. M. Westphal w artykule pt. *Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities* (Radykalny idealizm Hegla: rodzina i państwo jako wspólnoty etyczne) analizuje szczegółowo istotę życia etycznego w państwie i porównuje z życiem etycznym rodziny, przy czym obie te wspólnoty zostają ostro skonstrastowane ze społeczeństwem obywatelskim. M. J. Peetery w eseju pt. *Propaganda and analysis: the background to Hegel's article on English Reform Bill* (Pro-

paganda a analiza: powstanie artykułu Hegla na temat angielskiego Reform Bill) daje ciekawy wgląd w źródła wiedzy Hegla na temat ówczesnej struktury społecznej i społecznych konfliktów. Esej J. M. Bernsteina zatytułowany *From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship (Od samowiedzy do wspólnoty: działanie i uznanie we wzajemnym stosunku pana i niewolnika)* podkreśla ważkość znanego fragmentu *Fenomenologii ducha*, który poświęcony jest temu zagadnieniu. Według Bernsteina Hegel wykazał, że samowiedza jest niemożliwa bez wzajemnego uznania przez członków wspólnoty. Wnikliwy i bardzo inspirujący jest też esej K. Hartmanna pt. *Towards a new systematic reading of Hegel's „Philosophy of Right” (W kierunku nowego, systematycznego odczytania Hegla „Filozofii prawa”)*. Autor proponuje nowy typ analizy i krytyki tego dzieła, a także sugeruje poprawki, jakie umożliwiłyby zastosowanie systemu kategoryjnego stworzonego przez Hegla do badań nad współczesnością.

Po tak pobieżnym przeglądzie antologii *Państwo a społeczeństwo obywatelskie* chciałabym zwrócić szczególną uwagę na dwa eseje: G. K o r t i a n a *Subiectivity and civil society (Subiektywność a społeczeństwo obywatelskie)* oraz Z. A. Pełczyńskiego *Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality (Naród, społeczeństwo obywatelskie, państwo: heglowskie źródła Marksowskiej teorii narodowości)*.

Pierwszy, wspomniany wcześniej, porusza problem teoretycznych uwarunkowań zagadnienia subiektywności. Autor wskazuje na transformacje, jakim to zagadnienie — w powiązaniu z problematyką etyczną — podlegało u Hegla w kolejnych okresach jego rozwoju. Początkowo subiektywność oraz abstrakcyjne prawo prywatne są przez filozofa traktowane jako formy degeneracji życia etycznego. Wnikliwe studia nad klasyczną ekonomią polityczną oraz próba uporania się z nowożytną koncepcją prawa natury, wpłynęły na ukształtowanie się bardziej złożonej interpretacji subiektywności i prawa abstrakcyjnego. Hegel wydobywa ich swoisty aspekt: jako możliwych form wyzwolenia, ale zarazem potencjalnych form demoralizacji, a jednocześnie wprowadza w swoją myśl polityczną zasadę subiektywności jako czynnik pozytywny. Oznaczało to odejście od tradycji arystotelesowskiej oraz od filozofii identyczności Schelling a. W *Przedmowie do Fenomenologii ducha* substancja zostaje określona jako podmiot: momentem jego rozwoju jest także wiek współczesny, czyli wyłonienie się nowożytnego społeczeństwa obywatelskiego, czego objawem była Rewolucja Francuska. Sprzeczności społeczeństwa obywatelskiego manifestujące się np. terrorem w okresie Rewolucji, w teorii Hegla zostają nierealnie zniesione. G. K o r t i a n zwraca uwagę, iż wcześniej Lewica Hegłowska, a aktualnie Szkoła Frank-

