

Ewa Nowak
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-5722-7711

Hegel i kolonializm¹

Wprowadzenie

Zacznijmy od społeczeństwa obywatelskiego, którego „proces dziejowy”² obejmuje momenty o wartości ujemnej, dodatniej lub obojętnej z punktu widzenia docelowej „etyczności” tego społeczeństwa. Etyczność ta oznacza wzajemne uznanie wszystkich jako osób, wolną podmiotowość, tę samą godność i te same prawa dla każdego człowieka: „Człowiek” zaś ma tu „znaczenie, ponieważ jest człowiekiem, a nie dlatego, że jest Żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem”³ lub — chciałoby się dodać w tym miejscu — ma czarną skórę albo w inny sposób różni się od pozostałych. „Ta [. . .] świadomość ma nieskończoną ważność”⁴. Jednak nie o kolor skóry tu idzie. Autorzy nakładający fenomenologiczny schemat „panowania i niewoli” na stosunek kolonialny uważają, że:

postawa białego kolonialnego pana opiera się dokładnie na heglowskim założeniu o człowieczeństwie. Ludzka [. . .] egzystencja jest tożsama z samoświadomą wolnością, która stoi na wyższym poziomie niż wolność tego, kto jest niewolny i zdeterminowany naturalnie, a więc nie-ludzki.⁵

¹ Artykuł przygotowany w ramach grantu ID-UB nr 081/04/UAM/0013, UAM.

² M.J. Siemek, *Hegel. Filozofia spełnionej nowoczesności*, UMK, Toruń 1995, s. 20.

³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman (na podstawie edycji Lassona z 1911, 1921, 1930), PWN, Warszawa 1969, § 209.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ch. Villet, *Hegel and Fanon on the Question of Mutual Recognition: A Comparative Analysis*, „Journal of Pan African Studies” 2011, 4 (7), s. 43.

Nie jest to jedyny heglowski motyw dyskutowany w kontekście kolonializmu.⁶

Ja zaś biorę za punkt wyjścia założenie, że kolonizująca świadomość naturalna, a tym bardziej świadomość szczegółowa i jej partykularne interesy pojawiają się w rozwoju ludzko-społecznej świadomości jako *p i e r w s z e* — a ponieważ z oporem uznają miary dla siebie (*Maßlose*)⁷, jak też prawa innych, wymagają głębokiej transformacji. U Hegla transformację tę odzwierciedlają rozmaite przesłanki kolonizacji, aż po taką, która nie eksploatuje kolonizowanych, ale narzuca im to, na czym jej samej zbywa.

Warto od razu uściślić, że zdaniem Hegla starożytne i nowożytne praktyki kolonizacyjne są generowane przez te same formy świadomości:

- (1) *n a t u r a l n ą*, tj. kierującą się naturalnym prawem do przeżycia;
- (2) *p a r t y k u l a r n ą*, która doprowadziwszy całe społeczeństwo do strukturalnej nędzy ekonomicznej, poszukuje remedium w kolonizacji i wzoruje się przy tym na „tworzeniu kolonii z wolnej stopy, jak u Greków” (*Kolonien müssen auf einem freien Fuß gebildet werden wie bei den Griechen*)⁸, bilateralnych umowach bądź traktatach⁹, itd.;
- (3) *p a r t y k u l a r n ą w s k a l i w y n a t u r z o n e j*: ekonomiczne „rozpuszczenie” jednostek, które zawłaszczyły reguły ekonomii, pozbawiając je legitymizacji społeczno-etycznej (Hegel opisał to w *Naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego* z 1803 r.), doprowadziło do ruiny inne jednostki, a z czasem całe społeczeństwo. Jednostki kierujące się tymi samymi pobudkami wdały się w eks-

⁶ Np. A. Stone, *Hegel and Colonialism*, „Hegel Bulletin” 2020, 41 (2), s. 247-270; P. Grier (ed.), *Identity and Difference*, State Univ. of New York Press, Albany 2007; R. Bernasconi, „Hegel at the Court of the Ashanti,” [w:] S. Barnett (ed.), *Hegel After Derrida*, SUNY, Albany NY 1998; R. Bernasconi, *With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism*, „Nineteenth-Century Contexts” 2000, 22, s. 171-201; A. de Laurentiis, „Race in Hegel: Text and Context,” [w:] M. Egger (ed.), *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, De Gruyter, Berlin 2014; A. Narváez León, *Hegel y la economía mundial. Crítica e génesis de la economía política del colonialismo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso 2019; T. Tibebe, *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*, Syracuse University Press, Syracuse 2011.

⁷ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, § 185, Zusatz.

⁸ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, s. 198. Hegel ma tu na myśli federację handlowo-kolonialną zwaną Ligą Jońską (Dodekapolis) w Azji Mniejszej (X–VII w. p.n.e.); *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Philipp Reclam, Leipzig 1924; wszelkie przytoczenia w przekładzie własnym.

