

Marek J. Siemek

Wolność jako zasada świata nowoczesnego w filozofii Hegla*

Już pobieżny rzut oka na współczesną literaturę filozoficzną pozwala dostrzec, że u schyłku XX wieku mamy do czynienia z kolejnym nawrotem zainteresowań myślą Hegla. Tym razem dotyczą one przede wszystkim Heglowskiej filozofii społecznej, a zwłaszcza zawartych w niej głównych diagnoz i prognoz, zdecydowanie wszak potwierdzanych przez bieg „dziejów powszechnych” w końcu naszego stulecia. Ta nowa i coraz wyraźniej widoczna aktualność myśli Heglowskiej we współczesnym kontekście zapewne uprawnia nas dziś nawet do tego, by skorygować dwa spośród najśłynniejszych aforyzmów filozofa. Gdy mianowicie swego czasu Hegel nazwał filozofię „swoją własną epoką ujętą w myślach”¹, nie mógł przypuszczać, że tym, co istotnie zostało „ujęte w myślach” przez jego filozofię, nie jest jedynie *jego* „własna epoka”, lecz – także *nasza*. Ale w takim razie również „sowa Minerwy”, która „dopiero z zapadającym zmierzchem”² rozpoczęła swój lot, najwidoczniej przeciągnęła go tak długo, że mogła też ujrzeć świt nadchodzącego dnia – i rozeznac się w okolicy. Do tych koncepcji Hegla, które dopiero dziś odślawiają całą swą teoretyczno-filozoficzną wagę i doniosłość, należy w pierwszym rzędzie pojęcie ludzkiej wolności w świecie nowoczesnym.

* Tekst jest znacznie rozbudowaną wersją polską szkicu, który pierwotnie został opublikowany w niemieckim oryginale: M. J. Siemek: *Hegels Begriff der Freiheit in seiner Relevanz für die Gegenwart*. „Hegel-Jahrbuch 1991”. Germinal Verlag. Fernwald (Annerod) 1991, s. 309–320, następnie zaś w przekładzie portugalskim: M. J. Siemek: *O conceito Hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente*. W: E. Stein e L. A. de Boni (Org.), *Dialética e liberdade*. Porto Alegre-Petrópolis 1993, s. 355–369. W przygotowaniu niniejszej wersji polskiej znaczny udział miał Adam Romaniuk, któremu jestem za to wielce zobowiązany.

¹ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 19.

² Tamże, s. 21.

1

Trzeba co prawda mieć na uwadze, że filozoficznie najistotniejsza treść tego pojęcia nie dochodzi u Hegla dostatecznie mocno do głosu w żadnym z dwóch jego „systemowych” aspektów czy ujęć. Pierwszy z tych aspektów odnajdujemy mianowicie w *Nauce logiki*. Można go określić jako spekulatywną lub też jakościowo-teoretyczną formułę pojęcia wolności. Drugi aspekt natomiast, najwyraźniej dochodzący do głosu w *Wykładach z filozofii dziejów*, można nazwać odpowiednio jego formułą empiryczną bądź ilościowo-historyczną. Oba te aspekty czy ujęcia należą w sposób konieczny do istoty Heglowskiego myślenia „systemowego”; oba jednak ukazują problematykę wolności zawartą w filozofii Hegla w sposób jedynie niepełny i abstrakcyjny.

Niepełność i abstrakcyjność pierwszej formuły, spekulatywno-logicznej, polega głównie na tym, że owa po raz pierwszy przez Hegla odkryta treść filozoficznego pojęcia wolności jest tu pomyślana i przedstawiona wciąż jeszcze tylko dialektycznie, tj. jako rezultat samo-ruchu i samo-znoszenia się naczelných kategorii i podstawowych przeciwieństw klasycznej, tradycyjnej filozofii nowożytnej. Jakoż wolność w swym określeniu ogólnologicznym – jako właściwe „życie Pojęcia”, czy też podstawowy sposób istnienia i działania „substancji, która stała się podmiotem” – jest zasadniczo dialektyczną jednością świadomego „Ja”, czyli absolutnej formy podmiotowości, i przedmiotowego „świata”, czyli realności – substancjalnej, rzeczywistej treści. Wolność jest więc najwyższą kategorią „Logiki Pojęcia”, konstruowaną jako zjednoczenie i wzajemne zapośredniczenie „podmiotowości” i „obiektywności” w „idei”.

Podstawową strukturę tego zapośredniczonego zjednoczenia jeszcze jaśniej wyraża znana Heglowska formuła ujmująca istotę wolności jako „bycie-u-siebie w tym, co inne”³. Jak widać, określenie to zawiera dwa przeciwstawne momenty, przechodzące jednak w siebie nawzajem. Po pierwsze: że w „tym, co inne” (a więc w zewnętrznej przedmiotowości i w stosunkach z innymi ludźmi) jest się wciąż „u-siebie”; jest to moment właściwej podmiotowości bądź samowiedzy, dzięki któremu „Ja” każdorazowo odnajduje się i rozpoznaje w swym obiektywnym „świecie” – jako „innym”, ale już nie obcym, gdyż przy-swojonym sobie jako własny, „zawsze-Mój”. Ten moment reprezentuje w dialektyce Heglowskiej refleksja „u-wewnętrzzenia”, które zawsze jest zarazem „przy-pominaniem sobie” (*Er-innerung*), tj. powrotem-do-siebie-samego od „tego, co inne”. I po drugie: że „u-siebie” można być tylko w czymś innym, a więc właściwie „poza-sobą”; jest to moment „substancjalności” czy też przedmiotowej realności, za sprawą którego podmiotowe „Ja” żyje, tzn. działa, i dopiero w tym działaniu – a więc „u-zewnętrzniając się”, wykraczając poza samo siebie

³ Por. G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1968. T. 2, s. 391; *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. S. F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 198.

– wkracza w rzeczywiste istnienie. Nosicielem tego drugiego momentu jest w dialektyce Hegla obiektywizujący ruch koniecznej eksterioryzacji i alienacji, czyli „wyzbywania-się-siebie” i „wyobcowania” (*Entäußerung, Entfremdung*), w którym podmiot, właśnie jako podmiot działający, dopiero się u-rzeczywistnia.

