

## Absolut a własność prywatna w systemie Hegla<sup>1</sup>

Przedmiotem poniższych rozważań jest Heglowski pogląd na własność w sensie ekonomicznym, to znaczy na własność środków produkcji. Nie ulega wątpliwości, że problem ten – poczynawszy od mniejszych pism młodzieńczych, uważnie analizowanych przez Lukácsa<sup>2</sup>, poprzez dialektykę rozwoju świadomości w „Fenomenologii ducha”<sup>3</sup>, na „Zasadach filozofii prawa”, w znacznym stopniu zorganizowanych wokół kwestii własności i zawłaszczania, skończywszy – problem własności ekonomicznej występuje stale w kręgu myślowym tej filozofii. Dotyczy to w szczególności „filozofii ducha”, a więc tej części systemu Heglowskiego, która zajmuje się procesem zdobywania przez Rozum (Absolut) samowiedzy. Nie znaczy to jednak, rzecz jasna, że filozofia Heglowska staje się – w jakimkolwiek sensie – ekonomią. Przeciwnie, zdaniem Hegla, klasyczna ekonomia polityczna operuje na poziomie poznania rozsądkowego i jako taka jest li tylko „zewnątrzną” wobec swego przedmiotu „refleksją”, niezdolną do racjonalnego przeniknięcia jego struktury bytowej. W poznaniu ekonomicznym i z jego istoty „przedmioty (...) leżą poza myślą” (Hegel mówi: „die Einzelneitn, (...) die vor dem Gedanken liegen”), myśl pozostaje więc ich, co najwyżej adekwatną świadomością, polem artykulacji prostych praw i zasad rządzących światem towarów. Zasady te z kolei same są ustanawiane przez taki rozsądek (tyle, że praktyczny), a mianowicie rozsądek „społeczeństwa obywatelskiego”, czyli społeczeństwa nabywców towarów i siły roboczej<sup>4</sup>.

Tymczasem Heglowska teoria Rozumu, realizującego się w procesie historycznym, posługuje się kategorią własności i zawłaszczania w zgoła odmiennym sensie, wyznaczonym przez ogólne założenia ontologiczne tej filozofii. Najogólniej rzecz ujmując, kategoria ta w „Zasadach filozofii prawa” zyskuje wymiar i ugruntowanie ontologiczne sensu stricto. Jest tu kategorią ogólnej „teorii bytu” (jeżeli przez pojęcie „bytu” w tym wypadku rozumieć będziemy „byt Absolutu”). Co przy tym interesujące – pojmowana jako moment swoistej Heglowskiej ontologii Rozumu (Absolutu) nie przestaje być zarazem pojmowana w wyżej określonym, empirycznie uzasadnianym sensie ekonomicznym. Ontologizacja własności nie jest więc tutaj jakimś jej arbitralnym „osadzeniem w bycie”, reifikacją albo naiwną idealizacją, wypływającą bezpośrednio ze stanowiska politycznego<sup>5</sup>. Zdumiewające stanowisko filozofii Hegla polega na tym, że kategoria własności, podniesiona do rangi istotnego momentu ontologii Rozumu, nie ztraca przy tym – w przeciwieństwie do wszystkich poprzednich, nowożytnych teorii (utopii) społecznych od Rousseau, Saint-Simona do Kanta i Fichtego – jasnego sensu i konkretności ekonomicznej. Innymi zaś mówiąc słowy: ontologiczna perspektywa heglizmu nie wyklucza perspektywy ekonomicznej; jest z nią – w przypadku *własności prywatnej* – nieomal doskonale zbieżna. Fenomen ów może być opisany w pojęciach filozoficznych jako taki dobór i sformułowanie założeń ontologicznych tej teorii, który nie czyni z nich

1 Źródło: *Poszukiwania. Miesięcznik teoretyczno-polityczny młodych*, nr 4 (37), sierpień-wrzesień 1986, ss. 7-22.

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

3 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963; zwłaszcza fragment analizujący stosunek zapośredniczenia przez przedmiot materialny (das Ding) świadomości Pana i niewolnika, t. 1, s. 213-228.

4 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969; par. 189, s. 194; patrz również: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, w: G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1952, 7. Band, s. 271.

5 Do szczególnego, w swej wymowie, wyjątku zaliczyć należy rozważania o wielkiej własności ziemskiej. Sprzecznie – o czym dalej będzie mowa – z własnym systemem takiej idealizacji, niszczącej wszelką ekonomiczną (i w ogóle empiryczną) treść kategorii, podda Hegel własność ziemską, głosząc jej apologię i przypisując jej funkcję wykształcenia „naturalnej (bezpośredniej) etyczności, opartej na stosunku rodzinnym i zaufaniu”. Patrz: *Zasady...*, § 202, 203, s. 201, także: *Grundlinien...*, s. 280. Polityczna konieczność uświęcenia władzy klasy feudałów (der substantielle, unmittelbare Stand), których majątkiem są „naturalne produkty gruntu” rozbijają logikę dzieła.

