

Piotr Szymaniec

„Bycie-u-siebie w tym, co inne”. Idea wolności w filozofii polityczno-prawnej Georga Wilhelma Friedricha Hegla

Wprowadzenie

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) nazywany był przez współczesnych filozofem wolności. Określenie to uwypukla wagę, jaką w systemie filozoficznym tego myśliciela przyznana została kategorii wolności. Jednakże oparta na dialektyce metoda filozofowania, którą stosował Hegel, powoduje, że stosowane przezeń pojęcia stają się wieloznaczne, a przez to podatne na nie dość dogłębną, nieuwważną czy wręcz stronniczą i przekłamującą interpretację. Tak też jest z ideą wolności. Można wszakże ciągle znaleźć w literaturze płytkie, formułowane pod wpływem marksistowskiego odczytania dziedzictwa Hegla opinie, jakoby według niego wolność miała polegać na „uświadomieniu konieczności”¹. One właśnie są podstawą ukutej przez Czesława Miłosza formuły o „ukąszeniu heglowskim”². Trzeba przy tym podkreślić, że ich jedyną podstawę stanowi błędnie odczytane jedno zdanie z *Wykładów z filozofii dziejów*: „Dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności, po-

229

¹ Zob. np. R. Kozłowski, *Hegłowska koncepcja państwa*, [w:] R. Kozłowski (red.), *Hegel a współczesność*, Poznań 1997, s. 93 i nast.

² Zob. K. Gučzalska, *Ukąszenie Miłosza. Hegel jako figura retoryczna*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 195–206. Autorka słusznie podkreśla, że u Czesława Miłosza sformułowanie „ukąszenie heglowskie” ma znaczyć w zasadzie tyle, co „ukąszenie markswskie”, przy czym powstało ono pod wyraźnym wpływem znajomości poety z filozofem Tadeuszem Krońskim, który był znawcą heglizmu, a jednocześnie w okresie drugiej wojny światowej w swych poglądach ewoluował od Husserlowskiej fenomenologii do marksizmu. Zob. o nim: H. Hinz, *Kroński Tadeusz Juliusz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 332–333.

stęp, który mamy poznać w jego konieczności”³. Żeby właściwie zrozumieć idee Hegla, trzeba rozpocząć od samej struktury jego systemu i kluczowego dlań pojęcia *Aufhebung* (znoszenie). Otóż Hegel wykorzystał wieloznaczność tkwiącą w niemieckim rzeczowniku, który może znaczyć zarówno „unieważnienie”, „zniesienie”, jak i „podniesienie”. Stąd też na gruncie rozważań myśliciela pojęcie to oznacza tyleż przezwyciężenie, co zachowanie określonego pojęcia (instytucji), ale na innym poziomie⁴. *Aufhebung* to zatem przejście pojęcia na wyższy szczebel rozwoju, z którym wiąże się odrzucenie dotychczasowej jego formy, mającej znaczenie historyczne, a więc przypisane do danego czasu i miejsca, a jednocześnie utrwalenie tego, co w nim rzeczywiście rozumne. Gdy uwzględnimy Heglową logikę pojęć, koncepcja wolności zawarta w dziełach tego filozofa uzyskuje swój właściwy kontekst i ujawnia – jak postaram się pokazać w niniejszym szkicu – wiele interesujących i istotnych elementów.

Wolność w historii

230

Według Hegla historię ludzkości można zrozumieć tylko w kontekście rozwoju wolności. Hegłowska historiozofia traktuje dzieje jako proces, w którym duch (*der Geist*) dochodzi do pełnej świadomości swojej wolności. Wolność ta ma najpierw jedynie formalny charakter, wobec czego musi stać się realna i zostać urzeczywistniona w instytucjach społecznych. Historia będzie wypełniona wtedy, gdy ludzie będą świadomi, „że duch, czyli człowiek jako taki, jest sam w sobie wolny”⁵. Duch uobecnia się w tym, co rozumne, a zatem boskie czy też „substancjalne”. Proces nabywania świadomości wolności obejmuje wydobywanie pierwiastków tego, co rozumne⁶. Zatem wolność i rozumność to dwie strony tego samego medalu⁷.

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. 11, s. 29.

⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel a problem ciągłości kultury*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4(65), s. 40.

⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 40, 27.

⁶ Adam Zieleniarczyk pisał niegdyś o tym następująco: „Otóż celem dziejów powszechnych jest cel ducha: zrozumienie i wydobywanie swojej istoty. Istotą ducha jest wolność; uczynić siebie tym konkretnie, czym jest w istocie, rzutować swą istotę w trwałe oglądowe postaci – oto zadanie dla dojrzałości ducha”. A. Zieleniarczyk, *Przedmowa tłumacza*, [w:] J.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 1919, s. X.