Te dwa momenty: moment samowiednej podmiotowości i moment „substancjalnej” realności przedmiotowej, dotąd w klasycznej filozofii wyraźnie oddzielane, a nawet antynomicznie przeciwstawiane, teraz, w Heglowskim pojęciu wolności, zostają zatem pomyślane właśnie jako jedność. Na tym też polega najpierwsza swoistość teoretyczna tego pojęcia, od początku odróżniająca je – już w tej jego ogólnej formule logiczno-spekulatywnej – od wszelkich wcześniejszych filozoficznych pojęć wolności. Mianowicie tym, co tutaj oznacza „wolność”, nie jest ani tylko pewien stan, pewna właściwość czy dyspozycja ludzkiego podmiotu, ani też – z drugiej strony – jakaś metafizyczna zasada samego obiektywno-substancjalnego Bytu. Jest to raczej całościowa forma i struktura *stosunku*, jaki zachodzi zawsze *między* podmiotem i substancją, *między* „Ja” i jego „światem”, *między* samowiedzą i tym, co dla niej Inne. Co więcej, jest to stosunek, w którym oba jego człony dopiero powstają, współtworząc siebie we wzajemnym odróżnieniu i przeciwstawieniu, ale także w wytwarzaniu jakiejś wspólnej tożsamości. Stosunek ten nie jest więc ani „tożsamością”, ani „nie-tożsamością” obu jego momentów; jego istotę stanowi raczej to, co najtrafniej wypowiada inne znane sformułowanie Hegla: „tożsamość tożsamości i nie-tożsamości”⁴. Formuła ta oznacza mianowicie szczególną relację zapośredniczenia (*Vermittlung*) „między swoim stawaniem się czymś innym i sobą samym”, jaka właściwa jest „substancji”, która staje się *podmiotem*. Ta właśnie wciąż „rekonstruuująca samą siebie równość”, ta „refleksja kierująca się ku sobie w tym, co inne”⁵, stanowi istotę stosunku, jakim dla Hegla jest wolność: stosunek ten jest po prostu tożsamy z ruchem swego samo-wytwarzania się. Tym samym zaś właśnie nie „jest”, lecz dopiero się staje, i w ogóle nie istnieje poza procesem – zachodzącym w czasie – tego własnego stawania się. Nie ma więc wolności bez *historii* – bez jej „dziejów” wraz z tym wszystkim, co się w nich „dzieje”.

2

Już przeto w ogólnym, logiczno-spekulatywnym kontekście Heglowskiego pojęcia następuje zniesienie tradycyjnego przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu przez dialektykę całego *stosunku podmiot-przedmiot*, ujętego w procesie włas-

⁴ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. W: G.W.F. Hegel: *Jenaer kritische Schriften I*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1979, s. 79.

⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963. T. 1, s. 26.

nego samoruchu, które wskazuje na *historyczność* jako nieusuwalny horyzont i wymiar wolności. Logika podaje jednak tylko abstrakcyjny schemat tego wymiaru. Historyczność zostaje tu już wprawdzie pomyślana, ale naprzód jedynie jako sposób bycia i zasada samoprzekształcania się czysto myślowych określeń samego „Pojęcia”. W ramach dialektycznej onto-logiki Hegla nie ma żadnego bezpośredniego przejścia od tych jedynie idealnych „dziejów” stosunku podmiot-przedmiot (czy też od dziejów Pojęcia, jako „substancji, która staje się podmiotem”) do rzeczywistej historyczności ludzkiego świata i możliwej w nim wolności. Dlatego pojęcie wolności wymaga dalszego określenia, które przeniesie je w sferę empirycznego stawania się i empirycznej ważności, i właśnie przez to nada mu dopiero realną treść filozoficzną.

Systemowym miejscem tej konkretyzacji jest Hegłowska filozofia dziejów. Tutaj owa „substancja, która staje się podmiotem”, jest już jednoznacznie ujęta jako „duch”, tj. historyczno-ludzki świat *kultury*, który stopniowo tworzy się i kształtuje w dziejowym procesie *denaturalizacji*. W tym ujęciu więc wolność – która jest „substancją, istotą ducha”, dokładnie tak samo „jak substancją materii jest ciężar”⁶ – oznacza przede wszystkim historyczno-kulturowy proces wyzwania się człowieka od pozaludzkiej przyrody, tożsamy z właściwym procesem jego ucłowieczenia. Wolność jest zatem czymś, co rodzi się, rozwija i dojrzewa dopiero w historii: w racjonalizującym, cywilizacyjnym i kulturotwórczym działaniu człowieka. Za istotę tego kulturowego działania uważa Hegel rozumne „kształtowanie” (*Bildung*), dzięki któremu zewnętrzny świat przyrody (ów świat „tylko ciężkiej” materii) przemienia się stopniowo w przejrzysty i sensowny świat ludzki. To kształtowanie świata jest jednak zarazem samo-kształtowaniem się człowieka, jego wy-kształcaniem i przekształcaniem się w świadomą i rozumną – a więc wolną – podmiotowość.

A zatem również tutaj pojęcie podmiotowości ma decydujące znaczenie dla rozumienia wolności. Otrzymuje ono tu jednak określenie inne niż spekulatywno-logiczna „podmiotowość Pojęcia”. „Substancją”, która tutaj „staje się podmiotem”, jest rzeczywisty, tzn. empiryczno-historyczny człowiek, a właściwym miejscem jego stawania się są dzieje powszechne. Wskutek tego jednak pojęcie podmiotowości – a wraz z nim pojęcie wolności – ulega istotnemu zróżnicowaniu wewnętrznemu, które naprzód ma charakter ilościowy. Jakoż to nie „człowiek”, a oczywiście *ludzie* mają i tworzą w ogóle historię. Abstrakcyjno-logiczna „jedność podmiotowości” zostaje tu bliżej określona jako nieusuwalna wielość podmiotów ludzkich, które są zdolne osiągnąć „duchową” wolność od wszelkich przymusów „natury” tylko w swych między-ludzkich stosunkach, odniesieniach i wzajemnych oddziaływaniach. Tym samym jednak również wolność w jej rzeczywistej historyczności zostaje niejako „skwantyfikowana” i,

⁶ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski i A. Landman. Warszawa 1958. T. 1, s. 26.

by tak rzec, „rozdzielona” między owe teraz już pluralistycznie pomnożone podmioty.

