

STANISŁAW CHANKOWSKI (ORCID: 0000-0001-8160-9923)

Rola stanu ogólnego a znaczenie instytucji publicznych w *Zasadach filozofii prawa* Hegla

Tekst analizuje zajęcia powierzone przez Hegla w systemie *Zasad filozofii prawa* stanowi ogólnemu. Charakterystyka tych zajęć jest bardzo zdawkowa, pomimo nader ważnej roli, jaką pełnią przedstawiciele tej grupy w ramach całości struktury społecznej. Stan ogólny miałby według Hegla zajmować się dobrem ogólnym i zapobiegać dezintegracji, do jakiej prowadzą ślepe prawa nowoczesnej ekonomii.

W związku z tym powinien on reprezentować rodzaj najwyższego dobra ogólnego i dostarczać kryteriów jego rozumienia pozostałym instytucjom publicznym. Wymowa tekstu Hegla jest jednak ambiwalentna: z jednej strony filozof przypisuje tym instytucjom nadzwyczaj duże znaczenie, różniąc się tym od zwolenników atomistycznej ontologii społecznej, z drugiej strony rozwinięcie charakterystyki stanu ogólnego prowadzi do neoliberalnego pojmowania roli tych instytucji. Rola ta wynikałaby z tego, że stan ogólny zdefiniowany jest przez zaprzeczenie wszelkiego partykularnego interesu i przez pańską postawę konfrontowania się z negatywnością. Uniwersalizacja tego wzorca w społeczeństwie obywatelskim prowadzi do ideologicznego konceptu heroicznej przedsiębiorczości i jego instytucjonalizacji jako modelowego sposobu dbania o dobro ogólne.

Słowa kluczowe: stan ogólny, etyczność, ekonomia, *bourgeoise*, *citoyen*, Hegel

Zarys problemu: merytokratyczny ideał a strukturalne pęknięcie *Zasad filozofii prawa*

Celem niniejszego tekstu będzie rozważanie charakteru pracy, jaką w *Zasadach filozofii prawa* powierza Hegel stanowi ogólnemu i związanej z tym poważnej nieścisłości, jaką naznacza ów tekst. Stan ogólny jest pojemną kategorią, która obejmuje pracowników administracji publicznej, ale także różnego rodzaju intelektualistów, zwłaszcza zatrudnionych przez państwo w akademii, i odpowiada temu, co później Weber nazwie zbiorowo „biurokracją państwową”. Komentatorzy przeważnie mimowolnie, by nie powiedzieć: naiwnie, przechodzą nad tą kategorią do porządku dziennego i nie zadają sobie trudu rozważenia związanego z nią problemu teoretycznego, poprzestając na konstatacji, że służy ona jedynie opisowi rodzącej się i zyskującej w czasach Hegla na znaczeniu administracji nowoczesnego państwa. Równie rzadko interpretatorzy filozofa są skłonni wiązać funkcję stanu ogólnego, technicznie nazywanego „biurokracją”, z socjologicznym rozpoznaniem tego, że działalność tej grupy wprowadza porządek prawomocności, którego merytokratyczne przesłanki, choć wtórne wobec zajmowanej przez nią pozycji, determinują współrzędne życia społecznego¹. Można dopatrywać się tu zatem funkcji „ideologicznej” stanu ogólnego lub przypisać mu sprawowanie przemocy symbolicznej, rozumianej w szerokim sensie – tak, jak rozumie ją Małgorzata Jacyno w swojej inspirowanej psychoanalizą (Jacyno 1997, 31) interpretacji teorii Bourdieu: „Nieważna jest już treść przemocy czy ideologii zasłaniającej relację między Sprawcą (...) a Ofiarą (...). Istotna jest jedynie podwójność związku: tak jak Ofiara należy do Sprawcy, bo przez niego nie może działać, tak Sprawca należy do Ofiary, bo tylko wobec niej naprawdę działa” (Jacyno 1997, 69).

Wbrew rozpoznaniu naświetlającemu szczególną rolę stanu ogólnego i jej symboliczną władzę, najczęściej autorzy zgodni są ze zdaniem Shlomo Avineri’ego, że Hegel bardzo trafnie dostrzegł potrzebę uwolnienia służby cywilnej od presji rynkowo zorganizowanego społeczeństwa, chociaż sam obserwował dopiero załawkową postać tego stanu rzeczy. „Dzisiaj ta definicja wydaje się trywialna. Należy jednak pamiętać, że w czasach, gdy Hegel ją formułował, obsada urzędników i stanowisk państwowych

1 Przy dobrej woli można takie powiązanie odnaleźć w tekście Marka Siemka *O dialektyce „kultury” w Hegłowskiej „Fenomenologii ducha”* (Siemek 2002), w którym rekonstruuje on genezę nowoczesnej kultury mieszczańskiej, a więc także intelektualistów – na podstawie rozdziału *Fenomenologii* „Duch wyalienowany. Kultura”.

stanowiła wielokrotnie przedmiot handlu, a służba cywilna jako taka jeszcze nie istniała” (Avineri 2009, 199).

Problem pojawia się wtedy, gdy tę jakoby niebudzącą wątpliwości kategorię opisową konfrontuje się właśnie z dialektyką rynkowego społeczeństwa obywatelskiego. Okazuje się wówczas, że o ile praca w społeczeństwie obywatelskim jest precyzyjnie określona w terminach spekulatywnych, o tyle praca wykonywana przez stan ogólny pod te określenia nie podpada. Nawet więcej: zdawkowa charakterystyka tej pracy ogranicza się niemal wyłącznie do jej negatywnego określenia względem pracy zwykłej, której presji i związanemu z nią reżimowi podlegają inni przedstawiciele społeczeństwa. Hegel, co symptomatyczne, ten problem pomija i woli zająć się zagadnieniem możliwej kontroli kompetencji stanu ogólnego, by ograniczyć wykorzystanie ich w celach partykularnych. Ta negatywna jedynie charakterystyka zajęć stanu ogólnego ma dalekosiężne konsekwencje dla działalności instytucji publicznych i rozumienia ich roli w nowoczesnym społeczeństwie. Prześledzenie dialektycznego rozwoju tych konsekwencji naświetli, w jaki sposób z porządku opartego na znacznej roli przypisanej instytucjom publicznym wyniknąć może ich neoliberalna deprecjacja. Dominacja neoliberalizmu zrozumiana może zostać wówczas nie jako przypadkowe zjawisko, które zniweczyło osiągnięcia zachodniego państwa dobrobytu i jego instytucji, ale jako rozwój wewnętrznej dynamiki tego państwa i jego aparatu. Aby uchwycić tę dynamikę, paradoksalną skądinąd w obliczu nacisku, jaki Hegel kładzie na znaczenie funkcji instytucji publicznych, trzeba zaniechać czytania tekstu *Zasad filozofii prawa* przez pryzmat ich uwarunkowania historycznego i wyciągnąć konsekwencje ze sprzeczności i niespójności literalnej warstwy ich wywodu. Taka lektura, zgodna z dialektyczną metodą, zostanie przedsięwzięta w niniejszym tekście. Hegel będzie tu stawiany więc przed trybunałem jego własnych standardów myślowych.

2. Struktura społeczeństwa obywatelskiego w *Zasadach filozofii prawa*

2.1. Abstrakcyjne prawo i jego zniesienie w intersubiektywności

Zacznijmy od zwięzłej rekonstrukcji pierwszej części *Zasad filozofii prawa*, poświęconej analizie abstrakcyjnego prawa państwowego, aby uchwycić, w jaki sposób koresponduje ono ze strukturą stosunków ekonomicznych przedstawionych w części *Etyczność*. Okaze się, że ta analiza uwikłana

jest w pewne aporie, które *Etyczność*, choć miałyby rozwiązywać, w rzeczywistości reprodukuje.

Owa pierwsza część wychodzi od pewnej tzw. fikcji (Ilting 1971, 99) (lub abstrakcji) metodologicznej, tj. kategorii abstrakcyjnego prawa, które jest niemożliwe do odnalezienia w jakimkolwiek przedpaństwowym stanie naturalnym i musi znaleźć swoje ugruntowanie dopiero w części ostatniej, czyli w *Etyczności*. Choć niesamodzielne (jest ono metodologiczną fikcją), abstrakcyjne prawo jest tym, co w mieszczańskim społeczeństwie opisuje i pozwala realizować osobowość określoną przez jednostkową wolną wolę:

W *osobowości* zawarte jest to, że ja jako *ten oto* podmiot całkowicie ze wszystkich stron (zarówno co do wewnętrznej arbitralnej woli, wewnętrznych popędów i pożądań, jak i co do bezpośredniego zewnętrznego istnienia) określony i skończony, jestem jednak bezwzględnie czystym odnoszeniem siebie do siebie samego i w ten sposób uświadamiam sobie siebie w skończoności jako to, co *nieskończone, ogólne i wolne*. (Hegel 1969, 57–58)

Osobowość prawna jako kategoria sama dla siebie stanowi cel i swoją wolę określa w odniesieniu do siebie samej. Owa osobowość ma zatem charakter atomistyczny i czysto formalny. Niezbędnym korelatem tej osobowości jest własność, stanowiąca konieczny moment jej samookreślenia. Na tym etapie wywodu własność jest jeszcze ujmowana nie ekonomicznie, ale ontologicznie – jako cecha, atrybut jednostki, środek, poprzez który ona istnieje i określa się w świecie. Z jednej strony osoba jest przeto wolą, abstrakcyjną i nieokreśloną. Z drugiej strony określa się w świecie zewnętrznym poprzez „zakładanie pewnej określoności jako treści i przedmiotu” (Hegel 1969, 35). To zakładanie ma charakter negatywny, ponieważ każda określoność jest zarazem limitacją, ograniczeniem woli.