⁹ „Wzajemne stosunki okazują się zarazem najpotężniejszym środkiem rozwijania kultury, a handel odnajduje swoje ogólnohistoryczne znaczenie” (G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 247).

pansję kolonialną. Tu jednak dla ekspansji partykularyzmu (a także w roli remedium na wytworzony przezeń kryzys) istnieje alternatywa polegająca na wewnętrznym rozwoju etycznym ekonomicznego społeczeństwa obywatelskiego;

- (4) wreszcie przez politykę kolonizacyjną opartą na wielorakiej supremacji danego państwa i jego kultury; to jedna z bardziej dwuznacznych przesłanek, jakie Hegel przyjmował na usprawiedliwienie kolonizacji.

Już ta wstępna typologia pozaetycznych, nieetycznych i etycznych form świadomości sugeruje, że kolonizacja ma dla Hegla różne oblicza i przesłanki. Wędrowki ludów bądź migracje „za chlebem” to jej najbardziej naturalne odmiany. Z kolei w ocenie nowoczesnego kolonializmu (po 1500 r.) przez Hegla odezwie się też supremacja — oparta nie tylko na uniwersalności „idei człowieka”¹⁰, jego godności i praw na gruncie macierzystej filozofii Hegla, ale także na zasadzie refleksyjnej i samodzielnie determinującej swe działanie podmiotowości i uprzywilejowanym modelu umysłu i kultury (jako sprzężenia ducha subiektywnego i obiektywnego) o proveniencji europejskiej; wreszcie pośrednio na antropologii ras.¹¹

Poniższe zestawienie systematyzuje przesłanki kolonizacji podług Hegla, mniej uwagi poświęcając formom kolonizacji, które filozof dzieli z grubsza na „systematyczne” versus „sporadyczne” (praktykowane przykładowo na terytoriach już skolonizowanych przez inne państwa). Listę przesłanek można zidentyfikować na podstawie berlińskich wykładów z filozofii prawa (zwł. z lat 1819–1824), także berlińskiej *Filozofii ducha subiektywnego* (1822), *Wykładów z filozofii dziejów* (dziewięć wersji, od jenańskiej z lat 1805–1806 poczynając, na przedśmiertnej berlińskiej kończąc) i wzmianek w pismach z okresu jenańskiego.¹² Umieszczenie przesłanek kolonizacji na poziomie „ducha subiektywnego” sugeruje, że nie ma dla niej racji obiektywnych, ogólnych, a tym bardziej etycznych, te bowiem zakładają stosunek wzajemnego uznania i rozważane przez Hegla wyzwolenie kolonii. Jednak w oczach filozofa uznanie między narodami i państwami — podobnie jak poszanowa-

¹⁰ Pogląd, że poza Europą też żyją ludzkie istoty, wylansował Francisco de Vitoria, zob. C. Schmitt, *Nomos ziemi*, przeł. K. Wudarska, wstęp i red. P. Nowak. Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2019, s. 78.

¹¹ Nieco łagodniejszej niż kantowska, zob. H. Lu-Adler, *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*, Oxford University Press, Oxford 2023; w odróżnieniu od Kanta Hegel nie dokonał dekolonizacji własnej myśli, por. P. Kleingeld, „Kant’s Second Thoughts on Colonialism,” [w:] K. Flikschuh, L. Ypi (Eds.), *Kant and Colonialism*. Oxford University Press, 2014; T. Khurana, „‘European Savages.’ Kant’s Defence and Critique of Colonialism”, *Historische Urteilskraft* 05/2023. *Magazin des Deutschen Historischen Museums* (w druku).

¹² Np. *System der Sittlichkeit* 1802/03.

nie traktatów — podlega suwerennej „woli szczegółowej”. To założenie jest bez znaczenia choćby w świetle Karty Narodów Zjednoczonych (gdzie pojęcie kolonii zastąpiono pojęciem terytorium powierniczego), Rzymskiego Statutu i Deklaracji w sprawie przyznania niepodległości krajom i narodom kolonialnym (1960).

Zestawienie form kolonizacji i ich przesłanek według Hegla

I

Naturalne prawo do życia jako „nieprzekraczalna konieczność przyrodnicza” (*unübersteigliche Naturnotwendigkeit*)¹³, może usprawiedliwiać wędrówki ludów (*Völkerwanderungen*)¹⁴, migracje, osadnictwo i kolonizację znane nie tylko w starożytności. Prawo to ma u Hegla rangę nadrzędną względem prawa „abstrakcyjnego”, w tym prawa własności: „Każdy ma prawo do życia” (*Jeder hat das Recht zu leben*), czytamy w wykładach heidelberskich o prawie naturalnym.¹⁵ W świetle § 127 *Zasad filozofii prawa 1821* życiu jako „rzeczywistej stronie osobowości” i „całości celów” przysługuje „prawo koniecznej potrzeby” (*Notrecht*) — „rzeczywiste prawo wbrew prawu formalnemu” i „abstrakcyjnemu” (*hat ein Recht gegen das abstrakte Recht/formelles Recht*).