Jedno i drugie bardzo wyraźnie widać w Heglowskiej koncepcji dziejów powszechnych jako całościowego procesu stawania się i rozwoju wolności. Przede wszystkim wolność jest wynikiem, a nie przesłanką rzeczywistej historii. Ale dlatego też historia jest tożsama z historią wolności: nie jest niczym innym jak procesem rozwoju wolności, jej stawaniem się, jej stałym przyrostem. Na początku więc w ludzkim świecie jest tylko bardzo „niewiele” wolności, potem jest jej „więcej” i „coraz więcej”; i ten właśnie ciągły, kumulatywny rozwój określa kierunek i właściwy sens całego procesu dziejowego. Wszelako – by z kolei posłużyć się dwoma ulubionymi wyrażeniami Fichtego – ta „kwantyfikowalność” wolności idzie w parze z jej znamioną „podzielnością”. Jak wiadomo, ogólna Heglowska periodyzacja dziejów powszechnych odróżnia ich wielkie epoki główne, czyli kolejne „ilościowe” stopnie urzeczywistnionej w nich wolności, podług tego, *ilu* ludzi udziałem jest wolność. We wschodnich despotjach wolny był tylko jeden człowiek – właśnie despota. Antyk grecko-rzymski przynosi już wolność wielu ludziom – wolnym obywatelom. Ale dopiero w chrześcijańsko-germańskim świecie nowożytnym wolni stają się wszyscy ludzie.

Oczywiście u podstaw tego schematu periodyzacyjnego leży główna idea Hegla: że historyczne stawanie się wolności, które osiąga swoje spełnienie dopiero w wolnej podmiotowości człowieka jako zasadzie epoki nowoczesnej, jest procesem *uniwersalizacji*. Historyczna sekwencja następujących po sobie trzech wielkich epok w dziejach powszechnych, które zarazem oznaczają ilościowo określone stopnie osiągniętej wolności wraz z odpowiadającą im liczbą jej rzeczywistych podmiotów, dość dokładnie odpowiada pojęciowo-logicznej dialektyce jednostkowości, szczegółowości i ogólności. Jednakże abstrakcyjność ujęcia tej dialektyki w obszarze filozofii dziejów polega na tym, że cały ów rozumowy „sylogizm”, który tutaj ma sobą przedstawiać rozwijającą się w czasie historycznym wolność, zdaje sprawę jedynie z formalnych, bo czysto ilościowych wymiarów procesu uniwersalizacji. Ujęcie to pomija przede wszystkim kwestię, jak dalece wolność dla wszystkich nie jest po prostu „czymś więcej”, lecz jest w istocie czymś *innym* niż wolność dla niektórych, a to choćby już dlatego, że ta ostatnia wciąż przecież zakłada, iż niektórzy inni właśnie nie są wolni. A ta różnica nie jest czysto ilościowa, lecz dotyczy samej istoty wolności, jej pojęcia.

Tak więc treściowa, a nie tylko formalna uniwersalność wolności, jako konieczne określenie istotowe jej pojęcia, daje się z historiozoficznej formuły tego pojęcia wyprowadzić w równie niewielkim stopniu jak jej rzeczywista historyczność z jego formuły spekulatywno-logicznej. Oczywiście, obydwa te określenia znajdują jednak swój dokładny wyraz w Heglowskiej filozofii – tyle że najpełniej, bo jednocześnie, dochodzą do głosu w tych jej miejscach, które akurat nie całkiem mieszczą się w ustalonych ramach Heglowskiego „systemu”. Mam tu na

myśli, po pierwsze, *Fenomenologię ducha*, a po drugie, *Zasady filozofii prawa*. Otóż w obydwu tych dziełach, których szczególna doniosłość filozoficzna zarazem uderzająco łączy się z nader ambiwalentnym stosunkiem ich obu do całościowej architektoniki „systemu”, został przejrzyście uchwycony ten trzeci wymiar Hegłowskiego pojęcia wolności, który dopiero – w odróżnieniu od obu poprzednich – ujawnia pełną treść tego pojęcia. W tym ostatnim i najważniejszym wymiarze (można go określić jako fenomenologiczno-socjofilozoficzny) proces uniwersalizacji wolności ukazuje się mianowicie w swej konkretnej określoności treściowej, a to dlatego, że historyczne stawanie się wolnej podmiotowości zostaje pojęte jako rezultat sensotwórczych struktur i procesów, w których konstituuje się i żyje pierwotna *intersubiektywność*.

3

To, że nieredukowalna wielość podmiotów w rzeczywistym świecie ludzkim nie oznacza tylko czysto numerycznej mnogości czegoś z istoty swej jednego i już z góry tożsamego (nie jest samym tylko „przyciąganiem” i „odpychaniem” się wielu „Jednych”⁷), lecz sięga głęboko w samą treść pojęcia podmiotowości i zasadniczo modyfikuje jego sens, staje się dopiero widoczne przede wszystkim w fenomenologicznej dialektyce „samowiedzy”. Widać tu mianowicie całkiem wyraźnie, że owa „kształtująca” aktywność Hegłowskiego „Ducha”, która stanowi istotę wolności w jej historycznym stawianiu się, pierwotnie nie polega bynajmniej na prostym i bezpośrednim odnoszeniu się jakiegoś abstrakcyjnego „człowieka” (lub nawet „ludzi” w równie abstrakcyjnej formie liczby mnogiej) do zewnętrznej, pozaludzkiej „przyrody”. Albowiem owo „coś Innego”, z jakim w obszarze Hegłowskiego „Ducha” ma zawsze do czynienia podmiotowe „Ja”, wcale nie jest tylko i po prostu absolutnym „Nie-Ja”, rozumianym jako przedmiotowa realność czysto substancjalnego Bytu-w-sobie. Jest to raczej takie szczególne „coś Innego”, które będąc czymś różnym, zarazem w swej istocie okazuje się całkowicie identyczne z samym podmiotowym „Ja”: mianowicie jest *innym Ja*, samowiedzą *innego podmiotu*. A zatem swoista „substancjalność”, która tutaj „staje się podmiotem”, pierwotnie nie jest niczym innym jak *intersubiektywną* więzią właściwą ludzkiemu życiu społecznemu.

