

Przekłady

Axel Honneth

Rozwój moralny i walka społeczna

Spolecznofilozoficzne nauki płynące z młodzieńczego dzieła Hegla*

Rozprawy i szkice pisane przez Hegla w Jenie z zamiarem stworzenia podstaw „filozofii ducha”¹, od dawna budziły szczególne zainteresowanie tych, którzy zajmowali się problemami rozwoju krytycznej teorii społeczeństwa; w owych wczesnych tekstach bowiem, poszukując dopiero naczelnej zasady teoretycznej wszechogarniającego systemu, ukazywał Hegel związek między duchowymi procesami rozwoju i społecznym działaniem w sposób jeszcze tak bezpośredni i naoczny, że z jego wywodów nietrudno było wyprowadzić

*Axel Honneth, obecnie profesor uniwersytetu berlińskiego, jest autorem licznych rozpraw poświęconych filozoficznej analizie nowożytnej formy społeczeństwa. Do najważniejszych należą: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 1988; *Die zerrissene Welt des Sozialen*, 1990; *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992. Jego prace badawcze wyróżnia interdyscyplinarność ujęcia centralnych zagadnień życia społecznego; realizację zadań filozofii społecznej wspiera tu bowiem socjologia oraz polityka społeczna. Tekst zamieszczony poniżej („Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels”) pochodzi z dedykowanego Habermasowi zbioru artykułów pt. *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Wyd. A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer, Frankfurt/M. 1989. Przedmiotem rozważań Honnetha jest tu teoria etyczności stworzona przez Hegla w początkach okresu jenajskiego. Autor stwierdza, iż Hegel, zainspirowany teorią uznania Fichtego, dokonuje wówczas znaczącej reinterpretacji fundamentalnej przesłanki nowożytnej filozofii społecznej o istocie uspołecznienia: nieustający konflikt w łonie społeczeństwa – traktowany przez Machiavellego i Hobbesa jako „walka o samozachowanie” – ujmując jako „walkę o uznanie” i – w rezultacie – dostrzega w niej czynnik motoryczny gatunkowego rozwoju człowieka. Celem artykułu nie jest jednak wyłącznie historycznofilozoficzna egzegeza – stosunkowo mało zresztą znanych – pism Hegla; Honneth pragnie bowiem zwrócić uwagę czytelnika na fakt, że przyswojenie „nauk płynących z młodzieńczego dzieła Hegla” – zapomnianych przez krytyczną teorię społeczną – może okazać się pożyteczne dla współczesnej teorii społeczeństwa; uwzględnienie normatywnego komponentu walk społecznych pozwoliłoby, jego zdaniem, na pełniejszą interpretację praktycznych konfliktów, których jesteśmy świadkami.

¹ W artykule odwołuję się przede wszystkim do dwóch wczesnych tekstów Hegla z okresu jenajskiego *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, t. 2, Theorie – Werkausgabe*. Frankfurt/M. 1970; *System der Sittlichkeit*, Hamburg 1967).

znaczące twierdzenia odnośnie do logiki społecznych przeobrażeń. Na gruncie krytycznej teorii społeczeństwa wszelkie interpretacje dostrzegające w jenajskich pismach Hegla pierwszy i najdonioślejszy projekt filozofii dziejów, która proces kształtowania się ludzkiego ducha sprowadza do potencjału rozwojowego ludzkiej pracy nawiązują do słynnej książki György Lukácsa²; natomiast wykłady Alexandre'a Kojève'a torują drogę wszystkim wykładniom, które szczególną pozycję jenajskiej „filozofii ducha” w systematyce twórczości Hegla upatrują w tym, że intersubiektywny proces wzajemnego uznania uczyniono tu główną zasadą teorii społeczeństwa nasyconej normatywnością³; Jürgen Habermas wreszcie usiłował o tyle oba te kierunki interpretacji zjednoczyć, że w artykule poświęconym jenajskiej filozofii ducha wykazywał, iż młody Hegel wywodził proces kształtowania się ludzkiego ducha z dialektycznego związku „pracy” i „interakcji”, społecznego zawłaszczania przyrody i procesów wzajemnego uznania⁴. Wobec trzech naszkicowanych oto tradycji interpretacji pragnę postawić tezę, iż pierwszorzędne znaczenie młodzieńczego dzieła Hegla dla celów krytycznej teorii społeczeństwa wynika nade wszystko z teorii etyczności, w której „walka o uznanie” jest traktowana jako centralne medium etycznego procesu kształtowania się ducha; nie tylko to, że wzajemne uznanie pojmuje Hegel jako praktyczny wzorzec uspołecznienia człowieka, lecz dopiero fakt, iż zauważa, że wzorzec ten poprzez następstwo społecznych walk stale się rozwija, stanowi dziś o szczególnej wartości jego pism jenajskich⁵.

W okresie jenajskim Hegel reprezentuje pogląd, że „walka o uznanie” stanowi medium społecznego działania, za sprawą którego wzajemne stosunki podmiotów przybierają stopniowo formę coraz bardziej „moralnie” wyrafinowaną: jest to wzajemne roszczenie indywiduów do uznania ich tożsamości, które – jako normatywne napięcie – od początku znamionuje życie społeczne, budzi konflikty moralne między podmiotami społecznie zdanymi na siebie nawzajem i w ten sposób negatywną drogą – po stopniach odnawiającej się walki – prowadzi krok za krokiem do stanu przeżywanej komunikatywnie wolności. Do tej koncepcji, po dziś dzień właściwie nie wykorzystanej, mógł

² G. Lukács: *Młody Hegel*. Warszawa 1980.

³ A. Kojève: *Hegel. Kommentar zur Phanomenologie des Geistes*. Frankfurt/M. 1975. W odniesieniu do stanu tej dyskusji por. wnikliwe analizy: L. Siep: *Anerkennung als Prinzip des praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München 1979; A. Wildt: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Licht seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart 1982.

⁴ J. Habermas: *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej »Filozofii ducha« Hegla*. W: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983, s. 200 i nast.

⁵ Istotną inspirację dla niżej rozwijanej tezy zawdzięczam artykułowi Ludwiga Siepa: *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*. W: *Hegel-Studien*. T. 9/1974, s. 155 i nast.

dojść młody Hegel naturalnie tylko dlatego, że zdołał przekształcić model „walki społecznej” stworzony w filozofii społecznej przez Machiavellego i Hobbesa, dzięki czemu występowanie w praktyce konfliktu między ludźmi można było sprowadzić do pobudek moralnych, zamiast do motywów samozachowawczych; jedynie skutkiem uprzedniego nadania istnieniu walki specyficznego znaczenia zakłócenia i naruszenia społecznych stosunków uznania, mógł następnie Hegel dostrzec w niej także centralne medium etycznego procesu kształtowania się ludzkiego ducha. W aktualnym ujęciu moja teza brzmiałaby następująco: Hegel – antycypując materialistyczny zarzut wobec kognitywnych teorii rozwoju – sprowadza proces moralnej edukacji gatunku do negatywnych doświadczeń praktycznej walki, którą staczają podmioty o prawne i społeczne uznanie ich tożsamości. Przeobrażona w ten sposób koncepcja „walki społecznej” także dziś jeszcze może przynieść korzyść krytycznej teorii społeczeństwa, gdyż daje jej teoretyczną możliwość interpretowania procesu historycznego jako ukierunkowanego następstwa moralnych kontrowersji i konfliktów.