⁷ Niektórzy komentatorzy uważają wręcz, że dla Hegla wolność i rozumność stanowią kategorie tożsame. Zob. M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991, s. 22 i nast.

Hegłowska kategoria ducha oznacza – jak ujął to Mirosław Żelazny – „wszechogarniający superpodmiot”, który osiąga samoświadomość (*Selbstbewußsein*) w poszczególnych jednostkach i w który te jednostki się stapiają. W sferze kultury następuje przejście ducha od fazy ducha subiektywnego do stadium ducha obiektywnego, a ten ostatni „to świat człowieczeństwa, jego społeczeństwa i kultury”⁸. Jak wiadomo, proces historyczny jest na gruncie filozofii Hegla skończony, a zresztą wokół koncepcji „końca historii”, która obecna jest w pismach filozofa, narosło wiele sporów i komentarzy. Lewica heglowska zarzucała filozofowi, że „zatrzymał” historię w momencie, w którym problemy społeczne nie zostały jeszcze rozwiązane. Polscy filozofowie romantyczni – choć byli zafascynowani ideami autora *Fenomenologii ducha*⁹ – uważali z kolei, że przyjęcie Hegłowskiej „filozofii pojednania” (*Versöhnungsphilosophie*) uniemożliwia stworzenie takiej koncepcji historiozoficznej, która dawałaby podstawy do działań na rzecz niepodległości Polski. W jakiś czas po śmierci Hegla powstał też mit, jakoby wypełnieniem dziejów dla Hegla była monarchia pruska. W XIX w. głównym eksponentem tego mitu był Rudolf Haym¹⁰, a w drugiej połowie

⁸ M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 83, 86–87. W *Fenomenologii ducha* Hegel stwierdza, że duch to „absolutna substancja, która przy całkowitej wolności i samoistności [...] różnych dla siebie istniejących samowiedz, stanowi ich jedność: «Ja», które jest «My», i «My», które jest «Ja»”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 212.

⁹ Teorie Karola Libelta, Bronisława Trentowskiego czy Augusta Cieszkowskiego niekiedy określa się mianem polskiego heglizmu, ale termin ten jest zwodniczy, albowiem antyromantyczna, antyutopijna i skrajnie racjonalistyczna filozofia Hegla stała się u jego polskich „uczniów” podstawą teorii o zdecydowanie romantycznym i niejednokrotnie utopijnym wydźwięku (pewnym wyjątkiem był tutaj Trentowski; zob. A. Walicki, *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego*, [w:] B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, Warszawa 1974, s. L–LI. Zob. też: M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna...*, s. 110 i nast.; *idem*, *Hegel and „the End of Philosophy” in the Polish Philosophy of Action of the 1840th*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wrocław 1990*, Wrocław 1992, s. 97–107; Z. Kuderowicz, *Die „Philosophie der Tat” – eine polnische Variante im europäischen Denken*, „Universitas” 1984, vol. 39, s. 1315–1322.

¹⁰ Zob. R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, s. 357–391 (zwłaszcza s. 364); por. F.L. Szmulewicz, *Individuum und Gemeinschaft in Hegels Ethik und Sozialphilosophie*, Breslau 1936, s. 10–11. Już w pracy opublikowanej w 1920 r. Franz Rosenzweig (1886–1929) wskazywał, jak bardzo model państwa nakreślony na kartach *Zasad filozofii prawa* odbiegał od ustroju Prus anno 1820. Zob. F. Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, tłum. i oprac. de G. Bensussan, Paris 1991, s. 355–362; zob. też: T.M. Knox, *Hegel and Prussianism*, „Philosophy” 1940, vol. 15, nr 57, s. 51–63; M. Baum, K.R. Meist, *Recht – Politik – Geschichte*, [w:] O. Pöggeler (red.), *Hegel*, Freiburg–München 1977, s. 108–109. Z kolei warto dodać, że broniąc Hegla przed zarzutem sprzyjania „prusactwu”, Jacques d’Hondt podkreślał ostrożność filozofa w okresie berlińskim; zob. J. d’Hondt, *Hegel en son temps (Berlin, 1818–1831)*, Paris 1968, s. 239–254.

XX w. do jego niebywalej popularyzacji przyczyniła się słynna antykomunistyczna książka Karla R. Poppera *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*¹¹.

