

STANISŁAW KOZYR-KOWALSKI

PARADYGMAT IDEOLOGICZNEGO POJMOWANIA  
SPOŁECZEŃSTWA

Karol Marks i Fryderyk Engels traktowali stworzony przez siebie materializm historyczny jako przeciwieństwo i pozytywne przewyciężenie ideologicznego pojmowania przyrody i społeczeństwa ludzkiego. Rozumieli przez ideologię fałszywe lub nie wsparte rzetelnymi dowodami naukowymi wyobrażenia o roli idei w przyrodzie i w życiu społecznym. Uważali Hegłowską filozofię przyrody i społeczeństwa za ucieleśnienie ideologizmu teoretycznego. Hegel był dla nich twórcą paradygmatu myślenia ideologicznego o budowie, funkcjonowaniu i zmianie społeczeństw ludzkich<sup>1</sup>.

SKŁADNIKI HEGŁOWSKIEGO IDEOLOGIZMU

Paradygmat Hegłowski miał za fundament przednaukowo-filozoficzne tezy o istnieniu w przyrodzie pozaludzkiego rozumu, pozaludzkiej idei i pozaludzkiego pojęcia, które przybierają w dziejach ludzkości postać ducha świata, ducha epoki historycznej i ducha ludu lub narodu. Nie sprowadzał się jednak do tego. W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels dowodzą, że zasadnicze składniki ideologizmu mogą być zachowane nawet wtedy, kiedy odrzucimy wszystkie te tezy ontologii Hegla, które ocierają się o teologię lub metafizykę w najbardziej pejoratywnym sensie tego słowa. Hegłowski czy heglizujący styl myślenia o społeczeństwie daje się nie tylko pogodzić, lecz nawet znaleźć swoje doskonałe urzeczywistnienie w takich strukturach teoretyczno-metodologicznych, w których odrzuca się zdecydowanie istnienie w przyrodzie i społeczeństwie pozaludzkiego rozumu, idei, pojęcia, pozaludzkiego ducha lub duchów. Autorzy *Ideologii niemieckiej* analizują drobiazgowo 4 historyczne przypadki heglizującego ideologizmu.

Pierwszym jest młodoheglowskie, radykalnie antyreligijne, jeśli nie ateistyczne, pojmowanie społeczeństwa i historii (Bruno Bauer, Edgar

<sup>1</sup> Por.: S. Kozyr-Kowalski, *O ideologii*, Poznań 1982, s. 5-30.

Bauer, Arnold Ruge). Centralną jego kategorią było pojęcie „samoświadomości lub samowiedzy człowieka”. Ta właśnie kategoria ukrywa, zdaniem Marksa i Engelsa, Heglowskiego ducha i stanowi jeden z możliwych wariantów heglizmu jako tendencji w naukach społeczno-historycznych. Drugą odmianę ideologizmu widzą twórcy materializmu historycznego w antropologii filozoficznej Ludwika Feuerbacha, gdzie wszystkie funkcje teoretyczno-metodologiczne Heglowskiego „ducha” przejmują teoria „Człowieka” i „istoty gatunkowej człowieka”.

Jeszcze dziwniejszą i bardziej ukrytą postać ma ideologizm heglowski w rozprawach Maxa Stirnera — radykalnego krytyka Hegła, młodoheglistów i Feuerbacha. Albowiem nosicielem owego ideologizmu jest teoria *der Einzige* — jedyne w swoim rodzaju, niepowtarzalnej jednostki walczącej przeciw wszelkiemu zniewoleniu przez swoje twory, przez rzeczy materialne i duchowe. Wreszcie za czwarty historycznie przypadek heglizującego ideologizmu uważają Marks i Engels tzw. „prawdziwy socjalizm niemiecki” (Karl Grün, Georg Kuhlmann, Moses Hess) oraz jeden z okresów swojej własnej młodości teoretycznej. Elementy stworzonego przez Hegła paradygmatu myśli ideologicznej są tutaj zespolone z teorią alienacji człowieka i robotnika, z koncepcją utraty przez człowieka swojej istoty, spowodowanej przez znalezienie się twórcy świata społeczno-historycznego we władzy takich własnych tworów jak środki produkcji i podział pracy, towar i pieniądz, prywatna własność i państwo<sup>2</sup>.

Heglizujący ideologizm występuje we współczesnych naukach o społeczeństwie nie w formie konsekwentnej i świadomie budowanej teorii, lecz jako tendencja kryptoteoretyczna. Kryptoteoria tym się różni od teorii, że poszczególne problemy składające się na przedmiot socjologii teoretycznej, czyli ogólnej teorii budowy, funkcjonowania i zmiany społeczeństw ludzkich, rozstrzyga się w niej za pomocą założeń milcząco przyjętych, często nie w pełni świadomie. Kryptoteoria to przejawiające się w praktyce badawczej, w czasie analizy konkretnych, mniej lub bardziej szczegółowych zagadnień, w toku prowadzenia badań empirycznych stanowisko wobec elementarnych a zarazem fundamentalnych pytań socjologii teoretycznej.

Pierwsza rodzina takich pytań dotyczy przedmiotu teorii budowy społeczeństw ludzkich: z jakich zasadniczych składników lub podstruktur są zbudowane społeczeństwa?, na czym polega osobliwość, jakościowa odmienność gospodarki i państwa, rodziny i wychowania, prawa i moralności, obyczajowości i kultury, nauki i sztuki, religii i filozofii?

Druga rodzina pytań składa się na przedmiot teorii funkcjo-

<sup>2</sup> Por.: K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, w: tychże, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1973; por też: tychże, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.

nowania społeczeństw ludzkich i dotyczy sposobów oddziaływania wzajemnego poszczególnych podstruktur społecznych oraz sposobów wywierania wpływów przez daną podstrukturę: gospodarkę, państwo, religię, wychowanie, środowisko geograficzne itp. na społeczeństwo jako całość.

Wreszcie trzecia rodzina pytań dotyczy przedmiotu teorii zmiany społeczeństw ludzkich: jakie są rodzaje zmiany społecznej? czym się różni reprodukcja od rozwoju, powstawanie od zagłady poszczególnych form życia społecznego?, jakie procesy i siły są sprawcami zasadniczych rodzajów zmiany społeczeństwa?

Tadeusz Szczurkiewicz słusznie zwrócił uwagę, że wiele stanowisk w dawnej socjologii teoretycznej, czyli w ogólnej teorii budowy, funkcjonowania i zmiany społeczeństwa, takich jak determinizm geograficzny, determinizm demograficzny, antropologizm rasowy, psychologizm, ma we współczesnych naukach społeczno-historycznych postać kryptoteorii. Przede wszystkim dlatego, że stanowiska te zostały poddane poważnej krytyce, która ujawniła fałszywość lub poznaukowy charakter funkcjonujących w nich tez i argumentów<sup>3</sup>.

Od bardzo dawna nie traktuje się też Heglowskiego ideologizmu jako stanowiska, które jest dopuszczalne w naukowej teorii budowy, funkcjonowania i zmiany społeczeństwa. Nadal jednak heglizujący ideologizm jest obecny we współczesnych naukach społecznych. Wciąż funkcjonują w nich, na poziomie myśli kryptoteoretycznej, następujące składniki stworzonego przez Hegla paradygmatu ideologicznego pojmowania społeczeństwa:

Pierwszym z nich jest traktowanie praw życia społecznego i historii jako sił niezależnych i odrębnych od zbiorowych i jednostkowych działań ludzkich. Tę cechę ideologizmu nazywał Marks, a za nim Lenin, o b i e k t y w i z m e m<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Por.: T. Szczurkiewicz, *Studia Socjologiczne*, Warszawa 1969, s. 130. „Po II wojnie światowej — pisze autor tego dzieła — determinizm geograficzny nie występuje już w jawnych tezach socjologii. Można go jednak — jak już wspomniałem — spotkać w formie zakapturzonej, a przez to tym bardziej niebezpiecznej w niektórych pracach z zakresu ekologii społecznej i geografii gospodarczej i to zarówno w publikacjach zachodnich, jak i polskich. Ma on tu jednak zawsze charakter jakiegoś twierdzenia bardziej szczegółowego o zależności jakichś określonych procesów społeczno-kulturowych i ich (roz)miejszczenia od określonych właściwości środowiska geograficznego. I takie szczegółowe twierdzenia implikujące jednoznaczną zależność jakichkolwiek procesów społeczno-gospodarczo-kulturowych od określonych właściwości środowiska geograficznego jako twierdzenia zawierające niedopuszczalne uproszczenia bardzo złożonego w rzeczywistości zagadnienia — znaczenia i wpływu na życie społeczne środowiska geograficznego — należy zwalczać z równą bezwzględnością, jak ogólne i śmiałe teorie dawniejszych przedstawicieli determinizmu geograficznego”.