fantastycznego czy w ogóle arbitralnego kryterium rozstrzygnięcia o zjawiskach rzeczywistości, lecz umożliwi *systemowe, ontologiczne* wyjaśnienie tych ostatnich, z zachowaniem i ujęciem całej ich empirycznej złożoności. W praktyce wywodu „Zasad filozofii prawa” często jednak owa możliwość ontologicznego „wyjaśnienia bez reszty” wszystkiego, co zastane w rzeczywistości empirycznej, redukuje się i przeobraża w formalno-teoretyczne uznanie lub wręcz afirmację pewnych zjawisk. I to jednak dzieje się nieprzypadkowo. Afirmacja „tego, co jest” wypływa z założeń heglizmu, z samego tzw. „systematu” tej teorii, który umożliwia nieredukcyjną analizę zastanych przez Hegla form życia społecznego (wszak o tę empirię tu chodzi). Z ogólnego założenia filozofii Rozumu wynika tedy fundamentalna sprzeczność w odniesieniu do jej zasadniczego przedmiotu: procesu społeczno-historycznego. Ta sama perspektywa ontologiczna, która czyni możliwe teoretyczne (systemowe) zrozumienie historii i społeczeństwa bez cenzorowania empirycznych realiów, wymusza jednocześnie ich afirmację, uznanie za ostateczne w sensie ontologicznym. Wyjawszy kategorię własności ziemskiej i „stanu substancjalnego” afirmacja ta nie ma już nic wspólnego z przypadkowo-subiektywnym wartościowaniem politycznym. Jest właśnie cechą całego systemu, czymś, co Marks wyraził kiedyś w uwadze o „niekrytycznym pozytywizmie i niekrytycznym idealizmie”, kryjących się w późnych pracach Hegla<sup>6</sup>. Stwierdzając tedy, że własność prywatna ulega w „Zasadach filozofii prawa” ontologizacji ze względu na ogólne założenia filozofii Hegla, a jednocześnie zachowuje całą swą treść ekonomiczną (empiryczną) i jako taka jest afirmowana na mocy owej zasadniczej przesłanki systemu, spróbujmy tezę tę poddać źródłowej egzemplifikacji. Aby jednak postępowanie nasze nie nabierało pozorów arbitralnych i mechanicznych przyporządkowań, musimy – choćby pobieżnie – przeanalizować treść wspomnianego ogólnego założenia filozofii Heglowskiej, wyrażonego w kategorii Absolutu (Rozumu, Idei Absolutnej, ducha)<sup>7</sup>.

\*

Powiedzmy od razu, że wśród szeregu interpretacji kategorii Absolutu (Rozumu) jest cała grupa takich, które – mimo iż wyszły spod piór wyrafinowanych teoretyków – grzeszą jawną ignorancją i zgoła nieodpowiedzialnym stosunkiem do filozofii Hegla. Dlatego też nie sposób traktować ich poważnie. W znanej książce Hansa Reichenbacha „Powstanie filozofii naukowej”, Heglowska definicja Absolutu (zaczepiona z „Fenomenologii ducha”) służy po prostu jako ironiczne motto, by nie rzec, iż przytoczona została jedynie w celu niemerytorycznej dyskredytacji poglądów wielkiego adwersarza<sup>8</sup>. Podobnie jest w tomie historii filozofii, autorstwa Bertranda Russella. Przytoczywszy kilka uwag samego Hegla, Russell powiada: „Oryginał niemiecki jest jeszcze bardziej trudny. Istota rzeczy jest, jednakże cokolwiek mniej skomplikowana niż wydaje się ona być u Hegla. Idea Absolutna jest czystą myślą myślącą o czystej myśli. To jest wszystko, co Bóg czyni przez stulecia – zaiste, Profesorski Bóg”<sup>9</sup>. Wypowiedź ta, bardziej pretensjonalna niż dowcipna, sama czyni się teoretycznie pusta; jest przy tym pozbawiona cienia wierności w stosunku do autorskich twierdzeń Hegla.

Russell reprezentuje pewną ogólniejszą tendencję egzegetyczną, dla której kategoria Rozumu sprowadza się jednoznacznie do teologicznego wyobrażenia boga, tyle

6 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, w: MED, t. 1, s. 621.

7 Musimy jednak pominąć tu, na ile to możliwe, istotny skądinąd problem wzajemnego stosunku określań podmiotu u Hegla: substancji do Rozumu, Rozumu do Absolutu, Idei Absolutnej do przyrody, tej do ducha subiektywnego i obiektywnego, ducha obiektywnego do Idei Absolutnej. Problem ten podejmuje L. Althusser w artykule: *O stosunku Marksa do Hegla*, w: „Człowiek i Światopogląd” 1972 r., nr 6; por. też: *Rękopisy... Marksa*, op. cit., s. 632, s. 622-626 (w odniesieniu do „Fenomenologii ducha”).

8 H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, Warszawa 1960, s. 7.

9 B. Russell, *History of Western Philosophy*, G. Allen and Unwin Ltd., London 1948, s. 761.

że często boga bardziej „trudnego”, na wzór Augustyna teorii „Deus Absconditus”. Swoistą odwrotnością takich redukcji jest działanie zmierzające do laicyzacji tej kategorii, stowarzyszone z ogromną metodologiczną reinterpretacją heglizmu w kierunku jego antropologizacji. Lukács mówi na przykład: „Mniej by należało w tym wypadku myśleć o Heglu, jako że jego dążność do przekształcenia substancji w podmiot nie miała na celu w ostateczności wyeliminowania pojęcia substancji z filozofii; miało ono być jedynie ujmowane bardziej mobilnie, historycznie, w powiązaniu z *gatunkiem ludzkim jako podmiotem (...)*” (podkr. – P.M.)<sup>10</sup>.

Nie mamy zamiaru kwestionować filozoficznych kompetencji Lukácsa, ale tym bardziej jego wypowiedzi utrzymane w tym duchu muszą zdumiewać. Wystarczy tu przypomnieć Marksowski „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa”, by znieść autorytet autorytetem. To przecież w tym dziele Marks krytykuje Hegla przede wszystkim za to, że ten uczynił podmiotem „nierzeczywistą ideę” w przeciwstawieniu do „sfer skończoności”: rodziny i „społeczeństwa obywatelskiego”<sup>11</sup>.

Odpowiedź na pytanie o treść ogólnego ontologicznego założenia filozofii Heglowskiej udzielona jest, co prawda, w rozmaitych wersjach, w podstawowych dziełach tego myśliciela, a ponieważ przy tym jest to odpowiedź złożona, musimy rozłożyć ją na kilka kroków.