I

Nowożytna filozofia społeczna pojawia się w tym momencie duchowego rozwoju, w którym życie społeczne zostało w swej istocie określone jako stosunek walki o samozachowanie; owo ujęcie, zgodnie z którym pojedyncze podmioty – nie inaczej niż polityczne wspólnoty – przeciwstawiają się sobie stale z racji konkurencyjnych interesów, zostało teoretycznie przygotowane w politycznych pismach Machiavellego, zaś w dziele Tomasza Hobbesa stało się ostatecznie podstawą – odwołującego się do teorii umowy – uzasadnienia suwerenności państwa. To nowe wyobrażenie „walki o samozachowanie” mogło w ogóle powstać dopiero wtedy, gdy główne aspekty uznawanej aż po średniowiecze teorii polityki antyku straciły przemożną siłę argumentacji⁶. Począwszy od klasycznej polityki Arystotelesa do chrześcijańskiego prawa natury średniowiecza, ujmowano człowieka zasadniczo jako istotę zdolną do życia wspólnotowego, jako *zoon politikon* (zwierzę polityczne), które jedynie w ramach politycznej wspólnoty może urzeczywistnić swą wewnętrzną naturę; tylko w etycznej wspólnocie *polis* lub *civitas*, która od czysto funkcjonalnego związku działań ekonomicznych różni się istnieniem intersubiektywnie aprobowanych cnót, dochodzi do prawdziwego urzeczywistnienia społecznej determinacji natury ludzkiej. Przyjmując za punkt wyjścia taką teleologiczną koncepcję człowieka, tradycyjna teoria polityki stawiała sobie za zadanie teoretyczne zgłębienie i określenie owego etycznego porządku cnotliwego

⁶ W odniesieniu do tej kwestii por.: J. Habermas: *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*. W: *Teoria i praktyka*, wyd. cyt., s. 66 i nast. zwłaszcza s. 72 i nast.

postępowania, w ramach którego praktyczne, wręcz pedagogiczne kształtowanie jednostki mogło przyjąć najwłaściwszy obrót; toteż nauka polityki wraz z badaniem odpowiednich instytucji i praw była jednocześnie zawsze teorią dobrego i sprawiedliwego życia.

Tymczasem za sprawą owego przyspieszonego procesu strukturalnej przemiany społecznej, której początek przypada na późne średniowiecze, zaś kulminacja na czasy Renesansu, oba wskazane aspekty klasycznej teorii polityki zostały nie tylko podane w wątpliwość, lecz w zasadzie pozbawione wszelkiej intelektualnej żywotności; albowiem skutkiem wprowadzenia nowych metod handlu, stworzenia systemu nakładczego oraz rękodzielniczego i wreszcie, usamodzielnienia się księstw, a także miejsc handlu, życie polityczno-ekonomiczne tak dalece wyrosło z ram chroniących je tradycyjnych obyczajów, że nie mogło już być sensownie rozpatrywane jako tylko normatywny porządek cnotliwego postępowania. Nic więc dziwnego, że przekształcenie klasycznej teorii polityki w nowożytną filozofię społeczną miało tam utorowaną drogę, gdzie owe strukturalne przemiany społeczne dokonały się już z całą wyrazistością: Niccolo Machiavelli w swych politycznych rozprawach, które pisze jako represjonowany dyplomata ojczystego miasta Florencji, radykalnie i bezwzględnie odcina się od wszelkich antropologicznych przesłanek filozoficznej tradycji, prezentując człowieka jako istotę zasadniczo egocentryczną, myślącą wyłącznie o korzyści własnej⁷. Społecznoontologiczną podstawę rozmaitych rozważań Machiavellego, których celem jest rozstrzygnięcie, w jaki sposób wspólnota polityczna może roztropnie utrzymać i rozszerzyć swą władzę, stanowi przesłanka o permanentnym istnieniu wrogiej konkurencji między podmiotami: ponieważ ludzie, stale skłaniani przez ambicję do poszukiwania coraz to nowych strategii działania gwarantującego sukces, wiedzą nawzajem o egocentrycznym charakterze swych interesów, odnoszą się do siebie nieprzerwanie ze straszliwą podejrzliwością⁸. Do tej nieustającej walki o samozachowanie – nieograniczonej sieci strategicznych interakcji, w której Machiavelli, co zrozumiałe, dostrzega pierwotny stan wszelkiego życia społecznego – są dostosowane główne kategorie jego historyczno-porównawczych analiz, gdyż oznaczają one nic innego, jak strukturalne założenia skutecznego działania władzy; także tam, gdzie posługuje się on jeszcze podstawowymi pojęciami metafizycznymi rzymskiego dziejopisarstwa, jak „virtu”, czy „fortuna”, ma na względzie tylko takie okoliczności historycznie marginalne, które, z punktu widzenia działającego politycznie, okazują się w jego strategicznej kalkulacji

⁷ Por. znakomitą analizę Herfrieda Münklera: *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt/M. 1984, zwłaszcza cz. 3, rozdz. I i II.

⁸ Por. np. N. Machiavelli: *Książę*. Warszawa 1984, rozdz. XVII; jak również tegoż *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*. Warszawa 1984, księga pierwsza, rozdz. 29.

władzy środkami praktycznie nierozporządzalnymi⁹. Najważniejszym punktem odniesienia wszelkich historycznych analiz Machiavellego pozostaje wciąż kwestia, w jaki sposób aktualnie sprawujący władzę mogą zreć, z korzyścią dla siebie, wpływać na ów nieustający konflikt między ludźmi; tak więc w jego pismach po raz pierwszy ujawnia się – odciskając swe piętno na prezentacji procesów dziejowych, lecz jeszcze bez jakiegokolwiek szerszego teoretycznego uzasadnienia – społeczno-filozoficzny pogląd, zgodnie z którym pole społecznego działania jest terenem permanentnej walki podmiotów o zachowanie ich fizycznej tożsamości.