Zniesienie tego ograniczenia miałyby zostać osiągnięte w społeczeństwie obywatelskim, albowiem prawo abstrakcyjne, ujęte w ramach wywodu *Zasad filozofii prawa* jako samodzielne, prowadzi do aporii, polegającej na nierozstrzygalności, gdzie przebiega granica między mną a innym². Ten zaś dylemat miałyby według logiki wywodu zostać ponie-

2 Warto przy tym zauważyć, że robienie z Hegla jurysty, filozofa faworyzującego sferę prawną, jest nieuprawnione. Co więcej, mimo że myśliciele liberalni sferę prawną wyprowadzają najczęściej – za Lockiem – ze stosunków ekonomicznych, nie są oni w stanie wznieść się ponad ów abstrakcyjny dylemat, czego rozliczne przykłady widzimy także współcześnie, w kolejnych odsłonach sporu o nienaruszalną granicę osoby ludzkiej (ironicznie to ujmując, spory te krążą wokół pytania o to,

kąd rozwiązany dopiero na gruncie sfery aktualnych stosunków społeczeństwa wytwarzającego towary, regulowanego zasadą wymiany dóbr i podziału pracy. Owe urzeczywistnione już na jego gruncie stosunki odzwierciedlają strukturę formalnego prawa, ale zarazem ją umożliwiają. Dzięki bowiem stosunkom wymiany rzecz określająca jednostkową wolę nie jest już po prostu rzeczą ograniczającą ją i odebraną w tej mierze innemu, lecz określającą o tyle, o ile jest taką we wzajemności, intersubiektywnie. Nie posiadam więc rzeczy, którymi się następnie dobrowolnie wymieniam, ale posiadam je o tyle, o ile się nimi wymieniam, o ile już istnieją potencjalnie jako *rzeczy dla innego*. Taki charakter rzeczy ma zaś już rangę *własności* w sensie ekonomicznym. Własność więc w sensie ekonomicznym okazuje się prawdą i czymś znacznie pełniejszym niż własność w sensie ontologicznym, jako kategoria związana jeszcze z prawem abstrakcyjnym.

Idąc dalej, w społeczeństwie obywatelskim mamy już do czynienia nie z kategorią abstrakcyjnej osoby prawnej, ale z człowiekiem określonym przez subiektywną potrzebę czy interes, którego zaspokojenie „(...) osiąga za pomocą takich środków, jak a) rzeczy zewnętrzne, które są również własnością innych, obdarzonych wolą ludzi i produktem innych potrzeb; oraz b) przez działalność i pracę jako czynniki zapośredniczające obie te strony” (Hegel 1969, 193).

Konieczny splot wyróżnionych tu przez Hegla momentów (tj. dwustronny i nieustanny ruch między potrzebami zaspokajanymi przez własność innych, ruch określający pracę produkcyjną i stosunki wymiany) prowadzi do wyłaniania się niejako samorzutnie *ogólności*. Jest ona rezultatem działań jednostek i zarazem ich podstawą, czyli uniwersalną zasadą uspołecznienia w nowoczesności: „Ogólność jako coś, co jest powszechnie uznawane, jest tym momentem, który abstrakcją w jej jednostkowości i abstrakcyjności zmienia w konkretne (jako społeczne) potrzeby, środki i sposoby zaspokajania” (Hegel 1969, 195).

W tym ruchu zaś powstaje w optyce Hegla to, co Smith nazywa „bogactwem narodów”, co poświadcza konstatacja, że ekonomia poli-

kto przekroczył moje granice, „myślą, słowem, czynkiem czy zaniedbaniem”). Hegel zaś stosunki ekonomiczne traktuje jako sferę wyrażania się tego, co ogólne, bogactwa ogólnego, pracy ogólnej, na ich gruncie zaś abstrakcja osobowości prawnej dopiero powstaje jedynie jako moment i tylko o tyle, o ile jest on odniesiony do innych. „Jeśli kogoś nie obchodzi nic prócz formalnego prawa, to prawo może okazać się czystym uporem, jak się często zdarza u ludzi o ograniczonym sercu i umyśle. Człowiek prymitywny bowiem upiera się najbardziej przy swoim prawie, umysł szlachetny natomiast bierze pod uwagę również wszystkie inne strony rzeczy” (Hegel 1969, 356). Zob. także: Nowicki 2014.

tyczna „jest nauką, która wychodzi z tych właśnie (szczegółowych) potrzeb, pracy i wymiany – przyp. S.Ch.) punktów widzenia, ale dalszym jej zadaniem jest przedstawianie stosunków oraz ruchów mas w ich jakościowej i ilościowej określoności i splataniu się ze sobą” (Hegel 1969, 193).

Ogólne masy bogactwa, owoc nieprzerwanego rozwoju ekonomicznego, są w nowoczesności udziałem jednostek poszczególnych tylko w oparciu o ową przesłankę, z której ekonomia polityczna jako „nowoczesny rozsądek” wychodzi: jest to partykularna praca odpowiadająca na partykularne potrzeby własne lub cudze. Momenty pracy poszczególnej i potrzeby poszczególnej mogą być z punktu widzenia jednostki od siebie oddalone. Ogólna struktura, jaką jest praca i potrzeby przez nią zaspokajane, dzięki wymianie jest potencjalnie obecna nawet w sytuacji, gdy moja praca bezpośrednio zaspokaja moje potrzeby, ponieważ „(szczegółowość – przyp. S.Ch.) wyłącznie w niej (w ogólności – przyp. S.Ch.) ma swoją prawdę oraz prawo do własnej pozytywnej rzeczywistości” (Hegel 1969, 190).

Stwierdzenie, że w nowoczesności jednostka uczestniczy w dobru ogólnym o tyle, o ile wykonuje pracę mającą znaczenie wyłącznie w odniesieniu do jakiejś partykularnej potrzeby, jest brzemiennie w skutki i niepodobna go tutaj lekceważyć. Hegel formułuje to w dobitny sposób:

Zapśredniczenie polegające na tym, by dla spartykularyzowanych potrzeb zdobyć i przygotować, dostosowane do nich również spartykularyzowane środki, jest pracą, która materiał dostarczany bezpośrednio przez naturę czyni – poprzez najrozmaitsze procesy – przydatnym do tych różnorodnych celów. To formowanie (przez pracę) nadaje środkom wartość i celowość, tak iż człowiek w swojej konsumpcji ma do czynienia głównie z wytworami ludzkimi, i tym, co spożytkuje, jest właśnie trud ludzki. (Hegel 1969, 197)

Podkreślmy, że Hegel ustanawia nowoczesną zasadę uspołecznienia, którą jest praca ważna i mająca wartość o tyle, o ile odpowiada jakiejś partykularnej potrzebie. Ponadto, jako że praca partykularna służy w rezultacie powstawaniu tego, co ogólne, istnieje tutaj silny związek między ogólnym dobrobytem z jednej a partykularnymi celami z drugiej strony.

3. Instytucje i dezintegracja społeczeństwa obywatelskiego

Ogólność, powstała z wzajemnych zależności ekonomicznych, jest tym, co stanowi o etyczności społeczeństwa obywatelskiego. Ono

wprawdzie, jak powiada Hegel, jest jedynie jeszcze sferą przeświecania etyczności jako istoty (Hegel 1969, 187), czyli jedynie jej pozorem i to takim, w którym to, co istotne, czyli ogólność więzi społecznej, „gubi się” i ztraca w partykularyzmach zepsucia i nędzy – ubocznych efektach gry rynkowej. Z tej degradacji miałoby je wydobyć państwo jako etyczność spełniona. Wszelako ów aspekt powstawania ogólności jest obecny w społeczeństwie obywatelskim. Przesłanką zaś, z której tak rozumiana etyczność się wyłania, jest jednostka poszczególna, będąca celem dla samej siebie, i dopiero rozwinięcie tej przesłanki jako pewnej podstawowej zasady prowadzi do uznania, że jednostka może się realizować tylko w odniesieniu do innych i tylko za ich sprawą. Zatem także to, co ogólne – jakiś rodzaj wspólnotowości czy wspólnego dobra, z którego wszyscy czerpią – powinno być przedmiotem troski jednostek. Odniesienie do etycznej całości społecznej wiąże się także z tym, że *bourgeois* jako podmiot egoistycznych celów ekonomicznych ma szansę przedzierznąć się w państwie w *citoyen*, obywatela żyjącego sprawami państwa, sprawami ogólnymi i dla tych spraw gotowego do poświęceń. Przejście między społeczeństwem obywatelskim, tj. sferą zarazem wyłaniania się etyczności, jak i jej zatracania, a państwem, gdzie następują tej etyczności apoteoza i ocalenie, jest domeną stanu ogólnego i nosi wszelkie ambiwalencje tej funkcji.

Na ów charakter konstrukcji Hegłowskiego społeczeństwa obywatelskiego, który odróżnia ją od założeń atomistycznej ontologii społecznej i prowadzi do uznania fundamentalnego znaczenia instytucji publicznych, troszczących się o to, co ogólne, komentatorzy bardzo często zwracają uwagę. Niemniej podkreślanie tego rysu *Zasad filozofii prawa* jest wspólne kilku różnym strategiom interpretacyjnym. Dominują tutaj zwłaszcza dwa sposoby rozumienia roli, jaką odgrywają owe instytucje. Pierwszy z nich akcentuje to, że ekonomia rynkowa, przez swój uogólniony charakter, sama z siebie prowadzi do instytucjonalizacji. Druga podkreśla, że owa instytucjonalizacja jest niezbędna dla zabezpieczenia przed konsekwencjami kryzysowej natury tej ekonomii i wpisanej w nią tendencji do dezintegracji społecznej, której Hegel także poświęca znaczące fragmenty swojego wykładu, nazywając ją właśnie „etycznością zagubioną w terminach skrajnych” (Hegel 1969, 189)³.

3 Koncentracja na kryzysowej naturze społeczeństwa opisanego w *Zasadach filozofii prawa* jako punkcie wyjścia dla odmiennych strategii interpretacyjnych ma już długą tradycję. Warto tu wspomnieć chociażby takich autorów, jak: Michael Hardimon, Stephen Houlgate, Paul Franco, Zbigniew Pełczyński, Marek Siemek, Philip J. Kain, Michael J. Thompson, Perry R. Anderson, Shlomo Avineri, Dieter Henrich, Domenico Losurdo, James, Slavoj Žižek, Theodor W. Adorno, Frank

Przejście między społeczeństwem obywatelskim, tj. sferą zarazem wyłaniania się etyczności, jak i jej zatracania, a państwem, gdzie następują tej etyczności apoteoza i ocalenie, jest domeną stanu ogólnego i nosi wszelkie ambiwalencje tej funkcji.