<sup>4</sup> Dokładniejszą analizę „obiektywizmu” zawierają następujące prace: S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu histo-*

Drugi element Heglowskiego paradygmatu stanowi traktowanie wszystkich lub możliwie największej liczby struktur życia zbiorowego jednostek, struktur istniejących w danym narodzie, w danej epoce lub w danym typie społeczeństwa jako wcielenia jakiejś jednej idei, jakiejś monozasady. Tę cechę Heglowskiego paradygmatu, oznaczającą oglądowo-empiryczną formę istnienia ducha narodu i epoki, możemy nazwać *monoidologizmem* lub *redukcjonizmem ideologicznym*<sup>5</sup>.

Trzeci element — to założenie, że „istotą” państwa są rozum, wolność i wspólne dobro, to utożsamianie państwa z ogółem działań służących załatwianiu spraw publicznych, wspólnych, to uznawanie tak pojętego państwa za „główny”, „dominujący” czynnik życia społecznego. Ten składnik Heglowskiego paradygmatu zasługuje na miano *etatyzmu teoretycznego*.

Czwarty element zakłada utożsamianie wszelkiej gospodarki z gospodarką opartą na prywatnej własności środków produkcji oraz przypisywanie wszelkiej gospodarce większej lub mniejszej liczby cech Heglowskiego „die bürgerliche Gesellschaft” — społeczeństwa obywatelskiego, cywilnego, ale i mieszczańskiego, burżuazyjnego. Tę właściwość paradygmatu myśli ideologicznej można nazwać *mieszczańskim pojmowaniem gospodarki*.

Piąty element sprowadza się do traktowania procesów społecznych i zdarzeń historycznych jako prostych, bezpośrednich i koniecznych następstw pewnych idei, które zawarte są w określonych doktrynach religijnych, filozoficznych, prawnych, moralnych, społeczno-politycznych. Wymaga to wyposażenia systemów idei w absolutną moc społecznotwórczą, czyli nie uwarunkowaną przez konkretny układ stosunków społeczno-historycznych ludzi, przez położenie, siłę, sposoby kolektywnego i jednostkowego działania członków poszczególnych klas, stanów i warstw społecznych, członków poszczególnych narodów. Ten składnik Heglowskiego paradygmatu będziemy nazywać *determinizmem ideologicznym*, gdyż ujęcie wpływu idei na globalne społeczeństwa i na historię ludzką zakłada często w heglizmie takie same w zasadzie pojmowanie makrosocjalnej i makrohistorycznej przyczynowości, które funkcjonowało w determinizmie geograficznym i demograficznym, w determinizmach: rasowo-antropologicznym, technologicznym i ekonomicznym.

Pojęcie ideologicznego pojmowania społeczeństwa stworzyli Marks i Engels. Później zostało ono przejęte przez wielu poważnych badaczy

*rycznego*. Warszawa 1976, s. 141 -145; S. Kozyr-Kowalski, *Lenin jako krytyk teoretycznego archaizmu i dogmatyzmu*, Nowe Drogi 1984, nr 6, s. 101 - 116.

<sup>5</sup> Por.: S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 22 - 37.

niemarksistowskich: Ernsta Troeltscha, Emila Durkheima, Maxa Webera, Vilfredo Pareto<sup>6</sup>. Sam Hegel i całe zastępy interpretatorów jego myśli nazywali heglizm nie ideologią lub ideologizmem, lecz idealizmem obiektywnym. Ten ostatni termin wystąpi też dosyć często w mojej próbie prezentacji Hegłowskiej filozofii społeczeństwa i dziejów ludzkich. Ponieważ zasadniczym celem moich rozważań jest prezentacja obecnego w dziełach Hegla paradygmatu myślenia przednaukowo-ideologicznego, będę programowo abstrahować od wartościowych lub płodnych poznawczo warstw spuścizny Hegłowskiej. Pozostawię więc poza polem bezpośrednich zainteresowań zarówno problem „racjonalnych ziaren” tkwiących w skorupie obiektywnego idealizmu, jak i problem istnienia w spuściznie Hegłowskiej krytyki różnych postaci „kiepskiego idealizmu”, „kiepskiego ideologizmu”. Rozpocznę swoją analizę od przedstawienia części dowodów na rzecz tezy, że idealizm obiektywny autora *Wykładów z filozofii dziejów* Marks i Engels uważali za klasyczny przypadek ideologii, ideologicznego pojmowania społeczeństwa.

#### ROZUM, IDEA PANUJĄ NAD ŚWIATEM

Hegel wyraził zasadnicze treści swojej filozofii przyrody i społeczeństwa aforyzmem: „rozum panuje nad światem” („dass die Vernunft die Welt beherrsche”)<sup>7</sup>. Do tych słów nawiązują autorzy *Ideologii niemieckiej* określając idealizm Hegla jako pogląd, który głosi, że „idee panują nad światem”, że rozum w postaci myśli, idei, pojęć, wyobrażeń produkuje i określa świat rzeczywisty, że idee, myśli, pojęcia produkują i określają rzeczywiste życie ludzkie, ich materialny świat, ich stosunki społeczne. Ponieważ zasadniczą cechą idealizmu Hegłowskiego jest ujęcie relacji między ideami a światem materialnym i społeczeństwem w taki sposób, że idee traktuje się jako producentów, jako siły określające i dominujące, świat materialny, przyrodę i społeczeństwa ludzkie uważa się natomiast za rezultaty działalności tych producentów, za elementy określone i podporządkowane, Marks i Engels nazywają też ów idealizm ideologią. Używają wymiennie pojęć „idealizm”, „ideologia”, „pogląd idealistyczny” i „pogląd ideologiczny”<sup>8</sup>. Spotyka się wprawdzie w ich pracach także wypowiedzi, w których ideologia oznacza zbiór tworzonych przez intelektualistów wyobrażeń o znaczeniu, czyli o wartości jakie dla warunków istnienia, potrzeb, interesów i działań członków danej klasy mają poszczególne elementy struktury społeczeństwa jako ca-

<sup>6</sup> Por.: S. Kozyr-Kowalski, *O ideologii*, s. 26-30

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1907, s. 42; por. też: tegoż, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1058, s. 14.

<sup>8</sup> Por.: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd 3, s. 14 oraz tychże, *Dzieła*, t. 3, s. 14.

łości (gospodarka, państwo, inne klasy i warstwy społeczne, poszczególne formy świadomości społecznej) oraz zbiór wyobrażeń o znaczeniu (wartości) tej klasy dla istnienia i funkcjonowania społeczeństwa jako całości. Jednakże wszędzie tam, gdzie materialistyczny pogląd uważa się za przeciwieństwo poglądu ideologicznego, słowo „ideologia” znaczy dla Marksa i Engelsa to samo, co pewien rodzaj idealizmu.