Jednym z powodów kontrowersji był fragment wprowadzenia do *Zasad filozofii prawa*, w którym Hegel stwierdzał, że to, co rzeczywiste, jest rozumne, a to, co rozumne, jest rzeczywiste. Ten fragment wielokrotnie przytaczano na poparcie opinii, jakoby filozof miał legitymizować ówczesną pruską rzeczywistość, w której historia miała się wypełnić. Tymczasem Hegel bynajmniej nie uważał, że cała rzeczywistość społeczna, z którą się człowiek styka, jest rozumna. Raczej starał się odróżnić to, co niejako przypadkowe, uwarunkowane przez okoliczności danego miejsca i czasu, od tego, co rozumne. Wobec tego filozoficzną krytykę instytucji społecznych i państwowych uznawał za uzasadnioną¹². Przykładowo można podać, że jako sprzeczną z rozumem traktował instytucję niewolnictwa¹³. Rozumność zaś oznaczała dla filozofa zgodność z ideą, przy czym kategoria idei, którą się posługiwał, była przy tym zasadniczo odmienna od występującej w różnych wariantach platonizmu. Idea wszakże na gruncie heglizmu to nie tylko pojęcie, ale także urzeczywistnienie się tego pojęcia, a więc jego obiektywne i zewnętrzne istnienie¹⁴. Oznacza to, że dopiero taką rzeczywistość społeczną, w której uobecniają się pojęcia, można nazwać rozumną¹⁵. Ponadto – jak twierdzą niektórzy badacze – w książkowej wersji filozofii prawa Hegel w obawie przez zarzutami ze strony pruskiej cenzury określił rzeczywistość mianem rozumnej, a właściwy sens jego słów mogli zrozumieć ci, którzy świetnie znali założenia jego systemu. Natomiast w wykładach dla studentów filozof otwarcie mówił, że rzeczywistość dopiero będzie rozumna¹⁶.

¹¹ Zob. K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 48–49 (fragment znajdujący się na tych stronach jest bardzo charakterystyczny dla stylu wywodów Poppera).

¹² Zob. też: S. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Toruń 2015, s. 38.

¹³ Susan Buck-Morss uznała, że Hegel najlepiej spośród filozofów XVIII i początku XIX w. rozumiał instytucję niewolnictwa – i na tej tezie oparła swoją interpretację dzieła niemieckiego filozofa. Zob. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2014, s. 65 i nast.

¹⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, par. 162, s. 199, par. 213, s. 238. Por. też: H. Cairns, *Hegel*, [w:] *idem, Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore 1949, s. 509, 511.

¹⁵ Według Hegla wyrazem wolności mogły być tylko takie prawa, które były wyrazem tego, co uniwersalne. Prawa oparte na partykularnym interesie jakiejś jednostki czy grupy nie miały cechy ogólności, wobec czego przeciwstawiały się wolności. Por. W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, London 1924, s. 376.

¹⁶ M.N. Jakubowski, *Czy rzeczywistość jest rozumna? Nowe źródła do filozofii prawa Hegla*, „Studia Filozoficzne”, 1985, nr 10(239), s. 85–91.

Według jednej z popularniejszych w drugiej połowie XX w. interpretacji Hegłowskiej tezy o końcu historii, autorstwa rosyjsko-francuskiego intelektualisty Alexandre’a Kojève’a (1902–1968), teza ta wyraża się w tym, że człowiek godzi się z rzeczywistością, wobec czego nie przekracza jej i rezygnuje z walki. Jedynie „czyta” tę rzeczywistość jak książkę, a może raczej – czyta książkę, która ukazuje, czym jest ta rzeczywistość¹⁷. Sądę jednak, że takie odczytanie Hegla jako filozofa bierności jest dalekie od tego, co w istocie zawarł w swoich dziełach. Otóż krytykował postawę opartą na „zimnej rezygnacji”, gdyż prowadzi ona wyłącznie do konstatacji, że „w doczesności powodzi się wprawdzie źle albo co najwyżej średnio, ale że w niej właśnie nie można osiągnąć nic lepszego i tylko dlatego należy zawrzeć pokój z rzeczywistością”. Nie jest to taki pokój z rzeczywistością, jakiego Hegel by pragnął. Jak twierdzi bowiem, poznanie jej umożliwia zawarcie z nią pokoju, który jest „cieplejszy”¹⁸. Dopiero poznanie umożliwia rozumną aktywność, która zyskuje przymiot sensowności, gdyż przyspiesza urzeczywistnienie idei w świecie. Jest to jednocześnie aktywność, która – o czym będzie dalej mowa – nie burzy zastanego ładu – instytucji nowoczesnego państwa, lecz nakierowana jest na ugruntowywanie tych jego pierwiastków, które są rozumne. Zatem wbrew twierdzeniom Kojève’a Hegel nie jest myślicielem nawołującym do pasywności. Przeciwnie – wzywa on do działania, przekształcania rzeczywistości¹⁹, lecz takiego, które nie będzie miało charakteru rewolucyjnego. Ponadto koniec historii nie oznacza, że kiedykolwiek rzeczywistość społeczna stanie się w pełni rozumna. Na gruncie systemu Hegla całkowita rozumność jest możliwa tylko w obszarze ducha absolutnego, przede wszystkim w filozofii. „Koniec historii” to więc w istocie „koniec historii filozofii”, albowiem Hegel był przekonany o tym, że jego system filozoficzny jest ostatni w tym sensie, że najpełniej ujmował rzeczywistość i pozwalał ją zrozumieć²⁰.