Za przykład pierwszego odczytania posłużyć może przeprowadzona przez Avineriego argumentacja, że realizacja interesu prywatnego w filozoficzno-społecznej doktrynie Hegla nie odbywa się dzięki bezpośredniemu odniesieniu pracy i działalności własnej do innej bezpośredniej potrzeby, lecz musi zostać włączona w uogólniony system artykulacji owych potrzeb i w uogólnioną organizację samej pracy:

Na przykład sprzedawca sukna nie może realizować własnych interesów w sposób optymalny poprzez nieokreśloną rywalizację z całym światem, włącznie z innymi sprzedawcami sukna – musi także współpracować ze swoimi konkurentami, na przykład z innymi sprzedawcami sukna, tak aby zapewnić realizację interesów swojego stanu, to jest swoich własnych. W partykularności immanentnie zawarte jest to, co ogólne. (Avineri 1994, 236)

W tej interpretacji, na co trzeba tu zwrócić uwagę, instytucje reprezentujące to, co ogólne, zostają potraktowane jako środki do zaspokojenia wciąż prywatnych celów jednostek. Jednostka dostosowuje do nich swoje działanie ze względów, nazwijmy to, strategicznych. Ostatecznym celem przemiany *bourgeois* w *citoyen* byłoby stanie się zwyczajnie jeszcze bardziej skutecznym *bourgeois*. Jednostka, by realizować lepiej swój interes, musi zespolić się z zasadami kooperacji zawodowej czy branżowej oraz wyartykułować ogólnie swoje potrzeby, to znaczy – upodobnić je do innych. Oczywiście można twierdzić zasadnie, jak później spróbują neoinstytucjonalisci, że ten sposób wiązania interesów i organizacji pracy czy przedsięwzięć jest z punktu widzenia wzrostu ogólnego dobrobytu uzasadniony i wymaga, zwłaszcza gdy inwestycje wiążą się z dużym ryzykiem niepowodzenia, wsparcia ze strony ogólnego aparatu państwowego, albowiem bez wkładu i zabezpieczeń z jego strony żaden partykularny podmiot nie podejmie ryzyka na własną rękę (współcześnie dobrym przykładem potwierdzającym działanie tej zasady jest udział pieniędzy publicznych, czyli ogólnych, w wynalezieniu szczepionek przeciw COVID-19). Ponieważ jednak żywioł ogólności pozostaje tu dla jednostki jedynie środkiem do realizacji egoistycznego celu, nie można w takim odczytaniu dostrzec pełnej rehabilitacji etyczności w łonie społeczeństwa obywatelskiego. Cele jednostki nie zostają tu bowiem w spo-

Ruda, Allen W. Wood, Rebeca Comay. Nadzwyczaj ciekawą interpretację relacji pomiędzy czterema dominującymi typami interpretacji reprezentowanymi przez tych autorów możemy znaleźć u Bartosza Wójcika (2022) w nieopublikowanej jeszcze dysertacji doktorskiej *Bellatrix Minerva: wojna i polityka w filozofii Hegla*.

sób istotny przetransformowane przez instytucjonalną formę interakcji społecznej.

Institucje publiczne można także traktować jako niezbędne dlatego, że korygują one ekscesy wywoływane przez ekonomię rynkową. Można powiedzieć, że ekonomia ta, czego już Hegel był świadom, prowadzi stale do podkopywania własnych mechanizmów reprodukcji. W związku z tym instytucje służą w pierwszej kolejności, czyli bezpośrednio, nie temu, by jednostki mogły poprzez nie lepiej realizować swoje interesy, ale temu, by podstawowe zasady interakcji między jednostkami nie uległy destrukcji. Ślepe prawa rynku, gdy „puścić” je wolno, prowadzą bowiem do całkowitej anarchizacji, atrofii wszelkich miar wartości i wzajemnego zaufania, do wykluczenia i niezahamowanej pauperyzacji szerokich mas społecznych, procesu zagrażającego integralności społecznej. Hegel zwracał uwagę na tę prawidłowość, pisząc, że społeczeństwo obywatelskie „to system etyczności zagubionej w swych terminach skrajnych” i dalej:

Szczegółowość dla siebie, jako wszechstronne zaspokajanie własnych potrzeb, przypadkowej i arbitralnej woli i subiektywnych upodobań, niszczy w swoim rozkoszowaniu się i używaniu z jednej strony samą siebie i swoje substancjalne pojęcie, z drugiej zaś, ponieważ szczegółowość ta jest nieskończenie pobudzana i pozostaje w stałej zależności od zewnętrznej przypadkowości i arbitralnej woli, ale zarazem ograniczana przez potęgę ogólności, zaspokojenie potrzeb zarówno koniecznych, jak i przypadkowych okazuje się czymś przypadkowym. Społeczeństwo obywatelskie w przeciwieństwach tych i ich splataniu się przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu, i tam zepsucia fizycznego i etycznego. (Hegel 1969, 189)

Autorem akcentującym, nazwijmy to, korekcyjną czy zabezpieczającą rolę instytucji publicznych, był Marek Siemek. Jego zdaniem esencją mieszczańskiego społeczeństwa jest właśnie rynkowa gra partykularnych interesów, harmonizujących się dzięki wymianie towarowej i negocjacjom w ramach zagwarantowanych przez praworządny ustrój (Siemek 1998, 103), zaś cała aparatura instytucjonalna, z szeroko rozumianą funkcją policji, służy rugowaniu „zbyt jaskrawych różnic i nierówności, wychodzących na jaw zwłaszcza w odniesieniu do zamożności i ubóstwa poszczególnych obywateli albo całych warstw społecznych” (Siemek 2007, 47). Siemek wprawdzie podkreśla, że funkcja ciał ogólnych, jakimi w Hegłowskim systemie są policja, korporacje, stany, dowodzi, że polityczny program niemieckiego filozofa nazwać można bez przeszkód „socjaldemokratycznym” – w dwudziestowiecznym rozumie-

niu tej kategorii. Niemniej, by dociec, jaka jest prawdziwa natura tego, co ogólne i natura wyrażających ogólność instytucji w Hegłowskim systemie, ważne jest uchwycenie różnicy pomiędzy dwiema perspektywami. Tej, w której owe instytucje są refleksem czegoś innego – a dokładniej odzwierciedleniem pod postacią obiektywizacji, tego, co w społeczeństwie rynkowym i tak jest już obecne. I tej, w której są one koniecznym, ale jednak tylko korygującym uzupełnieniem relacji rynkowych. Stawką jest tutaj bowiem wydobycie kryteriów, którymi mierzone jest właściwe zdaniem Hegła rozumienie ogólności.

Zdaniem Andrew Buchwaltera, który zdaje się w pewnym sensie godzić oba te rozumienia, charakter owej etycznej ogólności jest przede wszystkim zaczerpnięty ze stosunków ekonomicznych dezintegrującego się społeczeństwa obywatelskiego, a następnie zobiektywizowany i refleksywizowany w korporacjach (Buchwalter 2017, 123). Społeczeństwo rynkowe ustanawia pewien rodzaj etycznego ideału, który, ponieważ sam ulega stopniowej atrofii, musi zostać wydzwignięty i zinstytucjonalizowany. Przykładem zanikania etycznego ideału jest zasada jednostkowości jako przesłanka mieszczańskich relacji ekonomicznych. Rychło się przecież okazuje, że wskutek działania anonimowych mechanizmów rynkowych jednostkowość zostaje zdeprecjonowana, wszelkie jej atrybuty przestają odgrywać jakąkolwiek istotną rolę (Buchwalter 2017, 123). Dlatego w korporacji, zawodowej organizacji, jednostka nie tyle zostaje podporządkowana ogólnym normom, ale także może, dla własnej niepowtarzalności, wyróżniających ją kompetencji, zręczności, domagać się ogólnego uznania i dzięki temu na powrót stać się „kimś” – jednostką, którą przestała niejako być, stojąc samotnie naprzeciw żywiołowi ekonomicznego. Zarazem także jednostka dzięki pośredniczącej roli korporacji zaczyna sferę ogólną traktować jako coś więcej niż tylko instrument służący do odniesienia jeszcze większego rynkowego sukcesu. Przekierowuje swoje partykularne cele, dotąd rynkowe, na to, co ogólne, uświadamia sobie, że w podporządkowaniu się celom wyższym naprawdę może zachować własną indywidualność.

Dla interpretacji Buchwaltera motywem przewodnim jest potraktowanie dezintegracji, rozpadania się społeczeństwa obywatelskiego, zacznym wspólnoty etycznej jako warunku możliwości podniesienia tej etyczności na wyższy poziom poprzez refleksyjną jej obiektywizację (Buchwalter 2017, 123). Po pierwsze, etyczność zawiera się w społeczeństwie obywatelskim i wiąże się ze szczególną współzależnością między jednostką i ogólnością. Dalej, na skutek immanentnie obecnych w tym społeczeństwie mechanizmów ekonomicznych na szwank zostaje wystawione i to, co ogólne i to, co jednostkowe. Toteż na końcu korporacje

wydobywają etyczny charakter tego społeczeństwa w taki sposób, że ogólność podnoszą do rangi celu samego w sobie, a nie środka dla strategicznych działań. Dzięki korporacji jednostka zaczyna rozpoznawać, że *zadowolanie siebie* poprzez to, co ogólne, jest zadowalaniem siebie *poprzez to, co ogólne*, gdzie pierwsze sformułowanie oznacza, że to, co ogólne jest do zadowolenia środkiem, który wnet przechodzi w istotę zadowolenia samego.

Tu jednak pojawiają się problemy. Po pierwsze, jednostkowość w społeczeństwie obywatelskim definiowana była przez interes i potrzebę, zaś „bycie kimś” w ramach korporacji, jeżeli jest związane z kategorią refleksji, transformuje retroaktywnie pojęcie interesu określającego jednostkę podług jakiejś miary wartości kwalifikacji, cech i atutów, danych skądinąd. Pytanie, jakie pojęcie tych cech determinuje sposób, w jaki przeobrażanie się *bourgeois* w *citoyen* zmienia samo rozumienie *bourgeois*? Nicholas Mowad próbuje dowieść, że w ostateczności nawet w korporacji jednostka nie może stać się kimś, albowiem ostateczną miarą wszelkich wartości w społeczeństwie obywatelskim jest pieniądz, za pośrednictwem którego jednostka otrzymuje ekwiwalent swojego udziału w tym, co ogólne. Nie wiąże się z tym jednak żaden honor, lecz raczej deprecjacja jej indywidualności i alienacja. Podobnie rozpuszczaniu ulegają specyfika stanowa i korporacyjna, które miały udzielać uznania jednostce. Niekwestionowaną zaletą ustaleń Mowada jest także porównanie zasad społeczeństwa obywatelskiego do dialektyki nowoczesnej kultury zawartej w *Fenomenologii ducha*. To porównanie naświetla znakomicie paradoks związany z uczestnictwem w nowoczesnych strukturach uspołecznienia, który wiąże się z tym, że jednostka angażuje się w nie, by „być kimś”, w rezultacie „stając się nikim”. Zdaniem tego autora odnosi się to zarówno do porządku wykształconych *nobles* służących państwu, jak i do *bourgeois*, podmiotu ekonomicznego interesu. Obaj oni zostają oszukani. Problemem tej interpretacji jest jednak to, że oszustwo, które miałyby zakopywać przepaść pomiędzy stanami czy doprowadzać do rozpuszczania ich zróżnicowania w abstrakcji pieniądza, nie jest oszustwem, które w obu przypadkach działa w ten sam sposób. Aby to zrozumieć, musimy bliżej przyjrzeć się stanowej konstrukcji Hegłowskiego społeczeństwa.