Podstawowa teza idealizmu ideologicznego, która głosi, że świat jest określony i rządzony przez rozum, zakłada często istnienie rozumu poza ludzkiego. Hegel sądził, że filozofia nie może uznać za prawdę „gminnego przeświadczenia prostaczków”, że istnieje tylko rozum ludzki, że wszelka myśl jest tylko produktem czynności ludzkiego mózgu i ludzkiej głowy. Oprócz rozumu ludzkiego istnieje — według Hegla — rozum pozaludzki, oprócz idei, produktu ludzkiej głowy, istnieje idea nie będąca produktem czynności myślowych człowieka. Jedną z zasadniczych postaci rozumu pozaludzkiego jest dla idealizmu heglowskiego rozum przyrody: rozum przejawiający się w przyrodzie i występujący w niej pod postacią praw. Prawa ruchu układu słonecznego nazywa Hegel rozumem tego układu. Można je też nazwać ideą tego układu. Prawo grawitacji wprawiające planety w ruch nie jest dla idealisty pewnym rodzajem procesów i zależności materialnych. Stanowi siłę niematerialną, idealną. Prawa grawitacji jako siły idealnej nie można — zdaniem heglisty — poznać zmysłowo, nie można go ani zobaczyć, ani dotknąć. Obserwowalne są jedynie skutki wywierane przez nie na materię: ruch planet czy innych przedmiotów. Jest ono jednak dostępne poznaniu teoretycznemu, rozumowemu, którym posługuje się przyrodoznawstwo i filozofia. Z idealistycznej koncepcji przyrody i praw przyrody wyłania się u Hegla idealistyczne stanowisko w teorii poznania (gnoseologii) polegające na: 1) uznaniu niezależności teorii od poznania zmysłowego; 2) utożsamianiu wiedzy teoretycznej z wypowiedziami o procesach i zjawiskach nieobserwowalnych; 3) traktowaniu nauk empirycznych jako wiedzy podrzędnego gatunku. Idealizm typu heglowskiego nie poprzestaje jedynie na odebraniu człowiekowi przywileju wyłącznego posiadania rozumu, na wyposażeniu przyrody, całego wszechświata w rozum. Głosi on ponadto, że pozaludzki rozum, pozaludzka idea określa materialny świat przyrody. To zaś oznacza, że idea: 1) istniała w czasie przed przyrodą; 2) wyłoniła z siebie przyrodę i przeobraziła się w przyrodę; 3) poprzez prawa przyrody „rządzi” odwiecznie przyrodą. Przyrodę uważa idealizm heglowski za jedną z form istnienia idei, za pewien rodzaj idei, za przeobrażoną w przedmiotowość ideę. Taki ma między innymi sens odniesiona do przyrody i charakterystyczna dla heglizmu teza o jedności bytu i myślenia, przedmiotu i podmiotu.

Rozum, ideę, myśl traktuje idealizm heglowskiego pokroju nie tylko jako byt niezależny od ludzi i od przyrody, nie tylko jako aktywną siłę świata przyrody, lecz również jako podmiot przyrody i społe-

czeństwa. Wszelki podmiot tym się różni od przedmiotu, że jest w stanie świadomie kształtować rzeczywistość, realizować w niej swoje cele i zamierzenia, że potrafi posługiwać się przedmiotami jako środkami osiągnięcia swoich celów. Teza, że idee i pojęcia nie są tylko przedmiotami myślowymi, produktami i środkami działań ludzkich podmiotów, lecz same są podmiotami kształtującymi przyrodę i społeczeństwa ludzkie, stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech idealizmu heglowskiego.

„Dla Hegla — pisze K. Marks — proces myślenia, który on nawet przekształca w samodzielny podmiot pod mianem idei, jest demiurgiem rzeczywistości, która stanowi tylko jego zewnętrzne zjawisko”<sup>9</sup>.

#### OGŁĄDOWO-EMPIRYCZNE FORMY DUCHÓW EPOKI I NARODU

Rozum występujący w społeczeństwach ludzkich w charakterze podmiotu zostaje nazwany przez Hegla duchem. Ma on być rzeczywistym sprawcą zmian w społeczeństwach ludzkich, rzeczywistym podmiotem historii ludzkiej. Hegel obdarza go tytułem ducha dziejów lub ducha świata. Duch dziejów jest substancją czyli „tym, przez co wszelka rzeczywistość posiada swój byt i trwanie”<sup>10</sup>. Nie podlega uwarunkowaniu przez to, co nie jest nim samym. Duch dziejów jest zależny jedynie od swojej natury, od siebie samego. To znaczy, że jest wolny, że jego istotą stanowi wolność. Duch heglowski posiada wprawdzie wiele cech wspólnych z Bogiem chrześcijańskim, ale w przeciwieństwie do Boga nie jest od swoich prapoczątków bytem wszechwiedzącym. Wiedzę o swojej naturze uzyskuje nie w jednorazowym akcie kontemplacji, namysłu nad samym sobą, lecz poprzez czyny, pracę, działania dokonane w historii ludzkiej. Do istoty ducha dziejów należy zawsze wolność. Ale nie zawsze pojmuje on tę swoją istotę w jednakowy sposób. Sposób pojmowania przez ducha dziejów wolności objawia się poprzez sposoby obiektywizacji istoty tego ponadludzkiego ducha w społeczeństwach ludzkich. Duch obiektywizuje swoją istotę wcielając się: 1) w jednostki ludzkie, a zwłaszcza w struktury myślenia indywidualów ludzkich o sobie samych i otaczającym ich świecie; 2) w całości kształt ponadjednostkowych struktur życia społecznego, takich jak: państwo, obyczaje, system prawny, rodzina, gospodarka, religia, moralność, nauka, technika. Poznając struktury myślenia jednostek ludzkich, a zwłaszcza sposób rozumienia przez ludzi wolności, poznajemy równocześnie sposób pojmowania przez ducha dziejów jego istoty. Badając, jaka zasada myślowa, jaka idea wolności przenika ogół struktur społecznych danego okresu historycznego, badamy

<sup>9</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin 1962, s. 27; tychże, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, s. 18.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen*, s. 43; tenże, *Wykłady*, s. 5.

równocześnie, jak duch pojmuje swoją istotę czyli wolność. Powołując do istnienia określone sposoby myślenia ludzi o wolności i określone instytucje społeczne duch uświadamia sobie po pewnym czasie, że między nim a jego tworcami występuje stosunek wyobcowania, alienacji. Traktuje on wtedy swoje własne produkty jako mu obce, jako sprzeczne z jego istotą, jako deformujące, zniekształcające tę istotę. Opuszcza je więc lub — jak mówi obrazowo Hegel — odrzuca jak stare trzewiki. Opuszczone przez ducha ludzkie struktury myślowe i instytucje przestają być rozumne. Jeśli nie są zaś rozumne, nie mogą być uznane według Hegla za rzeczywiste. Wbrew temu, co się często sądzi, Hegel nie utożsamiał tego, co rozumne z tym, co istniejące, lecz tylko z tym, co rzeczywiste. W każdym społeczeństwie i w każdym okresie historycznym istnieją obok instytucji rzeczywistych, jednoczących rozum i trwanie, także instytucje opuszczone przez rozum i ducha. Opuszczone przez ducha idee i instytucje ulegają zagładzie lub nadal trwają, ale to trwanie jest już tylko „kiepską egzystencją”. Pozaludzki duch dziejów zdobył jednak dzięki swoim dotychczasowym twórcom nowy sposób pojmowania wolności. Dokonuje więc zmiany ludzkich sposobów myślenia o wolności. Te nowe struktury ludzkiego myślenia o wolności skłaniają ludzi do działań wprowadzających zmiany do istniejących instytucji lub tworzących nowe instytucje. Właściwe danej epoce historycznej sposoby myślenia ludzi o wolności oraz zasady wolności zobiektywizowane w całości kształcie instytucji społecznych nazywa Hegel *duchem epoki*. W dotychczasowej historii społeczeństw ludzkich występowały — według Hegla — trzy wielkie duchy:

1) duch epoki orientalnej — właściwy najstarszym cywilizacjom Dalekiego i Bliskiego Wschodu, który wyrażał się poprzez ideę, że jeden tylko człowiek jest wolny;

2) duch epoki grecko-rzymskiej — wyrażający się poprzez ideę, że wolność przysługuje wprawdzie wielu ludziom, ale jeszcze nie wszystkim (np. niewolnikom);

3) duch epoki chrześcijańsko-germańskiej, który pojawił się wraz z powstaniem chrześcijaństwa i upadkiem Rzymu spowodowanym przez plemiona germańskie; wyraz tego ducha stanowi idea: człowiek jako taki jest wolny, wszyscy ludzie są wolni.