Jeśli można ocalić życie kradnąc bochenek chleba — wywodzi Hegel w tym samym miejscu — narusza to wprowadzić ludzką własność, ale błędem byłoby potraktować taki czyn jak zwykłą kradzież. Gdyby człowiekowi w obliczu zagrożenia życia nie wolno było postąpić tak, by ocalić życie, to straciłby on wszelkie prawa (*als rechtlos*). Odmówić komuś [prawa do] życia znaczyłoby zanegować całą jego wolność (*die totale Negation des Daseins der Freiheit*).

Jest to prawno-naturalna przesłanka migracji bądź kolonizacji, do której ludzi popycha również nędza strukturalna. W przesłance tej mieści się zajmowanie i agraryzacja nowych ziem w charakterze tradycyjnej podstawy ludzkiego bytowania. „Społeczeństwo obywatelskie” może w ten sposób opanać masową nędzę, która odpowiada za „konieczność” (*die Notwendigkeit*) i „potrzebę” (*das Bedürfnis*) kolonizacji „u wszystkich ludów”, także „rolniczych i pasterskich”¹⁶. Co więcej, nie musi to być remedium „sporadyczne” i pomocne punktowo: w tym miejscu Hegel przechodzi do zagadnienia kolonizacji „systematycznej”, tymczasowo bądź trwale osadniczej, która może pozyskać „nowy rynek” i zapewnić zbyt dla nadwyżki towarów produkowa-

¹³ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 147.

¹⁴ *Ibidem*, s. 198.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft 1817/18*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 198.

nych w „kraju macierzystym”¹⁷. Ale to jest już kolejna przesłanka, wymagająca osobnego omówienia.

II

Przesłanka systemowej polityki bezpieczeństwa ekonomicznego, której celem jest walka z nędzą jako wytworem gospodarczo rozwiniętego społeczeństwa obywatelskiego „zmuszonego” (*getrieben*) zapewnić „jednej części swej ludności powrót na jakimś nowym terenie do zasady rodzinnej”, a dzięki temu stworzyć „dla siebie samego tereny nowego zapotrzebowania i pole stosowania swej pracy” poprzez „taki środek jak *kolonizacja* — sporadyczna lub systematyczna” (*das Mittel der Kolonisation — einer sporadischen oder systematischen*)¹⁸. Ta przesłanka jest etycznie kontrowersyjna, jeśli obywatele i klasa polityczna pozostają bezczynni i nieudolni w obliczu wewnętrznego kryzysu gospodarczego, nie potrafiąc zapewnić regulacji instytucjonalnych, które ograniczyłyby nędzę i degradację społeczną. Zamiast tego upatrują rozwiązanie w kolonizacji.¹⁹ Hegel zakłada, że prędzej czy później każde społeczeństwo utraci samowystarczalność gospodarczą, a każdy kraj zmuszony będzie nawiązać stosunki handlowe z innymi — np. w taki sposób, że najpierw zajmie inny kraj, następnie przekształci go w swego partnera gospodarczego, wreszcie uniezależni od siebie, przez co obie strony osiągną „coś wyższego” (*das Höhere*), stosunek prawny, „ogólność i uznanie”, jak to się stało w przypadku „Anglii i uniezależnionej od niej Ameryki”²⁰ (i jak to się działo tam, gdzie koloniści nadawali ludności tubylczej i sobie te same prawa²¹). Ta przesłanka jest kontrowersyjna także z innego powodu, jednak sama rozstrzyga kontrowersję: otóż mieści się w niej pierwotnie nieograniczona dążność ekonomicznie definiowanego społeczeństwa obywatelskiego do „wykraczania poza siebie” (*über sich hinaus*)²², tj. do ekspansji zewnętrznej, w tym tzw. zamorskiej.²³ Jednak ekspansywność nie jest żadnym „prawem

¹⁷ *Ibidem*, s. 199.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 248.

¹⁹ W świetle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* środek ten okazał się zawodny już w Grecji: Kolonizacja była tam środkiem pozwalającym zachować względną równość wśród obywateli, wszak tylko doraźnym (*palliativ*); nie usuwała nierówności pierwotnej, wynikającej z różnic majątkowych (*ibidem*, s. 122).

²⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 199.

²¹ „W przeszłości Europejczycy, Hiszpanie i Portugalczycy, a także Holendrzy, podchodzili do obcych ludów z nastawieniem, że są one gorsze od nich samych. Dopiero za sprawą Anglików, którzy wyszli od człowieka jako idei, wszyscy (*die ganze Welt*) znaleźli się w stosunku powszechnym” (*ibidem*, s. 201).

²² *Ibidem*, s. 199.

²³ O roli mórz Hegel pisał wielokrotnie jako pomostach łączących z obcymi; także kurio-

absolutnym” w znaczeniu etycznym (ani w rozumieniu rozwoju świadomości²⁴). W heglowskim porządku „historii świadomości” społeczeństwo obywatelskie musi wewnętrznie dojrzeć do rozwinięcia dwojakiego rodzaju etyczności, aby stać się dzięki temu także społeczeństwem cywilnym, a nie tylko ekonomicznym.