Porządek społeczny opisany przez Hegla dzieli się na trzy stany. Pierwszym z nich jest stan substancjalny, związany z postfeudalną jeszcze produkcją rolną. Uprawa ziemi stanowiącej majątek prywatny dostarcza materialnego substratu niezbędnego dla reprodukcji życia osobniczego i rodzinnego. Przedstawiciele tego stanu swój los wiążą jedynie z naturalnym cyklem, nie zaś z siecią relacji społecznych. Kolejnym jest stan złożony z przedstawicieli rodzącej się gospodarki przemysłowej, stan

refleksyjny. To z niego wyłania się zasada wzajemnej zależności pomiędzy jednostkami, wedle której wszelkie działanie i wszelkie dobro mają wartość o tyle, o ile ktoś je za takie uznaje. Stan refleksyjny jest więc stanem rynkowym *sensu stricto*, to on *produkuje* we właściwym sensie relację społeczną jako coś ogólnego.

Ostatnim stanem jest stan ogólny, obejmujący, jak już powiedziano we wstępie, nowoczesną biurokrację państwową, intelektualistów oraz wszystkich, którzy zajmują się tym, „co bezpośrednio ogólne”. Relację pomiędzy nim a pozostałą częścią społeczeństwa można ująć w ten sposób, że stan ogólny urefleksyjnia ogólność, obejmującą dwa pozostałe stany: stan refleksyjny i substancjalny. To on refleksywizuje bowiem w swojej działalności ogólność, która miałaby obejmować całość stosunków w społeczeństwie obywatelskim. Aby stan ogólny mógł tę funkcję sprawować, nie może uczestniczyć w wymianie rynkowej i sprzedaży partykularnej pracy. Jego reprezentanci nie doświadczają oszustwa – by wrócić do argumentacji Mowada – w związku ze swoim udziałem w tym, co ogólne, w taki sam sposób jak stan refleksyjny. Jest to nadzwyczaj ważna okoliczność dla dalszej analizy.

Wracając teraz do ustaleń Buchwaltera, korporacje jako instrument zapośredniczenia tego, co ogólne z tym, co jednostkowe, dotyczą jedynie stanu refleksyjnego. Zrzeszają one bowiem jedynie wytwórców, którzy uczestniczą w wymianie rynkowej. To wymiana odpowiada za szczytkową formę tego zapośredniczenia, w której moje prywatne dobro uzależnione jest od dobra cudzego i dlatego od dobra ogólnego. Natomiast trzeba tu wziąć pod uwagę to, że zasada integralności społecznej musi wykroczyć poza teren działalności stanu refleksyjnego. Prowadzi to do wniosku, że formy i kryteria dobra ogólnego, z jakimi mamy do czynienia w korporacji, muszą być ostatecznie podporządkowane jakiemuś wyższemu jeszcze dobru ogólnemu, które będzie odpowiadać za harmonizację wszystkich trzech stanów społeczeństwa obywatelskiego. Skąd się zaś biorą kryteria tego dobra?

Stan ogólny byłby naturalnym kandydatem dostarczającym takich kryteriów, o czym przekonuje sformułowanie, że to on właśnie reprezentuje bezpośrednio to, co ogólne. Z jednej strony brak zapośredniczenia w tym wypadku tego, co ogólne przez to, co partykularne oznacza, że przedstawiciele tego stanu nie mają partykularnego interesu w wykonywaniu swoich obowiązków względem społeczeństwa. Umożliwione jest to, jak pisze Hegel, dzięki temu, że utrzymuje ich państwo, albo dzięki temu, że dysponują oni prywatnym majątkiem na tyle znacznym, że mogą nie wykonywać zarobkowej pracy. Z drugiej jednak strony to niezapśredniczenie pozbawia także możliwości precyzyjnego określenia,

czym ów stan miałby się w istocie zajmować i skąd bierze on pojęcie o tym, czym są sprawy ogólne i dobro publiczne, będące przedmiotem jego troski. Nieobecność określenia innego niż negatywne może prowadzić do wniosku, że w ostateczności tym, co warunkuje rozumienie tego dobra, jest abstrahowanie od wszelkiego interesu partykularnego, pielęgnowanie tego rodzaju bezinteresowności, którą czytelnik Hegła zna z pańskiej postawy – rezultatu walki o uznanie. W tym świetle nieprzypadkowa staje się uwaga Hegła o tym, że ostateczną instancją przywracającą ogólną etyczność do podporządkowanego egoizmowi społeczeństwa jest stan wojny, kiedy każdy zmuszony jest albo do zrzeczenia się swego majątku, by państwo mogło wystawić zawodową armię, albo wręcz do oddania swego życia za to, co ogólne. Sednem dalszej części rozważań będzie wykazanie, że wojna może zostać potraktowana nie tylko jako wyjątkowa okoliczność przywołująca pojęcie i rzeczywistość tego, co ogólne, ale jako pewne stałe kryterium, które na co dzień warunkuje odniesienie jednostek do samych siebie oraz sposób rozumienia instytucji publicznych. Taka ekstrapolacja wojny związana jest zaś ze szczególnym charakterem stanu ogólnego, który, poprzez negocjowanie własnego interesu, wyznacza sposób rozumienia dobra ogólnego jako takiego.

4. Praca stanu ogólnego

Gdy Hegel, na mocy przyjętych od Smitha założeń, twierdzi, że zasadą i motorem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego jest partykularna praca, konsekwentnie określa ją niemieckojęzycznym słowem *Arbeit*. Praca, o której filozof mówi, gdy „wmontowuje” w swoim systemie funkcję stanu ogólnego, jest natomiast określona przez ten terminem *Geschäfte*, który na polski mógłby zostać przełożony jako *zajęcie*. Stan ogólny nie pracuje po to i tylko wtedy, gdy chce zaspokoić swoje potrzeby, on jest na co dzień *zajęty*:

Zajęciem stanu ogólnego są ogólne interesy społeczeństwa. Stan ten musi dlatego być zwolniony z bezpośredniej pracy dla zaspokojenia potrzeb czy to dzięki majątkowi prywatnemu, czy to dzięki temu, że państwo, które korzysta z działalności tego stanu, wynagradza mu straty, tak iż interes prywatny znajduje swe zaspokojenie w pracy dla ogółu. (Hegel 1969, 202)

Semantycznie termin *Geschäft* ma bardziej „interakcyjne” niż „wytwórcze” konotacje, oznacza bowiem także „przedsiębiorstwo”, „inte-

res”, „sklep”. Zresztą już w paragrafie 189. o sposobie odnoszenia się jednostki poszczególnej do własnych potrzeb, Hegel pisze, że oprócz pracy (*Arbeit*) jednostka może utrzymywać się z zajęcia (*Geschäft*). Wszystkie polskojęzyczne wyrazy odpowiadające *Geschäft* przywodzą na myśl raczej relacyjny charakter siatki społecznej, prędkiej wiążą się z wymianą niż surową pracą nastawioną na formowanie jakiegoś substratu przeznaczonego do celu gdzieś indziej odkrytego i wyznaczonego. I tak np. w paragrafie opisującym momenty stanu przemysłowego Hegel dokonuje precyzyjnego rozróżnienia na pracę dla potrzeb i żądań jednostek (*der Arbeit für einzelne Bedürfnisse* [Hegel 2015, 204]) oraz zajęcie wymiany jednych środków na inne, które jest domeną stanu kupieckiego (*Geschäft des Tauches der vereinzelteten Mittel gegeneinander vornehmlich* [Hegel 2015, 204]).

Można odnieść wrażenie, że *Geschäft* to termin ujmujący podmiot jakichś działań instrumentalnych w tym znaczeniu, w jakim w klasycznej ekonomii przedsiębiorca instrumentalnie organizuje swoje aktywa, swoich pracowników czy swoje znajomości dla osiągnięcia obranych przez siebie celów, a następnie wychodzi ku innym przedsiębiorcom i konsumentom jako reprezentant swoich zasobów, które ma do zaoferowania. Zgodnie z tą intuicją językową stan ogólny – by trzymać się użytego przez Hegla terminu – reprezentowałby jakąś postać zobiektywizowanego, zaaprobowanego interesu ogólnego państwa (i byłby w tej roli instancją ów interes rozpoznającą) i zgodnie z nim wytwarzał określone urządzenia lub zajmował się – znów zgodnie z niewytwórczym sensem tego pojęcia – delegowaniem wykonawstwa na inne podmioty społeczne (logicznym dopełnieniem byłoby tu scedowanie zadań publicznych na podmioty prywatne albo traktowanie tego, co publiczne jako zwyczajnie rynkowych aktywów). Przywołując tutaj jedno z kluczowych rozróżnień dla Jürgena Habermasa, można powiedzieć, że stan ogólny zajmuje się nieinstrumentalną deliberacją na temat dobra ogólnego, mającą prymat nad działaniami li tylko instrumentalnymi i strategicznymi (Habermas 1983, 228), jakie organizują życie jednostek na rynku.

