

УДК 130.32+172.12+321.01

## ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ПРОБЛЕМА МЕТАФІЗИКИ ГЕГЕЛЯ

Анатолій Карась

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто природу громадянського суспільства у теорії Гегеля. З огляду на центральне значення ідеї свободи у філософії Гегеля, головна увага зосереджена на аналізі праці “Основи філософії права”. Природа громадянського суспільства окреслюється соціальним напруженням, властивим добі модерну, між традиційним “ethos” і новим змістом свободи в економічній і державно-політичній сферах. Хоча держава є найвищим рівнем вияву “духу народу”, громадянське суспільство у теорії Гегеля відіграє важливе значення для формування приватності та здійснення свободи.

*Ключові слова:* громадянське суспільство, свобода, етичне життя, публічність, приватність, єдність соціальна.

Філософська творчість Гегеля належить до найвпливовіших у соціально-політичному процесі Європи. Тому наш інтерес до неї має подвійну мету: поруч з висвітленням гегелівської концепції громадянського суспільства спробуємо виявити особливості його інтелектуального впливу на суспільні орієнтації його сучасників.

І.В.Ф.Гегель прагнув досягнути у єдиній теорії нескінченність світу, поєднати його з досвідом і знаннями людини, залучаючи науку, історію, релігію, політику, культуру. Він зробив це за допомогою концепції Абсолютного духу або розуму, поєднавши його з теорією діалектики, покликаної вичерпно пояснити суть конфліктності, руйнації і суперечностей у суспільстві. Така тотальна філософська система, яку Гегель проголосив абсолютним ідеалізмом, належить до метафізики, незважаючи на інтелектуально-методологічний до неї опір самого автора. У такому опорі Гегель мав попередників в особах Дж.Локка, Д.Г'юма і частково навіть І.Канта. Уже простежувалася інтерпретативна тенденція розглядати розум як такий, що не достатньо оснащений для вичерпного розуміння світу. Поширеною була іронія про балакучих майстрів вичерпних метафізично-схоластичних споруд. Г'юм, наприклад, твердив, що метафізика неможлива через нездатність розуму вийти за межі чуттєвого досвіду. Однак Гегель спромігся синтезувати кілька інтелектуальних напрямків свого часу, тісно прив'язавшись до соціально-політичних проблем німецької філософії. Він вбачав завдання філософії у тому, щоб створити загальну теорію реальності,

ідентифікувавши усі її виміри зі специфікою духу і розуму, пам'ятаючи, що реальність є розумною і єдиною. Гегель перебував в епіцентрі значних інтелектуальних і соціально-політичних явищ. На його світорозумінні позначилися впливи І.Канта, Гете, Новалиса, Французької революції Просвітництва і Романтизму, колосальних політичних змін у Європі на початку ХІХ ст. Не залишався поза еволюцією і сам філософ. Скажімо, у праці 1796 р. "Перша програма системи німецького ідеалізму" він задається метою показати, що "не існує ідеї держави, що *держава* є дещо механічне, так само як не може бути ідеї *машини*. Ідею виявляє лише те, що має своїм предметом *свободу*. Отже, ми повинні вийти за межі держави! Адже будь-яка держава не може не розглядати людей як механічні засоби... значить, вона повинна зникнути"[1]. Однак у пізній праці "Основи філософії права" читаємо, що мета книги – "осягнути й *відобразити державу як дещо розумне в собі*" [2 с.14].

У праці "Основи філософії права" Гегель уперше дав теоретичне обґрунтування громадянського суспільства як такого. Однак щоб уповні зрозуміти його теорію, ми повинні взяти до уваги ті базові принципи, якими пронизана філософська система Гегеля. Вони ж (принципи) є базовими ідеями – знаками інтерпретативної основи соціальності та свободи.