I właśnie tutaj mamy do czynienia z owym trzecim i najważniejszym aspektem Hegłowskiego pojęcia wolności. Mianowicie, historyczny proces rozwoju i uniwersalizacji wolności okazuje się tożsamy z procesem uspołecznienia, w którym cała relacja podmiot-przedmiot (i wraz z nią sama forma właściwej „podmiotowości”) dopiero *powstaje* – a to dzięki temu, że zarówno odniesienie podmiotu do jego każdorazowo danego „przedmiotu”, jak i jego własne samo-odniesienie (które dopiero czyni go właśnie podmiotem) jest zawsze już

⁷ Por. G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1967. T. 1, s. 243–258.

z góry zapośredniczone przez jego odnoszenie się do *innych podmiotów*. Do samego pojęcia podmiotowości należy więc także jej zasadnicze uwikłanie w strukturę ludzkiego współ-bycia, w dialektykę społecznych działań, stosunków i interakcji.

Ten na wskroś społeczny rodowód i charakter ludzkiej wolności widać bardzo wyraźnie już w Heglowskim opisie owego najniższego, bo najbardziej bezpośredniego poziomu podmiotowości, która staje się wolna. Poziom ten określany jest przez praktyczne zachowanie pierwotnej samowiedzy jeszcze tylko „požadającej” (jakby „pra-podmiotu”) wobec jej zewnętrznego otoczenia i znajduje swój najpierwszy wyraz w materialno-zmysłowej aktywności społecznego procesu *pracy*.

Otóż praca – owo instrumentalne i celowe działanie człowieka na rzecz „kształtującego” przemieniania zewnętrznej rzeczywistości przedmiotowej w ogół środków do zaspokajania ludzkich potrzeb – jest dla Hegla procesem z istoty swej społecznym, tzn. takim, który rozgrywa się zawsze już *między ludźmi*. Na pierwotnie intersubiektywną naturę tego procesu wskazuje już moment racjonalizującej „ogólności”, dzięki której zarówno sama aktywność pracy, jak i świat jej „ukształtowanych” narzędzi i wytworów zachowują trwałą samoistność, daleko wykraczającą poza jednorazowy i punktowy charakter wszelkiego pojedynczego cyklu konkretnie występującej potrzeby i jej bezpośredniego zaspokojenia. Wręcz do istoty pracy należy przecież „pożądanie hamowane”⁸: pracuje każdy, i tylko ten dopiero, kto zdolny jest powstrzymać się od natychmiastowego spożycia („pożerania”) owoców, jakie każdorazowo przynosi jego działalność życiowa, odwlec je, przesunąć „na później”. Otóż taka „idealna”, ponieważ racjonalna postawa zapobiegliwej troski o przyszłość, jedynie która może trwale skłaniać pracującego człowieka do wstrzemięźliwości w zaspokajaniu jego aktualnych potrzeb, bynajmniej nie da się przypisać abstrakcyjnemu „człowiekowi w ogóle” jako pojedynczemu egzemplarzowi swojego „gatunku”. Przeciwnie: za „naturalną” skłonność człowieka „w ogóle” trzeba by raczej uznać „pożądanie niehamowane”, tzn. właśnie nieodpartą dążność do natychmiastowego „pożerania” przedmiotów, które w danym momencie zaspokajają jakieś jego potrzeby. Skoro zatem człowiek, mimo swej niewątpliwie „zwierzęcej” natury, jednak pracuje, a więc właśnie „hamuje” swoje pożądanie i odwleka jego zaspokojenie, to oczywiście nie czyni tego dobrowolnie, zgodnie ze swą „naturalną” skłonnością, lecz pod przymusem. I przymus ten może być tylko pochodzenia *społecznego*: powstaje z pierwotnej przemocy w stosunkach między ludźmi, która naprzód manifestuje się jako nieunikniony konflikt przeciwstawnych sobie „samowiedz” i ich „walka o uznanie”, a następnie umacnia się i instytucjonalizuje w strukturach społecznego panowania jednych ludzi nad innymi.

⁸ Por. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. dz. cyt., T. 1, s. 226.

Dialektyczna figura „panowania i służebności”⁹ z *Fenomenologii* ducha nie jest niczym innym jak metaforycznym opisem właśnie tej na wskroś społecznej – zarazem etycznej i politycznej – genezy i istoty samego procesu pracy. Nie jest tak, iżby pracujący Sługa sam sobie odkładał „na później” konsumpcję owoców swej pracy; są mu one raczej od razu odbierane i przesuwane *gdzie indziej*, tj. są zawłaszczane przez *kogoś innego*. Praca jest więc co do swej istoty rzeczywiście wytwórczą działalnością „podmiotu”, ale takiego, który już uprzednio został przez jakiś inny podmiot uczyniony samym tylko przedmiotem. Pierwotnie nigdy nie pracuje się dla siebie samego, lecz zawsze dla kogoś innego, i *zamiast* niego. Pan, który sam nie pracuje, gdyż właśnie korzysta z wytworów pracy swego Sługi („pożera” je), reprezentuje w tej figurze najpierwszą postać „rozumnej ogólności”, tj. intersubiektywnej racjonalności uspołecznienia. Dlatego też najpierw tylko Pan jest wolny: najpierwotniejszą formą wolności okazuje się zatem stosunek panowania i służebnej podległości, który, jak widać, od początku właściwy jest społecznemu procesowi pracy.

Praca nie oznacza więc dla Hegla niewinnej, czysto instrumentalnej obróbki jakiegś przedmiotowej „substancji” przez abstrakcyjny „podmiot ludzki”. Oznacza raczej pewien skomplikowany i wieloaspektowy dramat, w którym opanowywanie przez człowieka zewnętrznej natury dochodzi do skutku najpierw za pośrednictwem panowania człowieka nad człowiekiem. Całkowicie irracjonalne momenty tego dramatu – jak „walka” i „strach przed śmiercią”, przemoc i ucisk, przymus i wyzysk – od początku ciąży także na charakterze tworzącej się tu racjonalności. Uniwersalizująca, a więc kulturotwórcza sfera społecznej pracy jest zatem w intersubiektywnym horyzoncie Heglowskiej „filozofii ducha” ujęta zarazem jako „druga natura”: rozumna ogólność znaczeń, wartości i norm jest tutaj wytwarzana za pośrednictwem nowych, czysto społecznych form antagonistycznej partykularyzacji ludzkich dążeń, potrzeb i interesów. Powstająca tu racjonalność jest zatem pierwotnie racjonalnością przymusu; znajduje ona swój wyraz naprzód w opresywnym i represywnym panowaniu, w prawie siły. A wobec tego również podmiotowość i wolność, która tu po raz pierwszy się pojawia, przypada w udziale tylko niektórym ludziom – tym właśnie, którzy nad innymi panują. Jest to podmiotowość i wolność przeciw innym, gdyż można ją zdobyć i utrzymać tylko kosztem innych.