Pozaludzki rozum, pozaludzka idea wolności przejawia się też w historii w postaci *ducha narodu* lub *ducha ludu* (Volksgeist). Duchem narodu nazywa Hegel ideę wolności występującą jako ogólna zasada wszelkich sposobów myślenia i działania wszelkich instytucji danego narodu. Duch jakiegoś narodu jest „wspólną cechą jego religii, jego ustroju politycznego, jego etyki, jego systemu prawnego, jego obyczajów, nawet jego nauki, sztuki i umiejętności technicznych”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 96, 107.



PRAWA SPOŁECZEŃSTWA I HISTORII JAKO FORMY EGZYSTENCJI  
POZALUDZKIEJ IDEI I POZALUDZKIEGO DUCHA

Właściwa idealizmowi heglowskiemu myśl, iż pozaludzki duch jest twórcą historii ludzkiej, iż jego dziełem są różnice występujące między poszczególnymi epokami historycznymi oraz między poszczególnymi narodami nie wyklucza, lecz zakłada tezę: „ludzie sami tworzą swoją historię”. Hegel podkreśla bardzo mocno, że nie tworzą jej jednak dowolnie. Pozaludzki duch nie działa bowiem obok ludzi, lecz poprzez ludzi: poprzez ich myśli, wolę, czyny, interesy, potrzeby. W historii nic się nie dzieje bez działań ludzkich. Motywem tych działań, powiada nam Hegel, mogą być: 1) namiętności czyli partykularne, prywatne i egoistyczne cele, potrzeby i interesy jednostek; 2) cele ogólne — pragnienie dobra powszechnego, miłość ojczyzny, ludzkości. Te drugie motywy działań ludzkich odgrywają według Hegla nieznaczną rolę w codziennych działaniach jednostek i wielkich wydarzeniach historycznych. Te pierwsze są natomiast „czynnikami działań historycznych ludzi przepotężnym”, „występują jako czynnik główny”<sup>12</sup>. Wszystko, co wielkie w świecie, zostało dokonane z ich udziałem. Kierując się partykularnymi i egoistycznymi interesami ludzie wytwarzają jednak coś innego niż to, co zamierzają i osiągają, o czym bezpośrednio wiedzą i czego chcą. Realizują, nie wiedząc o tym, cele ducha świata. Szczególną rolę w wyrażeniu i urzeczywistnianiu woli ducha świata przypisuje Hegel wielkim ludziom, takim jak Aleksander Macedoński, Napoleon Bonaparte. Obiera ich bowiem duch jako narzędzia burzenia spokojnych i uporządkowanych stosunków społecznych, jako środki objawiania swojej rewolucyjnej i nowatorskiej natury.

Pozaludzki duch świata działa więc w historii nie obok działań wielkich i małych ludzi, lecz poprzez takie działania. Stanowi wewnętrzną siłę tych działań, które pozostają poza zasięgiem ludzkiej świadomości i woli. Pozaludzki duch istnieje nie obok takich struktur społecznych, jak prawo, moralność, rodzina, system ekonomiczny, państwo, religia, sztuka, filozofia, lecz w normach prawnych i moralnych, w zasadach organizacji rodziny, gospodarki i państwa, w ideach religijnych, artystycznych i filozoficznych. Pozaludzki duch nie jest trzecim (obok ciała i psychiki) elementem człowieka, lecz przenika zarówno ciało, jak i psychikę indywiduum ludzkiego. Społeczeństwo ludzkie nie składa się — według Hegla — z jednostek ludzkich, z materialnych i duchowych produktów działań tych jednostek, z przyrody oraz z pozaludzkiego ducha, lecz zarówno przyroda, jak i jednostki ludzkie, zarówno produkty materialne, jak i duchowe działań ludzkich są różnymi postaciami pozaludzkiego ducha. W odróżnieniu od Boga religii chrześcijańskiej i bóstw religii

<sup>12</sup> Ibidem, s. 55, 31.

przedchrześcijańskich heglowski duch nigdy nie narusza praw przyrody, będącej elementem historii ludzkiej, gdyż sam jest prawami tej przyrody. Nie uwalnia psychiki ludzkiej od przyrodniczych uwarunkowań ciała ludzkiego, gdyż jest prawami zależności duszy ludzkiej od ludzkiego ciała. Nie wyposaża działających w historii ludzi w nadludzkie właściwości. Nie pomaga wielkim jednostkom w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych poprzez wyposażanie bohaterów w moc przekształcania kamieni w chleb, a wody w wino, nie pozwala im zwyciężać w bitwach poprzez opóźnianie zachodu słońca, gdyż sam jest prawami gospodarki i prawami wojny, prawami codziennych działań tysięcy zwykłych ludzi i prawami rządzącymi czynami Aleksandra, Cezara i Napoleona.

Charakterystyczną cechą idealizmu heglowskiego jest więc pojmowanie praw życia społeczno-historycznego ludzi jako pozaludzkich sił duchowych, wyposażonych we własne, niezależne od świadomości i woli ludzi świadome cele i zamiary, czyli jako pozaludzkiego ducha.

#### SPOŁECZEŃSTWO JAKO STRUKTURA DUCHOWA

Inną, równie charakterystyczną cechą tego typu idealizmu stanowi pogląd, że społeczeństwo to całość o charakterze idealnym, duchowym. Społeczeństwo jest zbudowane — według Hegla — z trzech różnych postaci ducha: ducha subiektywnego, ducha obiektywnego, ducha absolutnego.

Duchem subiektywnym nazywa Hegel siłę pozaludzką, która przenika wszystkie podmioty ludzkie, subiekty ludzkie (stąd nazwa duch subiektywny), czyli wszystkie jednostki ludzkie. Jednostki ludzkie są więc dla idealizmu heglowskiego postacią ducha pozaludzkiego. Duch subiektywny istnieje w jednostkach ludzkich:

1) w postaci badanych przez antropologię praw rządzących przedświadomymi, związanymi z przyrodniczo-fizjologiczną naturą człowieka procesami psychicznymi, takimi jak wrażenia, odczuwanie, samoodczucie, przyzwyczajanie;

2) w postaci stanowiących przedmiot fenomenologii ducha praw rządzących świadomością jednostek ludzkich, czyli ich świadomością zmysłową, spostrzeżeniami, rozsądkiem, samoświadomością, rozumem:

3) w postaci poznawanych przez psychologię praw, dzięki którym jednostki ludzkie istnieją jako podmioty, tzn. istoty określające poprzez własną myśl i własną wolę swoje zachowania i działania; przedmiotem psychologii jest zarówno duch teoretyczny (prawa rządzące oglądem, wyobrażeniami, wspomnieniami, pamięcią, myśleniem rozsądkowym), jak i duch praktyczny (prawa rządzące różnymi postaciami woli jednostek ludzkich).

Za drugi zasadniczy element struktury społeczeństwa jako całości uważa Hegel ducha obiektywnego. Duchem obiektywnym nazywa on pozaludzką siłę idealną, która przenika zarówno zewnątrz, obiektywny (stąd nazwa) wobec jednostek świat stosunków społecznych, jak i sposoby myślenia i działania tych jednostek ludzkich, które są elementami owych stosunków. Duch obiektywny obejmuje 3 typy stosunków społecznych i 3 typy struktur myślenia wchodzących w te stosunki indywidualów ludzkich: 1) prawo formalne, 2) moralność, 3) obyczajowość (Sittlichkeit). Tę samą koncepcję możemy wyrazić inaczej, mówiąc, że duch obiektywny przejawia się w społeczeństwie pod postacią ducha praw, ducha moralności i ducha obyczajów<sup>13</sup>.