1. W „Nauce logiki” rozważając kwestię tego, od czego należy zaczynać w „czystej” nauce, konkluduje Hegel: „Ta właśnie prosta niezłożoność, która nie ma poza tym żadnego dalszego znaczenia, ta pustka (die Leere) okazuje się niewątpliwym początkiem filozofii”<sup>12</sup>. Oto pozornie czysty paradoks. Filozofia rozpoczyna od pustki, to znaczy, powiedzmy, od tego, czego nie ma dla poznania. Przy czym wcześniej sam Hegel powiada, iż początek w nauce polega na ogólnym (abstrakcyjnym) wyodrębnieniu jej przedmiotu. Sens wziętych razem obydwu powyższych twierdzeń jest więc taki, że filozofia rozpoczyna od tego czego nie ma – nicości i to w sensie deprecjonującym: nicości jako czegoś pusto-abstrakcyjnego.

Uwaga o pustce przedmiotu na początku filozofii skierowana jest, po pierwsze przeciwko idealizmom Kanta, zwłaszcza zaś Fichtego i Schellinga oraz teorii substancji u Spinozy. Zdaniem Hegla teoretycy ci podnoszą do zasady absolutnej (Absolutu) nic innego jak tylko pustą abstrakcję, proste niezłożone pojęcie (wyobrażenie) i twór ten uznają dalej za fundamentalną przesłankę ontologiczną swoich systemów.

W stosunku do Kanta wysuwa Hegel podstawowy zarzut, iż jego „noumen”, tj. „rzecz sama w sobie” popada w irracjonalną „równość z samą sobą”, to znaczy, iż określenia dyskursywne owego „noumenu” tautologizują się wzajemnie i *eo ipso* twór ów wypada poza poznanie, a więc może być uznany tylko na wiarę, wyobraźnię, czyli zupełnie formalnie i arbitralnie. „W tym sensie nie można oczywiście wiedzieć, czym jest rzecz sama w sobie. Pytanie bowiem: *czym jest?* wymaga podania *określeń*. Wobec tego jednak, że rzeczy, o których mielibyśmy te określenia podać, mają być zarazem *rzeczami samymi w sobie*, tzn. właśnie czymś bez określeń, to już w samym pytaniu została bezmyślnie założona niemożność odpowiedzi (...). Rzecz sama w sobie jest tym samym, co ów absolut, o którym nie wie się nic prócz tego, że wszystko jest w nim jednym i tym samym (...). Jako takie nie są one (tj. rzeczy same w sobie – P.M.) niczym innym, jak tylko pozbawionymi prawdy, pustymi abstrakcjami”<sup>13</sup>.

Nie inaczej postępuje Hegel z teorią absolutnego „Ja” transcendentalnego u Fichtego. Fichte – twierdzi Hegel – jedynie pozornie pogłębia (przekracza) rozsądkowe żądanie, by rozpocząć od tego, co bezpośrednio i ewidentnie dane – żądanie

---

10 G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu stołecznego*, Warszawa 1982, t. 1, s. 520.

11 Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: MED, t. 1, s. 269, s. 248-252 i inne.

12 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, Warszawa 1967, t. 1, s. 88.

13 Ibidem, s. 156; por. także: *Fenomenologia ducha*, op. cit., t. 1. s. 25 i następne.

teoretycznie wyartykułowane i spełnione przez Kartezjusza („cogito, ergo sum”). Absolutne „Ja” odkrywane ma być na drodze bezpośredniego, tożsamego z „Ja” i pozadyskursywnego „oglądu intelektualnego” wprost w subiektywnej, empirycznej jaźni jednostki. Wówczas jednak – argumentuje Hegel – owo „Ja” dane jest *ad hoc*, poza procesem analizy; innymi zaś słowy jest ono objawione<sup>14</sup>.

„Identyczność” Schellinga jest również konstruktem, który wyklucza wszelki dyskurs, czyli – w terminologii Hegla – wszelkie „zapośredniczenie”. Dla samego Schellinga Absolut jest tożsamością dwóch przeciwstawnych szeregów: podmiotowego i przedmiotowego, zniesieniem ich sprzeczności, realizującej się w rzeczywistości empirycznej. Ostatecznym zaprzeczeniem sprzeczności wydaje się formuła identyczności; stąd Schelling określa Absolut jako „A=A”. Hegel odkrywa niekonsekwencję w dociekaniach Schellinga: „Absolut, wzięty tylko jako absolutna *identyczność*, jest absolutem określonym, mianowicie określonym jako identyczny. Zostaje on jako taki *założony* przez refleksję w przeciwieństwie do przeciwstawności i różnorodności”<sup>15</sup>. Okazać się musi, że Absolut Schellinga pozostaje obciążony przez własne, empiryczne pochodzenie. Będąc jedynie negacją realnej sprzeczności, pozostaje przez nią określony, a jako taki jest – powiada Hegel – „czymś niedoskonałym”, „absolutem refleksji zewnętrznej”. W ten sposób Hegel dowodzi, iż poszczególne kategorie pierwotne w koncepcjach poprzedników okazały się pustymi, niepojętymi lub nader ograniczonymi abstrakcjami, mającymi się do rzeczywistości zastanej jak „zewnętrzne” tylko jej orzeczniki nie tłumaczące ani jej genezy, ani struktury bytowej. Stąd wyjaśnianie świata na gruncie tych założeń pozostaje dowolną spekulacją, podciąganiem poszczególnych zjawisk pod formułę Absolutu<sup>16</sup>.

2. Niemniej jednak wypowiedź Hegla o początku, to jest pustce przedmiotu na początku filozofii dotyczy w ogóle myślenia filozoficznego, co więcej – problem „pierwotnego” założenia ontologicznego stanowi główne zagadnienie heglizmu.