Podmiotem historii według Hegla są jednostki, ale rozpatrywane jako członkowie narodów, tylko tych jednak, które stworzyły państwa. Można nawet powiedzieć, że u tego filozofa bardziej państwo buduje naród niż odwrotnie²¹. Dla filozofa stan bez państwa był okresem brutal-

¹⁷ Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 401–403.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, [w:] idem, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 20–21.

¹⁹ Por. S. Łojek, *op. cit.*, s. 97–98.

²⁰ Por. K. Bakradze, *Filozofia Hegla. System i metoda*, tłum. Z. Kuderowicz, Warszawa 1963, s. 434–449.

²¹ Zob. też: H. Reghaby, *Revolutionäre und Konservative Aspekte in der Philosophie des Volksgeistes. Untersuchungen zu Rousseau, Herder, Burke und Hegel*, Berlin 1963, s. 132–139.

nej dzikości – w gruncie rzeczy przedhistorycznym. Prawdziwa historia ludzkości rozpoczyna się wraz z początkiem organizmów państwowych, albowiem wtedy zrealizowany został warunek konieczny, by mogła zaistnieć wolność²². Wolność może się zrealizować tylko dzięki państwu, choć stopień jej urzeczywistnienia stale w historii ulegał zwiększeniu. W procesie tym początkowo, w monarchiach starożytnego Wschodu, wolny był tylko jeden człowiek – władca despota. Później – w antycznej Grecji i Rzymie – uznawano, że „niektórzy ludzie są wolni”. Wtedy więc pojawiło się pojęcie wolnych obywateli, którzy mogli skupiać się na działalności publicznej, ponieważ utrzymywani byli dzięki pracy niewolników. W czasach współczesnych Hegłowi wreszcie zapanowało przekonanie, „iż wolni są wszyscy ludzie sami w sobie, to znaczy, że wolny jest człowiek jako człowiek”²³. Rozwój przekonań dotyczących wolności był dla Hegla przejawem coraz większej jej świadomości. Wymienione trzy wielkie okresy dziejów charakteryzowały się dominacją określonych form ustrojowych: „pierwszą formą ustrojową, jaką widzimy w dziejach, jest despotyzm, drugą demokracja i arystokracja, a trzecią monarchia”²⁴, przy czym wolność najpełniej urzeczywistniona zostaje w nowoczesnej monarchii konstytucyjnej²⁵.

234 Według Hegla starożytny Wschód odznaczał się tym, że nie znano tam podmiotowości jednostki. W Chinach, od których filozof rozpoczął swoje analizy, istniała całkowita równość, ale tylko w tym znaczeniu, że cesarz był władny każdego wywyższyć albo zdegradować. Była to zatem równość wobec władcy. Jeżeli na Zachodzie wykształciła się refleksyjna podmiotowość, przejawiająca się między innymi w tym, że obywatele oceniają prawo stanowione jako słuszne albo niesłuszne, a więc zostaje ono zapośredniczone przez ich indywidualną wolę, to w cesarstwie chińskim prawo jako wola władcy było przyjmowane w sposób pozba-

W tym miejscu warto dopowiedzieć, że również Johann Gottlieb Fichte twierdził, że wolność niebędąca samowolą może zaistnieć tylko w państwie. Zob. R. Kwiecień, *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Lublin 2007, s. 121–122.

²² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 59–62.

²³ „[...] der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist”. Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1: *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, red. von G. Lasson, Leipzig 1930, s. 39.

²⁴ Idem, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 29, 155, 157.

²⁵ Taki pogląd głosił dojrzały Hegel. Natomiast we wczesnym okresie – jeszcze w latach 90. XVIII w. – filozof uważał, że państwo, będące czymś mechanistycznym, traktuje wolną jednostkę jak trybik w maszynie, a wobec tego należałoby wyjść poza nie. Zob. J. Hoffmeister (red.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1963, s. 219–220.

wiony jakiejkolwiek refleksji²⁶. Natomiast historyczna rola Persji polegała na tym, że była ona według Hegla pierwszym nowoczesnym imperium, tzn. takim, w którym jego składowe zyskiwały znaczną niezależność, pod warunkiem że nie godziło to w ład całości²⁷.