Zaledwie sto dwadzieścia lat, które dzielą Tomasza Hobbesa od Machiavellego, wystarczyło, by temu samemu fundamentalnemu przekonaniu ontologicznemu nadać dojrzałą postać hipotezy uzasadnionej naukowo. Przewagę nad Machiavellim daje Hobbesowi nie tylko historyczno-polityczna wiedza o kształtowaniu się nowożytnego aparatu państwowego i dalszej ekspansji obrotu towarów; w swych pracach teoretycznych może on oprzeć się już także na metodycznym modelu nauk przyrodniczych, który w międzyczasie – dzięki uwieńczonej sukcesem praktyce badawczej Galileusza oraz filozoficznej teorii poznania Kartezjusza – uzyskał ogólną ważność¹⁰. Toteż w ramach wielkiego przedsięwzięcia zbadania „praw życia mieszczańskiego” celem stworzenia teoretycznej bazy wszelkiej przyszłej polityki, te same antropologiczne przesłanki, które Machiavelli zdobył w sposób całkowicie jeszcze niekontrolowany, drogą obserwacji swej codzienności, przybierają już postać twierdzeń przyrodniczych o monadycznej naturze człowieka: wedle Hobbesa, istota ludzka – którą pojmuje on mechanistycznie, jako coś w rodzaju napędzającego siebie automatu – odznacza się przede wszystkim szczególną umiejętnością przezornego zabiegania o swój przyszły dobrobyt¹¹. Jednakże w momencie, gdy jeden człowiek spotyka drugiego, owo antycypujące postępowanie intensyfikuje się pod wpływem podejrzliwości, przybierając postać prewencyjnego wzmocnienia władzy; ponieważ oba podmioty z punktu widzenia ich zamierzeń muszą pozostać dla siebie nawzajem obce i nieprzeniknione, każdy czuje się zmuszony do profilaktycznego zwiększenia potencjału swej władzy, by także w przyszłości sprostać możliwemu atakowi drugiego.

⁹ Tę tezę rozwinął Hans Freyer w swym studium o Machiavellim: *Machiavelli*. Weinheim 1986, zwłaszcza s. 65 i nast.; podobnie: W. Kersting: *Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*. W: *Philosophisches Jahrbuch* 1988, zeszyt 3/4, s. 235 i nast.

¹⁰ Por. przytaczaną już rozprawę Jürgena Habermasa: *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, zwłaszcza s. 84 i nast. Ponadto por. wciąż jeszcze godną uwagi pozycję Franza Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Paryż 1934, s. 439 i nast.

¹¹ Por. słynne sformułowania w: T. Hobbes: *Lewiatan*. Warszawa 1954, s. 85; w odniesieniu do politycznej antropologii Hobbesa por. całość interesującego studium Günthera Bucka *Selbsterhaltung und Historizität*. W: H. Ebeling (wyd.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt/M. 1976, s. 144 i nast.

Z antyarystotelesowskiego rdzenia swej antropologii wyprowadził Hobbes następnie, w drugiej części swego przedsięwzięcia, ów fikcyjny stan stosunków międzyludzkich, który usiłował określić za pośrednictwem ludzkiego pojęcia „natury”. Celem teorii stanu natury nie jest – co zdołał przekonująco wykazać Günther Buck¹² – prezentacja pierwotnego stadium ludzkiego społecznienia przy metodycznym abstrahowaniu od historii; idzie tu raczej o przedstawienie ogólnego stanu stosunków międzyludzkich jako teoretycznego rezultatu operacji myślowej – fikcyjnego pozbawienia życia społecznego wszelkiego politycznego organu kierowniczego: ponieważ cechą konstytutywną monadycznej natury ludzkiej ma być postawa prewencyjnego wzmocnienia władzy wobec innego człowieka, stosunki społeczne poddane takiej redukcji posiadałyby znamiona wojny wszystkich przeciw wszystkim. Wreszcie, w trzeciej części swego przedsięwzięcia, Hobbes wykorzystuje ową teoretyczną konstrukcję stanu natury w charakterze filozoficznego uzasadnienia własnej koncepcji suwerenności państwa: wobec jawnie negatywnych następstw trwałości stanu wojny między ludźmi, permanentnego strachu i wzajemnej nieufności, ma się okazać, że podporządkowanie na mocy umowy wszystkich podmiotów suwerennej władzy może być tylko rozumnym rezultatem racjonalnego wyważenia interesów każdej jednostki¹³. Koronnym argumentem na rzecz umowy państwowej i teorii Hobbesa jest fakt, że ona jedna zdoła położyć kres owej nieustającej wojnie wszystkich przeciw wszystkim, którą prowadzą podmioty celem indywidualnego samozachowania.

Z tej społecznoontologicznej przesłanki, która jest wspólna Machiavellemu i Hobbesowi – mimo istnienia między nimi różnicy z punktu widzenia naukowych aspiracji i metody – wynikają u obu myślicieli te same konsekwencje dla fundamentalnego pojęcia działania państwowego: jako że obaj w równej mierze czynią walkę podmiotów o samozachowanie ostatecznym punktem odniesienia ich teoretycznych analiz, są zarazem – na równi – zmuszeni upatrywać główny cel politycznej praktyki w ustawicznym zażegnywaniu owego stale grożącego konfliktu. W przypadku dzieła Machiavellego konsekwencja taka staje się widoczna w radykalizmie, z jakim – wbrew tradycji filozofii polityki – uwolnił on władzę suwerena od wszelkich normatywnych ograniczeń i zobowiązań¹⁴; natomiast w przypadku teorii państwa Hobbesa ta sama konsekwencja ujawnia się w tym, że liberalne treści swej umowy społecznej poświęcił on w rezultacie autorytarnej formie jej politycznej realizacji¹⁵. Nie na ostatku przeciw tej właśnie tendencji nowożytnej filozofii społecznej – by

¹² G. Buck: *Selbsterhaltung und Historizität*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 234 i nast.

¹³ Por. słynny rozdział 13 *Lewiatana*, s. 107 i nast.

¹⁴ Por. H. Münkler: *Machiavelli*, wyd. cyt.

¹⁵ Por. J. Habermas: *Klasyczna nauka polityki a filozofia społeczna*, wyd. cyt. ponadto E. Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*. W: *Gesamtausgabe*. T. 6. Frankfurt/M. 1961, rozdz. 9.

działalność państwa redukować do samego tylko celowego utrzymania władzy – usiłował wystąpić młody Hegel za pośrednictwem swego filozoficzno-politycznego dzieła; lecz szczególnie, wyjątkowa zgoła pozycja jego pism jenajskich wynika stąd, że nawet ów hobbesowski model myślowy walki międzyludzkiej wykorzystał on tu dla realizacji własnych krytycznych zamierzeń.