Z taką rolą stanu ogólnego jest jednakże pewien kłopot. Może ona z łatwością zostać zakwestionowana jako przejaw elitaryzmu opartego na tym, że cele i kryteria korzyści ogólnospołecznej definiowane są tylko przez pewną wąską grupę urzędników aparatu biurokratycznego państwa. Ten rodzaj krytyki warto jednak ugruntować inaczej, mianowicie nie poprzez odwołanie do tych, którzy nie mają udziału w racjonalności rozpoznającej cele ogólnospołeczne, ale przez rozpatrzenie określeń stanu ogólnego, które same zaprzeczają przesłankom, z których pochodzą. Otóż nieskazona egoistycznymi celami bezpośrednio ogólna działalność

Może ona (rola stanu ogólnego) z łatwością zostać zakwestionowana jako przejaw elitaryzmu opartego na tym, że cele i kryteria korzyści-ogólnospołecznej definiowane są tylko przez pewną wąską grupę urzędników aparatu biurokratycznego państwa. Ten rodzaj krytyki warto jednak ugruntować inaczej, (...) przez rozpatrzenie określeń stanu ogólnego, które same zaprzeczają przesłankom, z których pochodzą.

przedstawiciele tego stanu miałyby reprezentować najwyższą rozumność porządku społecznego. Jednakże ustanowienie takiej amorficznej instancji, która miałaby zajmować się *bezpośrednio tym, co ogólne*, precyzyjnie oddzielając tę instancję od skażenia jakąkolwiek instrumentalnością i partycykularnością – co gwarantowałoby autonomię sfery rozumnego rozpoznawania właściwych celów społecznych – prowadzi nie tyle do apoteozy rozumności, ile raczej do jej głębokiego ograniczenia. Opiera się to na założeniu, że rozumność ma swoją granicę, na którą napotyka w momencie, gdy rozpoczynają się działania instrumentalne. Prawdziwa apoteoza rozumności powinna zaś polegać na tym, że możemy ją odnaleźć w każdym działaniu, nie tylko w takim, dla którego zostały starannie przygotowane wyjątkowe warunki (Siemek 1998, 50–66).

Zewnętrzne ujęcie relacji pomiędzy celową i ogólną *Geschäft* a instrumentalnie partycykularną *Arbeit* pozostaje w oczywistej niezgodności z metodą Hegła, polegającą na tym, żeby w terminach pozornie względem siebie zewnętrznych dostrzec ich wzajemne przeświecanie, czyli, mówiąc inaczej, zapośredniczenie (Taylor 2015, 15).

5. Dialektyka określeń stanu ogólnego

Trzymając się litery *Zasad filozofii prawa*, idea stanu ogólnego, który nie pracując, wyznaczałby cele dla tych, którzy pracują i dlatego reprezentowałby uniwersalną racjonalność działań społecznych, w tym także i przede wszystkim politycznych, jest oparta na rozchodzeniu się *Geschäft* i *Arbeit*. Rozbieżność owych dwóch porządków, porządku urzędowania i porządku wytwarzania tego, co urządzenie wyłoniło uprzednio jako cel, w praktyce dotyczy po prostu roli urzędników zatroskanych sprawami ogólnymi, oddanych temu, by „wszystko szło pomyślnie” dla ogółu. Nie wydaje się to dzisiaj czymś szczególnie kontrowersyjnym, albowiem pozycja ta została na poziomie empirycznym dawno oswojona. Nikt, komu zależy na funkcjonowaniu państwa, nie kwestionuje potrzeby istnienia klasy urzędniczej. Co najwyżej mamy do czynienia z różnymi sprzecznymi wyobrażeniami dotyczącymi zakresu obowiązków tego stanu, optymalnej liczby urzędów i stanowisk, prawomocnych pól jego ingerencji i interwencji. Wszelako wiele z tych sprecznych wyobrażeń ma początek w sprzeczności obecnej w samej pojęciowej konstrukcji państwa (i jego funkcjonariuszy) i wiąże się prawdopodobnie z pytaniem, któremu dobru publicznemu służyć mają przedstawiciele stanu ogólnego. Innymi słowy mamy tu do czynienia z ruchem określeń, ruchem biorącym się, by tak rzec, z braku zapośredniczenia tego, co ma być zapośred-

Przy całej strukturalnie nadzwyczaj ważnej roli przypisanej stanowi ogólnemu przez Hegla, określona jest ona razem z celami społecznymi, o których urzeczywistnienie ma zabiegać, jedynie w terminach negatywnych: jako ta, która nie jest zmuszona do tego, by parać się pracą partykularną.

niczające, czyli z braku zapośredniczenia zajęć ogólnych (*Geschäfte*). Przy całej strukturalnie nadzwyczaj ważnej roli przypisanej stanowi ogólnemu przez Hegla, określona jest ona razem z celami społecznymi, o których urzeczywistnienie ma zabiegać, jedynie w terminach negatywnych: jako ta, która nie jest zmuszona do tego, by parać się pracą partykularną. Co więc wynika dla konstrukcji społecznej z tak nader skromnej definicji jej spoistości?

Jak sądzę, większość stanowisk w kwestii tego, czym powinien się stan ogólny zajmować, można sprowadzić do jednej z poniższych artikulacji, które z kolei są związane z wewnętrznym ruchem form przejawiania się owego braku samookreślenia:

a) Po pierwsze więc stan ten służy uniwersalnej całości o tyle, o ile całość ta jest źródłem jego utrzymania – wówczas mamy do czynienia z sytuacją, gdy jedynym określeniem tego, co deklaratywnie uniwersalne jest interes partykularny samego stanu ogólnego. Za wszelkimi działaniami stanu ogólnego stoi zabezpieczanie jego własnego interesu. Takie ujęcie najczęściej podpada pod klasycznie rozumianą, z ducha demaskatorską, krytykę ideologii, jakiej utworował drogę Marks: „(...) każda dążąca do władzy klasa (...) musi najpierw zdobyć władzę polityczną, aby z kolei przedstawić swój interes jako coś ogólnego” (Marks i Engels 1961, 36). Ogólność będąca przedmiotem troski stanu ogólnego jest tylko kostiumem dla jego partykularnego interesu czy też, bardziej konkretnie, racją istnienia stanowisk jest tylko to, że są synekurami dla urzędników. Jednakże takie ujęcie w przypadku stanu ogólnego zawodzi o tyle (podobnie ma się rzecz z pewnym typem rozumienia pojęcia ideologii, kiedy bywa ona odczytywana jako zasłona i pozór dla rzekomo prawdziwego i rzeczywistego interesu materialnego), że interes jest tu określony jedynie negatywnie – jako możliwość zachowania dystansu wobec presji logiki reprodukcji społeczeństwa obywatelskiego.

A skoro tak, to ów interes przechodziłby w:

b) dbanie o to, co w ramach społeczeństwa obywatelskiego wyłania się jako interes społeczny, jako reprodukcja społecznej stabilności. W tym ujęciu stan ogólny obowiązany jest dbać o niezawodność mechanizmów reprodukcyjnych, rozpoznawać możliwe kryzysy, zapobiegać im i w ten sposób usprawiedliwiać swoje istnienie, nadawać mu określoność. Płynna takiej abstrakcji jak reprodukcja całości została trafnie wyrażona słowami dyrektora departamentu Tuzi'ego, bohatera *Człowieka bez właściwości* Musila, w rozmowie o „Akcji Równoległej”, mającej zmanifestować potęgę państwową „Cekanii”: „Bo my dyplomaci właściwie tego nie wiemy. Jest to coś,

czego nie wolno zakłócić, aby wszyscy na wszystkich nie napadli. Ale czego właściwie nie wolno zakłócić, tego nikt dokładnie nie wie” (Musil 2002, 218). Ironia Musila, włożona w usta jednego z bohaterów powieści, sygnalizuje problem natury filozoficznej, dotyczący właściwych określeń reprodukcji czegoś takiego jak całość społeczna. Co ma być zreprodukowane, żeby wszystko zostało tak jak dawniej i żeby stan ogólny zabezpieczył swój interes? Do tego potrzebne jest jakieś kryterium stabilności. Dialektyka tego określenia zyskuje więc kolejny przedmiot.

Stan ogólny powołuje się na jakieś abstrakcyjne określenia korzyści ogólnospołecznej, takie jak np. zachowywanie abstrakcyjnych ram prawa w imię swobodnej działalności jednostek albo dbanie o równie abstrakcyjne wskaźniki ekonomiczne czy populacyjne. Byłoby to najbliższe konstatacji Hegła, że stan ogólny zajmuje się *bezpośrednio tym, co ogólne*. Ale także w związku z tym musi on stale podkreślać, że te wskaźniki nie są niczym partykularnym, czyli musi w swojej postawie od wszelkiego partykularyzmu abstrahować. Przedstawiciele stanu ogólnego muszą demonstrować, że w istocie od tych wskaźników nie chcą oni niczego *dla siebie*. Ta okoliczność sprawia wszakże, że pod „stan ogólny” podpadałoby coś, co Hegel nazywa „niszczycielskim charakterem woli”. Warto to odnotować, albowiem jest to ważny dla samego Hegła i krytykowany przezeń moment niezdolności do wyłonienia z siebie określeń, niezdolności do działania, która wiąże się z obłudnym pragnieniem pozostania czymś nieskończonym:

(...) jeśli owa *absolutna możliwość abstrahowania* od każdego określenia, w którym siebie odnajduję czy też w sobie założyłem, jeśli ucieczka od wszelkiej treści jako pewnego ograniczenia jest tym, do czego wola sama siebie określa, czy też tym, co zostaje dla siebie utrwalone przez wyobrażenie jako wolność – to mamy wtedy wolność *negatywną*, czyli wolność rozsądku (...). Ta negatywna wola ma poczucie swego istnienia tylko wówczas, gdy coś niszczy. Mniema wprawdzie, że dąży do jakiegoś pozytywnego stanu, np. stanu powszechnej równości czy też powszechnego życia religijnego, ale w rzeczy samej nie pragnie ona ich pozytywnej rzeczywistości, gdyż ta doprowadza natychmiast do jakiegoś porządku, jakiegoś wyodrębnienia się zarówno instytucji, jak i jednostek, gdy tymczasem to wyodrębnienie się i określenie jest tym, z którego zniszczenia ta negatywna wolność czerpie swą samowiedzę. Dlatego też to, czego ona w swym mniemaniu pragnie, może już dla samego siebie być tylko abstrakcyjnym wyobrażeniem, a urzeczywistnienie tego wyobrażenia – tylko furią niszczenia. (Hegel 1969, 34)

Ten rodzaj nieskończonej niszczycielskiej woli Hegel przywołuje w swoich wykładach w kontekście odnoszenia się do zrewoltowanych kontestatorów i malkontentów, którzy usiłowali zniweczyć porządek społeczny, zwykle przeciwstawiając mu jakiś urojony ideał lepszego stanu rzeczy. Okazuje się jednak, że ta negatywna i destrukcyjna postawa zyskuje tu instytucjonalne uwarunkowanie i to w ramach stanu odpowiedzialnego za całokształt dobrostanu społecznego⁴. Wynika to zaś z tego, że określenia, które zyskują jednostki w społeczeństwie obywatelskim, z konieczności zapośredniczone przez instrumentalną pracę, nie są udziałem stanu ogólnego.