### ISTOTA PRAWA, MORALNOŚCI I OBYCZAJOWOŚCI

Wiemy już, że istotą ducha jest dla Hegla wolność. Wolność będzie musiała więc być także istotą wszelkich postaci ducha obiektywnego. Poszczególne rodzaje ducha obiektywnego będą się jednak od siebie różniły sposobami przejawiania się wolności zarówno w świecie zewnętrznym, jak i w myśleniu oraz w działaniu jednostek ludzkich. Ducha prawa charakteryzuje Hegel jako ducha, który w otaczającym jednostki świecie przybiera postać abstrakcyjnych, ogólnych, zewnętrznych rzeczy, czyli przepisów i ustaw. W myśleniu i działaniu jednostek występuje natomiast pod postacią koncepcji osoby. W stosunkach prawnych źródłem i granicą wolności przysługującej poszczególnym jednostkom jest wolność urzeczowiona, uprzedmiotowiona, zobiektywizowana w normach i przepisach. Jednostka ludzka uważa siebie i innych za istoty wolne o tyle, o ile traktuje siebie i innych jako abstrakcyjną osobę prawną. Ostateczną podstawę swojej wolności widzi w tym, co jest jej przeciwstawne, co nie jest nią samą, co może działać na nią w postaci przymusu. Ta właśnie okoliczność staje się punktem wyjścia poglądu, że istotą prawa nie jest zobiektywizowana i urzeczowiona wolność, lecz przymus. Hegel ostro krytykuje ten pogląd. Nazywa go dzikim, gminnym, niefilozoficznym i bezbożnym. Teza, iż prawo to zbiór środków wyrażania, regulowania i stosowania przemocy społecznej, a więc środków będących zaprzeczeniem wolności, jest dla Hegla poglądem dzikim, gdyż utożsamia się tu wolność ze stanem, w jakim żyją ludzie niecywilizowani, ludy dzikie i barbarzyńskie. Jest to pogląd gminny i niefilozoficzny, gdyż wyraża przekonania prostaczków, którym jest nieznana i niedostępna filozoficzna wiedza o prawdziwej naturze ducha. Jest to pogląd bezbożny, gdyż zakłada, iż prawo jest tworem wyłącznie

<sup>13</sup> Por.: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Berlin 1966, s. 315-392.

ludzkim, gdyż neguje istnienie Boga jako siły obecnej w świecie ludzkim. Hegel jest w znacznym stopniu świadomy, iż właściwa stworzonemu przez niego idealizmowi teza, że istotę prawa stanowi wolność, nie może być uzasadniona za pomocą argumentów czysto empirycznych i naukowych, lecz wymaga odwołania się do filozoficznej koncepcji Boga<sup>14</sup>.

Wyższym niż prawo szczeblem rozwoju ducha obiektywnego jest dla Hegla moralność. Również i tu duch występuje w postaci zobiektywizowanych wobec jednostek ludzkich przepisów, wskazań i pouczeń. Ale nie są już one nakazami zewnętrznymi, którym jednostki muszą podporządkować się jako sile obcej, niezależnej od nich. Powinności moralne charakteryzują się bowiem tym, iż występują jako nakazy i zakazy wewnętrzne, których przestrzeganie lub naruszenie zależy od wolności przysługującej jednostkom. W przeciwieństwie do przepisów prawa, które wyrażają wolność uprzedmiotowioną, urzeczowioną powinności moralne są wyrazem wolności podmiotowej, subiektywnej. Mówiąc, że powinności moralne są obiektywizacją wolności podmiotowej (subiektywnej), Hegel nie uważa ich za coś dowolnego, niezależnego od praw pozaludzkiego ducha, od pozaludzkiej idei wolności. Jednostka nie ustala bowiem sobie dowolnie, co jest dobrem a co złem, co jest moralnością a co niemoralnością. Subiektywność i podmiotowość moralnych powinności polega tylko na tym, iż są nimi takie nakazy i zakazy:

1) których człowiek jest w stanie przestrzegać lub które może naruszać za pomocą przysługujących mu możliwości skutecznego działania lub powstrzymywania się od działania (nie istnieją dlatego moralne nakazy zalecające powstrzymywanie ruchu słońca na niebie, sprowadzanie deszczu lub obdarzania bliźnich nieśmiertelnością, natomiast zakazy „nie zabijaj”, „nie kradnij” są powinnościami moralnymi między innymi dlatego, że jednostki ludzkie są w stanie wykonać działania określone jako zabójstwo i kradzież);

2) które są świadomie przestrzegane lub naruszane;

3) których przestrzeganie lub naruszanie jest wyznaczone przez występujące w charakterze motywu wewnętrznego wyobrażenia o tym, co jest dobrem a co złem;

4) których przestrzeganie lub naruszanie nie dokonuje się spontanicznie lub pod wpływem samego tylko przymusu zewnętrznego, lecz wymaga mobilizacji woli i przekonania, iż człowiek jest istotą wolną, od której zawsze w większym lub mniejszym stopniu zależy sposób zachowania się w obliczu nawet najbardziej okrutnego i zniewalającego przymusu świata zewnętrznego.

To od Hegla pochodzą słowa, które zostały później szeroko spopularyzowane przez J. P. Sartra i egzystencjalizm francuski, iż „człowiek

<sup>14</sup> Por G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1981, s. 71 - 135; tenże, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 57-115, 392-397.

jest wolny nawet w kajdanach", gdyż od jego woli, od sposobu pojmowania przez niego wolności zależy, czy ulegnie woli innych, czy ugnie się pod naporem zewnętrznych okoliczności, czy też będzie stawiać im opór aż do śmierci<sup>15</sup>.

Hegel nie uważa jednak moralności za najwyższą postać ducha obiektywnego. Nie traktuje też moralnego postępowania jednostek jako zasadniczego źródła i gwaranta dobra oraz wolności w świecie. Duch moralności jest bowiem duchem, który uzależnia dobro i wolność tylko od woli, siły i rozumu przysługującego poszczególnej jednostce. Nie potrafi natomiast uczynić nosicielami dobra i wolności jednostki działające wspólnie, jednostki uspołecznione poprzez życie w rodzinie, społeczeństwie i w państwie. Duch moralności jest tylko wyrazem dobra, siły i rozumu przysługujących poszczególnej jednostce. Nie jest natomiast wyrazem dobra, siły i rozumu wielu współdziałających ze sobą jednostek. Ducha moralności przenika przeświadczenie o istnieniu przeciwieństw między dobrą jednostką a wrogim światem zewnętrznym; między powinnością, która zawsze wyraża to, co dobre, godne szacunku a bytem, który traktuje się jako siłę z natury obcą wszystkiemu, co moralne, piękne i wzniosłe. Kiedy duch pozaludzki uświadamia sobie niesłusność, takie pojmowanie świata i wolności, które jest charakterystyczne dla świadomości moralnej, przekształca się w wyższą swoją postać, którą Hegel nazywa „Sittlichkeit”. Termin ten oddaje się w polskich edycjach pism Hegla jako „etyczność”. Zostaje jednak w ten sposób zatarta więź między Hegłowską koncepcją a pojęciem obyczajów, bardzo popularnym w nauce i myśleniu potocznym XVIII i XIX wieku. Pragnąc przywrócić tę więź, ważną dla właściwego rozumienia Hegłowskiej teorii społeczeństwa jako całości, będziemy nazywać odrębną od prawa i moralności postać ducha obiektywnego — obyczajowością lub duchem obyczajowości czy duchem obyczajów. Do sfery obyczajowej zalicza Hegel rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i państwo. Obyczajowością nazywa zaś prawa rządzące współżyciem zbiorowym jednostek, prawa powstawania, istnienia i funkcjonowania rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Prawa życia rodzinnego, prawa gospodarki, która stanowi zasadniczy element społeczeństwa obywatelskiego oraz prawa istnienia i funkcjonowania państwa są według filozofa niemieckiego tak samo niezależne od wchodzących w stosunki rodzinne, ekonomiczne lub polityczne jednostek, jak niezależne są właściwości przyrodnicze wody od kąpiącego się w rzece człowieka lub od wypływającego łodzią na morze rybaka. Stosunki obyczajowości mają — powiada nam Hegel — charakter substancjalny, tzn. są wobec podmiotów jednostkowych nie tylko czymś równie koniecznym i niezależnym jak słońce, księżyc, góry i rzeki, lecz przy-