I na tym też polega rzeczywista, jakościowa treść owego pozornie tylko ilościowo nierównego „rozdziału” wolności pomiędzy różne podmioty, który według Hegla charakteryzuje wcześniejsze – przednowoczesne – epoki dziejów powszechnych. To mianowicie, co w ogóle da się tak nierówno podzielić

⁹ W *Fenomenologii* Hegel konsekwentnie używa wyrażen *Knecht* i *Knechtschaft*, a nie *Sklave* i *Sklaverei*, czyli „sługa” i „służebność”, a nie „niewolnik” i „niewola”. Tak też należy to tłumaczyć. W sprawie tej różnicy por. także niżej.

i rozdzielić, właśnie nie jest wolnością, lecz różnym stopniem niewoli bądź jeszcze-nie-wolności. Filozoficzne znaczenie dialektycznej figury „Pana i Sługi” wykracza przeto daleko poza jej czysto historyczne odniesienie do klasyczno-antycznego społeczeństwa opartego na niewolnictwie (także dlatego nie należy posługiwać się wyrażeniami – niestety, już utrwalonymi przez skądinąd świetne przekłady Adama Landmana – „niewolnik”, „niewola”, jako odpowiednikami Heglowskich terminów „*Knecht*”, „*Knechtschaft*”). Figura ta służy bowiem jednocześnie jako ogólny model wyjaśniający dla każdej formy uspołecznienia bezpośredniego, gdzie społeczne struktury zależności i podporządkowania wynikają wprost z naturalnego zróżnicowania fizycznej siły i związków krwi. W takim systemie uspołecznienia, opartym na panowaniu i więzi rodowej czy kastowej, autorytet panujących podmiotów wypływa bezpośrednio z ich władzy suwerennego stosowania przemocy, która ze swej strony jest asymetryczna i „nieprzechodnia”, tak iż zawsze też zakłada uciśnioną podmiotowość „sługi”, nad którym władca panuje właśnie o tyle, o ile czyni go jedynie przedmiotem. Tym, czego tu brakuje, jest *wzajemność* podmiotowego stosunku, poniekąd „ekwiwalentna wymiana” podmiotowości. Słowem, brakuje rzeczywiście intersubiektywnego wymiaru uspołecznienia, jedynie władnego podnieść wolność do rangi zasady uniwersalnej.

4

Brakuje go, a przecież zarazem nie brakuje. Jakoż do Heglowskiego pojęcia wolności należy nieodłącznie także ta przełomowa myśl, iż owo najpierwsze „wyobcowanie” ludzkiego ducha, które jako struktura pierwotnej przemocy i zniewalającej dominacji jest właściwe już społecznemu procesowi pracy, niesie ze sobą jednocześnie najpotężniejszy czynnik wyzwolenia. Ta emancypacyjna moc uciśnionej podmiotowości zawarta jest mianowicie w momencie świadomego „uznania”, który od początku w istotny sposób współtworzy każdą relację międzyludzką, w tym także sam stosunek „panowania i służebności”. Co więcej, to właśnie uznanie stanowi w modelu Heglowskim właściwą stawkę już w owej pierwotnej „walce na śmierć i życie”, w jaką u zarania historii i stanu społecznego wdają się hipotetyczne pra-podmioty. Tym, o co toczy się ta walka, nie jest przecież ani ciało innego, ani posiadane przezeń dobra materialne; jest to raczej jego świadomość, jego wola, jego „pożądanie” na równi „pożądane” przez obie walczące strony. Potrzeby materialne zyskują tu znaczenie dopiero jako zapośredniczone przez interes symboliczny, który zmierza zawsze do tego, żeby „moja” podmiotowość każdego z nas została potwierdzona przez odzwierciedlenie w akceptującej świadomości innych podmiotów, a przez to przeforsowana jako coś powszechnie ważnego. Otóż Hegel dostrzegł nie tylko to, że ów moment dobrowolnej zgody i świadomego przyzwolenia (za sprawą którego nawet „sługa” jest nie-wolnym sługą tylko o tyle, o ile swego „pana” właśnie jako pana

uznaje) musi być obecny we wszelkim ludzkim – tj. społecznym – panowaniu; rzeczywiście bowiem panuje tylko ten, i każdy ten, komu inni z jakichkolwiek powodów podporządkowują się, a więc jego zwierzchność, właśnie jako powszechnie obowiązującą, aprobują bądź przynajmniej, „uznając”, posłusznie znoszą. Zwrócił on także uwagę na coś znacznie ważniejszego: na swoistą dialektykę samego „uznawania”, która bierze się stąd, że każdy akt uznania jest nierozzerwalnie związany z roszczeniem do *bycia uznanym*.

Chodzi tu więc o bezwzględnie wyzwalający ruch intersubiektywnego dyskursu, który mocą swej własnej, immanentnej logiki i konsekwencji prowadzi od pozornego, gdyż tylko jednostronnego „uznania” wolnej podmiotowości panującego przez tych, nad którymi on panuje, do pełnej wzajemności, kiedy to wszystkie podmioty nawzajem uznają siebie jako podmioty wolne i odpowiednio do tego się traktują. Otóż ten ruch, mocą którego każde uznawanie-kogoś pozostaje w nieusuwalnej, całkowicie symetrycznej i przechodniej relacji do bycia-uznawanym przez tego kogoś, i który właśnie dlatego z koniecznością prowadzi do uniwersalizacji samej zasady wolności, najwyraźniej jest dla Hegla tak samo integralną częścią składową procesu uspołecznienia jak owa pierwotna przemoc i dominacja jednych podmiotów nad innymi, która nieuchronnie rodzi się i odtwarza w społecznym procesie pracy. Ta na wskroś intersubiektywna wspólnota równoprawnych podmiotów, która powstaje z dialektyki wzajemnie uznających się „samowiedz” – jak widać, w swej zasadniczej strukturze tożsama zarówno z etyczną wspólnotą Kantowskiego „państwa celów”, jak i z obywatelską wspólnotą „wolnych i równych” w sensie Arystotelesowskiej polityczności – występuje u Hegla najpierw, w *Fenomenologii ducha*, jeszcze w swoistym kostiumie historycznym (mianowicie jako nowa, choć już zorientowana uniwersalistycznie świadomość moralna późnego antyku i pierwotnego chrześcijaństwa, przedstawiona tutaj w rozdziale pt. *Stoicyzm, sceptycyzm i świadomość nieszczęśliwa*) i dopiero w *Encyklopedii* zostaje wyraźnie wyodrębniona i określona jako „samowiedza ogólna”, która właśnie przez wzgląd na jej uniwersalny i intersubiektywny horyzont uzyskuje rangę nieodwracalnie już obowiązującej zasady naczelnej świata nowoczesnego. „*Samowiedza ogólna* jest afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada *absolutną samoistość*, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna, a realną ogólność ma w postaci wzajemności (*Gegenseitigkeit*), o ile w innej wolnej jednostkowości ma świadomość siebie jako uznawanej, ma zaś tę świadomość tylko o tyle, o ile sama uznaje tę inną jednostkowość i wie, że jest ona wolna”¹⁰.