II

Naturalnie Hegel przyjmuje ów myślowy model walki społecznej między ludźmi, który Machiavelli i Hobbes stosowali niezależnie od siebie, w całkowicie zmienionym kontekście teoretycznym. Gdy w roku 1802 w artykule pt. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* przystępuje do szkicowania programu swych przyszłych działań w dziedzinie filozofii praktyczno-politycznej, sto lat duchowego rozwoju, które dzielą go od filozofa angielskiego, ucieleśniło się już w zupełnie innym postawieniu kwestii: pod wpływem filozofii zjednoczenia Hölderlina, indywidualistyczne przesłanki kantowskiej teorii moralności, które określały jego horyzont myślowy jeszcze w okresie frankfurckim, stały się dlań tymczasem problematyczne¹⁶; równocześnie dzięki lekturze pism Platona i Arystotelesa, Hegel zapoznał się z tym nurtem filozofii politycznej, w ramach którego intersubiektywności życia publicznego przypisywano daleko większe znaczenie, niż na gruncie współczesnej mu myśli politycznej¹⁷; i wreszcie, w procesie recepcji angielskiej ekonomii politycznej doszedł on już wówczas do trzeźwego przekonania, że każda przyszła forma organizacji społeczeństwa jest nieodwołalnie skazana na sferę zapośredniczonej przez rynek produkcji i dystrybucji dóbr, do której podmioty mogą być włączone nie inaczej, niż poprzez negatywną wolność formalnego prawa¹⁸. Z początkiem nowego stulecia, pod wpływem tych różnych wrażeń i orientacji, Hegel począł stopniowo uświadamiać sobie wszystkie problemy, które – z punktu widzenia próby stworzenia od nowa filozoficznej nauki o społeczeństwie – wymagały teoretycznego rozwiązania: z jednej strony – skoro wzorcem projektowanego pojęcia społeczeństwa miała stać się arystotelesowska idea etycznej wspólnoty wolnych obywateli – niezbędna była koncepcja procesu kształtowania się

¹⁶ W odniesieniu do tej kwestii por. D. Henrich: *Hegel und Hölderlin*. W: tenże: *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M. 1971, s. 9 i nast., ponadto tenże: *Historische Voraussetzungen in Hegels System*, tamże, s. 41 i nast., zwłaszcza s. 61 i nast.

¹⁷ W związku z tym problemem por. K.-H. Ilting: *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*. „Philosophisches Jahrbuch” 1963/64, nr 71, s. 38 i nast.

¹⁸ Odnośnie do całego wskazanego kompleksu problemowego: R.-P. Horstmann: *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*. W: M. Riedel (wyd.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. T. 2. Frankfurt/M. 1975, s. 276 i nast. Na temat recepcji angielskiej ekonomii politycznej por. także: G. Lukács: *Młody Hegel*, wyd. cyt. zwłaszcza rozdz. 2, 5 oraz rozdz. 3, 5.

ludzkiego ducha, która ukazywałaby możliwość wytworzenia intersubiektywnej świadomości wolności; lecz z drugiej strony – jeśli dodatkowo należało jeszcze uwzględnić teorie ekonomii politycznej – w owym pojęciu etycznej wspólnoty trzeba było pomieścić także tę sferę społeczną, w której podmioty odnoszą się do siebie tylko jako osoby prawne i dlatego od siebie nawzajem izolowane. Hegel dostrzegał więc przed sobą trudne zadanie filozoficznego wyjaśnienia powszechnodziejowego procesu rozwoju etyczności w taki sposób, by za jego rezultat można było uznać zarówno wzrost wspólnotowości, jak i indywidualizacji; obszerny artykuł o prawie natury nie przynosi wprawdzie jeszcze rozwiązania tych problemów teoretycznych, na razie mgliście zarysowanych, ale wskazuje już drogę, którą należało podążać, żeby je znaleźć.

Hegel rozpoczyna swą argumentację od radykalnej krytyki atomistycznych przesłanek nowożytnej filozofii społecznej. Uważa, iż oba ujęcia nowożytnego prawa natury, które wyróżnia w swym tekście, są – mimo wszelkiej odmienności – skażone tym samym istotnym mankamentem: zarówno w „empirycznej”, jak i „formalnej” wykładni prawa natury, a zatem tak u Hobbesa, jak u Kanta i Fichtego, „byt jednostki” jest w założeniu kategorią „pierwszą i najwyższą”¹⁹. W teoriach hobbesowskiego typu przesłanki atomistyczne znajdują wyraz w tym, że owe uznawane za „naturalne” sposoby postępowania człowieka są stale ujmowane wyłącznie jako czyny odosobnionych indywidualów, do których następnie – jakby z zewnątrz – trzeba dołączać w myśli formy tworzenia wspólnoty²⁰. Natomiast w projektach filozofii transcendentalnej przesłanki atomistyczne dają się poznać po tym, że etyczne działania w ogóle mogą tu być pojęte tylko jako rezultat pracy rozumu, która jest oczyszczona z wszelkich empirycznych skłonności i potrzeb natury ludzkiej; także tutaj naturę człowieka przedstawia się najpierw jako zbiór dyspozycji odnoszących się do „Ja”, czyli, jak powiada Hegel, „nieetycznych”, które podmiot musi się nauczyć dopiero w sobie tłumić, nim zdoła osiągnąć etyczne, a więc prowspólnotowe nastawienie²¹. Obie zatem koncepcje są, w swych zasadniczych pojęciach, skrepowane atomizmem, który odznacza się przyjęciem założenia, iż pewnego rodzaju naturalną bazą ludzkiego uspołecznienia jest egzystencja podmiotów odizolowanych od siebie nawzajem; jednakże stan etycznego zjednoczenia ludzi, o który przecież właśnie idzie Heglowi, nie może być później z owej naturalnej przesłanki organicznie rozwinięty, lecz musi być doń zewnętrznie dodany jako „coś innego i obcego”²².

¹⁹ Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, wyd. cyt., s. 454.

²⁰ Tamże, por. też s. 446 i nast.

²¹ Tamże, por. też s. 458 i nast.; tu może Hegel nawiązać do krytycznych rezultatów swej rozprawy pt. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801); por. w związku z tym w całości tekst Manfreda Riedla *Hegels Kritik des Naturrechts*. W: tenże: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M. 1969, s. 42 i nast.

²² Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, wyd. cyt., s. 446.

Ta negatywna konstatacja motywuje Hegla do tego, by – przeciwnie – w pierwszej kolejności naszkicować zarys filozofii politycznej, w której wytwarzanie takiej formy etycznej wspólnoty może być pojęte jako proces ciągłego rozwoju; stąd też druga, konstruktywna część artykułu o prawie natury jest w znacznej mierze poświęcona próbie skonstruowania kategorii i koncepcji odpowiednich dla tego rodzaju filozofii. Pierwszy krok, który proponuje Hegel dla rozwiązania postawionych problemów, polega na zastąpieniu głównych pojęć atomistycznych takimi kategoriami, które są dostosowane do społecznej więzi między podmiotami: nawiązując do Arystotelesa, stwierdza, że „w porządku natury lud poprzedza jednostkę; albowiem z tej racji, że odosobniona jednostka nie jest niczym samodzielny, musi ona – jak wszystkie części – bytować w jedności z całością”²³. W tym kontekście, w którym występuje powyższe stwierdzenie, pragnie Hegel powiedzieć tylko to, że wszelka filozoficzna teoria społeczeństwa winna uczynić punktem wyjścia – zamiast czynów izolowanych podmiotów – etyczne związki, w ramach których podmioty działają zawsze razem; wbrew zatem atomistycznym teoriom społeczeństwa, należy uznać za pewnego rodzaju naturalną bazę ludzkiego uspołecznienia stan, który cechuje się istnieniem elementarnych form intersubiektywnego współżycia.