furka, demaskują owo znoszenie czy rozwiązywanie sprzeczności jako sztuczne i wynikające z pewnego kontemplatywizmu programu heglowskiego. Autor eseju przechodzi następnie do teoretycznej analizy rzeczywistości współczesnej z punktu widzenia Szkoły Frankfurckiej. Dominującą cechą dzisiejszego świata jest to, że techniczno-przemysłowe społeczeństwo stało się rodzajem ostatecznej wartości, wobec której wszystko jest relatywizowane. Ponieważ abstrakcyjna racjonalność systemu społecznego aktywizuje wyłącznie produkcję i konsumpcję, redukuje ona człowieka do bycia więzką przyrodniczych potrzeb gatunkowych w stopniu znacznie większym, niż to przewidywał H e g e l. Ta redukcja powoduje także wyrwanie człowieka z kulturowych i historycznych wpływów, a przede wszystkim z wszelkich normatywnych więzi. Dzieje się tak dlatego, że ulegają stopniowej dezintegracji podstawowe formy, które stabilizowały obiektywną, zwyczajową moralność: instytucje, organizacje, nakazy. Człowiek jako producent, konsument i współzawodnik zmuszany jest do podporządkowania się abstrakcyjnemu systemowi społecznemu, który podaje się za jedyną zasadę *rzeczywistości*. Jednakże właśnie ta sytuacja niesie możliwość wyzwolenia człowieka jako podmiotu. Po pierwsze — z więzi naturalnych poprzez techniczne i naukowe opanowanie przyrody; po drugie — wyzwolenie z tego, co H e g e l nazywał *drugą naturą*, mianowicie z oddziaływania przypadkowych, irracjonalnych instytucji oraz wszelkich stereotypowych, sztywnych form życia. Szkoła Frankfurcka żywi przekonanie, iż intensywność refleksji charakterystyczna dla współczesnego człowieka w społeczeństwie przemysłowym stanowi istotną nadzieję zdobycia przez niego wolności. Autor kończy artykuł wskazaniem na istotny problem filozoficzny, jaki wiąże się z tak dużą rangą przypisywaną świadomości czy refleksji oraz tak ściśle związanie jej z moralnością. Wskazanie tego problemu wydaje się głównym i najbardziej ważkim sensem eseju G. Kortiana.

Z. A. Pełczyński w artykule *Naród, społeczeństwo obywatelskie, państwo: heglowskie źródła Marksowskiej nie-teorii narodowości*, zwraca uwagę na — często omawiany w literaturze przedmiotu — brak w teorii marksowskiej wyjaśnienia istoty nacjonalizmu i jego roli w procesie historycznym. W popularnej antologii francuskiej *Marksści a kwestia narodowa 1848—1914* Michael Lowy przedstawił reprezentatywne stanowisko wielu teoretyków: *U Marksa nie można znaleźć ani systematycznej teorii kwestii narodowej, ani dokładnej definicji pojęcia narodu ani ogólnej strategii politycznej dla proletariatu w tej sprawie. To, co dają pisma dotyczące tematyki narodowej, to głównie konkretne polityczne rozstrzygnięcia w poszczególnych przypadkach* (s. 262). Profesor Pełczyński wskazuje na dwa dominujące typy uzasadniania tej znaczącej luki w teorii marksowskiej. Jeden z nich odwołuje się do żydowskiego pochodzenia

samego Marksa, niezbyt związanego ani z narodem niemieckim, ani z żadnym innym. Drugi wariant interpretacyjny wskazuje na dziedzictwo oświeceniowe: filozofowie Oświecenia uważali, iż w miarę postępu racjonalizmu, liberalizmu i wolnej konkurencji problemy narodowe nieuchronnie zanikną. Z. A. Pelczynski sądzi, że należy uzupełnić te wyjaśnienia o element, który dotychczas był pomijany, mianowicie o specyficzne przejęcie teorii Hegla. Społeczną i polityczną filozofię Hegla, o ile wiąże się ona z kwestią narodową, można rozczłonkować na cztery główne elementy:

1. Koncepcję państwa jako wspólnoty politycznej albo politycznie zorganizowanego narodu.
2. Koncepcję społeczeństwa obywatelskiego jako unikalnego i wyróżniającego aspektu państwa nowożytnego.
3. Koncepcję dziejów świata jako powstawania, rozwoju, schyłku i upadku wspólnot politycznych, które są także w pewnym sensie narodami.
4. Koncepcję samorealizującego się ducha, który rozwija się do pełnej świadomości i wolności poprzez czyny jednostek oraz oddziaływanie wspólnot narodowych w czasie i przestrzeni.