III

Wreszcie jednoznacznie negatywna przesłanka niepohamowanej chciwości, „zysku” (*Gewinnsucht*) i wzrostu społeczeństwa obywatelskiego w sensie ekonomicznym, którego obywatele (*bourgeois*) rzucają się w ślepą „pogoń za zarobkiem” i „zyskiem” (*in der Sucht des Erwerbs; der Trieb des Gewinns*)²⁵. Takie jednostki nie znajdują się w „stosunku wolności”, ale w „stosunku konieczności” (*eine Beziehung der Notwendigkeit*)²⁶, zaś konieczność ta jest jak najdalsza od etyczności. „Stoimy tu w obliczu wyobcowania etyczności” (*Entfremdung der Sittlichkeit*), „nędzy i zepsucia”²⁷ jaskrawo kontrastujących z „rozrostem potrzeb”²⁸ i konsumpcji²⁹. Ten stan rzeczy większość nierozwiniętych etycznie społeczeństw zna z doświadczenia. Hegel nie kwestionuje wzrostu jako remedium na opanowanie nędzy i warunku dalszego rozwoju (por. przesłankę numer 2). Jednak za niegodne człowieka uważa bezmyślne mnożenie potrzeb właściwych zwierzętom³⁰ (*desto mehr ist er dem tierischen Zustande nahe*). Poglębiając się przepaść między nędzą i bogactwem wie dzie takie społeczeństwo do upadku.³¹ Nadto, ponieważ reguły ekonomii „wyobcowwały się”³² z legitymizacji społeczno-etycznej, sfera ekonomiczna jest najsilniej dotknięta „zatrą”³³ etyczności. Jak pamiętamy, na

zalnie jako „poetyce handlu” (*die Poesie des Handels*) i okoliczności sprzyjającej przemianie „pogoni za zyskiem” w „dzielność” (*Tapferkeit*) (*ibidem*, s. 200).

²⁴ W. Jaeschke, *Das höchste Recht des Subjekts und sein höchstes Unrecht*, „Hegel-Jahrbuch” 2014, 1, s. 163.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821, GW, Bd. 14,1. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 247; por. *Zasady filozofii prawa*, § 247.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 147.

²⁷ *Ibidem*, s. 149.

²⁸ *Ibidem*, s. 153.

²⁹ N. Garcia Mills, *Extravagance and Misery: Hegel on the Multiplication and Refinement of Needs*, „European Journal of Philosophy” 2022, s. 1-20; DOI: 10.1111/ejop.12916

³⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 157.

³¹ *Ibidem*, s. 196.

³² G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego...*

³³ W. Schmied-Kowarzik widzi genezę tego procesu w dyskutowanej u Arystotelesa *chrematystyce*, zob. *idem*, *Czy polityka jest w stanie poskromić ekonomię?*, [w:] E. Nowak (red.), *Recepcja i oddziaływanie Marka Siemka w Europie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 255-276.

podstawie przesłanki numer 2 ekonomicznie wybuduje „społeczeństwo obywatelskie zmuszone jest na skutek tej własnej dialektyki wyjść poza siebie” (*Übersichhinausgehen*),

[...] aby na zewnątrz siebie, wśród innych narodów, nie dorównujących mu, jeśli chodzi o środki, które ma w nadmiarze, czy w ogóle nie dorównujących mu w dziedzinie przemysłu, szukać sobie konsumentów, a tym samym niezbędnych środków utrzymania.³⁴

Tutaj jednak — w konceptualnych ramach przesłanki numer 3 — Hegel postuluje odmienne niż ekspansja kolonialna³⁵ rozwiązanie wewnętrznego kryzysu socjoekonomicznego, uwarunkowanego niczym nieograniczonym panowaniem partykularyzmów. Otóż ekonomiczne społeczeństwo obywatelskie musi „przezwyciężyć utratę etyczności”³⁶ samodzielnie, aktywnie ograniczając własną ekspansywność przez powszechne i rzeczywiste uznanie wzajemne, solidarność i etycznie legitymizowane instytucje prawa, w tym prawa regulującego stosunki ekonomiczno-rynkowe. „Historia ducha” (in. świadomości) „jest jego c z y n e m, gdyż duch jest tylko tym, co czyni”³⁷. Niezbędnym warunkiem tych zmian jest etyczny samorozwój świadomości obywateli, pierwotnie pogrążonych we własnym partykularyzmie. Deficyty rozwoju etycznego sprawiają, że wybrakowane i połowiczne (*Mangel*) jest samo pojęcie społeczeństwa obywatelskiego. Rozwój etyczny (*sittlich*) tego społeczeństwa zakłada dwa stadia: (1) niższe, polegające na uogólnieniu partykularnego interesu ekonomicznego do rangi prawa, które przysługuje każdej jednostce i (2) wyższe — tj. nawiązanie przez każdą jednostkę stosunku solidarności z innymi jednostkami.