Z tym zagadnieniem wiąże się także, zaznaczona przez nas uprzednio, sprzeczność w teorii Heglowskiej. Oto bowiem w paragrafie 32 „Zasad filozofii prawa” powiada się: „Idea musi stale i ciągle określać się w sobie, gdyż na początku (im Anfange) jest ona dopiero pojęciem abstrakcyjnym (abstrakter Begriff ist). Z tego początkowego pojęcia abstrakcyjnego nigdy się jednak nie rezygnuje (aufgeben), lecz staje się ono ciągle w sobie bogatsze, a ostatnie jego określenie jest tym samym najbogatsze (reichste)”<sup>17</sup>. Idealizm Hegla występuje tu w formie jawnej: na początku (im Anfange, am Anfang) jest Idea. Ale Idea (Absolut) założona jako to, co pierwotne, jawi się – niczym Kantowskie X, „Ja” czy „A=A” lub substancja Spinozy – ową „prostą niezłożonością”, jedną wyzbytą określeń, abstrakcyjną pustką. Jako taka może jedynie uchodzić za zaświatowy ideał, tak jak u Schellinga – ideał doskonałości, wyobrażenie tożsamości myślenia i bytu. Wówczas jednak, jak mówiliśmy, Absolut staje się niepojętym racjonalnie marzeniem, danym gdzieś poza rzeczywistością empiryczną lub – by użyć wyrażenia Hegla – staje się „Absolutem mniemanym” (gemeintes Absolutes). Rozwiązanie Hegla polega na próbie zniesienia owego rozdarcia pomiędzy idealistycznym założeniem ontologicznym (Absolutem) a rzeczywistością empiryczną, przy zachowaniu logicznej pierwotności Absolutu.

„Ale absolutna wolność Idei polega na tym, że Idea nie tylko przechodzi w życie, czy też jako skończone poznanie prześwieca przez siebie samą (dasselbe in sich scheinen lässt), lecz w absolutnej prawdzie siebie samej decyduje puścić siebie wolno (sich frei aus

---

14 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. 1, s. 84-87.

15 Ibidem, t. 2, s. 264.

16 Takie argumenty wytoczył Hegel przeciwko koncepcji substancji u Spinozy. Por. *Nauka logiki*, op. cit., t. 2, s. 270-275.

17 G.W.F. Hegel, *Grundlinien...*, op. cit., s. 82.

sich entlassen) jako przyroda (Natur) – to jest jako moment jej szczególności, czyli pierwszego określenia i innobytu, bezpośrednia idea będąca odbiciem (Widerschein) Idei (...). To, od czego zaczynaliśmy było bytem, abstrakcyjnym bytem, odtąd więc Idea występuje jako byt; lecz ta bytująca Idea jest przyrodą”<sup>18</sup>.

Hegłowska „Nauka logiki”, w świetle przytoczonej tu jej zasadniczej konkluzji, stanowi dzieło rekonstruujące treść Absolutu (Idei Absolutnej) w kierunku nadania tej kategorii tak dużej nośności i mobilności, by „udźwignęła” całą różnorodność, wielość i wewnętrzną złożoność form, w jakich występuje rzeczywistość empiryczna. Rekonstrukcja ta polega zaś na przedstawieniu Absolutu jako *procesu dialektycznego* i w planie logiczno-metodologicznym Absolut okazuje się zbieżny z dialektyką, natomiast jego treść i strukturę wyrażają kolejne pojęcia „Nauki logiki”<sup>19</sup>. Tym samym Absolut porzuca jakiegokolwiek formy osobowe, boskie, w żaden sposób nie poddaje się teologicznej personifikacji, religijnemu uosobieniu, występuje natomiast jako proces teleologiczny, Idea racjonalna, czyli Rozum (Vernunft). Co więcej, końcowe zdanie „Logiki”, podkreślane zostało dobitnie przez Lenina, „Ta bytująca Idea jest przyrodą” (w oryginale Hegla: diese seyende Idee ist die Natur) określa wyraźnie charakter osławionego „przejścia” Idei Absolutnej w swój innobyt. Wszelka interpretacja „przejścia”, która przypisuje mu naturę boskiego aktu stworzenia świata, popadać będzie nieuchronnie w antynomię przygotowaną przez samego Hegla. Hegel powiada przy tym, że „jedynym przedmiotem i treścią filozofii jest Idea Absolutna”, przyroda zaś i duch są tylko „różnymi sposobami (unterschiedene Weisen) przedstawienia istnienia tej idei”<sup>20</sup>. Jest tedy zupełnym, aczkolwiek nader często spotykanym, nieporozumieniem twierdzić, iż konkretny, stanowiący samoświadomą totalność Absolut kreuje przyrodę w formie swego innobytu i przeciwieństwa i po tym akcie pozostaje nadal „na zewnątrz” swego produktu. Z perspektywy tego błędnego uproszczenia niezrozumiała być musi cała polemika Hegla z Schellingiem albo Fichtem. Ale uznać jedynie, że „przejście” Absolutu w przyrodę jest jego zaprzeczeniem bez żadnej reszty, która – w myśl interpretacji teologizujących – miałaby pozostać po tym akcie niczym religijny *transcendus*, jest również zubożeniem teorii Hegłowskiej. Pogląd taki sprowadza heglizm do teorii panteistycznej. Tymczasem w przytoczonym wyżej zdaniu Hegel przeprowadza tożsamość pomiędzy przyrodą a Absolutem w sposób wykluczający w ogóle perspektywę pytania o początek przyrody. Zgodnie z określeniem Idei Absolutnej, jako jedyne przedmiotu filozofii, przyroda podlega rozpoznaniu jako przedmiotowość (innobyt) Idei i analizowana jest za pomocą wypracowanych w „Logice” kategorii, będących momentami procesu dialektycznego scil. Absolutu. Stąd podstawową rolę w pojmowaniu przyrody ogrywa Hegłowska triada: mechanika – fizyka – organika<sup>21</sup>. Rozpoznanie owo jest, z istoty i założenia, ponowną rekonstrukcją treści kategorii Absolutu, wzbogacającą ją o dalsze szczegółowe określenia i wykorzystującą na sposób ontologiczny cały dorobek ówczesnego przyrodoznawstwa. Właśnie ze względu na ustanowioną wcześniej (*a priori*) jedność Absolutu jako perspektywy ontologicznej i przyrody, słowne „przejście” od jednego do drugiego ma charakter logiczno-epistemologiczny i oznacza powrót do abstrakcyjnego, niezłożonego (pojęcia) początku, tej samej nicości, od której rozpoczynała się refleksja nad Absolutem. Oto dlaczego początkiem przyrody jest nie Absolut jako zrealizowany proces dialektyczny (konkret, Idea Absolutna), gdyż badanie przyrody musi go ponownie przeprowadzić (odkrywając go w formie zaprzeczonej), lecz „początek Absolutu, prosta, pusta jednia,

18 G.W.F. Hegel, *System der Philosophie, Erster Teil. Die Logik*, w: *Sämtliche Werke*, op. cit., 8. Band, § 244, s. 451-452.