W tej „samowiedzy ogólnej” świata nowoczesnego i jego nowej etyczności znajduje swój kres cała przednowoczesna dialektyka rozmaitych form panowa-

¹⁰ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 450–451.

nia i służebnej zależności. Tym samym również wolność dopiero tutaj osiąga swą właściwą („zgodną z pojęciem”) treść i sferę ważności. U jej podstaw leży mianowicie, jako konieczna przesłanka, zasada wzajemności uznania, w myśl której wszystkie podmioty są wolne, ale tylko dlatego, i o tyle, że, i o ile, uznają i respektują wolność wszystkich innych. Dopiero poprzez tę uniwersalizację wolności ujawnia się jej na wskroś rozumna, racjonalna istota: pierwotna racjonalność przymusu – prawo panowania silniejszych – przekształca się w szczególny przymus racjonalności, gdzie „panują” wcale nie ludzie (i dlatego nie jest to już panowanie nad innymi ludźmi), lecz raczej racje i normy, prawa i instytucje, które jako wytwory wspólnotowego konsensu zasadnie mogą wysuwać roszczenia do ważności powszechnej. Tylko ten swoisty przymus racjonalności – a więc także wolności – sprawia, że staje się możliwe, by każde pojedyncze „Ja” jako podmiot podporządkowywało się właśnie „subiektywnie”, tj. świadomie i dobrowolnie, ogólnym (czyli „obiektywnym”, bo dla wszystkich takim samym i tak samo obowiązującym, tzn. dokładniej: intersubiektywnym) zasadom i regułom międzypodmiotowego współbycia i współdziałania. Jest to mianowicie przymus zrozumienia i „uznania”, że to, co dla każdego „Moje”, może zostać urzeczywistnione tylko za pośrednictwem tego, co ma ważność dla wszystkich jako „Nasze”.

5

Ale również na odwrót: owo wspólne „Nasze” może teraz uzyskać znaczenie i potwierdzenie także tylko za pośrednictwem tego, co akurat „Moje”. Nowoczesna uniwersalizacja wolności zasadniczo idzie w parze z indywidualizacją i różnicowaniem społeczno-duchowej przestrzeni życia etycznego i politycznego. „Samowiedza ogólna” z *Fenomenologii* istnieje w rzeczywistości jedynie w owym uszczegółowieniu, które w Heglowskich *Zasadach filozofii prawa* opisane jest jako ustrukturuwana totalność nowoczesnej formy społeczeństwa. Istotą tej totalności jest rozczłonkowanie i zapośredniczenie, w wyraźnym przeciwieństwie do bezpośredniej jedności właściwej przednowoczesnym formom organizacji społecznej. I to zasadnicze odróżnienie dokonuje się w obrębie samego pojęcia wolności. Zuniwersalizowany – ponieważ poszerzony o intersubiektywny wymiar wzajemności i symetrycznej wymiany „uznania” – horyzont „absolutnie wolnej podmiotowości” – może naprzód uzyskać znaczenie tylko w ostrym oddzieleniu od teraz już nieusuwalnej wielości i konkretności wolnych podmiotów jednostkowych. A to znaczy, że „idealna” ogólność i racjonalność, jako przedmiot interesu symbolicznego, ulega usamodzielnieniu w postaci bezwarunkowej „powinności” i kierującej się nią moralności – i jako taka zostaje „uwewnętrzniona”, zinterioryzowana w świadomość moralną każdej jednostki; gdy tymczasem, z drugiej strony, „realna” szczegółowość, jako w sobie irracjonalna partykularność różnorodnych interesów materialno-ekono-

micznych, skazana jest na interioryzację – a tym samym też uniwersalizację – pośrednią, by tak rzec, tylko „zewnątrzną”. Subiektywno-moralnej domenie sumienia przeciwstawia się teraz wyraźnie i samoistnie obiektywno-prawna domena praw podmiotowych i ustaw. To zapoczątkowane już w epoce późnego antyku rozbitcie „samowiedzy ogólnej” na nową „moralność” chrześcijaństwa i nową „legalność” rzymskiego systemu prawnego staje się kamieniem węgielnym nowoczesnego ustroju wolności.