Jeżeli stan ogólny, będąc instancją określającą moment zapośredniczenia społeczeństwa obywatelskiego, scharakteryzowany zostaje jako czysta negacja, wówczas to, czemu swym zapośredniczeniem miał służyć, także nie może się ze swej bezpośredniości dzięki niemu wydobyć i w związku z tym ruch dezintegracji społeczeństwa obywatelskiego, o którym była wcześniej mowa, okazuje się ruchem niepowstrzymanym. Brak określeń stanu ogólnego, poza wyjęciem go spod logiki pracy partykularnej, prowadzi w konsekwencji do nieokreśloności woli jego przedstawicieli i skłonności do trzymania się abstrakcyjnej formy woli, która ostatecznie nie chce niczego. To zaś ma dalekosiężne konsekwencje, nie tylko bowiem nie jest jasne dla czytelnika, jak zdaniem Hegla mają działać mechanizmy zapobiegania dezintegracji społecznej, ale co ważniejsze, okazuje się, że

4 W tym kontekście ciekawe wydają się aktualne spory wokół zbiorów publicznych ogłaszanych przez aktywistów, które miałyby służyć prowadzeniu przez nich niezinstytucjonalizowanej działalności ogólnej. Sama temperatura tych sporów, jak sądzę, wskazuje na poważny problem związany z tym, że społeczny system podziału pracy i dóbr nie wypracował pojęciowo dookreślonego sposobu regulowania relacji między tym, co w tych działaniach jest ogólne a tym, co jest partykularne. Podczas gdy aktywiści argumentują, że usprawiedliwieniem dla organizowania zbiorów jest to, że działają dla dobra ogólnego, ich krytycy na wszelkie sposoby próbują wykazać, że w gruncie rzeczy zebrane pieniądze idą na partykularne i – co więcej – nadwyżkowe potrzeby. Zarazem w obliczu tego strukturalnego problemu występuje, jak sądzę, nieblahe prawdopodobieństwo, że aktywizm w owym geście samo-legitymizacji, jakim jest negowanie własnego interesu, będzie miał skłonność do popadania w ową właśnie abstrahującą postać woli, która – jakoby chcąc czegoś tylko dla wszystkich, a nigdy dla siebie – stawać się może niszczycielska. Czy w podobnym duchu samo-negowania własnego interesu intelektualści z opozycji demokratycznej w Polsce w okresie przemian ustrojowych nie wprowadzali tzw. terapii szokowej, czym narazili się z miejsca na zarzut realizowania własnego klasowego (kapitalistycznego?) interesu, zarzut zupełnie dla nich niepojęty, skoro wytrwale wierzyli i wierzą po dziś dzień, że ich pragnieniem było dobro ogólne, a nie własne, dawno już stracone.

nieokreśloność i abstrakcja stają się szczególnymi sposobami rzeczywistego działania tych mechanizmów.

Powróćmy teraz do rozważań o tym, w jakim stopniu korporacje przygotowują *bourgeois* do stania się *citoyen* oraz do spostrzeżenia, że działalność korporacji ma ograniczony wpływ na definiowanie, czym jest wzorzec obywatelstwa. Przypomnijmy, że stan ogólny, ostateczna instancja, która za to definiowanie była odpowiedzialna, wstecznie wpływa na rozumienie roli wszelkich ciał ogólnych, które do niej prowadzą. W tej sytuacji interpretacje, które wskazują na to, że Hegel jest w rzeczywistości obrońcą publicznych instytucji i dobra ogólnego, a nie zwolennikiem atomizmu społecznego, muszą zmierzyć się ze szczególnym charakterem tych ogólnych instytucji, wynikłym z rozwinięcia charakterystyki stanu ogólnego, który miał reprezentować ogólność jako taką. Przyjrzyjmy się więc temu, czym dla charakteru działań obywateli i instytucji publicznych może być potraktowanie ostatniej formy przejawiania się nieokreśloności stanu ogólnego jako wzorca definiującego obywatelskie oddanie sprawom ogólnym.

6. Wojenna ekonomia i ekonomia wojny jako wehikuł obywatelskości

W swojej analizie tego, jak Hegel patrzy na możliwość regulacji ekscesów ekonomii rynkowej Ivan Boldyrev stawia tezę, że według Hegła sposobem zapobiegania im jest przywołanie dialektyki panowania i służebności, w której to śmierć odgrywa rolę regulującą stosunek społeczny (Boldyrev 2016, 86). Przypomnijmy, panem staje się tam ten, kto potrafi zaryzykować utratę własnego życia, niewolnikiem zaś ten, kto doświadczył strachu przed śmiercią. Postawa pańska to postawa, która abstrahuje od wszelkiego przywiązania do egzystencji, demonstruje własną bezinteresowność, czyli niezapośredniczenie własnej roli przez jakiś rodzaj partykularnego interesu. Jest to więc postawa, którą także przejawiają przedstawiciele stanu ogólnego. Jednak w stopniu, w jakim ich pojęcie ogólności wpływa zwrotnie na to, jak rozumiana jest działalność pozostałych obywateli i instytucji, w których uczestniczą, można zrozumieć, co ma na myśli Boldyrev. Otóż jednostka w swych działaniach ekonomicznych występuje wobec monstrum rynkowego, przeciwko któremu podejmuje walkę, bierze na siebie ryzyko przegranej, ale dzięki temu właśnie zyskuje uznanie. Dialektyka uznania działałaby w tym wypadku wprawdzie nie między dwoma jednostkami, ale między jednostką a ową nieświadomą i brutalną ogólnością. W takim razie stawką działań ekono-

Nie tylko (...) nie jest jasne dla czytelnika, jak zdaniem Hegla mają działać mechanizmy zapobiegania dezintegracji społecznej, ale co ważniejsze, okazuje się, że nieokreśloność i abstrakcja staje się szczególnym sposobem rzeczywistego działania tych mechanizmów.

micznych byłoby tu nie samo zaspokajanie potrzeb, ale narażanie ich na szwank dla jeszcze efektywniejszego działania i zwiększania własnej mocy. A zatem interes własny jako ostateczny cel jednostki to nie tyle używanie, ile inwestowanie dla inwestowania i zyskiwanie przewagi dla jeszcze większej przewagi. W ostateczności zaś sama przewaga jest tylko punktem wyjścia do dalszej ryzykownej gry ze ślepyimi mechanizmami rynku.

Zaletą interpretacji Boldyreva jest podniesienie kwestii czegoś, co można by nazwać ideologiczną regulacją ekonomii rynkowej. Chodziłoby tu o różnicę między tym, jakimi stosunki ekonomiczne się jawią a tym, czym one są same w sobie. *Same w sobie* są one bowiem, zdaniem Hegla, urzeczywistnioną etycznością ogólnego dobra. Interpretację Boldyreva można streścić w taki sposób, że po pierwsze, stosunki ekonomiczne u Hegla są urzeczywistnieniem dobra ogólnego, a po drugie, to dobro ogólne ma kruchy i kryzysowy charakter. Po trzecie, środki zaradcze na ten kryzys są w gestii świadomości jednostki, która powinna potrafić przyjąć pańską postawę w konfrontacji z wszelkim rynkowym ryzykiem. A skoro tak, to i sama definicja kryzysu leży po stronie właściwego lub niewłaściwego sposobu przeżywania relacji rynkowych, po stronie fenomenologii, jawienia się tych relacji. Jaka jest jednak relacja pomiędzy tym fenomenologicznym i niefenomenologicznym aspektem ekonomii?

Nietrudno zauważyć, że, istotnie, formą świadomości skorelowaną z kapitalizmem jest ta heroizująca przedsiębiorczość: im więcej przeszkód i niepowodzeń przedsiębiorca doświadcza, im więcej potrafi zaryzykować, tym bardziej może czuć się jednostką godną i od innych niezależną. Co ważne, ta forma świadomości (inaczej mówiąc: ideologia) rozwiązuje problem wszelkiej utraty *equilibrium* i wszelkiej dezintegracji przez system społeczny, skoro nawet największy kryzys potrafi potraktować jako sposobność do demonstrowania własnej heroiczności. W gruncie rzeczy, jeżeli ekonomia rynkowa jest terenem dla wykazywania się heroicznością, żadne kryterium nie pozwala na uchwycenie kryzysu ani metod jego przezwyciężania. Dodajmy dalej, że ów sposób przejawiania się stosunków ekonomicznych rzutuje także na jedną z możliwych form regulowania ich przez urzędy publiczne i administrację, których neoliberalny charakter działania miałby na celu przygotowanie i zachęcanie jednostek do samodzielnej aktywności gospodarczej i „brania spraw w swoje ręce”. Pod tymi formułami kryje się wiele konkretnych społecznych urządzeń, jak warsztaty z pisania CV, autoprezentacji, zajęcia z przedsiębiorczości w szkołach, słowem, wszelkie próby podniesienia temperatury kapitalistycznego wyścigu i redystrybucji godności podług kryterium rynkowego heroizmu. Jest to na swój sposób bardzo dialektyczne remedium, którego działanie polega na tym, że leczy się tym, co jest przyczyną choroby.

Neoliberalny sposób rozumienia roli instytucji publicznych oraz relacji społecznych, których te pierwsze mają stanowić odzwierciedlenie, w tym świetle okazywałyby się pochodną roli stanu ogólnego, jako tego, który stanowi ukoronowanie heglowskiej myśli o ważności samych instytucji. Okazuje się, że analiza tekstu Hegła pozwala wyprowadzić ideologię neoliberalną, propagującą minimalizację roli instytucji publicznych z samej konstrukcji tych instytucji i nadzwyczajnej wagi, która jest im w nowoczesności przypisana.