19 Ostatni rozdział „Nauki logiki” pt. „Idea Absolutna” jest zatem po prostu skróconym wykładem dialektyki, na co zwracali uwagę liczni teoretycy-czytelnicy Hegla (np. Lenin). Por. *Nauka logiki*, op. cit., t. 2, s. 771-805.

20 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. 2, s. 772.

21 G.W.F. Hegel, *System der Philosophie, Zweiter Teil. Naturphilosophie*, op. cit., s. 70, 154, 456.

nieokreślone pojęcie, lub – jak kto woli – czysty byt równy czystemu Nic<sup>22</sup>.

*Eo ipso* przyroda nie ma żadnego początku, poza początkiem badania, poza tym Nic „od którego należy rozpoczynać w nauce”, stanowiącym teraz „warunek” niearbitralności *Naturphilosophie* Hegla. Ale z tych samych przyczyn analiza przyrody doprowadzić musi do zamknięcia w niesprzeczną, skończoną co do ilości i jakości swych form, jedność tego co przyrodnicze. Jest to bowiem ciągle analiza Idei, i nawet jeżeli przyroda jako Absolut w innobyte pozbawiona jest własnej istoty, to badanie musi wyczerpać w materiale empirycznym wszystkie możliwości dialektyki. W ten sposób jednak przyroda – a nie metoda Hegla, treść jego Absolutu – uznana zostaje za „skończoność”. Ostatecznie przyroda, rozpatrzona dialektycznie jako innobyte Idei, zostaje w „filozofii ducha” zredukowana do „podstawy” (Grund) dziejów. Towarzyszy temu wprowadzenie elementów determinizmu geograficznego – ten wątek myślowy Hegla, który tak bardzo później rozdęty został przez Plechanowa<sup>23</sup>.

3. Określoną powyżej drogą Hegel „wprowadza” Absolut w strukturę rzeczywistości empirycznej. Ogólne założenie ontologiczne teorii Heglowskiej – w kontekście tego, co dzieli je od poprzednich koncepcji Absolutu – można teraz sformułować krótko: Idea (Absolut, w filozofii dziejów – Rozum) jest procesem dialektycznym, wychodzącym od tożsamości przeciwieństw (owej niezłożonej jedni lub „Identyeczności” Schellinga). Punkt wyjścia, pusta tożsamość idealizmu „której nikt nie odrzuca (aufgeben)”, to, co wedle wskazówki Marksa<sup>24</sup> jest zasadą odróżniającą jego własną metodę od ontologii Hegla, determinuje następnie charakter poznania historycznego. Tak ujęte założenie o Absolutie nie wyklucza już perspektywy empirycznej, a w niektórych zjawiskach rzeczywistości (własność prywatna) jest z nią doskonale zbieżna. Zjawiska te podlegają, na mocy tego założenia, niekrytycznej afirmacji.

Heglowska koncepcja Absolutu umożliwia, a nawet czyni konieczną, dyskursywną formę jego poznania. Ale poznanie Absolutu w historii realizuje się jako poznanie racjonalnych (to jest ogólnych, koniecznych i teleologicznie ukierunkowanych) praw rządzących zjawiskami empirycznymi. Absolut jest procesem dialektycznym, dokonującym się w samej rzeczywistości empirycznej, zaś jego kierunek, czyli kierunek postępu rzeczywistości (historii), wyznaczony jest przez ideał zniesionej sprzeczności, ten sam, od którego – przed faktami – Hegel rozpoczynał. O ile Schelling czy Fichte skazywali swoje absolutne zasady na byt urojony (mniemany), o tyle Hegel chce dowieść realności Rozumu, tzn. jego *empirycznej egzystencji*. Rozum staje się rozumnym prawem świata empirii. W wyniku otrzymujemy ów paradoksalny Heglowski empiryzm, o którym wspomina L. Althusser w „Czytaniu «Kapitału»”<sup>25</sup>.

Analizując dokładnie materiał faktyczny, Hegel jednocześnie wykorzystuje go dla odnajdowania Rozumu (Absolutu), tj. prawidłowości postępu historycznego. Odnajdywanie to nie polega bynajmniej na spekulatywnym „naciąganiu” (co jeszcze przydarza się Schellingowi w „Systemie idealizmu transcendentального”, nie mówiąc o ekspresyjnej bardziej niż logicznej argumentacji Fichtego w „O powołaniu człowieka”). Metoda analizy Hegla sprowadza się do afirmacji tego, co jest, co zostało przezeń zastane. *To, co jest zostaje rozpoznane jako rozumne* (jako zjawisko realizacji racjonalnej prawidłowości, tj. Rozumu). W momencie zaś, gdy takie rozpoznanie Rozumu (Absolutu) nastąpi, empiryczny fenomen, będący jego nosicielem, ulega – siłą rzeczy czyli siłą założenia o Absolutie – afirmacji, uznaniu za ostateczny. W nim oto dokonuje się

---

22 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. 1, s. 92-93.

23 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. 1, s. 119-164. W sprawie determinizmu geograficznego u Plechanowa por.: J. Plechanow, *Przyczynki do historii materializmu – Marks*, Warszawa 1950, s. 173-175.