Звернемо увагу на задум Гегеля, який він засвідчує уже в "Першій програмі..." і який, безперечно, склався під впливом "Критики здатності судження" І.Канта. "Ідея, яка все об'єднає, – зазначав Гегель, – ідея *краси* у найвищому платонівському сенсі слова. Я переконаний, що вища дія розуму, яка охоплює всі ідеї, є дія естетична, що *істина* і *благо* споріднені лише у красі... Філософія духа – це естетична філософія" [1, с.212]. Гегель зазначав також: "Спочатку я розвину ідею, яка, наскільки мені відомо, нікому не приходила до голови: ми повинні створити нову *міфологію* (підкреслення моє – А.К.), але така міфологія повинна стояти на службі ідей, бути міфологією розуму. Доти, доки ми не придамо ідеям естетичний, тобто міфологічний характер, *народ* не виявить до них зацікавлення, з іншого боку, доки міфологія не стане розумною, філософ буде її цуратися" [1, с.213]. Ця думка не знайшла належної оцінки ні серед прибічників, ні серед його критиків.

Вважаємо, що висловлена Гегелем ідея, могла б висвітлити його теорію у несподіваному світлі і дещо підказати про задум "діалектичної логіки" (в якій *суперечності* є нормою розуміння) та її "народно-большовицьке" сприйняття.

Окрім естетичності та міфології до базових інтерпретативних знаків Гегеля належать інші ідеї: реальність є розумною; соціально-історичний процес здійснюється як розгортання раціональної структури Абсолютного духу; в людській історії латентно присутній дух або розум; сутність духу – це свобода, що розгортається у поняттях самосвідомості і здійснюється в *етичній* сфері суспільства; Абсолютний дух і свобода розкривають себе не просто в індивідуальності людини, а в душі всього народу.

У “Феноменології Духа” Гегель висловлюється так: “Духовна сутність свідомості уже була позначена як *етична субстанція*, але дух є *етичною дійсністю*... як *безпосередня істина* він є *етичним життям народу*”[3, с.233-234].

Ідею про те, що дух є етичною дійсністю і життям народу, Гегель проводив послідовно: вона є центральною щодо розуміння значення громадянського суспільства вже у “Філософії права” 1826 р. Цікаво, що дуже виразно ця ідея була сформульована у “Першій програмі...”: “Оскільки у майбутньому вся метафізика буде відноситися до *моралі* – дану ідею Кант на прикладі двох практичних постулатів лише проілюстрував, але не *вичерпав*, то етика стане не чим іншим, а завершеною системою всіх ідей, або, що одне й те ж, всіх практичних постулатів” [1, с.211].

Концепт “дух народу” (volksgeist) є одним з центральних у теорії Гегеля, зокрема в теорії громадянського суспільства. За змістом він близький до того, що Кант мав на увазі під культурою в її естетичному вимірі, і до того, що культурою називаємо нині. Саме Гегель скеровує мислення в тому напрямку, що дух народу полягає в історичній і життєвій єдності культури окремого народу і виявляється у мові, релігії, мистецтві, музиці, поезії, архітектурі, моральності, звичаях, філософії, науках, праві. Саме “дух народу” складає для Гегеля онтологічного гатунку основу соціальної єдності і є умовою здійснення індивідуальної свободи.

Гегелівська інтерпретація опиралася на дві інтелектуальні тенденції, що окреслювали дискусію про громадянське суспільство – універсалізм Канта й Фіхте та консервативізм у домаганні національно-культурної єдності. У теорії Гегеля виокремлено здобутки шотландців щодо об’єктивації ними економічного суспільства і цивілізованих взаємин.

Гегель здійснив спробу подати синтетичну теорію щодо можливостей індивідуальної свободи і розкріпачення людини у поєднанні з тенденцією народів до єдності чи, як висловлювався Гегель, “соціальної інтеграції”.

Центральною проблемою, частково успадкованою від теорії “доброзичливого” (громадянського) суспільства Канта, а частково і від концепції національної єдності Фіхте – була проблема практичного (і теоретичного) узгодження традиції, культури або *ethos* з тим, що ставало модерною свободою індивіда.