Lecz decydujący dla całego dalszego ciągu jest drugi krok, w którym zadanie Hegla polega na wyjaśnieniu przejścia od stanu „etyczności naturalnej” do formy organizacji społeczeństwa, określonej przezeń uprzednio jako stosunek etycznej totalności. W krytykowanych teoriach prawa natury, obszar teoretyczny tak oznakowany zajmują konstrukcje pierwotnej umowy społecznej lub rozmaite supozycje odnośnie do cywilizującego wpływu praktycznego rozumu; to one mają w tym wypadku wyjaśnić, w jaki sposób dzięki przewyżczeniu „natury” człowieka mogą ukonstytuować się uregulowane stosunki współżycia społecznego. Hegel nie jest jednak zmuszony sięgać po takie zewnętrzne hipotezy już choćby dlatego, że wcześniej przyjął założenie o istnieniu intersubiektywnych zobowiązań, jako quasi-naturalnym warunkiem wszelkiego procesu ludzkiego uspołecznienia; toteż nie geneza mechanizmów kształtowania się wspólnoty w ogóle, lecz proces rozszerzania się pierwotnych form społecznej wspólnoty i ich przekształcania się w bardziej uniwersalne stosunki społecznej interakcji jest problemem, który musi on wyjaśnić.

Teoretyczne rozważania, które – w charakterze odpowiedzi na postawiony problem – można odnaleźć w artykule o prawie natury, stanowią tymczasem niewiele więcej, niż nieznaczne tylko przybliżenie do niejasno dopiero prze-czuwanego modelu myślowego. Hegel przedstawia drogę, „wiodącą naturę etyczną do jej prawdziwego prawa”²⁴, jako proces powtarzających się negacji,

²³ Tamże, s. 505.

²⁴ Tamże.

dzięki którym stosunki etyczne społeczeństwa mają być stopniowo uwalniane od występujących jeszcze jednostronności i partykularyzmów: „istnienie różnicy” – stwierdza – jest tym, co sprawia, że etyczność wykracza poza swe początkowe stadium, i co ostatecznie poprowadzi ją – poprzez kolejne reintegracje zburzonej równowagi – do jedności tego, co ogólne i szczegółowe. W pozytywnym sformułowaniu oznacza to, że historia kształtowania się ludzkiego ducha jest pojmowana jako proces przepojonej konfliktami uniwersalizacji „moralnych” potencjałów, które tkwią już w etyczności naturalnej jako „coś osłoniętego i nierozwiniętego”²⁵; w tym samym kontekście mówi Hegel o „stawianiu się etyczności” jako postępującym znoszeniu „tego, co negatywne albo subiektywne”²⁶.

Te nieliczne uwagi w znacznej jeszcze mierze skrępowane ontologią arystotelesowską²⁷, nie wyjaśniają rzecz jasna kwestii, jakie mogą być owe nierozwinięte potencjały ludzkiej etyczności, które w formie istniejącej różnicy mają tkwić już w elementarnych strukturach społecznej praktyki życiowej; brak też w tekście szczegółowych analiz konkretnego przebiegu tego rodzaju procesu kształtowania się ludzkiego ducha, który ma sprawić, że owe nierozwinięte potencjały etyczności nabiorą uniwersalnego znaczenia. Udzielenie odpowiedzi na nasuwające się tu pytania jest dla Hegla kłopotliwe przede wszystkim dlatego, że normatywne struktury pierwszych stadiów uspołecznienia mają zawierać zarówno potencjał rozwoju więzi wspólnotowych, jak i zwiększania się indywidualnej wolności; albowiem tylko wtedy, gdy powszechnodziejowy proces „stawania się etyczności” zostanie ujęty jako wzajemne przenikanie się uspołecznienia i indywidualizacji, będzie mogła okazać się jego rezultatem, organizacja społeczeństwa, w której sferę wolności prawnej, rodzącą dezintegrację, otacza wszechogarniająca rama intersubiektywnej etyczności. Lecz dla rozwiązania tego specyficznego problemu, wynikającego z niepospolitego celu całego programu, Hegel w swych jenajskich początkach nie posiada jeszcze bynajmniej odpowiednich środków; zadowalającą odpowiedź znajdzie dopiero wówczas, gdy dzięki reinterpretacji fichteańskiej teorii uznania nada również nowe znaczenie hobbesowskiemu pojęciu walki.

III

Odniesienia Hegla do Fichtego na początku okresu jenajskiego, podobnie jak już wcześniej we Frankfurcie, miały wyłącznie krytyczny charakter; okazało się, że Fichte był dlań – na gruncie tradycji interpretowania prawa natury

²⁵ Tamże, s. 507.

²⁶ Tamże.

²⁷ Ostatnio pisał o tym nader jasno Miguel Giusti w *Hegels Kritik der modernen Welt* (Würzburg 1987, s. 49 i nast.)

– głównym reprezentantem owej „formalnej” jego wersji, niezdolnym do teoretycznego przedstawienia „prawdziwie wolnej wspólnoty żywych związków”²⁸. Jednakże w *Systemie etyczności*, który Hegel pisze bezpośrednio po ukończeniu artykułu poświęconego prawu natury, jeszcze w roku 1802, ujmuje on pozytywnie fichteańską koncepcję „uznania” w kategoriałne ramy własnej teorii; służy mu ona teraz – co przekonująco wykazały niedawne badania Ludwiga Siepa i Andreasa Wildta²⁹ – jako pojęciowy środek do teoretycznego określenia wewnętrznej struktury etycznych stosunków między ludźmi. W rozprawie dotyczącej „podstawy prawa natury” Fichte pojmował uznanie jako „wzajemne oddziaływanie” indywiduów, stanowiące fundament stosunku prawnego: we wzajemnym wezwaniu do wolnego działania i jednoczesnym ograniczeniu własnej sfery działania na rzecz innego, wytwarza się między podmiotami wspólna świadomość, która następnie w stosunku prawnym uzyskuje obiektywne znaczenie³⁰. Ów fichteański model myślowy Hegel przyswaja sobie w ten sposób, że drogą dwustopniowej reinterpretacji dostosowuje go do wymogów własnej teorii. Po pierwsze, tok myśli, który odnajduje w tekście o „podstawie prawa natury” uwalnia od wszelkich implikacji świadomościowofilozoficznych, stosując go bezpośrednio do empirycznych form wzajemnych oddziaływań podmiotów; na stosunki komunikacji, które dotychczas przedstawiał tylko na modłę arystotelesowską jako różne postacie ludzkiej etyczności, rzutuje niejako intersubiektywny proces wzajemnego uznania i dzięki temu nadaje im interpretację normatywnie pełniejszą. Struktura takiego empirycznego stosunku wzajemnego uznania – która powstaje w rezultacie tego rodzaju kroku znoszącego transcendentalizm – jest dla Hegla we wszystkich przypadkach taka sama: w tej mierze, w jakiej podmiot – pod względem swych określonych zdolności i cech – czuje się przez inny podmiot uznany i o tyle jest z nim pojednany, będzie on zarazem stale poznawał aspekty swej niepowtarzalnej tożsamości i tym samym także przeciwstawiał się znów innemu jako ktoś szczególny. Lecz w tej logice stosunku uznania Hegel dostrzega też równocześnie wewnętrzną dynamikę, która skłania go do uczynienia drugiego kroku, prowadzącego ponad wyjściowy model Fichtego: ponieważ podmioty w ramach etycznie już ukonstytuowanego stosunku wzajemnego uznania dowiadują się wciąż czegoś nowego o ich szczególnej tożsamości, a zatem znajdują potwierdzenie siebie w coraz szerszym wymiarze swej jaźni, są też zmuszone – wzbudza-

²⁸ Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. W: *WW*, t. 2, wyd. cyt., s. 7 i nast., tu: s. 83.