<sup>15</sup> Tenże, *Enzyklopädie*, s. 397-402; *Grundlinien*, s. 135-188; *Zasady*, s. 115-158.

sługuje im nawet „autorytet” i „moc” nieskończenie silniejsza niż byt przyrody<sup>16</sup>. Teza, że prawa życia rodzinnego, gospodarki i życia politycznego określają zachowania jednostek w sposób bardziej przemożny niż prawa przyrody, brzmi trochę niezwykle. Nie będzie ona nas specjalnie dziwić, jeśli przypomnimy sobie, iż w prawach życia zbiorowego ludzi przejawiać się ma według idealisty Hegla duch pozaludzki. Jakże mogłyby więc prawa rządzące stosunkami rodzinnymi, gospodarczymi i politycznymi być czymś mniej koniecznym i obiektywnym niż prawa przyrodnicze, skoro duch jest potężniejszy od materii, a Bóg od przyrody. Stosunki obyczajowości odznaczają się nie tylko tym, że określają działania jednostek w sposób bardziej przemożny i konieczny niż prawa przyrody, lecz także tym, iż jednostki ludzkie traktują je jako swoją drugą naturę. Stanowią w stopniu o wiele większym niż przyzwyczajenie drugą naturę człowieka<sup>17</sup>. Ludzie nie uważają praw obyczajowości za siły sobie obce, zniewalające ich do określonego zachowania się, lecz traktują je jako urzeczywistnienie i obiektywizację swoich własnych, swobodnie i rozumnie przyjętych zamiarów, pragnień i interesów. Widzą więc w świecie stosunków obyczajowych ucieleśnienie swojej własnej istoty, swojej własnej wolności i rozumności. W obyczajowościowej sferze życia ludzkiego zostaje — zdaniem Hegla — urzeczywistniona jedność wolności i konieczności, podmiotu i przedmiotu, wolności subiektywnej i wolności obiektywnej. Tę właściwość stosunków obyczajowościowych dostrzec można wyraźnie w rodzinie. Jednostka przychodząca na świat w rodzinie nie tworzy oczywiście rodziny. Zastaje stosunki rodzinne jako coś równie dla niej koniecznego i obiektywnego, jak świat przyrody. Nie traktuje jednak praw życia rodzinnego jako sił sobie obcych i wrogich. Wprost przeciwnie. Podporządkowuje się tym prawom, ulega ich mocy, gdyż są one dla niej sposobami zewnętrznego przejawiania jej własnej istoty biologicznej i duchowej, sposobami urzeczywistnienia takich — wynikających z jej własnej natury, pragnień i zamiarów — jak: zaspokojenie potrzeb biologicznych, ochrona przed niebezpieczeństwami świata zewnętrznego, obdarzanie innych miłością i używanie od innych miłości. Drugą postacią obyczajowości jest społeczeństwo obywatelskie.

#### GOSPODARKA JAKO CZĘŚĆ SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO, CYWILNEGO, MIESZCZAŃSKIEGO

Przez społeczeństwo obywatelskie (die bürgerliche Gesellschaft) rozumie Hegel ogół tych stosunków społecznych, które są regulowane przez prawo cywilne, czyli przez tę gałąź prawa, która jest prze-

<sup>16</sup> Tenże, *Grundlinien*, s. 189 -190; *Zasady*, s. 162.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 194 -195; 166 - 167.

ciwieństwem prawa państwowego, publicznego. Społeczeństwo obywatelskie, które można też nazywać społeczeństwem cywilnym lub mieszczańskim, obejmuje: 1) system potrzeb, 2) ochronę własności przez wymiar sprawiedliwości, 3) załatwianie interesów szczegółowych jako interesów wspólnych przez policję i korporację<sup>18</sup>. Z pewnym uproszczeniem możemy powiedzieć, że mianem społeczeństwa obywatelskiego oznacza Hegel przede wszystkim strukturę gospodarczą współczesnego mu społeczeństwa burżuazyjnego : właściwe temu społeczeństwu sposoby uzyskiwania środków utrzymania, rodzaje pracy i własności, typy zróżnicowania społecznego, stosunki produkcji i wymiany. W społeczeństwie obywatelskim duch obiektywny przejawia się pod postacią dwóch zasad: zasady szczególności i zasady ogólności. Zasadą szczególności nazywa Hegel fakt, iż prywatny, egoistyczny interes jednostek stanowi podstawę i zasadniczy cel działań ludzkich w sferze społeczeństwa obywatelskiego. Inni ludzie, wszelkie dobra ogólne są tu traktowane jedynie jako środki służące zaspokajaniu partykularnego egoizmu. Chytrłość i wielkość pozaludzkiego ducha przejawia się jednak w społeczeństwie obywatelskim w ten sposób, iż jednostki egoistyczne muszą obiektywnie służyć pewnej zasadzie ogólnej oraz dobru innych. Mogą one tylko wtedy zaspokoić swoje partykularne potrzeby, gdy zaspokajają równocześnie potrzeby innych ludzi. I na tym właśnie polega przejawianie się w społeczeństwie obywatelskim ducha obiektywnego jako zasady ogólnej. Kupiec stara się dostarczyć swoim klientom jak najlepszych towarów nie dlatego, że pragnie w ten sposób przyczynić się do dobra publicznego, Wyrzucić swoją pobożność lub okazać szacunek dla człowieka, lecz po prostu dlatego, że odpowiada to jego egoistycznym interesom: pozwala zwiększać zyski, pokonać konkurentów. Ten egoistyczny interes może być bowiem urzeczywistniony jedynie poprzez zaspokajanie potrzeb i interesów bliźnich, poprzez służenie dobru innych ludzi.

### IDEOLOGICZNIE POJĘTA „ISTOTA” PAŃSTWA

Za najwyższą formę ducha obiektywnego i obyczajowości uważa heglizm państwo. Na często stawiane pytanie: co to jest państwo? Hegel odpowiada nam: istotą państwa stanowi rozum, wolność i dobro powszechne. Dlaczego mamy uważać rozum za istotę państwa? Dlatego — nauczają pisma Heglowskie — że rozum należy zarówno do istoty człowieka, jak i istoty pozaludzkiego ducha.

Jeśli zgodzimy się, że istota ludzka nie może istnieć na ziemi bez posługiwania się w swoich działaniach rozumem, i jeśli nie przyjdzie

<sup>18</sup> Tenże, *Enzyklopädie*, s. 405-413; *Grundlinien*, s. 220-277; *Zasady*, s. 188-238.

nam do głowy „dzika myśl”, że możliwe jest istnienie istot ludzkich bez działań zbiorowych, kierowanych przez jedną wolę i jeden rozum, to będziemy musieli uznać państwo za jedyną organizację rozumnych działań wszystkich członków danego społeczeństwa. Istnieją wprawdzie inne organizacje rozumnych i zbiorowych działań ludzkich, takie jak rodzina, warsztat rzemieślniczy, przedsiębiorstwo kupieckie, fabryka. Żadna z nich nie obejmuje jednak członków całego narodu, każda z nich ma charakter partykularny.