Річ у тім, що стан, в якому перебували німецькі землі того часу, характеризувався політичним і соціальним партикуляризмом. Людина дедалі глибше занурювалася в економічну приватність та індивідуалізм. Німеччина перебувала під подвійним тиском обставин: традиційно феодальних, аристократичних зв’язків та спадковості і бурхливим поширенням міського середовища, зумовленим початком індустріального поступу. Розпад традиційної сільської громади на другому полюсі соціальної дійсності супроводжувався інтенсивним ростом атомістичного індивідуалізму в містах. Гегель вчасно поставив діагноз тенденції нестримного соціального партикуляризму і загрозової атомізації суспільства. Окрім того, європейські

суспільства, як і сама Німеччина, перебували у постійних конфліктах, супроводжуваних перманентними війнами і знедоленням людей. За таких умов потреба єднання, солідарності була природною й актуальною. Визрівала потреба національної ідентичності, що мала своїм підґрунтям розширення свободи людини та прагнення її унезалежнити своє приватне життя. Людина хотіла чутися вільною, обирати своє становище – змінювати обставини навколо себе, бути вільною, в тому числі й від обмежень, накладених традиційними, усталеними цінностями. Однак це прагнення людини часто супроводжувалося крайнім суб'єктивізмом, який міг розгорнутися лише в автономно-недоторканій *приватній* сфері, він часто свідомо ставав викликом суспільним нормам і звичаям.

Спостерігаючи за подіями і наслідками Великої Французької революції, він переконався, що принцип суб'єктивності й індивідуалізму став найдієвішим чинником у політичній сфері. У праві на суб'єктивну окремішність і в праві на індивідуальне визнання вбачав ключові знаки модерного часу. Навіть в період пізнішого свого консерватизму Гегель високо шанував “безсмертної справи” Лютера та “прапор вільного духу”, винесений Реформацією. Тривалий час Гегель підкреслював, що будь-який законний політичний порядок повинен розпочинатися з універсального принципу свободи.

Гегель прийняв інтелектуальний доробок попередників з виразним республіканським наголосом у підході до суспільних процесів. Передусім він критично відгукнувся щодо кантівського поділу суспільства на публічно-правову і морально-приватну сфери. Гегель вважає недостатнім лише поняття “мораль”, яке застосовує Кант, і запроваджує додаткове поняття “*Sittlichkeit*”, яке українською можна тлумачити і як *моральність*, і як *моральні устої*, і як *звичаєвість* чи *етичність*. Зауважимо, що Гегель надавав особливого значення розрізненню (поділові) моралі й етики, вважаючи його вкрай важливим для розуміння природи громадянського суспільства і держави. У вступі до “Основ філософії права” він зазначав: “*Мораль і моральність* (моральні устої), які, звичайно, вважають однаковими за їх смислом, тут розпадаються у суттєво відмінних значеннях. Здається, зрештою, що й уявлення їх розрізняє” [2, с.48].

Логіка гегелівського обґрунтування громадянського суспільства ґрунтується на строгому розмежуванні понять і значень – моралі та звичаєвості (етичності). Гегель, до речі, був послідовний щодо власного принципу про те, що “істиною у філософії називається відповідність поняття реальності... Тому мертва людина ще є існування, але вже не істинне, а лише позбавлене поняття наявне буття...” [2, с.40]. Утілюючи розуміння громадянського суспільства і держави, Гегель веде думку через виокремлення 1) *абстрактного права*; 2) *моралі*, де ідея свободи, дух набуває існування як “*суб'єктивність волі*”; 3) *етичності*, де ідея свободи набуває певних форм ідентифікації між моральним, як суб'єктивною волею індивідів, та їх загальними способами дії; тобто, йдеться про низку втілених

ідентичностей на рівні звичаїв та звичок, що складають об'єктивовану інституційну сферу сім'ї, громадянського суспільства і держави.

На жаль, у російському перекладі праці Гегеля (Г.Гегель. Философия права. – М.: Мысль, 1990) є недоречності, які дещо спотворюють думки філософа, зокрема, вміщено розділи: 1) Абстрактное право; 2) Моральность; 3) Нравственность, – відмінність між другим і третім є досить ефемерною. У “Философском словаре” (М.: Политиздат, 1991. – С. 305) поруч з гаслом “*нравственность*” зазначено: “см. *Мораль*” (зауважимо – не “*моральность*”), а тлумачення поняття “моральность” відсутнє.