²⁹ L. Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, wyd. cyt.; A. Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, wyd. cyt.

³⁰ J.G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. W: *Fichtes Werke*. T. 3. Berlin 1971, s. 1 i nast., tu: § 3 i 4; por. też w odniesieniu do teorii „wezwania” Fichtego całość rozprawy Ludwiga Siepa *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, wyd. cyt., rozdz. 1.

jąc konflikt – znów porzucić ów osiągnięty poziom etyczności, by dojść do uznania bardziej wyrafinowanej formy ich indywidualności; tak więc ruch uznania, stanowiący podstawę etycznego stosunku między podmiotami, jest procesem, w którym następują po sobie fazy pojednania i konfliktu. Nietrudno zauważyć, że w ten sposób Hegel łączy artystotelesowskie pojęcie etycznej formy życia z moralnym potencjałem, którego źródłem nie jest już po prostu natura ludzi, przyjmowana w charakterze przesłanki, lecz szczególnego rodzaju związek między nimi: tym, co od początku ma stanowić fundament ludzkiej formy życia, w sensie istniejącej różnicy, jako normatywne napięcie, są moralne roszczenia podmiotów, które żądają od siebie nawzajem uznania ich tożsamości.

Dzięki takiej reinterpretacji teorii uznania Fichtego, nie tylko uzyskuje Hegel szansę normatywnie wyrafinowanego określenia ludzkiej formy życia; otwiera ona także przed nim możliwość dokładniejszego opisanie owego nabrzmiałego konfliktami procesu kształtowania się ducha, za sprawą którego w toku historii rozwija się antropologiczny potencjał wzajemnego uznania. W tym punkcie swej drogi myślowej Hegel odnosi się krytycznie do reprezentowanej przez Machiavellego i Hobbesa tradycji filozofii społecznej; albowiem ten krok teoretyczny, który pozwala mu dogłębniej zrozumieć moralny proces kształtowania się człowieka, polega na przeniesieniu nowo stworzonej koncepcji „uznania” na pojęciowy model walki wszystkich przeciw wszystkim: o ile mianowicie, społeczne formy życia człowieka są – zgodnie z powyższym – traktowane jako narażone na zakłócenia stosunki wzajemnego uznania, również walki, która wywiązuje się między podmiotami, nie można już dłużej ujmować jako tylko zmagania o szanse samozachowania; przeciwnie, taki praktyczny konflikt musi być od początku pojmowany jako zjawisko etyczne o tyle, że jego struktura jest adekwatna do celu intersubiektywnego uznania. Konfliktowi między ludźmi Hegel nadaje znaczenie „walki o uznanie”, nie zaś „walki o samozachowanie”; lecz w ten sposób umożliwia sobie również dostrzeżenie w praktycznym rozdzwisku między podmiotami tego medium społecznego działania, któremu moralny potencjał wzajemnego uznania zawdzięcza w ogóle historyczny rozwój. Toteż u Hegla, wręcz odwrotnie niż w systemie Hobbesa, umowa między ludźmi nie kładzie kresu ponuremu stanowi walki wszystkich przeciw wszystkim o przeżycie, lecz przeciwnie, walka jako zjawisko moralne prowadzi od stanu prymitywnego do bardziej dojrzałej formy stosunków etycznych.

W *Systemie etyczności* Hegel posługuje się po raz pierwszy swym nowym modelem myślowym – powstałym dzięki arbitralnemu połączeniu motywu hobbesowskiego i fichteńskiego – z zamiarem rozwiązania zasadniczego nurtującego go problemu. Proces wzajemnego uznania został tu – przy zastosowaniu koncepcji gradacji – włączony do diachronicznego wzorca szeregu coraz bardziej wyrafinowanych form społecznej interakcji, które są zapoś-

redniczone przez różne rodzaje walki; jako rezultat konfliktowego przebiegu kształtowania się ludzkiego ducha uwydatnia się ostatecznie taka forma organizacji etycznej wspólnoty, w której negatywna sfera abstrakcyjnego prawa jest elementem konstytutywnym, ale nie powodującym żadnej szkody. Rekonstrukcyjna analiza Hegla, której rzeczową strukturę z trudem tylko można wydobyć spod metodycznej zasłony schematu wykładu zorientowanego na Schellinga, obejmuje w całości trzy stadia wzajemnego uznania. Proces powstawania zaczątkowej postaci stosunków społecznych jest w pierwszej kolejności przedstawiany jako postępujące uwalnianie się podmiotów od naturalnych determinacji; w owym rozwoju indywidualności Hegel wyodrębnia dwa poziomy wzajemnego uznania – różnice między nimi są wyznaczane przez dymensje podmiotu, które w danym razie znajdują praktyczne potwierdzenie. W stosunku „rodziców i dzieci”, a zatem w rodzinie, indywidua uznają się wzajemnie jako istoty kochające, potrzebujące uczucia³¹; zniesienie tego – jak powiada Hegel – „zjednoczenia uczucia” oznacza dlań przejście na drugi poziom uznania, którym jest – wciąż jeszcze określany mianem „etyczności naturalnej” – stosunek wymiany między właścicielami, regulowany na mocy umowy³².

Drogę, która ma prowadzić do tego nowego stosunku społecznego przedstawia Hegel jako proces prawnego uogólniania: praktyczne związki łączące podmioty ze światem już na pierwszym poziomie, są tutaj pozbawiane ich czysto partykularnych przesłanek ważności i przekształcane w ogólne roszczenia prawne, których gwarancję stanowi umowa. Podmioty uznają się teraz wzajemnie jako przedstawiciele legalnych roszczeń do posiadania i są tym samym konstytuowane jako właściciele; w akcie wymiany odnoszą się do siebie jako „osoby”, którym przysługuje formalne prawo swobodnej realizacji ich interesów. Wśród racji, do których Hegel odwołuje się w tym miejscu – przeważnie *implicite* – dla wyjaśnienia, dlaczego poziom formalnych stosunków prawnych zalicza jeszcze do stanu „etyczności naturalnej”, charakteryzowanego przez „zasadę jednostkowości”, nietrudno rozpoznać argumenty, które od początku skłaniały go do oznaczenia sfery abstrakcyjnego prawa jako sfery negatywności: do takiej organizacji społecznej, którą znamionują tylko prawne formy uznania, podmioty są włączane nie inaczej, niż za pośrednictwem negatywnych swobód, a zatem bez udziału uniwersalnych elementów wspólnotowych.