24 Por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, MED, t. 23, s. 18-19.

25 L. Althusser, *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975, s. 66, 68.

Absolut, czy raczej przezeń, jako coś ograniczonego, „prześwieca” Rozum.

Rzecz oczywista, nie wszystko, co jest dane empirycznie Hegel uznaje za rozumne. Poza całą sferą zjawisk, których „substancją” (tym, co ogólne i konieczne) jest Rozum, tworzący jakby ich „wewnętrzna”, prawidłową stronę, Hegel dokonuje wyróżnienia tego, co przypadkowe, będące „zniesioną” już „formą bytu” Rozumu, pozorem. Kryterium takiego postępowania pozostaje dialektyka Absolutu, a przynajmniej jej kategorie zastosowane do materiału faktycznego. Rzecz jednak szczególna: krytycyzm Hegla, jeżeli mierzyć go ilością fenomenów uznanych przezeń za irracjonalne, wyzbyte substancjalnego piętna Rozumu, okazuje się nie tylko wątpliwy, lecz dość powierzchowny. O ile proces historyczny w perspektywie założenia ontologicznego jawi się jako konieczna droga Rozumu, o tyleż swojej współczesności nie ma Hegel niczego szczególnego do zarzucenia. Poza jednym wszakże: tym mianowicie, co w jego mniemaniu pozostaje w sprzeczności z dominującą tendencją ekonomiczną tego okresu, to znaczy tendencją kapitalistyczną.

W celu bliższej orientacji w tej kwestii, kwestii doskonałej zbieżności ogólnego założenia heglizmu głoszącego, iż Absolut jest procesem samej rzeczywistości empirycznej, lecz wychodzącym z idealistycznej, apriorycznej równości przeciwieństw i perspektywy wyznaczonej przez ekonomiczną treść pojęcia własności, musimy bardziej szczegółowo przyjrzeć się tym kategoriom w „Zasadach filozofii prawa”.

\*

W dodatku do paragrafu 33 „Zasad...” powiada Hegel: „Wolna wola aby nie być abstrakcyjną, musi nadać sobie pewne istnienie, a pierwszym zmysłowym materiałem tego istnienia są rzeczy (Sachen), tzn. przedmioty zewnętrzne (die äusseren Dinge). Tym pierwszym sposobem (istnienia) wolności jest ten, który znać powinniśmy jako *własność* (Eigenthum)”<sup>26</sup>. W olbrzymim skrócie przekazana tu została koncepcja ontologiczna Hegla, o której mówiliśmy wcześniej. Wolna wola, ujmowana w abstrakcji od form swych empirycznych manifestacji, jest czymś nieistniejącym, przyjętym jedynie, analogicznie do początku Absolutu. I tak jak ten nadaje sobie istnienie w postaci swego innobytu (czystej zewnętrzności, przyrody), tak również wola urzeczywistnia się w „materiale zmysłowym”. I oto odsłania się przed nami fenomen zbieżności perspektyw ontologicznej i ekonomicznej w filozofii Hegla. *Pierwszym sposobem istnienia wolnej woli okazuje się własność*. Własność jest bowiem takim stosunkiem do przedmiotu, w którym ten ostatni zyskuje „substancjalny cel” (substantieller Zweck), moment rozumnej ogólności. Substancji owej, przedmiot materialny uprzednio, tzn. przed zawłaszczeniem (wzięciem na własność) w ogóle był wyzbyty<sup>27</sup>. Własność ekonomiczna już teraz zdaje się wynikać bezpośrednio z założeń ontologicznych. Materia, w znaczeniu przedmiotów przyrody, w myśl koncepcji Absolutu jest – powtórzmy – taką formą bytowania Idei, w której refleksja dialektyczna odkrywa tej Idei własną negację. Dlatego również przyroda jest procesem bezpośrednim (pozbawionym momentu mediacji i sprzeczności) oraz skończonym (nie rozwijającym się). Z pozycji dialektyki Absolutu przyroda musi być ujęta krótko jako całkowita „zewnętrzność”, byt pozbawiony własnej konieczności, „substancji”. Tym samym przyroda niejako „domaga się” duchowej, idealnej interwencji w siebie samą, stanowi bardzo podatny materiał dla działań nadających jej racjonalne piętno. Misję tę wypełnia wola zawłaszczająca, wola realizująca się we własności ekonomicznej. *Własność staje się momentem Heglowskiej ontologii Rozumu*.

Nie dość jednak na tym. Do tej chwili dość arbitralnym musi się wydawać przyjęcie, jakoby stosunek własności miał akurat szczególny związek z tym, co

---

26 G.W.F. Hegel, *Grundlinien...*, op. cit., § 33, dodatek, s. 86.

27 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 42, dodatek; § 44, 49 i inne.