Etyczność niższego rzędu rozwija się wówczas, gdy „interes szczegółowości” jako „ważny powszechnie” (*allgemein Gültiges*) — innymi słowy „uogólniony” — znajduje odpowiednie zabezpieczenie instytucjonalne, w tym policyjne. W tym stadium utracona „etyczność powraca do społeczeństwa obywatelskiego poprzez cele partykularne”³⁸ obopólnie uznawane (*dieses Anerkanntsein*)³⁹ przez jednostki jako cele odtąd „ogólne” i powszechne. Z kolei etyczność wyższego rzędu rozwija się za sprawą „solidarnej więzi” (*sich solidarisch zu verbinden*)⁴⁰, „zrzeszenia” i „korporacji” (*der Begriff der Ge-*

³⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 246.

³⁵ Która w czasach Hegla prócz „zysku” poszukiwała już także naukowych i kulturowych stymulatorów dla rozwoju mocarstw kolonialnych, por. H. Tilley, *Africa as a Living Laboratory*. University of Chicago Press, Chicago — London 2011.

³⁶ D. Purschke, *Der Rechtsgedanke bei Marx*, De Gruyter, Berlin — Boston 2022, s. 44.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 333.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 202.

³⁹ *Ibidem*, s. 204.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 203.

nossenschaft, der Korporation) jednostek, gdzie termin „korporacja” oznacza rodzaj związku zawodowego. Związki te z jednej strony strzegą żywotnych interesów jednostek, ich praw pracowniczych i socjalnych: tu jednostka nie jest „abstrakcyjną osobą, jak w prawie”, lecz „osobą poszczególną, która należy do danego zrzeszenia jako taka” (*eine besondere Person und gehört irgendeiner Genossenschaft an*)⁴¹. Z drugiej strony, związki „zapośredniczają” rozmaite zajęcia (*Beschäftigungen*) i przedsiębiorstwa „jak ogniwa łańcucha” (*als Glieder einer Kette*)⁴², wzmacniając ich znaczenie społeczne. To właśnie uważa Hegel za znamię „drugiego stadium etyczności” (*die zweite Stufe der Sittlichkeit*)⁴³ społeczeństwa obywatelskiego na etapie ekonomicznym — jeszcze bez odniesień do etyczności politycznej właściwej *citoyen*. „W interesie etyczności leży, by jednostka nie pogrążała się w egoizmie, ale zatroszczyła o to, co wspólne”⁴⁴.

Zdaniem niektórych współczesnych heglistów współczesny nam stan rozwoju etycznego świadomości socjoekonomicznej wciąż mocno odbiega⁴⁵ od przedstawionego tu ideału, bowiem Hegel przyjął, że rozwój ten będzie postępował oddolnie i samoistnie jako samorozwój społeczny: „jak powiedzieliśmy, rozwój w kontekście ducha jest wytworem społeczeństwa” (*die Bildung... Resultat der Gesellschaft ist*)⁴⁶. Zarówno oddolnie, jak i odgórnie stymulowany rozwój wiedzie ku doskonaleniu instytucji społecznych, prawnych i politycznych; odnośny rodzaj *Bildung* to alternatywa dla ekspansji kolonialnej na poziomie świadomości społecznej — jednakże od Vitorii po Milla, Kanta i Hegla *Bildung* stanowi też narzędzie kolonialnej polityki oświatowej stosowanej wobec ‘niedojrzałej’ (*unmündig*) ludności tubylczej.

IV

Na koniec przesłanka najbardziej dwuznaczna ze wszystkich, wsparta na politycznej i kulturowej supremacji państwa, które inicjuje stosunek kolonialny do innego państwa bądź ludności. Należy dodać, że przesłanka ta ma osobliwie dynamiczny charakter. Polega on na tym, że koloniści mogą (1) przekazać kolonizowanej ludności — skrótowo rzecz ujmując — idee człowieka, *Bildung* i „ducha praw” wyrażającego się początkowo w zobowiązaniach i umowach

⁴¹ *Ibidem*, s. 205.

⁴² *Ibidem*, s. 204.

⁴³ *Ibidem*, s. 202.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 204.

⁴⁵ Por. A. Honneth, *Reality or Appearance of Ethical Life? Hegel's Analysis of the Market Economy*, „Ethics in Progress” 2022, 13 (1), s. 10-23; www.doi.org/10.14746/eip.2022.1.2

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 205.

handlowych, a następnie w „stosunkach prawnych”⁴⁷, by po jakimś czasie (2) przekształcić okupację i dominację w protektorat⁴⁸, a docelowo (3) wyzwolić ludność i terytoria skolonizowane, wykonując tym samym gest o etycznej wadze dla państwa macierzystego (*Mutterstaat*)⁴⁹. Ta przesłanka jest najgłębiej zakorzeniona w filozofii Hegla; jednocześnie dyskryminuje ona pozaeuropejską ludność tubylczą ze względu na odmiennność jej wiedzy i praktyk, utożsamia bowiem z deficytami, zacofaniem i barbarzyństwem. Nawiązuje do modelu kolonizacji powierniczej i wychowawczej, wylansowanego przez Vitorię i Sepúlvedę.⁵⁰