У праці “Філософія права” Гегель подає чітку структуру морального та етичного рівнів конфліктності індивідів та їхнього прагнення єдності.

“Перший різновид свободи, – зазначав Гегель, – ми пізнаємо як власність – сфера формального й абстрактного права; ... Свобода, яку ми тут маємо, це те, що ми називаємо особою, тобто суб'єктом, вільним для себе й таким, який надає собі буття в речах. Проте ця гола безпосередність не відповідає свободі, і запереченням цього визначення виступає форма *моралі*... тобто я вільний у самому собі, в суб'єктивному” [2, с.48]. Гегель диференціює *об'єктивний* дух в інтерсуб'єктивних структурах тих значень, що втілені в інституціях і мають три виміри: абстрактне право, моральність та моральні устої або етичність (Sittlichkeit).

Моральна філософія Гегеля має також так звані органіцистські витоки. Він доводив, що ніщо не може функціонувати ізольовано одне від одного. Навпаки, будь-що індивідуальне й особливе функціонує тільки як органічна частка загального. Пам'ятаємо, що Гегель увів поняття “Дух народу”, який втілюється у тотальності культур. Той же “дух народу” втілюється в соціальне, економічне і політичне життя народу у формі його інституційних форм взаємодії, які в цілому складають суть нації-держави. Саме нація-держава, як найповніша органічна цілість, є вичерпним втіленням культури, інституційного життя і моральності. У такому підході полягає суть гегелівської інтерпретації етики і громадянського суспільства.

Розвиваючи тему *свободи*, Гегель визначає поняття *права* через абстрактну співвіднесеність суб'єктивної волі з *реальністю*. Право – це “безпосереднє буття, яке надає собі свободу” у певний спосіб, зокрема, через володіння або власність. Таким чином через право усувається “гола суб'єктивність особи”, і “тільки через власність особа виступає як розум” [2, с.55]. Проте реальність, що перебуває у зовнішній від суб'єкта речі, “виступає хибною реальністю”. Хоча поза нею суб'єкт не може набувати своєї зовнішньої визначеності та досягати відношенням до останньої значення власної індивідуальної або *приватної* автономності. “Близько півтора тисячоліття тому завдяки християнству почала утверджуватися *свобода особи* й стала, хоча й у незначній частини людського роду, загальним принципом. Що ж до *свободи власності*, то вона, можна сказати, лише з учорашнього дня дістала в деяких місцях визнання як принцип” [2, с.71], – наголошував Гегель.

Наявність автономії у володінні речами, що є зовнішнім виявом свободи волі та суб'єктивності особи, генерує потребу внутрішнього *самовизначення* волі. Самовизначення суб'єктивної волі Гегель інтерпретує як момент внутрішнього заперечення ідентифікації особи зі світом її володіння або власності. Заперечення є, по суті, здатністю людини завдяки мисленню (розуму) *диференціювати* або розрізнити визначення своєї самості через предметно-речовий світ та стан розуміння його обмеженості стосовно доцільності життя. Визначення себе через усвідомлення меж власності та речових сенсацій щодо призначення людського роду належить до моральної активності. Іншими словами, особа прагне знайти власну внутрішню свободу, визначити волю свого суб'єктивного єства, не хоче бути обмеженою зовнішнім буттям. “Тому точка зору моралі – це за своєю формою право *суб'єктивної волі*”[2, с.104]. Відповідно, за Гегелем, моральна точка зору є точкою зору “*відношення й необхідності або вимоги*”[2, с.105].