racjonalne. Przesłanką posiadania (własności) jest dla Hegla aktywność *jednostek*, popelnia on – idąc w tym bezpośrednio za klasyczną ekonomią angielską – błąd określony przez Marksa mianem teoretycznych „robinsonad”<sup>28</sup>. Ideologiczną podstawą tego błędu jest oczywiście redukcja wszystkich form własności do kapitalistycznej własności prywatnej, rzekomo egzystującej ponadhistorycznie. Tak zredukowaną własność utożsamia się natomiast z własnością osobistą, która jako taka – nigdy zaś jako własność prywatna – rzeczywiście inspirowana jest przez biologiczną i inną aktywność jednostek. Marks, podejmując krytykę klasycznej ekonomii wykaże, że samodzielna ekonomicznie jednostka jest produktem historii, a mianowicie wyodrębnia się wraz z podstawami ekonomicznej formacji społeczeństwa kapitalistycznego<sup>29</sup>. Dopiero istnienie rynku towarowo-pięniężnego rodzi ideologiczne złudzenie (jakże żywe obecnie w myśli ekonomicznej w Polsce) o pierwotności jednostki względem społeczności w procesie produkcji, w „zawłaszczaniu”. Ale obok tej, przejętej przez Hegla z obszaru pozoru ideologicznego przesłanki, wyprowadza on wolę zawłaszczającą (lokalizowaną w jednostce) z kategorii Ducha. Jednostki ludzkie jedynie praktycznie pośredniczą w realizacji treści tej kategorii, co – zgodnie z naszymi ustaleniami – sprowadza się do tego, iż zawłaszczanie stanowi określony moment teleologicznej, racjonalnej prawidłowości dziejowej. Podatność przyrody na „branie na własność” jej przedmiotów pochodzi nie tylko z uznania, iż materia wyzbyta jest własnej istoty, „nie jest własnością siebie samej” (für sich nicht ihr eigen ist)<sup>30</sup>, lecz stąd nade wszystko, iż jest innobytem Idei (Absolutu), tedy – *jest nim*. „(...) Idea w przyrodzie istnieje tylko jako *szczegółowość (Einzelnes)*”<sup>31</sup> (podkr. – P.M.) – powiada Hegel – natomiast we własności jednostki nadają przyrodzie „substancjalny cel”, ogólność Rozumu. W ten sposób stosunek własności, choć jeszcze ujęty abstrakcyjnie, okazuje się – na mocy założenia ontologicznego – urzeczywistniać dialektykę Absolutu. We własności rzecz materialna zyskuje racjonalną ogólność, momentem szczegółowości jawi się rozproszona w przyrodzie Idea, zaś terminem jednostkowym, przez który ów Hegłowski konkret dochodzi do skutku, jest działalność zawłaszczających indywiduów. *Tym samym własność jest stosunkiem absolutnym, tym, w którym Rozum zostaje ostatecznie zrealizowany*. Z tych racji nie możemy w ogóle zgodzić się z opinią H. Marcusego, który sądzi jakoby w „Zasadach” Hegel reifikował stosunek własności i przeciwstawia tej koncepcji dialektykę Pana i niewolnika z „Fenomenologii ducha”<sup>32</sup>.

Podsumowaniem i potwierdzeniem przytoczonej wyżej dialektyki własności jest krótkie stwierdzenie Hegla: „(...) dopiero we własności osoba występuje jako Rozum” (Erst im Eigenthume ist die Person als Vernunft)<sup>33</sup>. Z pozycji własności jako formy ontologicznie absolutnej przeprowadza następnie Hegel szczególną krytykę własności społecznej, a ściślej – w terminologii Hegla – „własności wspólnej” (gemeinschaftliches Eigenthum). Własność społeczna – twierdzi Hegel – jest nieracjonalna, w znaczeniu: sprzeczna z Rozumem (Absolutem). Własność taka, o ile w ogóle epizodycznie dochodzi do skutku, automatycznie obciążona jest klauzulą o możliwości jej rozwiązania i powrotu do własności prywatnej. Negacja własności społecznej wynika, podkreślmy to, wprost z ogólnych, ontologicznych założeń Hegla. O ile jednostkowa, partykularna wola urzeczywistnia absolutną prawidłowość, Hegłowski konkret oparty o niesprzeczny, *racjonalny* związek tego co ogólne, szczegółowe i jednostkowe, o tyle „własność wspólna” go wyklucza. W niej bowiem ogólność, czyli rozumność nadawana rzeczy przez

28 K. Marks, *Kapitał*, t. 1, op. cit., s. 87-89, 94-95.

29 Ibidem, por. także: K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: MED, t. 13, s. 703-704.

30 G.W.F. Hegel, *Grundlinien...*, op. cit., § 52, s. 105.

31 G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie*, op. cit., § 376, s. 720.

32 H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, Warszawa 1966, s. 180, przypis. Zarazem przyznajmy, że to Marcuse pokazał głęboko ontologiczność stosunku własności w teorii Hegla. Por. ibidem, s. 181.

33 G.W.F. Hegel, *Grundlinien...*, op. cit., § 41, s. 95.



jednostkowe zawłaszczenie, przeobraża się w prostą, wewnętrznie sprzeczną powszechność – dla Hegła własność społeczna jest li tylko mechanicznym zwielokrotnieniem własności prywatnej (tę zresztą utożsamia z własnością osobistą, czasem zupełnie świadomie<sup>34</sup>).

Przed wszystkim jednak własność społeczna gubi moment jednostkowości, przeto uniemożliwia wspomnianą dialektykę Rozumu, zaś sam akt uwspólnienia implikuje – sędzi Hegel, przywołując autorytet filozofa, którego skądinąd sam pozbawił autorytetu, Epikura – potencjalny konflikt poszczególnych woli, zawartych we własności wspólnej<sup>35</sup>.

Tak oto prawo prywatnej własności w sensie ekonomicznym wyprowadzone zostaje bezpośrednio z Hegłowskiej, dialektycznej koncepcji Absolutu, a dokładniej z założenia o rzeczach zewnętrznych jako innobycie Idei Absolutnej.

Jednocześnie ontologiczne założenie heglizmu umożliwia tej teorii skuteczną, systemową krytykę Oświeceniowego utopizmu Rousseau czy Hobbesa, a co z tym się wiąże, odrzucenie *postulatu* majątkowej, ekonomicznej równości ludzi jako naukowo bezzasadnego i moralistycznego. Na pozór Hegel wyzyskuje w swej krytyce owe zupełnie trywialne frazesy ideologiczne w rodzaju takich, jak ten, iż majątek zależy od pilności, czy też – niepotrzebnie pominięty w polskim tłumaczeniu – że „sprawiedliwość wymaga (chce) jedynie, by każdy posiadał własność”<sup>36</sup>, traktujący ludzi *in toto* jako potencjalnych kapitalistów. Ale slogany w kontekście rozważań Hegła nabierają systematycznej treści. Podobnie jak przeciw własności społecznej, wystąpi Hegel (aczkolwiek mniej konsekwentnie, a nawet wewnętrznie sprzecznie – o czym już mówiliśmy) przeciwko własności feudalnej (zarazem przekazując w paragrafie 205 „Zasad...” feudałom władzę w państwie, którą, rzecz jasna, i tak posiadli).