Jak wielu wybitnych przedstawicieli jego pokolenia²⁸, Hegel był zafascynowany starożytną Grecją, która wzbudzała u niego swego rodzaju nostalgię za typem wspólnoty wzorowanym na *polis*. Charles Taylor zasadnie stwierdza, że intelektualisci niemieccy będący rówieśnikami Hegla chcieli przywrócenia takiej wspólnoty, lecz w formie, która umożliwiałaby pełną autonomię moralną jednostki. Propozycją młodego Hegla, mającą być odpowiedzią na ten problem, była koncepcja etyczności (*Sittlichkeit*)²⁹. Koncepcję tę rozwijał on w dojrzałym okresie swojej twórczości, w tym także w wykładach z filozofii historii. W nich właśnie filozof wskazywał, że etyczność grecka charakteryzowała się brakiem pierwiastka wewnętrznego – moralności, a ogniskowała się wyłącznie na tym, co zewnętrzne, tzn. na instytucjach *polis*. Stąd też grecka wolność polegała na braniu udziału obywateli w stanowieniu prawa, tak jak to miało miejsce w demokracji ateńskiej. Hegel podkreślał znaczenie Sokratesa dla rozwoju świadomości europejskiej. Uznawał go bowiem za postać symboliczną o znaczeniu niemal tak dużym jak Jezus z Nazaretu. Według Hegla Sokrates był „wynałazcą” indywidualnej moralności, ale był to wynalazek niebezpieczny, gdyż podważający ład *polis* i demokracji ateńskiej. Dlate-

²⁶ *Ibidem*, s. 188, 192.

²⁷ *Ibidem*, s. 265, 284–285.

²⁸ Zob. G.A. Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge 1969, s. 78–83. Można w tym miejscu przypomnieć poetę Friedricha Hölderlina, który należał do kręgu bliskich znajomych Hegla w okresie jego młodości. Zob. Z. Żygulski, *Fryderyk Hölderlin (1770–1743)*, Wrocław 1964, s. 49, 58. Zob. też: F. Nauen, *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, The Hague 1971. O związkach Hegla z poetą – zob. J. D'Hondt, *Hegel secret. Recherches sur les sources caches de la pensée Hegel*, Paris 1968, s. 304–307.

²⁹ C. Taylor, *Hegel*, Cambridge–New York 1991, s. 365. Zob. też: J.M. Ripalda, *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel*, Assen–Amsterdam 1977, s. 87–105; J.N. Shklar, *Hegel's „Phenomenology”: An Elegy for Hellas*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 73–89. Laurence Dickey pokazuje, że we wczesnych pismach Hegel był krytyczny wobec „mieszczańskiego” ujmowania etyczności (pojawiały się w nich także wątki typowe dla nurtu *civic humanism*, takie jak duma obywatelska czy potępienie zbytku, odciągającego jednostkę od wspólnoty), a stanowisko to odnosi do protestanckiego środowiska, z którego filozof się wywodził, i przyjmowanego w nim rozumienia wychowania – *Bildung*. Zob. L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, Cambridge 1987, s. 181–191, 205–254, 263–293. W kontekście Heglowskich juveniliów koncepcję pogodzenia („zawarcia pokoju”) z rzeczywistością, którą filozof rozwijał w dojrzałej twórczości, można odczytywać jako wyraz pogodzenia się samego Hegla ze społeczeństwem burżuazyjnym.

go też filozof uważał, że kara, która spotkała ateńskiego mędrca, była co prawda niesprawiedliwa, ale jednak w pewien sposób uzasadniona. Pojawienie się indywidualnego namysłu moralnego spowodowało pęknięcie w obrębie „pięknej”, gdyż opartej na cnocie, choć jednocześnie pozbawionej elementu refleksyjnego, etyczności greckiej. Wtedy zaistniała rozbieżność między tym, co było nakazane przez prawo, a tym, co jednostka na podstawie swego wewnętrznego przekonania uznawała za słuszne³⁰.

Starożytny Rzym przyniósł światu pojęcie osobowości (*Personlichkeit*), która jest zasadą „prawa abstrakcyjnego”, tj. prawa prywatnego, i która „urzeczywistnia się głównie w prawie własności”. Oznacza ona wolność „własnego ja w sobie”³¹. Jednakże na tym etapie dziejów osobowość przysługiwała wyłącznie wolnym obywatelom, których pozycja wiązała się wszakże z istnieniem systemu niewolniczego. Natomiast dzięki chrześcijaństwu miało miejsce wyzwolenie, polegające na uznaniu, że: „człowiek jest teraz jako człowiek [...] jest przedmiotem łaski Boga i boskiego celu ostatecznego: Bóg chce, aby wszyscy ludzie dostąpili zbawienia. Bez względu na swoje cechy indywidualne człowiek [...] posiada wartość nie skończoną”, dzięki której znoszone są „wszelkie różnice urodzenia i ojczyzny”³². Aby jednak te idee stały się pojęciami, tzn. otrzymały realizację w rzeczywistości, musiał nastąpić upadek antycznego Rzymu i zaistnieć „świat germański”.