Ze względu na taką dynamikę stosunku kolonialnego — a można ją też określić jako rozwój relacji asymetrycznej ku relacji symetrycznej — Hegel wymienia „podbój i kolonizację” (*Eroberung und Kolonisierung*)⁵¹ w jednym szeregu z „wychowaniem i kształceniem” (*Erziehung, Bildung*). Kombinacja kolonizacji z *Bildung* daje odmienny rezultat aniżeli właściwa, stanowi dążność „państwa, które cierpi na brak uznania” (*Anerkanntwerden*) do „wytworzenia” (*produzieren*) go sobie z pomocą „wojny bądź kolonii”⁵². Jak pokazała przesłanka numer 1 i pokaże kolejny akapit, stosunek Hegla do „stanu natury” i „prawa naturalnego” jest niejednoznaczny, a niejednoznaczność ta naznacza też praktyki kolonizacyjne.

W § 333 *Zasad filozofii prawa* czytamy, że „traktaty jako umowy, na których opierają się wzajemne zobowiązania między państwami, powinny być d o t r z y m y w a n e”, jednak ze względu na swoją nieograniczoną suweren-

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 247.

⁴⁸ Protektoraty tworzyła np. Korona Brytyjska od 1815 r. (Wyspy Jońskie), a drogę do nich torowała kolonizacja bardziej dyplomatyczna, zaczynająca od „nawiązania kontaktów z ludami barbarzyńskimi, rozbudzenia w nich potrzeb i przedsiębiorczości, zbudowania stosunków z nimi przez zaniechanie przemocy, poszanowanie własności i gościnność”, czytamy w *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 232, a ponadto, przez poszanowanie umów wzajemnych. Nieposzanowanie znów jednak wiodło do przemocy (tzw. ekspedycji karnej), co pokazał późniejszy przykład protektoratu brytyjskiego w istniejącym od XII w. Królestwie Beninu (terytorium Nigerii), zmienionym w kolonię karną (1897) właśnie. Karano przy tym także za przejawy „barbarzyństwa”, które Hegel obficie relacjonuje w uzasadnianiu cywilizacyjnej misji kolonistów.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821, § 248, Zusatz.

⁵⁰ Obecnie m.in. u Voltaire’a, Monteskiusza, Milla i Kanta; F. de Vitoria, *The Principles of Political and International Law in the Work*, Madrid 1946; J.G. Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México 1941.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*. Felix Meiner, Hamburg 2002, s. 74. W *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 45, Hegel uściśla, że Amerykę Południową podbito, nadając ludności rdzennej prawa — co nie jest prawdą; zaś „wolne państwa” (*Freistaaten*) Ameryki Północnej skolonizowali osadnicy europejscy, pozbawiając ludność rdzenną ziem, praw i często życia.

⁵² *Ibidem*, s. 71.

ność (a w zasadzie: partykularną samowolę), państwa „odnoszą się [...] do siebie [...] jako pozostające w stanie natury”, przez co stan ich stosunków „jest kolejnym następowaniem po sobie stanu, w którym stosunki są zgodne z traktatami ze stanem, w którym traktaty te zostały zniesione”, co może oznaczać wojnę — także zaborczą. Jednakże w kolonizacji uwarunkowanej politycznie i mającej charakter już nie „sporadyczny” (jak choćby w przesłankach 1–3), a „systematyczny”, nie chodzi o zajęcie czy podbój równorzędnego państwa. Podmiot kolonizowany ma tu najwyraźniej niższy (bądź zaniżony) status polityczny, ekonomiczny i kulturowy, często wymykający się takim kwalifikacjom.

Gdy mamy np. do czynienia z narodem koczowniczym, lub w ogóle z takim narodem, który stoi na niskim szczelbku kultury, powstaje nawet kwestia, w jakiej mierze naród taki może być traktowany jak państwo

i czynić zadość „warunkowi uznania”⁵³, tj. uznawać innych i sam być uznawany. „Tym samym więc, nie może być innym państwom obojętne, co się wewnątrz danego państwa dzieje”⁵⁴. Taka relacja może — acz nie musi — rodzić stosunek kolonialny; nie powinna, jeśli państwo wyrosło z politycznej samowoli i prawa naturalnego.

Nie mogąc omówić tu wyczerpująco heglowskiej antropologii ras⁵⁵, przywołam jedną znamieną wypowiedź Hegla z 1824 r.:

Murzyni (*Neger*) to naród dzieci, które nie wyrastają z dziecinnego niedoboru ciekawości. Na zewnątrz żywiołowi (*bildsam*), są jednak pozbawieni zapалу wewnętrznego [...] sami nie wyrwali się jeszcze ze stanu dziecięcości. Ich państwa znajdują się w połowie drogi między stanem natury a stanem bardziej oświeconym (*eines gebildeteren*). Jest to też stan skrajnego despotyzmu i bestialstwa [...] braku świadomej osobowości (*der höchste Mangel*