Z drugiej strony, jeżeli przyjmiemy, że mamy tu do czynienia z ideologią, która zniekształca obraz tego, jak rzeczy mają się *same w sobie*, łatwo można wysnuć błędny wniosek, że cały szkopuł z tak zrekonstruowanymi stosunkami społecznymi polega na tym, że ludzie źle je sobie przedstawiają i że to błąd rozpoznania obiektywnej sytuacji jest źródłem niepokoju i nieznośnej atmosfery wojennego napięcia na rynku. Odpowiedzią na tak zdiagnozowany problem byłyby z kolei znowu propozycje zwolnienia tempa, minimalizowania potrzeb prywatnych, zwalnianie z uczestnictwa w brutalnej rywalizacji, odnajdywanie siebie poza rynkowymi stosunkami, „negocjowanie własnej alienacji” przez te stosunki. Od razu można zauważyć jednak, że zarówno heroizacja dokonań rynkowych, jak i wszelkie próby wyzwolenia się z niej są raczej kolejnymi ideologicznymi urojeniami, które – podobnie jak ta pierwsza ideologia – próbują tylko zaradzić ekscesowi, obecnemu już w tym, co nazwane zostało tu „rzeczą samą”, czyli w rynkowych stosunkach społecznych. Z drugiej strony błąd poznawczy i zniekształcenie, jakie towarzyszą tym ideologicznym przedstawieniom, okazują się czymś więcej niż tylko odbiciem rzeczywistości, mianowicie: fenomenologicznym momentem podtrzymującym samą rzeczywistość. Istotnym jest jednak to, że możliwy rozwój dialektyki fenomenologii kapitalizmu bierze swój początek ze strukturalnego rozdarcia pomiędzy założoną strukturą relacji w społeczeństwie obywatelskim a tym, jak ostatecznym ich zapośredniczeniem ma być działalność stanu ogólnego. Ideologia neoliberalna jest wówczas czymś więcej niż jedną z wielu możliwych hegemonii albo przygodnym spiskiem globalnej finansjery współdziałających z przywódcami państw. Wierzę, że tak naświetlona dialektyka wewnętrznej konstrukcji nowoczesnego społeczeństwa i jego instytucjonalno-państwowych zapośredniczeń pozwala także na nowo spojrzeć na wnikliwe analizy Michela Foucault’a poświęcone neoliberalizmowi (Foucault 2011, 219 i n.). Hegłowska perspektywa potwierdzałaby bowiem, że neoliberalizm jest pewnym sposobem rozumienia społecznej ogólności i projektem etycznym, umożliwiałaby jednak dostrzeżenie jego ścisłego związku ze strukturą mieszczańskiego społeczeństwa rynkowego.

Okazuje się, że analiza tekstu Hegła pozwala wyprowadzić ideologię neoliberalną, propagującą minimalizację roli instytucji publicznych z samej konstrukcji tych instytucji i nadzwyczajnej wagi, która jest im w nowoczesności przypisana.

6. Stan ogólny a los aporii nowoczesnego państwa

Stan ogólny, stosownie do określeń podanych w *Zasadach filozofii prawa*, jest wytworem samorzutnego różnicowania się prac i potrzeb w społeczeństwie obywatelskim (Hegel 1969, 200), a więc stanem pośród stanów i składową społeczeństwa obywatelskiego. Z drugiej strony (ze względu na swoją ogólność, bezpośrednie przeznaczenie do spraw publicznych i troski o kondycję wspólnoty politycznej) jest też stanem wyróżnionym – przez to, że wyznacza, czym jest stanowść jako taka w jej etycznym wymiarze, już nie zagubionym pośród partykularyzmów. W tej roli jest więc ogniwem łączącym społeczeństwo obywatelskie z państwem i reprezentacją tego ostatniego w obrębie tego pierwszego. To on miałby, poświęcając się państwu, wskazywać, jakiego rodzaju cnoty obywatelskie powinny regulować prywatne działania lub czuwać nad instytucjami strzegącymi tych cnót, aby przywracać ostatecznie społeczeństwu jego zagubioną etyczność. Wraz z jego rolą pojawia się przeto w obrębie systemu społecznego pojęcie polityczności nakierowanej na dobro ogólne, tj. wspólne, którego wyrazem jest państwo. W przeprowadzonej tu analizie nie chodziło o to, żeby wyliczyć funkcje stanu ogólnego możliwe do zidentyfikowania empirycznie, ale o to, by to, co empiryczne, powiązać w sposób spekulatywny i przypisać mu stosowne określenia pojęciowe – pokazać, że to, co empiryczne, jest pojęciowo konieczne. Okazało się, że pojęcie stanu ogólnego jest jednak wydrążone, że jest on niezdolny do wydania określeń własnej działalności sam z siebie i odnosi się tylko negatywnie do działań partykularnych, wyznaczających tory rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, jak i logikę jego dezintegracji. Z drugiej strony dostarcza on wzoru pańskiej obywatelskości, który uniemożliwia w ogóle rozpoznanie kryteriów dezintegracji społecznej, a w związku z tym także czyni zbędnym wszelkie działania zaradcze.

Być może ambiwalencja związana z rolą stanu ogólnego prowadzi także do tego, że Hegel sam, zamiast poszukiwać, czym dokładanie powinien się on zajmować – a na uwagę zasługuje fakt, że byłoby to także zdefiniowanie jego własnej roli społecznej, roli profesora uniwersytetu – upatruje głównego problemu w tym, w jaki sposób przeciwdziałać potencjalnej partykularyzacji i nadużyciom, prowadzącym do wykorzystywania przez stan ogólny urzędów i stanowisk dla własnej korzyści. Inaczej mówiąc, jak sprawić, by stan ten uznał, że „(...) czynność (...), jaką ma spełniać, jest bezpośrednio wartością samą w sobie i dla siebie” (Hegel 1969, 289). Warto jeszcze przyrzeć się tutaj temu problemowi, gdyż jest on w gruncie rzeczy praktycznym obrazem nierozwiązanej teoretycznej aporii związanej ze stanem ogólnym.

Proponowanym przez Hegła rozwiązaniem jest tu podwójne ograniczenie – przez hierarchię urzędów i przez „uprawnienia gmin, korporacji, co stawia tamę mieszanemu się subiektywnej arbitralnej woli w powierzonej urzędnikom władzę i co kontrolę od góry, nie sięgając aż do zachowania się w jednostkowych wypadkach, uzupełnia kontrolą od dołu” (Hegel 1969, 290).

Pierwsze ograniczenie jest naturalnie zadowalające jedynie na krótką metę, zwłaszcza jeżeli mowa jest o wertykalnej strukturze kontroli urzędów. Zawsze pozostaje bowiem problem kontroli sprawowanej nad owym wierzchołkiem, trzymającym w ryzach to, nad czym on góruje. Pozostawienie go samemu sobie uzależnia całą strukturę od przypadkowości (sam Hegel w ostateczności odwołuje się do najwyższej instancji, jaką jest monarcha). Toteż drugie wyjście opiera się na pewnej wizji zinstytucjonalizowanego konfliktu między różnymi stanami i grupami, który będzie gwarantem utrzymania jakiejś równowagi sił. To rozwiązanie wydaje się najbliższe liberalno-demokratycznej idei wzajemnego ograniczania roszczeń i zakusów rozmaitych podmiotów społecznych. Jest ono jednak całkowicie formalne w tym znaczeniu, że opiera się na założeniu, iż struktury cywilizujące ten konflikt są czymś nadrzędnym i tym samym pierwotnym wobec różnicowania stron konfliktu. Tymczasem Hegłowska myśl wydaje się inna, bowiem to jedna z tych pozycji (stan ogólny) miałaby zgodnie z jego założeniem reprezentować tę ogólną formę, chociaż ona sama jest czymś, co w ramach tejże formy wymagałoby ograniczenia. Forma bowiem dla Hegła nie jest nigdy po prostu formą, porządkującą jakąś treść, jest ona sama także jakąś treścią.

Nietrudno zauważyć, że z bardzo podobnym problemem z zakresem uprawnień i uprawomocnieniem roli biurokracji państwowej, która miałaby rozpoznawać ogólnospołeczny interes, borykały się państwa socjalistyczne. Dyskusje na ten temat prowadzone były niemal od momentu ich powstania, któremu towarzyszyło wyłanianie się, siłą rzeczy, aparatu urzędniczego. Do znanych powszechnie autorów kojarzonych z tym problemem, jak Włodzimierz Lenin, Lew Trocki, Mao Zedong, warto dodać także polską socjolożkę, Jadwigę Staniszki, która w *Ontologii socjalizmu* dowodziła, że w państwach bloku radzieckiego rolę pieniężnego mechanizmu ekwiwalencji zastąpił ekwiwalent kapitału kulturowego, pochodzący od wykształconych elit o zagwarantowanej przez państwo pozycji społecznej (Staniszki 2006).

Przedstawiona tutaj analiza pozwoliła przeto odsłonić wspólny rdzeń organizujący pęknięcie instytucjonalnej formy społeczeństwa nowoczesnego, którego nie udało się przezwyciężyć ani przez realny socjalizm, ani przez zachodnie *welfare state*, którego zdobycze zaprzepaściła domi-

nacja ideologii neoliberalnej. Tych modeli nie należy jednak traktować w oderwaniu od siebie. Stan ogólny, chociaż miałby reprezentować jakiś rodzaj najwyższego dobra wspólnego, dzięki wewnętrznej dialektyce własnego nieokreślenia może prowadzić do ideologii neoliberalnej, całkowicie, wedle powszechnego przekonania, dobru wspólnemu wrogiej. Dlatego też wszelka krytyka neoliberalizmu musi wziąć pod uwagę, że jest on formą rozumienia tego, czym jest etycność jako dobro wspólne, a nie jedynie go kwestionować. To przykład potwierdzający słowa Adorno, że zamiast zastanawiać się nad aktualnością heglowskiej filozofii, warto spojrzeć na to, jak nasza rzeczywistość wygląda w oczach Hegła (Adorno 1993, 1).

7. Konkluzja: instytucjonalna struktura nowoczesności jako zacyzn rewolty

Ambiwalentna rola stanu ogólnego, czy inaczej: jego dialektyka, może zostać także potraktowana jako rozwinięcie idei Slavoj Žižka, dotyczącej dezintegracji społecznej u Hegła, która sama jest zasadą społecznej integracji. Zdaniem słoweńskiego filozofa pogodzenie jednego z drugim nie może przebiegać w oparciu o jakąś trzecią, wyższą perspektywę (Žižek 2013, 242). Społeczeństwo obywatelskie rządzone logiką prywatnego zysku rozpada się na indywidua, ale właśnie to rozpadanie się jest cechą tego społeczeństwa jako całości. Przejście od jednego do drugiego momentu jest ledwie zauważalne. Istotnym aspektem tego przejścia jest jednak to, że perspektywa, która ulega tu zmianie, nie jest czymś całkowicie subiektywnym, ale zinstytucjonalizowanym i ustanowionym w obiektywnej formie stanu ogólnego. Innymi słowy stan ogólny byłby, w swojej negatywnej charakterystyce, niczym więcej niż instytucjonalizacją negatywności obecnej w zatowizowanym społeczeństwie obywatelskim. Z drugiej wszakże strony można tu także przywołać inne twierdzenie Žižka, że opisana przez Hegła konieczność wybuchania wojen znajduje swoje odzwierciedlenie w ustawicznym konflikcie pomiędzy biurokracją państwową a społeczeństwem. Žižek widzi tu stały potencjał do rebelii, biorący się z tego, że instytucjonalny gmach zarazem reprezentuje ideę współzależności jednostek od siebie, jak i ma skłonność do alienowania się od wszelkich form tej współzależności (Žižek 2013, 450). Ta skłonność do alienacji zawiera się już w samym negatywnym określeniu reprezentantów porządku instytucjonalnego względem pracy partykularnej. Z kolei przywołanie roli śmierci, podejmowanego ryzyka utraty życia bądź zasobów, które wiąże się z pańską

postawą przedstawicieli stanu ogólnego, odgrywa rolę pomostu pomiędzy rozumieniem wewnętrznego związku dezintegracji społecznej z jej integracją.