Własność społeczna, a w pewnym sensie i feudalna własność ziemiska zostaje *ontologicznie wyłączona*, tzn. zaprzeczona na podstawie założenia o Absolutcie<sup>37</sup>. Ontologiczna zasada idealizmu Hegłowskiego umożliwia zatem odrzucenie niekapitalistycznych form własności jako „złych”, ir-Racjonalnych, bez uciekania się do postulatów moralistycznych. Przeciwnie, z pozycji owego systemu skutecznie wypada wspomniana krytyka moralistyki i utopizmu społecznego<sup>38</sup>, nie dysponując argumentacją teoretyczną.

Systemowa afirmacja ontologiczna kapitalistycznej własności prywatnej zbiega się z empirycznymi, ekonomicznymi treściami tej własności. Pokazuje to cały szereg paragrafów „Zasad...”, w których kategorie prawnicze, obwarowujące istnienie własności prywatnej bez przeszkód i szczególnego naciągania, zostają podciągnięte pod systematyczne założenia heglizmu, zyskując ogólne, ontologiczne wyjaśnienie. W 63 paragrafie „Zasad...” dialektyka Hegłowska pozwala na głębsze niż u Smitha (z którego Hegel czerpał) przedstawienie kategorii wartości i wartości użytkowej. Ale o wielkiej teoretycznej sile filozofii Hegła i doskonałej zbieżności perspektywy ontologicznej i empirycznej świadczy najpełniej wypowiedź, którą przytoczymy w całości: „Dzięki temu, że związek między ludźmi, wynikający z ich potrzeb i sposobów przygotowywania i dostarczania środków do ich zaspokojenia, *nabiera charakteru ogólnego*, rośnie po jednej stronie *nagromadzenie bogactw* (gdyż z tej podwójnej ogólności czerpie się bardzo duży zysk), podobnie jak po drugiej stronie *wzrasta jednostkowość i ograniczoność pracy szczegółowej*, a wraz z tym *zależność* (Abhängigkeit) i *nędra* (Noth) przypisanej do tej pracy klasy (Klasse), z czym wiąże się *niezdolność do odczuwania i korzystania z szerszych zdolności*, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo

---

34 Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 48, s. 67.

35 Ibidem, § 46, s. 65-66; § 49, s. 68-69; § 200, s. 199-200 i inne.

36 G.W.F. Hegel, *Grundlinien...*, op. cit., § 49, s. 104, dodatek.

37 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 62, s. 77-79; § 64, s. 80-81.

38 Ibidem, § 200, s. 199-200.

obywatelskie”<sup>39</sup>.

Widzimy z powyższego, że ontologiczna absolutyzacja kapitalistycznej własności prywatnej nie jest jednocześnie jej mistyfikacją, w tym sensie, iż nie zmierza do zatarcia lub przemilczenia wszelkich jej, znanych Hegłowi, sprzecznościowych konsekwencji empirycznych. Nie jest takową nie wyłącznie za sprawą Heglowskiej sumienności i teoretycznej uczciwości, lecz być może przede wszystkim ze względu na strukturę jego ontologicznego dogmatu: Absolut jest dialektycznym procesem samej rzeczywistości empirycznej, lecz wychodzącym od idealistycznej jedności przeciwieństw i do niej zmierzającym. Afirmując, siłą systemu i założenia, własność prywatną, Hegel musi zarazem okazać całą wiadomą mu empiryczną treść tego, co afirmuje: rozwarstwienie klasowe „społeczeństwa obywatelskiego”, wiodące aż po ostateczną nędzę. Perspektywy ontologicznego założenia i empirycznej treści zbiegają się całkowicie właśnie w uznaniu tragicznych konsekwencji istnienia kapitalistycznej własności prywatnej.

Ale w tym momencie owa zdumiewająca zbieżność perspektyw, decydująca o wielkości heglizmu, ulega unicestwieniu przez ten sam fenomen, który powołał ją do istnienia: koncepcję Absolutu. Punkt wyjścia tej koncepcji: tautologiczna równość przeciwieństw, abstrakcyjne pojęcie „z którego się nigdy nie rezygnuje (aufgeben)” wymusza niesprzeczne, absolutne zamknięcie przedmiotu badania: historii i społeczeństwa. Ów kres tkwi właśnie w przyjęciu teleologiczności i rozumności praw Absolutu. I Hegel dokonuje takiego zamknięcia, głosząc teorię państwa jako „jedności (...) ogólnego celu ostatecznego i *szczegółowych* interesów jednostek”<sup>40</sup>. Państwo „znosi” sprzeczności „społeczeństwa obywatelskiego”, lecz tylko w tym sensie, że jest wyższą instancją ich rozstrzygania, czymś do nich niesprowadzalnym<sup>41</sup>. Tutaj kończy się wszelki Heglowski empiryzm, znika doniosła zbieżność założenia i faktu, wszystko zaś rozplywa się w idealnym wyobrażeniu (marzeniu) rozumnego państwa. Tym tragiczniejsza jest ostateczna konkluzja Hegla, wiążąca *expresis verbis* owo wyobrażenie z rzeczywistością monarchii pruskiej<sup>42</sup>, konkluzja, w której ostatni wielki system idealistyczny zdradza swą zupełną bezsilność teoretyczno–krytyczną wobec rzeczywistości społeczno–historycznej.

---

39 Ibidem, § 243, 244, 245, 256, s. 229-231, op. cit., oryginalne s. 318-320.

40 Ibidem, § 261, s. 246.

41 Ibidem, § 324, s. 315-317.

42 Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., s. 357-358, oraz *Zasady filozofii prawa*, op. cit., § 358-360, s. 336-338.