Зауважимо, що Гегель, характеризуючи явище моралі, робить це передусім за допомогою слова “*самовизначення*”, а не слів “самоздійснення” чи “самовдосконалення”. Через *самовизначення* волі особа усвідомлює свою власну суб'єктивність, що не зводиться (не ототожнюється) до предметного світу, до володіння, а визначає міру власне свободи щодо зовнішнього на себе тиску. Тобто, свобода це далеко не спроможність вибору між обставинами найбажанішого шляху до насолоди. Такий варіант свободи, інтерпретованої в контексті гносеології емпіризму, має для Гегеля значення свободи формальної, негативної. Так само вибір між цінностями як внутрішнім станом чистої суб'єктивності не може бути повним. Йдеться про поєднання зовнішнього і внутрішнього через визначення суб'єктивного єства людини простором свободи у *відношенні* до активного буття (зовнішнього) і до власної свободи волі. “Єство” набирає тут трансформованого значення – воно піддається зміні у певному напрямку через “*самовизначення у моралі*”. Напрямок задається, по-перше, здатністю волі до *розрізнення* у собі самій або ж до *рефлексії* щодо власної межі, а, по-друге, – бажанням усунути таку межу і надати можливість для зміни власної суб'єктивності. Можливості особа досягає завдяки рефлексивній активності розуму, яка самопроявляється існуванням свідомості і висвітлює диференційоване значення суб'єктивної волі під знаком його (значення) *поняттєвої* ідентифікації. “Самовизначення в моралі, – зазначав Гегель, – треба мислити як чистий неспокій і діяльність, яка не може прийти до жодного “що є”[2, с.105].

Отже, поняття “самовизначення” надає філософській інтерпретації свободи волі дещо несподіваного, нового значення. Свобода тут перестає бути основою самоздійснення особи в колообігу симпатії чи антипатії або ж у напрямку одномірного прийняття (ідентифікації) пануючого *ethos* чи, навпаки, неприйняття його в сенсі пріоритету автономної поведінки власника й індивідуаліста. Самовизначення тут орієнтує на виокремлення можливостей зміни суб'єктивної волі у тісному її поєднанні зі способом мислення (знанням), свідомістю і набутою соціальною дійсністю. Свобода

висвітлюється у можливостях зміни і розвитку радше власного *характеру* людини через самовизначення його природи та набутих нею меж. Іntenція самовизначення в моралі постає у “суб’єктивній волі” як *вимога* до зміни самості особи. Однак вона тісно корелюється з *необхідністю*, що притаманна для зовнішніх ролевих соціальних структур. “Тому необхідність, яка ще міститься у моральному, реалізується лише через *Sittlichkeit*” [2, с.105] або *етичне життя* чи *звичаєвість*. На рівні моралі індивідуально “визначений природою характер” – це, за Гегелем, *чеснота*. А чеснота – це “скоріше моральна віртуозність”. Далі йдеться про те, що французи, які найбільше говорять про чесноти, розуміють індивіда як “предмет власної своєрідності і природного способу дії”. Піднятися над “природністю характеру” – означає набути “другої натури” через ідентифікацію індивіда з “духом народу”, що складається як *духовна* (а не природна) *звичка* [2, с.148-149]. На цьому рівні звичаєвість означається *загальністю* через освячення духом, існує у стані “другої духовної природи”. Гегель не утримується, щоб для прикладу у порівнянні з “природним способом дії”, властивим, на його погляд, французам, сказати, що “німці, на відміну від них, вдумливіші, і в них той самий зміст набуває форми загальності” [2, с.149].

Так поняття звичаєвості (“моральних устоїв”) набуває особливого інтерпретативного значення. Воно розглядається передусім під призмами а) *ідентичності* особи і суспільства; та б) *автентичності* “духу народу” і держави. Якщо рівень *морального* вчинку виявляє саморефлексію поодинокого морального суб’єкта щодо свого місця (визнання) у суспільстві, то *Sittlichkeit* виражає форми здійснення практичного розуму (у Кантівському сенсі) в саморефлексії “народного духу” від успадкованих інституційних форм і традицій до універсальних об’єднуючих цінностей.