Do istoty człowieka należy, według Hegla, nie tylko rozum, lecz także wolność, dobro i uspołecznienie. Również te cechy istoty człowieka znajdują swoje najpełniejsze urzeczywistnienie w instytucjach państwowych. Wszystkie instytucje społeczeństwa obywatelskiego uzależniają wolność nadawaną ludziom od czegoś, co nie należy do istoty człowieka: od wieku, od funkcji spełnianej w rodzinie, od majątku, od wykształcenia, od posiadania i własności, od typu wykonywanej pracy, od przynależności stanowej i klasowej. Żadna z tych instytucji nie funkcjonuje według zasady, że człowiek jako taki jest wolny. Ta natomiast zasada stanowi podstawę funkcjonowania państwa. Państwo — zdaniem Hegla — wtedy urzeczywistnia w praktyce zasadę wolności każdego człowieka, gdy nie pozwala żadnej jednostce, bez względu na jej pochodzenie i majątek, na samowolne stosowanie przymusu fizycznego wobec innych jednostek, na osadzanie ich w więzieniu, na pozbawianie swobody wyboru miejsca zamieszkania, pracy i profesji. Państwo wciela w życie ideę, iż wszyscy ludzie są wolni, także wtedy, gdy uznaje za bezprawie przekształcenie innego człowieka w niewolnika lub poddanego, gdy wymierza jednakową karę za morderstwo, rabunek, kradzież zarówno bogaczowi, jak i biednemu.

Wszystkie instytucje społeczeństwa obywatelskiego — powiada Hegel — kierują się w swoim postępowaniu interesem materialnym, wyrachowaniem, egoizmem. Tylko państwo jest organizacją, której działania są i mogą być wyznaczone przez względy nieużyteczne, moralne. W całym społeczeństwie obywatelskim panuje zasada prywatnej własności i partykularyzmu. Żadna instytucja tego społeczeństwa nie może więc reprezentować interesów społeczeństwa jako całości, dobra wspólnego wszystkim jednostkom ludzkim. Tylko państwo urzeczywistnia w praktyce ideę wspólnoty powszechnie ludzkiej, zasadę uspołecznienia indywidualów, ideę wspólnego dobra i społecznych interesów.

Hegel jest w pełni świadomy, że nie może być udowodniona empirycznie i naukowo jego teza, iż istotę państwa stanowi rozum, wolność, powszechne dobro oraz uspołecznienie jednostek ludzkich będące przewyciężeniem prywatnego egoizmu i prywatnej własności. Badania nad istniejącymi dotąd w dziejach państwami oraz nad rzeczywistymi państwami czasów współczesnych Heglowi mogłyby raczej doprowadzić do przeświadczenia, że:



1) istotę państwa stanowi interes partykularny członków społeczeństwa obywatelskiego, że państwo jest dlatego dobrem i o tyle tylko dobrem, o ile nie ingeruje w sferę naturalnych, ekonomicznych praw rządzących poczynaniami wolnych i równych jednostek tworzących społeczeństwo obywatelskie: wolnych właścicieli i wolnych niewłaścicieli, wolnych przedsiębiorców i wolnych robotników — tak ujmowały państwo doktryny liberalne;

2) że istotą państwa jest siła fizyczna, potęga, przemoc, panowanie mniejszości nad większością, mniejszości wyposażonej w taką samą siłę, która zapewnia w całej przyrodzie dominację silnego nad słabym — tak głosił wyszydany bezlitośnie przez Hegla przedstawiciel myśli konserwatywno-feudalnej, von Haller<sup>19</sup>;

3) że istotą państwa jest organizacja pozaekonomicznej przemocy, znajdująca się w ręku klas dominujących ekonomicznie i służąca zapewnieniu im tej dominacji — tak wkrótce po śmierci Hegla zaczęli ujmować naturę państwa przywódcy i ideologowie proletariackiego oraz drobnomieszczańskiego socjalizmu i komunizmu.

Uważny czytelnik rozpraw napisanych przez Hegla znajdzie oczywiście w nich niejedyn argument rzeczowy i merytoryczny, który czyni sugestywną koncepcję, iż nie przemoc, lecz wolność, nie służba interesom sił dominujących ekonomicznie i społecznie, lecz urzeczywistnianie ponadklasowych i ponadpartykularnych celów ogólnoludzkich i ogólnonarodowych należy do istoty państwa. Sam Hegel nie przywiązuje większej wagi do tego typu argumentów. Sądzi bowiem, że dla rozstrzygnięcia sporu o naturę państwa nie wystarczy empiryczna wiedza o istocie człowieka. Potrzebna jest jeszcze specjalna, filozoficzna wiedza o istocie pozaludzkiego ducha, o istocie Boga. Zasadniczą słabość krytykowanych przez siebie koncepcji państwa widzi Hegel w założeniu, że państwo jest tworem wyłącznie ludzkim, iż dla poznania jego istoty zupełnie wystarczy empiryczno-ogładowa wiedza o człowieku i o rzeczywistości istniejących w świecie empirycznym państwach. Jeśli jednak ujmie się społeczeństwo nie z punktu widzenia empiryczno-ogładowej, lecz z punktu widzenia niezależnego od nauk empirycznych poznania filozoficznego, nie z punktu widzenia filozofii człowieka, lecz z punktu widzenia filozofii ducha, to dojdzie się — według niemieckiego filozofa — do wniosku, że najadekwatniej prawdziwą istotę państwa można wyrazić tylko takimi słowami, którymi Ewangelisci opisywali naturę Chrystusa. Państwu w filozofii Hegla przysługują wszystkie te cechy, które wyznawcy chrześcijaństwa przypisują Jezusowi. Dla nich Chrystus, dla niego zaś „państwo jest Boską ideą w jej ziemskiej postaci”<sup>20</sup>, „istniejącym samym

<sup>19</sup> Tenze, *Grundlinien*, s. 281 -284; *Zasady*, s. 241 -242.

<sup>20</sup> Tenze, *Vorlesungen*, s. 78; *Wykłady*, t. I, s. 59.

w sobie i dla siebie pierwiastkiem Boskim"<sup>21</sup>, „wyrazem absolutnej wolności, wyrazem tego, co jest samo w sobie i dla siebie rozumne"<sup>22</sup>, co jest „odbiciem wiecznego rozumu"<sup>23</sup>.

IDEOLOGICZNE UJĘCIE MIEJSCA I ROLI  
POSZCZEGÓLNYCH PODSTRUKTUR W GLOBALNEJ STRUKTURZE  
SPOŁECZEŃSTWA

Jeśli w państwie przejawia się istota ducha, jeśli poznanie istoty państwa jest niemożliwe bez poznania istoty ducha, to dla zrozumienia istoty ducha niezbędna jest specjalna wiedza. Istnieją — zdaniem Hegla — trzy zasadnicze rodzaje takiej wiedzy: religia, sztuka i filozofia, które nazywa on postaciami ducha absolutnego. Ich przedmiotem poznawczym jest duch pozaludzki, pozaludzka siła idealna — idea jako absolut. Religia przedstawia istotę absolutnego ducha za pomocą wyobrażenia i uczucia, sztuka czyni to za pomocą oglądu, zmysłowego obrazu, filozofia — za pomocą środków najdoskonalszych i najadekwatniejszych: pojęć i myśli ogólnych. Duch absolutny nie jest jednak tylko przedmiotem wiedzy religijnej, artystycznej i filozoficznej. Występuje on także jako jej podmiot. W religii, sztuce i filozofii nie tylko ludzie, lecz również sam duch absolutny poznaje istotę ducha absolutnego, czyli swoją własną istotę. Ani religia, ani sztuka, ani filozofia nie są dla Hegla produktem wyłącznie ludzkiej myśli. Ich producentem jest w ostatniej instancji sam duch, stanowią one wyraz sposobu myślenia ducha absolutnego o swojej własnej istocie.