Dlatego też w Hegłowskiej teorii społecznej „prawo abstrakcyjne” nie jest jedynie szczeblem poprzedzającym „moralność”. Przeciwnie: stanowi ono drugi wymiar – a ściślej biorąc, zgodnie z literą Hegłowskiej *Filozofii prawa* nawet pierwszy, co znaczy także: ważniejszy – wymiar wolności świata nowoczesnego w jej intersubiektywnej uniwersalizacji. Główne kategorie nowoczesnego prawa prywatnego, takie jak osoba, własność i umowa, ucieleśniają jednocześnie nieusuwalną podstawę interpersonalnej przestrzeni publicznego życia społecznego. Zasadzają się one mianowicie na tej samej strukturze wzajemności uznania, z której swoje roszczenia do uniwersalności czerpie także świadomość moralna. Jednakże tutaj, w ramach świadomości prawnej (i prawnych instytucji) owo roszczenie do ważności powszechnej jest o wiele silniej związane z zasadą szczegółowości niż w sferze subiektywnej „moralności”, gdzie prywatność i partykularność teraz już na równi wolnych i równouprawnionych jednostek zbyt szybko i gładko zostaje ukryta za uniwersalnymi normami i ideałami tego, co moralnie dobre. „Abstrakcyjne prawo” w sensie Hegla jest zatem dużo bardziej konkretne i intersubiektywne niż „moralność”, która – bez względu na to, jak głęboka, budująca i wzniosła – zawsze przecież nosi znamię przypadkowości i dowolności ukrytych za nią celów i dążeń prywatnych. Natomiast w prawie – jak i w całej zbudowanej na nim sferze „społeczeństwa obywatelskiego” – właśnie to, co prywatne, szczegółowe, co dla każdego jednostkowego podmiotu jest jego własnym „moim”, staje się zasadą publiczną i nośnikiem racjonalizującego uogólnienia. Uniwersalizacja wolności, właśnie dlatego, że wpływa z nieusuwalnej konkretności i wielorakości interesów materialno-ekonomicznych, a przez to wydana zostaje na łup swobodnej gry „wolno puszczonej szczegółowości” – dokonuje się tutaj jedynie pośrednio i tylko, by tak rzec, częściowo, w wyraźnym odróżnieniu od zasady uniwersalizacji bezpośredniej i totalnej, którą kieruje się interes symboliczny, będący źródłem świadomości moralnej. Ale też za to jest pewniejsza i bardziej solidna niż podniosła, lecz także w swym roszczeniu do wyłączności groźna samototalizacja tego, co w danym wypadku uważa się za moralnie „słuszne” czy „dobre”. Odróżnienia i odgraniczenia konstytutywne dla nowoczesnej (właśnie pośredniej i zapośredniczającej) formy uspołecznienia przez indywiduację – a więc owe ostre i nieusuwalne rozdziały między życiem prywatnym i publicznym, między normatywnością moralną i prawną, między nieuchronną szczegółowością ekonomicznych interesów człowieka i równie integralną ogólnością jego inte-

resów symbolicznych – mogą zostać jasno wyartykułowane i odniesione do siebie nawzajem tylko poprzez pośrednią i fragmentaryczną uniwersalizację właściwą „abstrakcyjnemu prawu” w przeciwieństwie do „moralności”.

Istotę i swoistą strukturę nowoczesnego życia społecznego, które właśnie w „abstrakcyjnym prawie” znajduje formalną podstawę swej normatywności, przedstawia Hegel obszernie w swej teorii „społeczeństwa obywatelskiego”. Terminem tym oznacza Hegel nie co innego, jak właśnie pojęciowy model samej formy uspołecznienia pośredniego, konstytutywnej dla świata nowoczesności. Fundamentalny charakter zapośredniczenia, jaki właściwy jest tej formie socjalizacji przez indywidualizację, ukazuje się przede wszystkim w jej strukturalnej *ekonomiczności*: intersubiektywna zasada „samowiedzy ogólnej” wkracza tu mianowicie także w sferę społecznego procesu pracy i przenika ją swym uniwersalizującym roszczeniem do wzajemności, do symetrii i ekwiwalencji w międzyludzkiej wymianie. Powstaje całościowy i niezależny „system potrzeb”, w którym zarówno sama produkcyjna praca, jak też podział i konsumpcja jej wytworów ostatecznie już przestają podlegać jakimkolwiek „naturalnym”, bezpośrednim stosunkom przemocy i panowania, dzięki czemu mogą w pełni rozwinąć swą własną dynamikę i logikę. Racjonalizująca i emancypacyjna funkcja społecznego procesu pracy rozsądza pierwotnie w nim dominującą racjonalność przymusu i tworzy otwartą, z istoty swej wolnościową przestrzeń czysto społecznych, bo ekonomicznych zapośredniczeń. Pracę przymusową, charakterystyczną dla społeczeństw przednowoczesnych, opartych na niewolnictwie lub osobistym poddaństwie, wypiera i zastępuje wolna praca najemna, która zakłada nie tylko wolność osobistą pracującego (w sensie jego nieograniczonej swobody czasoprzestrzennego dysponowania swoją osobą), lecz także podmiotowo-dobrowolny (zawsze związany z wzajemnym uznaniem obu stron) charakter samego stosunku pracy jako opartego na umowie.

Jedno i drugie jest możliwe dopiero w ramach całościowego systemu społecznych działań i relacji, którego zasadą jest nieskończenie różnicujący proces specjalizacji i podziału pracy. W systemie takim aktywność gospodarcza zostaje „puszczona wolno”, tj. staje się prywatną sprawą każdej jednostki, ale tylko o tyle, o ile już nie ogranicza się do prostego zaspokajania „naturalnych” potrzeb własnych tej jednostki, lecz przeciwnie, skupia się jednostronnie na wytwarzaniu i wymianie zbywalnych *towarów* (a więc rzeczy samej tej jednostce właśnie niepotrzebnych, za to potrzebnych innym) – tzn. o ile już od początku włączona jest w homogenizujące, wszystko ze wszystkim porównujące i zrównujące medium *rynku*. To właśnie ta w rynkowej gospodarce ufundowana wolność ekonomiczna jednostki, zakorzeniona w społecznym podziale pracy oraz w systemie towarowej produkcji i wymiany właściwym nowoczesnemu społeczeństwu obywatelskiemu, uzyskuje w „abstrakcyjnym prawie” swój adekwatny wyraz jako zasada równości wszystkich jednostek wobec prawa oraz sprawiedliwości w ekwiwalentnej wymianie ich wzajemnych świadczeń i oczeki-

wań, stając się kamieniem węgielnym całej nowoczesnej wolności i podmiotowości człowieka. Można powiedzieć, że zasada ta wyznacza transcendentalne ramy całościowej logiki i zarazem etyki nowoczesnego świata jako systemu ludzkich działań komunikacyjnie poczytalnych.