Гегель зазначав, що “у простій *ідентичності* з дійсністю індивідів моральне постає як її загальний спосіб дії – як *звичай*, його *звичка* як *друга природа* [натура], що заступила першу просто природну волю...” [2, с.40]. Звичай і звичаєвість Гегель інтерпретує як власне духовний стан – “звичай є належним до духу свободи” [2, с.150]. На шляху до власної ідентичності особа покликана здійснювати моральний вибір. Через нього вона наповнює єство самосвідомості духовністю, довідуючись про власну свободу, і продовжує себе у новій, духовній активності або соціальній ролі. Таким чином суспільство набуває вигляду об’єктивованої звичаєвості, визначеної змістом ідентичностей людини з людиною, групою чи спільнотою людей. З природи ідентичності постає значення обов’язку, яке людина набуває у своїй суспільній природі. Гегель наголошував, що “раб не може мати обов’язків, їх має тільки вільна людина”. Тобто усвідомлення свободи є умовою прийняття нового соціального стану – такого, з яким можлива ідентифікація вільної, моральної особи, що може діяти на підставі правового визнання свободи волі усіх інших осіб певного суспільства. Це є ідентичність, що а) набувається як дух свободи і б) творчо змінює *природний* (вроджений) характер людини. Сукупна мережа набутих ідентичностей утворюється у вигляді

об'єктивованої духовності спільноти – народу і є його моральними устоями або етичністю. Етичне життя Гегель інтерпретує винятково як соціально значиме. Ніхто з індивідів не може відокремити себе від “духу народу”. Чи можливо стати поза вірування і цінності суспільства, в якому живеш? Зустрінемо подібну проблему пізніше у Ф.Ніцше під назвою “по той бік добра і зла”. Для Гегеля бути “по той бік” – це бути поза етичністю і поза духовним життям народу.

Етичність (*Sittlichkeit*) розглядається у “Філософії права” як триступенева єдність: сім'я, громадянське суспільство і держава. Громадянське суспільство стає таким рівнем *Sittlichkeit*, в якому найвищою мірою фіксується напруження між тим, що є, і тим, що має бути. Що стосується набутої звичаєвості, то вона піддається людському розбрату і почасти розпадається під впливом егоїзму, який одержує загальне схвалення в економічній площині. Тому громадянське суспільство сповнюється *відчуженими* формами людських взаємин, коли інтереси заступають особу. “У громадянському суспільстві кожен собі мета, – зазначав Гегель з певною іронією в бік Канта, – а решта для нього ніщо. Однак без відносин з іншими він не може досягти всіх своїх цілей: тому інші – це засіб для досягнення певної мети” [2, с.169].

Для Гегеля було важливо виявити і показати, що далеко не все в етичному житті чи моральних устоях суспільства (*Sittlichkeit*) є однаково позитивним або ж *моральним*. Ми не знайдемо у “Філософії права” аргументів на користь того, що етичне життя, врядування і навіть *культура* складаються з винятково позитивних явищ. Тут підходимо до кульмінаційного пункту гегелівської системи взагалі. Справді, він наголошує на тому, що ідеали й цінності є такими, якими вони постають лише в контексті конкретного народу (нації). Проте серед них є й такі, до яких частина народу зверталася задля критичної оцінки певних набутих соціальних норм та дій влади, уряду. І все ж, на переконання Гегеля, етичне життя народу не має іншого ґрунту, аніж вартості суспільства цього народу. Тобто, оскільки існують через *виокремлення* одних серед інших і набувають дійсності у формі *особливого* організму (партикулярного), то й етична сфера певного суспільства має лише для нього притаманний зміст. *Єдність між етичним життям і суспільством, проте, не є ідентичністю між етичним життям і народом*. Тобто, існує опосередкований простір, який можна було б назвати *соціальним*. Суперечність усередині етичного життя Гегель інтерпретував за принципами діалектичної логіки, а звичаєвість – на рівні громадянського суспільства. Виявляючи суперечливу природу громадянського суспільства, він усе ж підпорядкував державному рівню здійснення Абсолютного духу, як його виокремлення в особливому значенні партикулярно існуючого “духу народу”. Можна погодитися з Д. Коген та Е. Арато в тому, що етичність у Гегеля взята в абстрактному вигляді, радше постає як суперечність між *Antisittlichkeit* та *Sittlichkeit*, між якими знаходимо опосередковану ланку громадянського суспільства. Хоча пропонований теоретичний здогад працює