W swej narracji Hegel utrzymuje, że urzeczywistnienie zasad chrześcijaństwa nastąpiło dopiero w wyniku reformacji. „Istotną treścią” tej epoki było doprowadzenie wreszcie do uświadomienia sobie przez człowieka tego, że „jest sam przez siebie przeznaczony do tego, by być wolnym”. Przyjęcie przez Lutera autorytetu Biblii w miejsce polegania wyłącznie na Kościele spowodowało, że rozwinęła się wolność indywidualnego sumienia. Jednostka bowiem miała prawo, a zarazem obowiązek, by z lektury świętej księgi samodzielnie wyciągać wnioski dotyczące powinności³³. W państwach protestanckich, czyli „germańskich”, taka wolność stopniowo stała się zasadą, natomiast w państwach katolickich zdaniem Hegla realizacja wolności wymagała rewolucji i całego zamętu, który nastąpił po niej w epoce napoleońskiej. Wyższość protestantyzmu wyrażała się według filozofa w tym, że jego zasada pozwalała zmieniać

³⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 53, 78–80; zob. też: *idem*, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowiński, t. 1, Warszawa 1994, s. 605–628. Na temat figur Jezusa i Sokratesa we wczesnych pismach Hegla – zob. L. Sichirollo, *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Urbino 1970, s. 217–218.

³¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 96–100.

³² *Ibidem*, s. 179–180.

³³ *Ibidem*, s. 302–303, 311.

rzeczywistość, unikając zarazem rewolucji (wyjątkiem była Anglia)³⁴. Ma zatem rację Jürgen Habermas, gdy pisze, że Hegel bał się rewolucji, ale jednocześnie „rewolucjonizacji rzeczywistości”, choć „bez rewolucjonistów”. Trudność, którą napotykał, próbował jednak rozwikłać na gruncie filozofii historii, gdzie przyjmował, że sam mechanizm procesu dziejowego miał doprowadzić do „stopniowego spełnienia roszczeń rewolucji do urzeczywistnienia prawa, bez konieczności jednoczesnego uprawomocnienia rewolucyjnej działalności świadomości subiektywnej”³⁵.

Formy zjawiskowe wolności

Wolność jest jedną z najważniejszych kategorii logiki, będącej na gruncie systemu filozoficznego Hegla nauką o rozwoju pojęcia. Według najbardziej ogólnej formuły wolność to „bycie-u-siebie w tym, co inne” („*bei-sich-Selbst-Sein im Anderen*”)³⁶. Hegłowskie pojęcie wolności przeciwstawia tradycyjnie występujące na gruncie filozofii przeciwstawienie podmiotu przedmiotowi, pogłębionemu jeszcze za sprawą Kanta, który w swojej filozofii krytycznej stwierdził, że o rzeczach samych w sobie (*noumenach*) podmiot nie może nic powiedzieć, gdyż dostępne są dlań jedynie dostrzegalne zmysłami „przedmioty możliwego doświadczenia” (*fenomeny*). Zatem świat został rozdzielony na sferę fenomenów i *noumenów*. Jednocześnie – jak twierdził Kant – to, co dane w doświadczeniu, podmiot odbiera przez pryzmat „form naoczności” – przestrzeni i czasu. Tym samym zdaniem filozofa z Królewca podmiot w procesie poznania nie jest biernym odbiorcą tego, co postrzega. Hegel, chcąc pokonać trudności filozoficzne wskazane przez Kanta, doszedł do przekonania, że to, co przedmiotowe, i to, co podmiotowe, tworzą jedność. Jak trafnie wskazywał niegdyś Adam Zielenchuk:

³⁴ Jak słusznie wskazał Ludwig Siep, Hegłowska teologia polityczna (Siep użył takiego terminu rzecz jasna w nawiązaniu do koncepcji Carla Schmitta) radykalizuje nowożytną tradycję protestancko-kalwińską. Zob. L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992, s. 322–325.

³⁵ J. Habermas, *Hegłowska krytyka rewolucji francuskiej*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *idem, Teoria i praktyka*, wybór i oprac. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 170–172. Warto dodać, że w młodości Hegel zasadniczo pozytywnie odnosił się do wydarzeń, które miały miejsce we Francji w 1789 r. Na temat złożonego zagadnienia stosunku filozofa do rewolucji francuskiej – zob. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965, s. 18–72.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1968, s. 391.