⁵³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 331.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Hegel przyjął, że jednym z wyróżników rasy jest kolor skóry: „różnica między rasami jest po części fizjologiczna i obejmuje kolor: czarny [u Afrykańczyków] i żółty u wschodnich Azjatów, miedziany u Amerykanów, biały u Europejczyków” i „rasy kaukaskiej”. Na dalsze zróżnicowanie europejskiej karnacji wpływają emocje: „ten kolor skóry jest wynikiem gry, swobodnego działania krewkości, namiętności i doznań”; biała skóra jest „najdoskonalsza sama w sobie, nie tylko zwyczajowo”, uwidacznia bowiem „animalne i duchowe wnętrze” i „afekty ducha” (*Affektionen des Geistes*). Dalsze wyznaczniki rasy: „różnice w uwłosieniu, ukształtowaniu czaszki, strukturze kośćca. Blumenbach zebrał to w *De varietate generis humani naturae*, Göttingen 1795”, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* 1827/28, GW 25,2, Felix Meiner, Hamburg 2011, s. 608-609; por. też: G.W.F. Hegel, *Nachschrift von Griesheim* 1825, [w:] GW 25,1, Felix Meiner, Hamburg — Düsseldorf 2008, s. 237.

von Bewußtsein von Persönlichkeit); dlatego tak łatwo dają się zniewalać (*laßen sie sich so leicht zu Slaven machen*).⁵⁶

Nie chodzi tu o argument na rzecz niewolnictwa, którego bezprawność Hegel uznał w 1817 r. To raczej wiktymizacja ze względu na niedojrzałość do stosunku etycznego w warunkach pewnej kultury, wytwarzanej przez osoby myślące i respektujące się nawzajem z wyboru. Rudymentarna postać tego stosunku to etyczność „naturalnie” i bezpośrednio żywa w więzach pokrewieństwa czy miłości⁵⁷ — w gruncie rzeczy przyrodnicza. Tu jednak przyrodniczość obejmuje „określenia indywidualności żywej istoty, jak też określenia antropologiczne”, czyli „dyspozycje dla człowieka drugorzędne, na którymi może zapanować duch”⁵⁸ (*der Geist Meister werden kann*), a więc myślenie. Różnicowanie ras także jest kwestią przyrodniczo-antropologiczną — w żadnym razie „nie filozoficzną” (*ohne philosophisches Interesse*), podkreśla Hegel. Filozofię interesuje tylko to, że „człowiek jest człowiekiem” (*der Mensch ist Mensch*), a „ludzie to istoty myślące i dlatego właśnie równe” (*denkend und somit gleich*). Tym samym to „nie uwarunkowania przyrodnicze, ale myślenie jest esencją bycia człowiekiem” (*das Denken ist des Menschen allgemeines Sein*)⁵⁹.

Czy jest jakaś racja, dla której ludzie myślący, społeczeństwo obywatelskie i jego etyczność — docelowo jako etyczność państwa uznającego każdą osobę w jej samostanowieniu, godności i prawach — mieliby sięgać po wywód o „rasach podrzędnych” (*untergeordnete Rassen*)⁶⁰, by usprawiedliwić eksploatację danej rasy przez inną rasę bądź potęgę kolonialną? Otóż nie ma;

⁵⁶ *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822, Berlin. H. Hotho, [w:] Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, GW 25,1, hg. von Ch.J. Bauer, Felix Meiner, Hamburg — Düsseldorf 2008, s. 35.*

⁵⁷ Dla Hegla było to oczywiste w okresie rozstania z kantyzmem, gdy definiował wzajemne uznanie przez miłość (okres frankfurcki) bądź jako uznanie rzeczywiste (okres jenajski, zwł. *Realphilosophie*), por. E. Rózsa, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, „Critical Studies in German Idealism” 2018, 21: *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel* (s. 548-577), Brill, Leiden.

⁵⁸ *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822, Berlin. H. Hotho, s. 31.* Według Stone świadomość ma wyzwalać ludzkie zachowanie od „determinant” rasowo-etnicznych, zob. A. Stone, *Hegel and Colonialism*, „Bulletin of the Hegel-Society of Great Britain” 2017, 41(2), s. 1-24.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 34. Podążając tropem naturalizmu, możemy trafić na filozofię Bantu, w której człowiek jest istotą naturalną wolną od dualizmu przyroda/duch, „natura jest kategorią wszechobejmującą”, a „ontologia kwestionuje europejskie pojęcie indywidualizmu” także odnośnie do świata ludzko-społecznego: „jesteśmy my, więc jestem ja; jestem ja, więc jesteśmy my” (C. Chukwuemeka Mbaegbu, *An Appraisal of Man's Essence in Bantu Ontology*, „Open Journal of Philosophy” 2015, 5, s. 222-223).

⁶⁰ *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822, Berlin. H. Hotho, s. 34.*

i nie o eksploatację i podporządkowanie Hegłowi idzie, gdy wyłuszcza ostatnią przesłankę kolonizacji.