у контексті “діалектичної логіки” і поза нею залишається надто абстрактним і не цілком зрозумілим. Враховуючи, що етичне життя народу, з одного боку, є продуктом конкретного народу, а з другого – також підставою для можливої критики соціальних структур цього ж народу, в житті якого зберігається коріння моральної рефлексії, можемо міркувати в дещо інший спосіб. Соціальне життя народу поєднує в собі не просто “звичаєвість” та “антизвичаєвість”, а полягає у контекстах двох різних моральних устоїв чи етичних сфер. Одна етична сфера постає навколо інтенції свободи як її усвідомлення і здійснення. Друга етична сфера має іншу інтенцію, що суперечить першій. Йдеться про те, що кожен окремий народ у своїй соціальності живе не одним етичним життям, а двома. Громадянське суспільство є, по суті, сферою, в якій конфлікт між двома етичностями стає виявленим і виразним саме завдяки превалюванню інтенції до свободи. Проте для Гегеля очевидність була іншою. На його думку, громадянське суспільство радше перебуває під домінуючим впливом протилежної інтенції, джерела якої він ідентифікував з економічним нуртом соціальності, а не з політичною владою. Справді, якщо може існувати звичаєвість (етичне життя) суспільства з очевидно аморальною спрямованістю (наприклад, расистською, релігійною чи комуністичною нетерпимістю), це ще не має означати цілковитої моральної нездатності усього народу і позбавляти його історичного оптимізму. Хоча тривала історична стагнація “антиетичних” соціальних норм та інституцій здатна морально виснажити народ, вихолощуючи його духовну культуру, і занепасти значення того, що має бути, здійснитися. Ідентифікація “антиетичності” з соціальністю певної країни призводитиме до утворення *соціальної аморальності*. Такою була соціальність, наприклад, у фашистській Німеччині чи Радянському Союзі; хоча суспільства там і там не були тотожними з соціальністю. З іншого боку, суспільство утворює соціальні інституції на основі демократичних орієнтирів, хоча останні можуть не мати панівного соціального характеру і піддаватися неперервному політичному, а також *етичному* (з протилежною спрямованістю) тискові.

Гегель мав певні підстави, аби показати громадянське суспільство (в якому нуртують дві етичності) як таке, що утворює радше *імморальну* соціальність, байдужу до прямого здійснення інтенції свободи. На початку ХІХ ст. надто різною була прірва між соціальними верствами. Гегель, ідентифікуючи історичні особливості свого часу, диференціює не просто протилежні соціальні групи багатіїв і бідняків. Він запроваджує нові значення і виокремлює у громадянському суспільстві (*bürgerliche Gesellschaft*) між бюргерів – *буржуазію*, а серед бідноти – робітничий клас і *голоту*, вказуючи, що “бідність у собі нікого не робить голотою: вона визначається тільки через пов’язане з бідністю осмислення, через внутрішнє обурення проти багатих, проти суспільства, уряду тощо” [2, с.205]. Гегель не вважав, що на рівні громадянського суспільства може бути завершеною свобода і соціальна інтеграція народу. Економічні потреби, поза втручанням з боку

політичного регулювання соціальної напруги, самі по собі не могли б призвести до примирення між багатіями і голотою. Дж.Коген та Е.Арато вважають, що Гегель виокремив “буржуазний” аспект громадянського суспільства й “ідентифікував “bürgerlich as bourgeois” [4, с.97]. Очевидно, у Коген та Арато йдеться про те, що думка Гегеля щодо економічної приватної основи потреб бюргерів, на яку він вказує, є достатньою для ідентифікації стану приватновласницьких інтересів з поняттям буржуа. У § 190 “Характер потреби та її вдоволення” Гегель зазначав, що в громадянському суспільстві предметом є “громадянин (як bourgeois) тут, з точки зору потреб...” [4, с.170].

Санкція на державне втручання в регулювання приватної сфери стає можливою в теорії Гегеля. Адже, за логікою “Філософії права”, в системі потреб “індивід громадянського суспільства може бути метою для – самого себе”, залишаючись недовершеним в сенсі культурної істоти. Відповідно, публічна сфера, в якій, зокрема, розв’язуються індивідуально-майнові конфлікти, ідентифікується з політичною або державною владою. Таким чином складається інтелектуально-інтерпретативна основа для етатистського підходу до суспільних процесів. Каменем спотикання, як бачимо, стала проблема суспільної єдності за умов уможливлення розвитку свободи людини та її приватної сфери. Наприклад, Маркс просто пішов шляхом ототожнення громадянського суспільства з буржуазним, запропонувавши його усунути через знищення приватної власності, підшукавши для цього належний “клас” пролетарів, які приватної власності не мали.