Istota zapośredniczenia ekonomicznego jako właściwego fundamentu i spoiwa nowoczesnej formy społecznienia polega bowiem również na tym, że wolna podmiotowość jednostki może się ustanowić i urzeczywistnić właśnie tylko za pośrednictwem swego odniesienia do wszystkich innych podmiotów jednostkowych – tzn. do ogólności całego systemu stosunków międzyludzkich. Dlatego kategoriałną zasadą Hegłowskiego „społeczeństwa obywatelskiego” nie jest sama tylko jednostkowość, lecz dopiero *szczegółowość*. Otóż w tym, co szczegółowe, zawarta jest za każdym razem konkretna określoność każdego podmiotu jednostkowego, mianowicie tak, że jego potrzeby i interesy co prawda zawsze wypływają z pojęciowo niekonstruowalnej i tym samym nieuchronnie przypadkowej dowolności czegoś „Mojego”, ale w swym praktycznym urzeczywistnieniu pozostają zawsze „w pewnym istotnym *stosunku* do innej takiej samej *szczegółowości*”, na którą są zdane – „tak iż każda coś znaczy i osiąga zaspokojenie tylko przez tę inną i zarazem w ogóle tylko jako *zapośredniczona* przez formę *ogólności* – przez *inną zasadę*”¹¹. Wprawdzie ta zapośredniczająca ogólność występuje tu naprzód jedynie „w sposób formalny, jako tylko *przeświecająca* w tym, co szczegółowe”¹²; o tyle społeczeństwo obywatelskie stanowi najpierw, i bezpośrednio, sferę samoistnej i „wolno puszczanej” partykularności, gdzie każda jednostka ma na celu tylko zaspokojenie swoich egoistycznych potrzeb, a wszystkich innych traktuje jako środki do tego celu, tzn. li tylko instrumentalnie. Ale właśnie dlatego jej zaspokojenie zostaje nieuchronnie uzależnione od zaspokojenia tamtych innych jednostek, właśnie zapośredniczone nim. Toteż „egoistyczny cel, uwarunkowany w ten sposób w swoim urzeczywistnieniu przez ogólność, staje się podstawą systemu wszechstronnej zależności wzajemnej, polegającej na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jej prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i zapewnione”¹³.

W tym „systemie wszechstronnej zależności wzajemnej” tworzy się więc już rozumna ogólność intersubiektywnej wspólnoty, i to „oddolnie”, stopniowo i jakby w kolejnych nadbudowujących się warstwach. Podział pracy i związane z nim zawodowo-funkcjonalne ucłanowanie nowoczesnego społeczeństwa, w którym powstają najbardziej elementarne więzy grupowej solidarności

¹¹ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 188. W tłumaczeniu cytatu zmieniam rusycyzm „druga” na poprawną formę „inna”.

¹² Tamże, s. 187.

¹³ Tamże, s. 188.

(Heglowskie „stany” i „korporacje”); publiczna ochrona praw jednostki przez jawny i powszechnie dostępny „wymiar sprawiedliwości”; wreszcie dbałość o wspólne instytucje publicznej użyteczności przez lokalny samorząd (Heglow ska „policja”) – oto rozmaite wymiary i poziomy kształtowania się i rozwoju społecznej intersubiektywności, w którym właśnie jednostkowa wolność z całą sobie właściwą „mocą szczególności” wytwarza i umacnia uniwersalistyczny etos międzyludzkiej solidarności i wspólnoty.

Również jedność – jedyna, jaka jest możliwa w przestrzeni nowoczesnego uspołecznienia – może powstać tylko z tego zróżnicowania. Po Heglowsku rozumiana „etyczność”, (*Sittlichkeit*), jako rozumna wspólnota wolnych podmiotów – czyli właśnie intersubiektywność we właściwym sensie – bynajmniej nie oznacza przezwyciężenia czy „zniesienia” podstawowej różnicy między prawem (i to właśnie „abstrakcyjnym”) a moralnością, tak samo jak już w ramach samej etyczności uniwersalna racjonalność państwa żadną miarą nie przekreśla bogactwa partykularnych i w sobie irracjonalnych zróżnicowań społeczeństwa obywatelskiego, lecz właśnie z nich bezpośrednio wyrasta¹⁴. Albowiem nowoczesna wolność polityczna wykształca się dopiero na podstawie owych *wielu wolności* i swobód: moralnej, prawnej i ekonomicznej, które ze swej strony muszą być wyraźnie od siebie oddzielone, tak jak polityczne zniewolenie zawsze zaczyna się od zburzenia tych wolności – tj. od zburzenia naprzód granic między nimi. Tak więc polityka w państwie nowoczesnym, czyli wolnościowo-demokratycznym i praworządnym, w równie małym stopniu może zostać oderwana od rzeczywistości społeczeństwa obywatelskiego i jego publicznoprawnych instytucji, jak – z drugiej strony – zastąpiona przez jakąś „wyższą” moralność. Moralizacja polityki, która zwykle znajduje swój najpierwszy wyraz w rewolucyjnych utopiach etycznej legitymizacji władzy państwowej, często prowadziła w naszym nowoczesnym świecie do upolitycznienia moralności, które niezmienne dąży do tego, by świadomość moralną i jej „sumienie” poddać pseudopolitycznej dyscyplinie pierwszych lepszych dogmatów i ideologii.

Dlatego Hegel tak ostro i wyraźnie odróżnia etyczność od moralności. Nowoczesna etyczność, której zręby jego myśl przedstawia i bada, opiera się na uniwersalizacji innego rodzaju niż moralność, i buduje też zasadniczo odmienną „totalność” niż tamta. Zasadą tej swoiście nowoczesnej totalności jest ludzka wolność, ale rozumiana intersubiektywnie, jako pryncypium powszechnej wzajemności uznania; wolność zatem, która oznacza także, i przede wszystkim,

¹⁴ Jak dalece wszystkie ważniejsze funkcje racjonalizujące i wspólnotwórcze „państwa” są u Hegla zawarte już we własnej logice i dynamice „społeczeństwa obywatelskiego”, pokazał nader przekonująco w swych pracach Shlomo Avineri. Por. S. Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State*. London–New York 1972; *The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's View of Sittlichkeit*, „Philosophy & Theology”. Marquette University Quarterly 1986, vol. I, No. 2; „Ja”, *działalność gospodarcza i dialektyka społeczeństwa obywatelskiego u Hegla*. W: M. J. Siemek (red.): *Filozofia transcendentna a dialektyka*. Warszawa 1994, s. 232–238.

wolność innego i inaczej myślącego. Zasada ta staje się podstawą nowego porządku etycznego, gdy zostaje solidnie i trwale wbudowana w spójny system norm, reguł, instytucji i procedur demokratycznego kształtowania wspólnej rozumnej woli, i to na wszystkich płaszczyznach społecznego zróżnicowania. Tylko bowiem w ten sposób wyzwalająca się podmiotowość jednostki może znaleźć drogę do jakiejś sensownej – rozumnie intersubiektywnej – wspólnoty. To jednak znaczy, że aby w ogóle zrozumieć rzeczywistość naszego świata i dostrzec kształt tego, co zasadnie można nazwać samoistnym *etosem nowoczesności*, musimy teraz właśnie na nowo podjąć i poważnie przemyśleć pojęcie wolności wypracowane w filozofii Hegla.