Pisząc o różnicach w poziomie kształcenia (*Bildung*) w ich przypadkowej korelacji z różnicami rasowymi czy etnicznymi, Hegel ma na uwadze nierówności generowane przez te różnice: nierówności, które mogłyby zaniknąć poprzez nawiązywanie stosunku umowy z ludźmi nieznanymi jeszcze takiej instytucji; poprzez ludzkie traktowanie pozwalające doświadczyć człowieczeństwa w sposób bliski „idei człowieka”, do której filozofia europejska przypisała sobie prawa autorskie. Argument ten opiera się na supremacji typowej dla oświecenia francuskiego, angielskiego i niemieckiego; jednocześnie optuje za upodmiotowieniem przez wewnątrzsobowe rządy własnego myślenia — nie zaś uprzedmiotowieniem przez cudze panowanie i rządy kolonialne.⁶¹

Jeśli chodzi o Europejczyków, to nie tylko wzrost ducha [...] to niepokój ducha, w którym myśl przechodzi w określenia, a jednostka nie może spocząć, lecz musi być pod rządami myśli. Europejczyk pozwala światu zmierzyć się z nim, będąc wolny wewnątrz.⁶²

W przeciwieństwie do partykularnej samowoli, ta wolność nie ma i nie szuka mandatu do zniewalania bądź kolonizowania innych. Jednakże pod postacią uniwersalnej i tryumfalnej zasady nabiera mocy zdolnej uzasadniać „zacieranie” (*verschwindet*)⁶³ kulturowej różnorodności i unikalności narodów i ludów, jak i to, że zejda one ze sceny dziejów, której „lokalność” niewiele znaczy w porównaniu z dziejami powszechnymi.

Na podsumowanie można dodać, że gdyby przesłanka dzielenia się z innymi zasadą wolnej i refleksyjnej podmiotowości była w pełni etyczna, jej rzecznicy promowaliby tę zasadę za zgodą innych — wszak nowoczesna *Bildung* to nade wszystko *Selbstbildung*. Zamiast tego konstatujemy, że tra-

⁶¹ Hegel nie inicjuje dekolonizacji — przynajmniej nie tej w sensie Fanona. Dekolonizacja to nie wybielenie czarnego, zob. F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, przeł. U. Kropiwiec. Karakter, Kraków 2020; to nie „zastąpienie jednego „gatunku” ludzi innym „gatunkiem” w sposób „bezwartunkowy, absolutny”; bowiem „dekolonizacja nie może oznaczać akceptacji i ocalenia europocentrycznych koncepcji człowieczeństwa tak, jak nie może oznaczać prostej inwersji pana i niewolnika, gdzie kolonizowani dominowaliby teraz i postrzegali siebie jako lepszych od kolonizatorów. W pełni zrealizowana dekolonizacja skutkuje nowymi sposobami bycia człowiekiem w świecie, zastąpieniem starego, opresyjnego ładu społecznego czymś nowym, procesem, który zaowocował przemianą zarówno kolonizatora, jak i kolonizowanego” (G.J. Silva, *Comparative Philosophy and Decolonial Struggle: The Epistemic Injustice of Colonization and Liberation of Human Reason*, „Southern Journal of Philosophy” 2019, 57 (S1), 107-134).

⁶² *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822, Berlin. H. Hotho*, s. 37-38.

⁶³ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, s. 200.

dycyjne kultury Peru i Meksyku „musiały upaść w zetknięciu z duchem”⁶⁴, a zgubił je... nadmierny naturalizm⁶⁵. Nie wiadomo jakim sposobem samowładztwo (mówiąc językiem Libelta, ucznia Hegla) ducha zamieniło się tu we władztwo nad innym i cudzym.

Ewa Nowak

Hegel and Colonialism

Abstract

At a time of holding *Weltphilosophen* accountable for their conceptual and extra-conceptual support of either slavery (e.g., Hume) or racism (e.g., Voltaire and Kant), Hegel's position towards colonialism is also fiercely debated. Although for the 'ethical' state the "greatest benefit" (*der größte Vorteil*) would be the "liberation of the colonies" (*die Befreiung der Kolonien*)⁶⁶, Hegel provides a variety of rationales (including ethical) in favor of colonization. Of what type and rank? This is the question addressed by the article dedicated to Professor Barbara Kotowa.

Keywords: Hegel's colonial thoughts; the natural, economic, political, and cultural rationale for colonialism in Hegelianism.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 43.

⁶⁵ Antynaturalizm różni stanowisko Hegla od stanowiska Diderota, który snuł wizję naturalnego braterstwa i pokrewieństwa kolonizatorów i kolonizowanych, zob. Ch.R. Donath, *An Empire of Eros: Colonizing through Desire in Diderot's Supplement to Bougainville's "Voyage," "History of Political Thought" 2016, 37 (1), s. 127.*

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821. Werke 7. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, § 248. Hegłowska filozofia prawa ocenia niewolnictwo i kolonializm oparty na niewolnictwie jednoznacznie: „Prawo ma wiele szczebli [...] np. niewolnictwo może być legalne, choć jest absolutnie bezprawne (*absolut unrecht*); treść prawa pozytywnego może być daleka od świętości. Dlatego niegdysiejsze prawo pozytywne samo w sobie i dla siebie nie jest prawowite (*Recht*)” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* 1817/1818, § 8).