Dla tej nowej koncepcji procesu moralnego rozwoju, powstałej w krytycznym odniesieniu do Hobbesa, prawdziwie znaczące jest jednak to, że obu pierwszym poziomom uznania razem wziętym, przeciwstawia Hegel różne rodzaje walki. Owe formy praktycznej konfrontacji między podmiotami okazu-

³¹ Hegel: *System der Sittlichkeit*, wyd. cyt., s. 18.

³² Tamże, s. 26 i nast.

ją się komunikatywnymi reakcjami na doświadczenie przestępstwa; natomiast takie akty destrukcyjnego zachowania – których zresztą Hegel w swym wywodzie bardziej szczegółowo nie uzasadnia – stanowią dlań negatywne sposoby eksterioryzacji czysto formalnych swobód, które wytworzyły się na poprzednim poziomie społecznej interakcji³³. Hegel nie tylko pokazuje teraz, jak tego rodzaju formy niszczyielskiego działania każdorazowo naruszają i podważają ustabilizowane już stosunki uznania; przede wszystkim ujawnia on w swych rozważaniach to, że w toku walk, które są następstwem wyzwania rzuconego przez przestępcę, rodzi się świadomość wzajemnej zależności podmiotów, dla której prawny stosunek uznania nie stanowi już odpowiedniego medium: na koniec, gdy indywidua przyjęły wyzwanie różnych przestępstw, odnoszą się one do siebie nawzajem już nie jako egocentrycznie działające, lecz jako „samowiedne człony całości”³⁴. Jeśli rozdział o „przestępstwach” zinterpretuje się z tego punktu widzenia, będzie można dostrzec w nim heglowską prezentację procesu rozwoju, który prowadzi od poziomu prawnych stosunków uznania do nowego poziomu etycznego zjednoczenia: albowiem przestępcę, wykraczając najpierw przeciw formalnym prawom osób, a następnie naruszając ich osobową integralność, czyni przedmiotem ogólnej wiedzy zależność szczególnej tożsamości każdej jednostki od wspólnoty ze wszystkimi innymi. O tyle te same społeczne konflikty, które stopniowo podważają stosunki uznania etyczności naturalnej, budzą w podmiotach gotowość do wzajemnego uznania siebie jako osób zdanych na siebie nawzajem, a zarazem w pełni zindywidualizowanych.

W dalszym ciągu swych analiz rozpatruje Hegel trzeci poziom społecznej interakcji, który ma prowadzić do stosunków jakościowego uznania wśród członków społeczeństwa, na razie tylko w formie założenia przyjętego *implicite*: w rozważaniach poświęconych „etyczności absolutnej”, które następują po rozdziale o przestępstwie, jako intersubiektywny fundament przyszłej wspólnoty jest przedstawiany specyficzny stosunek między podmiotami, który określa się tu za pośrednictwem kategorii „wzajemnego oglądu”: indywiduum „ogląda” „siebie w każdym jako siebie samego”³⁵. Przy pomocy tego sformułowania, usiłował Hegel – co sugeruje zapożyczony od Schellinga termin „oglądu” – scharakteryzować formę wzajemnego stosunku między podmiotami, przewyższającą uznanie czysto kognitywne; takie wzorce uznania sięgającego aż do sfery afektów, dla którego najodpowiedniejsza będzie kategoria „solidarności”³⁶, mają najwidoczniej dostarczyć komunikatywnej bazy dla ponownego

³³ W związku z heglowską koncepcją przestępstwa z okresu jenajskiego por. A. Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, wyd. cyt., s. 100 i nast.

³⁴ Hegel: *System der Sittlichkeit*, wyd. cyt., s. 50.

³⁵ Tamże, s. 54.

³⁶ Tak rozumiem propozycję Andreasa Wildta w: *Hegels Kritik des Jakobinismus*. W: O. Negt (wyd.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt/M. 1970, s. 265 i nast.

zjednoczenia indywiduów – odizolowanych od siebie nawzajem przez stosunek prawny – we wszechogarniających ramach etycznej wspólnoty. Tego obiecującego toku myśli, który został w ten sposób zarysowany, Hegel nie kontynuuje jednak w dalszych partiach *Systemu etyczności*; w tym miejscu ów specyficzny wątek teorii uznania urywa się nagle i odtąd tekst ogranicza się do prezentacji czynników instytucjonalnych, które mają charakteryzować polityczny stosunek „etyczności absolutnej”. Lecz to sprawia, że trudności i problemy, których rekonstruktywna analiza Hegla nie rozstrzygnęła merytorycznie na poprzednich poziomach, pozostają otwarte aż do końca tekstu.

Do niejasności, które znamionują całość *Systemu etyczności*, należy przede wszystkim kwestia, w jakiej mierze przewodnim motywem rekonstrukcji dziejów ludzkiej etyczności może być logika rozwoju stosunków uznania; przeciw temu przemawia bowiem jawnie fakt, że arystotelesowskie ramy tekstu nie mają w sobie bynajmniej dość pojęciowej finezji, by umożliwić wystarczająco precyzyjne oddzielenie od siebie nawzajem różnych form intersubiektywnego uznania. Wprawdzie w wielu punktach argumentacja nie jest odległa od odróżnienia trzech form wzajemnego uznania, zarówno pod względem sposobu, jak i przedmiotu uznania: w afektywnym stosunku uznania rodzina istota ludzka jest uznawana jako indywiduum potrzebujące, następnie, w kognitywno-formalnym stosunku uznania prawa – jako osoba zdolna do respektowania prawa i wreszcie, w emocjonalnie dojrzałym, afektywno-racjonalnym stosunku solidarności – jako niepowtarzalny podmiot. Jednakże z drugiej strony, dla takiej teorii poziomów społecznego uznania wyraźnie brakuje w tekście komplementarnych pojęć z zakresu teorii podmiotowości, tzn. kategoryalnych dyferencjacji różnych koncepcji osoby, co nie pozwala jednoznacznie traktować jej jako niepodważalnej. Druga kwestia, którą *System etyczności* pozostawia otwartą, wynika z pytania o znaczenie usytuowania „przestępstwa” w ramach dziejów etyczności. Wiele przemawia za tym, iż Hegel przyznawał aktom przestępczym konstruktywną rolę w procesie etycznego rozwoju z tej racji, że umożliwiają one rozwiązanie społecznych konfliktów, za sprawą których podmioty dostrzegają dopiero w ogóle stosunki uznania tkwiące u ich podstaw; gdyby tak było, momentowi walki w ruchu uznania przypadłaby nie tylko negatywna i przejściowa rola, lecz także rdzennie pozytywna, gdyż kształtująca świadomość. Przeciw temu świadczy jednak fakt, iż różne przestępstwa są w ogólności zbyt słabo przez Hegla teoretycznie umotywowane, by mogły zająć tak ściśle określone miejsce w jego argumentacji; jeśliby społeczne konflikty miały rzeczywiście odgrywać na gruncie teoretycznej konstrukcji tę doniosłą rolę akuszerki wiedzy o wzajemności specyficznych reguł uznania, wówczas należałoby ich wewnętrzną strukturę dokładniej objaśnić teoretycznie i kategoryalnie.