У будь-якому випадку, ідентифікувавши індивідів як бюргерів громадянського суспільства на основі їхнього крайнього зацікавлення у приватній власності, Гегель надав їм статусу *приватних осіб*. Тим був істотно зміщений наголос. Суспільство *громадян* (цивільне міське населення) набуло *нового значення* як громадянське суспільство (“*homo economicus*”).

Видається, що Гегель не цілком послідовно ідентифікував окреслену ним так звану “негативну” *звичаєвість* (етичність) зі станом реалізації потреб приватних осіб. Натомість *значення* влади політичної (або державної) вивів поза сенс “негативної” етичності й поєднав значення загального (універсального) інтересу, його публічне здійснення і політичні важелі впливу – в одній державно-політичній сфері.

Отже, держава не є громадянським суспільством, вона не може замінити його; вона лише втілення за участю розуму ширшої соціальної єдності, умовою якої є відносна незалежність громадянського суспільства. Тим більше, держава не є альтернативою для громадянського суспільства. Ні вільне громадянське суспільство, ні сучасна держава, за Гегелем, не можуть існувати одне без другого. Видається слушним погляд Девіда Кольба, який зазначав, що “в умовах теперішніх дебатів в США було б оманом бачити Гегеля як такого, хто надавав перевагу чи то принципів невторчання (*laissez-faire*), чи то урядового впливу. Такі дебати засновані на допущенні, що приватні інтереси та врядування є двома сторонами, кожна з яких завершена

в собі і діє ззовні одна на другу. Гегель ставив під сумнів таке допущення” [5, с.105].

Відповідно сфера економічного життя, яку Гегель інтерпретував як належну до громадянського суспільства, також не підлягає в його розумінні прямому втручанню з боку держави. Виявивши і охарактеризувавши суперечності між “ethos”, як консервативною традицією, та інтенцією модерної етичності, яка на рівні громадянського суспільства стає суперечливою сама в собі, Гегель інтерпретував їх як суперечності між старим і новим. Він не поглибив власних ідей про суперечності в контексті модерної звичаєвості як такі, що складаються в *дискурсивні практики “свободи і самовизначення” та “підлеглості – панування” за підтримкою політичної влади*. Тому логічно він пішов шляхом сумніву стосовно достатності сфери громадянського суспільства для здійснення свободи людини, очевидно, маючи певну рацію, з огляду на практичне життя в тогочасній Європі. Воно вже було достатньо показовим щодо суперечності в сфері політичній, тому Гегель не пов’язав підстави інтеграції людей навколо цінностей свободи винятково з державними чинниками.

- 
4. Гегель Г. Работы разных лет: В 2-х т. Т. 1. М.:Мысль, 1972.
  5. Гегель Г. Основи філософії права. К., Юніверс, 2000.
  6. Гегель Г. Феноменология духа. С.Пб., Наука, 1994.
  7. Civil Society and Political Theory. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1995.
  8. Kolb D. The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1986.

## CIVIL SOCIETY AS A PROBLEM OF HEGEL’S METAPHYSICS

Anatolij Karas’

Lviv Ivan Franko National University, Universytetska Street, 1/316, 79000 Lviv, Ukraine Tel. office: (0322) 96-43-72 E-mail: kafilos@franko.lviv.ua

Article is devoted to consideration of the entire nature of civil society in Hegel’s philosophical system. The great influence of the idea of Freedom is examined from the point of tension between traditional “ethos” and new modern sense of Freedom. It is related to private, public, economic and state-political dimensions of human life.

*Key words:* Civil Society, Freedom, Ethical life, Publicity, Privacy, Social Integration.

*Стаття надійшла до редколегії 27.09.2001*

*Прийнята до друку 14.11.2001*