Idealizm czy ideologizm Hegłowskiej koncepcji społeczeństwa jako całości przejawia się nie tylko w metodzie wyodrębniania poszczególnych struktur społecznych oraz w metodzie określania ich osobliwości, lecz również w ujmowaniu procesów warunkowania się między poszczególnymi elementami formacji społeczeństwa. Chociaż wszystkie elementy społeczeństwa jako całości są dla Hegla różnymi postaciami pozaludzkiej siły idealnej, to jednak nie wszystkim tym elementom przysługuje jednakowa rola.

Zasadniczą cechą właściwej Hegłowskiej idealizmowi i późniejszemu ideologizmowi metody ustalania stosunków przyczynowo-skutkowych między poszczególnymi elementami życia społeczno-historycznego można określić następująco: to, co bliższe istocie pozaludzkiego ducha, odgrywa większą rolę w warunkowaniu społeczeństwa jako całości niż to, co dalsze tej istocie. Zgodnie z tą metodą należy przypisać w życiu spo-

<sup>21</sup> Tenże, *Grundlinien*, s. 279; *Zasady*, s. 240.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 278; 238-239

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 312; 260.

łeczno-historycznym: 1) martwej i nie myślącej przyrodzie mniejsze znaczenie niż działaniom żywych i obdarzonych świadomością ludzi; 2) działaniom ludzkim wyznaczonym przez potrzeby biologiczne mniejsze znaczenie niż działaniom wyznaczonym przez potrzeby duchowe; 3) materialnym środkiem i produktem działań społecznych mniejsze znaczenie niż duchowym środkiem i produktem działań ludzkich; 4) temu, co jednostkowe i partykularne mniejsze znaczenie niż temu, co powszechne i ogólne; 5) temu, co przymusowe, nierozumne mniejsze znaczenie niż temu, co wolne i rozumne.

Hegel przyznając świadomym działaniom ludzkim większą rolę niż siłom i procesom przyrody w warunkowaniu życia społeczno-historycznego nie musi specjalnie troszczyć się o argumenty merytoryczne i naukowe. Wie on bowiem *a priori*, że człowiek jako istota rozumna i wolna, jest bliższy istocie pozaludzkiego ducha niż pozbawiona świadomości przyroda. Duchowi subiektywnemu, czyli myślom i działaniom jednostek ludzkich przypisuje się w Heglowskiej koncepcji formacji społeczeństwa mniejszą rolę niż postaciom ducha obiektywnego: rodzinie, społeczeństwu obywatelskiemu, państwu. Przede wszystkim dlatego, że to, co ogólne, powszechne, ponadhistoryczne jest bliższe istocie pozaludzkiej idei, pozaludzkiego pojęcia i ducha niż to, co jednostkowe, partykularne i historyczne. Rola rodziny w określaniu formacji społeczeństwa jest dla Hegla mniejsza niż rola społeczeństwa obywatelskiego, przede wszystkim dlatego, że w życiu rodzinnym moment przyrodniczy, uczuciowy, irracjonalny, partykularny ma większe znaczenie niż w społeczeństwie obywatelskim. Z podobnych przesłanek wyrasta Heglowska teza, iż nie społeczeństwo obywatelskie określa państwo, lecz jest określane przez państwo. Zasadniczym elementem społeczeństwa obywatelskiego jest przecież gospodarka. W gospodarce zaś pierwiastek przyrodniczy i materialny odgrywa większą rolę niż w działalności państwowej. O wiele mniejsze niż w państwie znaczenie ma tu także pierwiastek rozumny, idealny, powszechny. Państwo dominuje więc nad gospodarką przede wszystkim dlatego, że jego instytucje i działania są o wiele bliższe istocie pozaludzkiego ducha niż instytucje i działania ekonomiczne.

Nie z naukowych badań nad sposobem funkcjonowania i rozwoju społeczeństw ludzkich, lecz z pozanaukowej koncepcji natury ducha absolutnego wynika też Heglowskie przeświadczenie o szczególnie wielkiej roli historycznej przysługującej trzem formom tego ducha: religii, sztuce, filozofii. Hegel daje wyraz temu przeświadczeniu pisząc, że „wyobrażenie Boga stanowi [. . .] ogólną podstawę każdego narodu”<sup>24</sup>, że „państwo z religii powstało, i teraz i zawsze z niej powstaje”<sup>25</sup>, że Holandia zdobyła niezależność dzięki zasadzie protestanckiej, a Polska utraciła nie-

<sup>24</sup> Tenże, *Verlesungen*, s. 91; *Wykłady*, s. 76.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 92; 77.

podległość w XVIII wieku dlatego, że walcząc z innowiercami próbowała zdławić tę zasadę. Od Hegla wywodzi się też myśl, iż reformacja w przemożny sposób ukształtowała ducha nowoczesnego świata, który został przez późniejszych badaczy, takich jak np. Werner Sombart i Max Weber, nazwany duchem kapitalizmu. To reformacja — według Hegla — uczyniła praktyczne działanie w świecie codziennym i dla tego świata najwyższą miarą religijności, obalając równocześnie ideał pobożności polegający na odrzuceniu świata poprzez ucieczkę za mury klasztorne lub w stan bezmałżeński. To ona dokonała apoteozy pracy ludzkiej, nadała zajęciom w przemyśle i rzemiośle wartość moralną, odrzuciła przekonanie, że dążenie do zysku, wykonywanie przynoszących zysk operacji finansowych jest grzechem. To dzięki niej dokonał się wreszcie proces odczarowania świata: wyeliminowano obecną jeszcze w katolicyzmie magię, wiarę w szatana, położono kres procesom o czary i polowaniom na czarownice<sup>26</sup>. Podobną do protestantyzmu rolę w kształtowaniu nowoczesnego świata odegrała później — według heglizmu — filozofia, zwłaszcza w epoce Rewolucji Francuskiej 1789 r. i Napoleona Bonaparte, którego Hegel nazwał „rozumem na koniu”.

Marks i Engels uznali heglizm za klasyczną postać ideologicznego pojmowania społeczeństwa. Jak wskazuje na to nasza analiza nie tylko dlatego, że właściwe idealizmowi obiektywnemu tezy o istnieniu pozaludzkiej idei i pozaludzkiego ducha nie mieszczą się w porządku poznania naukowego. Przede wszystkim dlatego, że wszystkie fundamentalne składniki stworzonej przez Hegla teorii budowy, funkcjonowania i zmiany społeczeństwa o tyle, o ile dotyczą dostępnej nauce rzeczywistości bardzo często zakładają fałszywe, oparte na pozornej, zdroworozsądkowej najczęściej oczywistości, wyobrażenia o roli idei w życiu społecznym ludzi. W teorii tej sofizmat, czyli używanie i nadużywanie wieloznacznych słów, stanowi bezcenny środek rozumowania i dowodzenia.

## THE PARADIGM OF IDEOLOGICAL COMPREHENSION OF SOCIETY

### Summary

The article presents those of the basic theses of Hegel's philosophy of society and history which most clearly reveal something that was called "ideology" by Marx and Engels. The paradigm of ideological interpretation of society created by Hegel still persists in scientific and non-scientific thought. Nowadays, it most often assumes the form of cryptothory: a set of tacit assumptions which concern the construction, functioning and changes of global societies and are accepted in the analysis of particular theoretic and empirical problems. In the author's view, the

<sup>26</sup> Tenże, *Vorlesungen*, s. 522-530; *Wykłady*, t. 2, Warszawa 1958, s. 310-316.

basic elements of paradigm of ideological analysis of society are: 1) "objectivism" — i.e. considering the laws of social life and history to be the forces which are separate and independent of human actions, 2) monoideologism or ideological reductionism, 3) theoretical stateism, 4) identifying all economy with bourgeoisie, early capitalist economy, 5) ideological determinism — i.e. assuming in the analysis of the impact of ideas on social life the same conception of macrositruktural and macrohistorical causality which was the foundation of "vulgarly" materialistic determinisms: geographis, demographic, racial and antropological and economic.