Tak więc model teoretyczny, który Hegel opracowuje w Jenie celem wyjaśnienia dziejów ludzkiej etyczności, w *Systemie etyczności* jest dopiero zwiastowany; lecz z drugiej strony same już tendencje owego zaczątku danego

w zarysie wystarczą dla uwidocznienia społecznofilozoficznych konsekwencji, które można wyprowadzić z tej części jego dzieła. Rzutując motyw uznania na stan wojny między ludźmi, traktowany przez Machiavellego i Hobbesa jako pierwotny, Hegel stwarza możliwość radykalnie wręcz nowego sformułowania pojęcia „walki społecznej”; albowiem konflikt w wymiarze działania, społeczna konfrontacja między podmiotami, uzyskuje wraz z impulsem moralnym potencjał procesu rozwojowego, który prowadzi stopniowo do coraz głębszego wglądu w strukturalne przesłanki wzajemnego uznania. Niestety, ta właśnie tradycja intelektualna, która jako pierwsza powinna czerpać nauki z myślowego modelu „walki o uznanie”, w rzeczywistości nigdy nie korzystała zeń systematycznie; w dziejach krytycznej teorii społeczeństwa, pojęcia „walki społecznej” – któremu, jak się zdaje, przypisuje ona kluczową rolę – nie poddawano nieomal dotychczas wnikliwszej analizie.

IV

Społecznofilozoficzny program przedstawiony w *Systemie etyczności* tylko w zarysie, rozwijał Hegel aż do końca okresu jenajskiego; w projektach wykładów „filozofii realnej” czyni ze swego doniosłego odkrycia znacznie bardziej jawny użytek, zapośredniczając każdorazowo poszczególne poziomy wzajemnego uznania przez nową formę walki moralnej. Jednakże już w tych tekstach miejsce teorii działania jako ramy wyznaczającej dotąd przestrzeń myślenia Hegla, zajęła owa systematyka filozofii świadomości, która od tej pory będzie dlań motywem nadrzędnym. W *Fenomenologii ducha* wreszcie, rozprawie, która wieńczy jenajskie dzieło Hegla i wyznacza kierunek jego przyszłej pracy, wymiar działania walki o uznanie traci swe przemożne znaczenie a zachowuje jedynie zredukowaną funkcję kształtowania samoświadomości; ponadto naznaczony konfliktami ruch uznania, ograniczony tu do poziomu konfrontacji pana i niewolnika, jest tak ściśle związany z doświadczeniem praktycznego potwierdzenia w pracy, że sama jego nieugięta logika musiała nieomal zupełnie zniknąć z oczu.

Zdominowane przez systemową rangę *Fenomenologii ducha*, starsze projekty Hegla dotyczące problematyki etyczności mogły od tej chwili łatwo popaść w zapomnienie; toteż jego teoria uznania zdobyła historyczne znaczenie właściwie tylko w tej zredukowanej postaci, jaką przybrała na koniec w Jenie; w innej formie, niż owej dialektyki stosunku pan – niewolnik, Hegłowska idea „walki o uznanie” nie zdołała wywrzeć żadnego wpływu na dzieje myślenia społecznofilozoficznego. Już Marks – który znał *Fenomenologię ducha*, lecz nie mógł zapoznać się z rękopisami jenajskimi – w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* stworzył swą koncepcję walki klasowej w perspektywie teore-

tycznej, która była mu znana ze słynnego rozdziału o „panowaniu i niewoli”³⁷; tak więc już w początkach swej twórczości uległ problematycznej tendencji do zawężania znaczenia walki klas społecznych do konfliktu interesów ekonomicznych, bez należytego uwzględnienia jej szerszych, moralnych aspektów. Ów wczesny redukcjonizm zaznacza się w myśleniu Marksa aż do końca: nawet wszędzie tam, gdzie – w ramach analizy kapitału – przyznawał on walce klasowej produktywną rolę w procesie historycznym i nie poświęcał jej na rzecz interpretacji mechanistycznej, jego teorię cechowało nieprzewyżnione napięcie między zwykłym utylitaryzmem a ekspresjonistycznym modelem działania. W swym dojrzałym dziele Marks pojmował walkę klas społecznych – czego przejawem są pisma z zakresu teorii ekonomii – jako praktyczną formę przesilenia antagonizmu interesów, który obiektywnie zawarty jest w strukturze społecznego podziału pracy; albo przedstawiał walkę klasową – co ujawniło się w jego pismach historyczno-politycznych – jako wydarzenie o dramatycznej ostrości, w toku którego kreują swój wyraz kulturowe przekonania grup uciśnionych³⁸; nigdy jednak w swych pracach nie śledził systematycznie domniemania, że w owych społecznych konfrontacjach mogłoby chodzić również o takie normy moralne, które mają regulować stosunki wzajemnego uznania między członkami społeczeństwa. Dlatego też normatywnego konstytuowania celu swej własnej teorii, nie zdołał Marks związać z tym samym procesem społecznym, który, określając mianem „walki klas”, miał przecież wciąż przed oczyma.

Mankament początku rozkrzewił się w całej krytycznej teorii społeczeństwa. Stale, tak u Horkheimera, jak u Sartre’a, czy Herberta Marcusego, moralny przedmiot kontrowersji w walkach społecznych – o którym każdy z nich posiadał preteoretyczną wiedzę – był przy tworzeniu teorii zaniedbywany³⁹; nigdy więc same krytyczne analizy nie mogły być pojmowane jako refleksyjny element owych społecznych konfliktów, w których – na gruncie istniejących stosunków społecznego obcowania – toczyła się dalej walka o uznanie. Lecz dziś, gdy we wszystkich częściach świata ujawniają się najprzeróżniejsze formy społecznych rozdźwięków, w których wyraźnie idzie o prawne, społeczne lub kulturowe uznanie roszczeń do autonomii, krytyczna teoria społeczeństwa nie

³⁷ W odniesieniu do marksowskiej recepcji heglowskiej dialektyki „pana i niewolnika”, por. T. Meyer: *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*. Kronberg/Ts. 1973, przede wszystkim rozdz. A2, s. 44 i nast.

³⁸ Na temat alternatywnej teorii walki klas w historycznych analizach Marksa pisze John F. Rundell w *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx* (Cambridge 1987, s. 146 i nast.)

³⁹ Wyjątek stanowią polityczno-filozoficzne eseje Sartre’a: por. np. *Betrachtungen zur Judenfrage*. (W: *Drei Essays*. Frankfurt/M. 1960, s. 108 i nast.). Istotne spostrzeżenia o moralnej strukturze wewnętrznej walk społecznych zawiera także Ernsta Blocha *Naturrecht und menschliche Würde*, wyd. cyt.

może pozwalać sobie dłużej na taką kategorialną ślepotę; niewykluczone, że ponowny namysł nad młodzieńczym dziełem Hegla ułatwi odnalezienie owej moralnej logiki, która te walki podskórnice ze sobą łączy.

Przekład Halina Walentowicz