Z tych czterech elementów Marks i Engels zaakceptowali w pełni tylko drugi, czyli koncepcję społeczeństwa obywatelskiego. Autor twierdzi także, że właśnie tę koncepcję uczynili podstawą swojej teorii społeczeństwa i społecznego rozwoju, natomiast wobec pozostałych trzech elementów przyjęli postawę krytyczną, a często wyraźnie wrogą. Fakt ten, zdaniem prof. Pelczyńskiego, miał rozległe i niezbyt szczęśliwe dla marksizmu konsekwencje. Powodował on bowiem niemożność wyjaśnienia istotnej roli czynnika narodowego, jako że pozostawał on poza obrębem teoretycznych konceptualizacji Marksa i Engelsa. Hegel miał szczególną koncepcję narodu, bliższą oświeceniowym ideom Monteskiusza i Rousseau, niż koncepcji niemieckich romantyków. Ci ostatni akcentowali jedność etniczną i językową jako cechy wyróżniające narodu, natomiast dla Hegla znaczyły one mniej niż czynnik polityczny: samorządność i niepodległość były według autora *Fenomenologii ducha* zasadniczymi rysami narodu. Uważał on, że państwa narodowe mogą się składać z różnych narodów etnicznych (np. Wirtembergia i Prusy). Odrzucenie koncepcji państwa jako narodowej wspólnoty pozbawiło Marksa i Engelsa możliwości zbudowania teorii narodu ponieważ *społeczeństwo obywatelskie* ugruntowane było na uniwersalistycznym, kosmopolitycznym i raczej abstrakcyjnym ujęciu człowieka i społeczeństwa. Prof. Pelczynski zwraca uwagę, iż klasycy marksizmu w pełni zdawali sobie sprawę z siły narodowych sentymentów oraz narodowych teorii w ówczesnej Europie, jednakże ich zainteresowanie tą

kwestią było głównie praktyczne — co objawiało się sporą ilością wypowiedzi publicystycznych — a nie teoretycznie. Ich optyka teoretyczna nastawiona była na bezklasową i pozbawioną narodów światową wspólnotę przyszłych wolnych producentów. Dlatego trudno np. znaleźć w teorii marksowskiej teoretyczne wyjaśnienie intensywności polskiego patriotyzmu w XIX wieku, jakkolwiek Marks i Engels często się doń odwoływali w swych pismach, nie szczędząc słów aprobaty. Artykuł prof. Pelczyńskiego obfituje w opisy szczegółów tej specyficznej transformacji politycznej filozofii Hegla, jaka dokonała się w pismach Marksa i Engelsa. Dzięki temu oryginalna interpretacja przyczyny, teoretycznego niedocenyenia przez klasyków marksizmu dziejowej roli czynnika narodowego, interpretacja, jakiej nikt wcześniej nie podejmował, jest przekonująca.

Cały tom pod redakcją Z. A. Pelczyńskiego stanowi reprezentatywną próbkę rozważań zgrupowanych wokół zagadnienia wymienionego w tytule. Odmienność stanowisk odzwierciedla różnorodność interpretacji i ocen heglowskiego rozróżnienia na państwo i społeczeństwo obywatelskie. W konfrontacji rozbieżnych poglądów ujawnia się fakt, że nie chodzi tu tylko o Hegla, lecz o aktualne spory między teoriami politycznymi. Dla polskiego czytelnika interesujące mogą być rzeczowe komentarze dotyczące filozofii Marksa, pisane bez zbędnej apologetyki, jak również bez ideologicznych uprzedzeń. Także ukazanie wpływu, jaki wywarł polski filozof, August Cieszkowski, na kształtowanie się Marksa recepcji heglizmu (s. 93, 111, 113) czyni tę pozycję ważną poza ścisłym kręgiem hegloznawców.