Na zakończenie potrzebna jest jeszcze pewna uwaga dotycząca własnie pańskości. Ważnym kontekstem dla jej zrozumienia jest obecny w *Zasadach filozofii prawa* trzeci ze stanów, jakim jest postfeudalna arystokracja ziemiska. Hegel, mimo że świadom jest odchodzenia w przeszłość tradycyjnego, nieuprzedmysłowionego rolnictwa, przypisuje jej rolę bardzo podobną do roli stanu ogólnego. W ten sam sposób zwolnieni są przedstawiciele obu stanów z pracy rozumianej rynkowo. Hegel kładzie także nacisk na konieczność zachowywania ciągłości rodowej razem z trwałością ich znacznych majątków, które umożliwiają poświęcanie się sprawom wagi ogólnej. Podobnie więc jak w przypadku stanu ogólnego, mamy do czynienia z pewnymi zagwarantowanymi materialnymi podstawami dla postawy czystej bezinteresowności. W *Zasadach filozofii prawa* Hegel niejasno wypowiada się na temat relacji pomiędzy stanem ogólnym a stanem substancjalnym, jednak jeszcze w jenajskim *Systemie etyczności* te dwie pozycje społeczne ze sobą utożsamia⁵. Na zainteresowanie zasługuje jednak rola, jaką w rozumieniu etyczności jako dobra wspólnego odgrywa arystokratyczna bezinteresowność, która zarazem jest bezinteresownością uwarunkowaną przez społeczne zasoby. Jest to więc pozór bezinteresowności, pozór jednak, który organizuje współrzędne życia społecznego. Idąc dalej, możemy teraz zrozumieć ścisły związek między neoliberalną koncepcją jednostki uznanej za jednostkę ogólną jedynie dzięki swej heroicznej konfrontacji z żywiołem rynkowym a potencjałem rebelii, o którym pisze Žižek. Nie należy tego jednak rozumieć dokładnie tak jak Michael Thompson, gdy twierdzi, że Hegel po prostu usprawiedliwia rebelię przeciwko rzeczywistości niespełniającej obietnicy rozumności (Thompson 2015, 118). Rozumność jest bowiem sama w sobie pęknięta, a rebelia jest jej własnym ruchem samokrytyki, dla której instytucje urągające niejako tej rozumności są właśnie same rozumną przyczyną zmiany. Rychło przecież może się okazać, że

5 Lukacs oponuje przeciwko tezie głoszącej, iż Hegel utożsamiał wówczas „stan szlachezny” z tradycyjną szlachtą, argumentując, że chodzi o Napoleoński porządek stanowisk przyznawanych indywidualom podług zasług i kompetencji, nie zaś o dziedziczną zasadę przechodniości urzędów. Motyw arystokratycznej dziedziczności rodowej, która byłaby ingerencją przyrody w tkankę stosunków społecznych, pozostaje jednak u Hegla zachowany w odniesieniu do monarchy *Systemie etyczności* oraz *Zasadach filozofii prawa*, a w tym drugim tekście także, co ciekawe, jakby przeciwnie w stosunku do przemian historycznych, w odniesieniu do stanu substancjalnego (Lukács 1980, 667).

ta jednostka, zyskując obywatelską cnotę wzorowaną na bezinteresownej postawie przedstawiciela stanu ogólnego, dostrzeże, że zagwarantowanie jej takiej właśnie możliwości bycia bezinteresownym jest jej własnym interesem. Wyłączenie stanu ogólnego (podobnie jak stanu substancjalnego) z logiki interesu rynkowego może przedstawiać wzorzec ostatecznego interesu *bourgeois* jako bezinteresowności związanej ze stawianiem czoła rynkowej negatywności, lub, z drugiej strony, możliwość bezinteresowności mogłaby zostać potraktowana jak pewien szczególnie interes związany z marzeniami indywidualnego wyswobodzenia się z presji rynkowej rywalizacji i ustawicznej walki o przetrwanie. W ten sposób wołał bezinteresowności, jakim Hegel okrywa zainteresowania stanu ogólnego, można by potraktować jak ideologiczne nadużycie, ale także jak prowokację – konieczną do zmiany społecznej. Wyprowadzona stąd Hegłowska lekcja o instytucjach byłaby więc nie taka, że są one po prostu konserwowaniem i zabezpieczaniem stanu obecnego, przeciwnego zmianie, ale sam sposób ich utrwalania uruchamia wywrotową dialektykę.

Wykaz literatury

- Adorno, Theodor W. 1993. *Hegel: Three Studies*. Tłum. S.W. NicholSEN, wstęp S.W. NicholSEN i J.J. Shapiro. Cambridge–London: The MIT Press.
- Avineri, Shlomo. 1994. „Ja», działalność gospodarcza i dialektyka społeczeństwa obywatelskiego.” W Avineri, Shlomo. *Filozofia transcendentna a dialektyka*, red. Marek Siemek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Avineri, Shlomo. 2009. *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Tłum. Tomasz Rosiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boldyrev, Ivan. 2016. „The Beast and the Universal: Hegel’s Critique of Political Economy.” W *Crisis and Critique: Critique of Political Economy* 3(3): 84–91.
- Buchwalter, Andrew. 2017. „The Ethicality in Civil Society: Bifurcation, »Bildung« and Hegel’s Supersession of the Aporias of Social Modernity.” W *Hegel’s Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, red. David James. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2011. *Narodziny biopolityki*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, Jürgen. 1983. „Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej *Filozofii ducha* Hegla.” W Habermas, Jürgen. *Teoria i praktyka*. Tłum.

- Zdzisław Krasnodębski i Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: PIW.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2015. „Vorlesungen über die Philosophie des Rechts.” W Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke. Nachschriften zu den Kollegien Der Jahre 1824/25 und 1831*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste Düsseldorf.
- Iltting, Karl-Heinz. 1971. „The Structure of Hegel’s Philosophy of Right.” W *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, red. Zbigniew Pełczyński. Oxford: Pembroke College.
- Jacyno, Małgorzata. 1997. *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Lukács, György. 1980. *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. Marek Siemek. Warszawa: PWN.
- Marks, Karol, i Engels, Fryderyk. 1961. „Ideologia Niemiecka.” W Marks, Karol, i Engels, Fryderyk. *Dzieła*. T. III. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mowad, Nicholas. 2015. “The Purest Inequality Hegel’s Critique of the Labor Contract and Capitalism.” W Mowad, Nicholas. *Hegel and Capitalism*. New York: State University of New York Press.
- Musil, Robert. 2002. *Człowiek bez właściwości*. T. III. Tłum. Krzysztof Radziwiłł i in. Warszawa: Porozumienie Wydawców.
- Nowicki, Florian. 2014. „Marek Siemek a ideologia świata nowoczesnego.” *Przegląd Filozoficzny* 1(89): 263–278.
- Siemek, Marek. 1998. „Ku krytyce »nie-instrumentalnego rozumu«.” W Siemek, Marek. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, Marek. 1998. „Prawo etyczności i etyczność prawa.” W Siemek, Marek. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, Marek. 2002. „O dialektyce »kultury« w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*.” W Siemek, Marek. *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, Marek. 2007. „Hegel jako filozof nowoczesnego państwa prworządowego.” W Siemek, Marek. *Filozofia polityczna Hegla*, red. Andrzej Przyłębski. Poznań: Campo dei Fiori.
- Taylor, Charles. 2015. *Hegel and the Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Michael J. 2015. „Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy.” W *Hegel and Capitalism*, red. Andrew Buchwalter. New York: State University Of New York Press.
- Wójcik, Bartosz. 2022. *Bellatrix Minerva: wojna i polityka w filozofii*

Hegla, nieopublikowana rozprawa doktorska, ISP PAN, promotor prof. Nina Gładziuk.

Žižek, Slavoj. 2013. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

Stanisław Chankowski – pisze doktorat z filozofii społecznej Hegla w GSSR PAN. Zajmuje się filozofią idealizmu niemieckiego, teorią klas i psychoanalizą lacanowską.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii i Socjologii
Polskiej Akademii Nauk
00-330 Warszawa
ul. Nowy Świat 72
email: staschankowski@gmail.com

Cytowanie:

Chankowski, Stanisław. 2022. „Rola stanu ogólnego a znaczenie instytucji publicznych w *Zasadach filozofii prawa* Hegla.” *Praktyka Teoretyczna* 2(44): 19–47.

DOI: 10.19195/prt.2022.2.2

Author: Stanisław Chankowski

Title: The Role of the Universal Estate and the Weight of Public Institutions in Hegel's "Philosophy of Right"

Abstract: The text analyses the activities that are delegated by Hegel to the universal estate in his *Philosophy of right*. The characterization of these activities is very superficial, despite the extremely important role assigned to the representatives of this group within the totality of the social structure. The universal estate should, according to Hegel, address the universal good and prevent the disintegration to which the blind laws of modern economics lead. Accordingly, the universal estate should represent a kind of supreme common good and should provide the criteria for its understanding to the rest of the public institutions. The meaning of Hegel's text, however, is ambiguous. On the one hand, he attributes an extraordinarily high rank to these institutions, differing himself from the proponents of an atomistic social ontology; on the other hand, the elaboration of the characterization of the universal estate leads to a neoliberal understanding of the role of institutions. This role would come from the fact that the universal estate is defined by the negation of all particularistic interest and by master's attitude of confronting negativity. The universalization of this pattern in civil society leads to the ideological concept of the heroic entrepreneurship and its institutionalization as a paradigmatic way of understanding the common good.

Keywords: universal estate, ethical life, economics, *bourgeoise*, *citoyen*, Hegel