Punktem wyjścia dla Hegla była kojarząca czynność umysłu, ściągająca ku sobie całą rzeczywistość i całej rzeczywistości odpowiadająca. Jedynie przez rozum i dzięki rozumowi rzeczywistość może być jednią. To też rozum nie tylko układa świat rzeczy, lecz go ogarnia i z siebie dobywa i stwarza³⁷.

Ponieważ ruch rozumu czy też pojęcia nie jest wyznaczony przez to co określone, Hegel nazywa jego zasadę wolnością³⁸. W dialektycznym ruchu podmiot – „ja”, zarówno „duch” – Absolut, jak też człowiek, oddziela się od świata – tego, co przedmiotowe, by następnie odnaleźć i rozpoznać się w tym, co zewnętrzne, a więc w obiektywnym świecie. Podmiot zdobywa samowiedzę, a zarazem wolność w tym dialektycznym ruchu, w którym wychodzi on poza siebie, eksterioryzuje na świat zewnętrzny, a następnie wyobcowuje – „powraca do siebie”, ale już wzbogacony o doświadczenie zewnętrzne. Hegłowska formuła oznacza – jak elegancko ujął to Marek J. Siemek – że:

[...] „u-siebie” można być tylko w czymś innym, a więc właściwie „poza-sobą”; jest to moment „substancjalności” czy też podmiotowej realności, za sprawą którego podmiotowe „Ja” żyje, tzn. działa, i dopiero w tym działaniu [...] wkracza w rzeczywiste istnienie³⁹.

238

Oryginalność Hegla polega na odrzuceniu podkreślanego dotąd w teoriach wolności podziału na podmiot i sferę przedmiotową, która go ogranicza. Zatem u Hegla wolność to nie określony stan podmiotu, lecz raczej szczególna relacja – będąca zresztą zachodzącym w czasie procesem – między podmiotem oraz światem, czyli tym, co w stosunku do podmiotu „inne”⁴⁰.

„Ja” – człowiek, podążając ku pełnemu pojęciu wolności w sferze społecznej, przechodzi przez określone jej stadia, z których pierwsze to

³⁷ A. Zielińczyk, *op. cit.*, s. VIII.

³⁸ W. Chudy, *Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury*, [w:] *idem, Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012, s. 108. Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, s. 387, 614.

³⁹ M. J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, s. 16.

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 16–17. Wojciech Chudy przeciwstawia metafizyczne pojęcie wolności rozumianej jako atrybut ducha bądź też bytu jako takiego i pojęcie wolności społecznej u Hegla, twierdząc, że to drugie zawiera w sobie element opresyjności, albowiem „zakłada wyrzeczenie się przez jednostkę subiektywności” – W. Chudy, *op. cit.*, s. 111–113. Teza taka jest jednak nieuzasadniona. Taylor w swojej słynnej monografii o Heglu przedstawił przekonującą pod wieloma względami interpretację, według której atrybut wolności przysługuje Absolutowi czy też Bogu, będącemu podmiotem dziejów, ale jednocześnie ludzie uzyskują wolność w instytucjach nowoczesnego społeczeństwa i państwa, przyczyniając się zarazem do dalszej samorealizacji Absolutu. Ludzie mają postrzegać siebie jako narzędzie, za którego pomocą Duch (Absolut) osiąga wolność. Zob. C. Taylor, *op. cit.*, s. 371–375, *passim*.

wolność negatywna, zwana też przez filozofa „wolnością pustki” (*negative Freiheit, die Freiheit der Leere*). Ta wolność ma jednostronny charakter, gdyż opiera się na potocznym wyobrażeniu, jakoby należało przez nią rozumieć brak wszelkich ograniczeń. Zatem wola na tym etapie ucieka „od wszelkiej treści jako pewnego ograniczenia”. Negatywność oznacza, że wola uzyskuje

[...] poczucie swego istnienia tylko wówczas, kiedy coś niszczy. Mniema wprawdzie, że dąży do jakiegoś pozytywnego stanu, np. stanu powszechnej równości czy też powszechnego życia religijnego, ale w rzeczy samej nie pragnie ona ich pozytywnej rzeczywistości, gdyż ta doprowadza natychmiast do jakiegoś porządku⁴¹.

Porządek zaś musi wyrażać się w tworzeniu jakichś instytucji, a te postrzegane są jako ograniczenia dla woli, która musi więc wystąpić przeciwko nim. Wolnością negatywną jest według filozofa wolność stanu przedpaństwowego, ale także wolność głoszona przez wszelkich fanatyków – i religijnych, i politycznych. Hegel widzi zresztą daleko idące paralele między jedną a drugą formą fanatyzmu. Gorliwość średniowiecznych bojowników muzułmańskich przypominała jego zdaniem tę, którą u schyłku XVIII w. wykazywali się francuscy rewolucjoniści. Bojownicy ci chcieli realizacji w rzeczywistości społecznej

239

[...] abstrakcyjnego kultu i do tego celu zmierzali z największym zapałem. Zapal ten był fanatyzmem [...] Ale fanatyzm mahometański był zarazem zdolny do wszelkiej wzniosłości, do wzniosłości wolnej od wszelkich celów małoskownych i jaśniejszej wszystkimi cnotami wielkoduszności i męstwa. Zasadą było tu: *la religion et la terreur*, podobnie jak u Robespierre’a: *la liberté et la terreur*⁴².

Fanatyzm, ponieważ opiera się wolności negatywnej, musi prowadzić do terroru⁴³. Wydarzenia rewolucji francuskiej są dla filozofa jedynie ilustracją tej prawidłowości. Fanatycy swoje subiektywne i abstrakcyjne ideały biorą niezwykle poważnie, na przykład Robespierre bardzo serio odnosił się do cnoty. Jednakże ta ich cecha powoduje, że dzielą się na wyniszczające się nawzajem frakcje, a ta spośród nich, która zdobywa władzę, po-

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 5, s. 34–35.

⁴² *Idem*, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 216–217.

⁴³ Według Hegla treści rewolucyjne zawarte też były we wczesnym chrześcijaństwie. W poglądach pierwszych chrześcijan akcentowano zarówno wewnętrzną wolność wszystkich ludzi, jak też abstrahowanie od wszystkiego, co mogłoby odciągać od tego, co ostateczne. Por. *ibidem*, s. 170–171. Rewolucyjny charakter pierwotnego chrześcijaństwa polegała zatem na skupieniu się na wolności negatywnej, co jest charakterystyczne dla fanatyzmu. W odczytaniu Hegla ten element chrześcijaństwa musiał zostać później przezwyciężony.

dejrzliwie odnosi się do tych, którzy nie dość entuzjastycznie odnoszą się do jej rządów. Zatem coraz szersze kręgi zaczyna zataczać podejrzenie, zamieniające się w terror⁴⁴.

Kolejne stadium wolności to wolność naturalna czy też arbitralna. Na tym etapie wola ma już pozytywny charakter, jest bowiem nakierowana na osiągnięcie określonego stanu, a więc czegoś, co będzie dla niej pozytywnym ograniczeniem, przy czym ona sama to ograniczenie ustanawia. Z tego względu jednak ma ona arbitralny charakter i obciążona jest przypadkowością (jest zatem samowolą – *Willkür der Zufälligkeit*), a to, na co się ona kieruje, czego chce, może być albo dobre, albo złe, w zależności od wyboru jednostki⁴⁵. Pierwszym poziomem wolności arbitralnej jest prawo abstrakcyjne. W jego obrębie jednostka uzyskuje status osoby (*Person*) – wolnego podmiotu, „który w rzeczach nadaje sobie istnienie”⁴⁶. W ten sposób Hegel łączy pojęcie wolności z własnością, ukazując konieczność istnienia własności prywatnej, która służy temu, by człowiek mógł wyjść poza swoje „ja”, ustanowić sobie zewnętrzną sferę wolności, a przez to – ukształtować osobowość. Za pomocą przedmiotów zewnętrznych wola może bowiem obiektywnie zaistnieć w rzeczywistości⁴⁷. Własność jest przenoszona dzięki umowie, a strony umowy muszą się uznawać właśnie jako osoby⁴⁸. Hegel formułuje wobec tego swoją wersję imperatywu kategorycznego, która ma zastosowanie do prawa abstrakcyjnego: „bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby”⁴⁹. Filozof chce zatem pokazać, że zarówno prawo abstrakcyjne, jak i własność prywatna są nieodzownymi składnikami wolności jednostki, chociaż nie są to składniki jedyne i nie umożliwiają one jeszcze uzyskania pełnej wolności (ta bowiem jest możliwa tylko w obszarze etyczności, o której będzie mowa dalej)⁵⁰. Autor *Phenomenologii ducha* inkorporuje zatem do swej teorii stanowisko liberałów

⁴⁴ Por. *ibidem*, t. 2, s. 348–349. Na zagadnienie fanatyzmu w Heglowskim ujęciu wolności zwraca uwagę Taylor; zob. C. Taylor, *op. cit.*, s. 416–418.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 11–12, s. 39–40, uzupełnienia do par. 6 i 15, s. 346–347, 349–350. Por. też: Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994, s. 49 i nast.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, uzupełnienia do par. 33, s. 354.

⁴⁷ *Ibidem*, uzupełnienie do par. 46, s. 358. Jednocześnie jednak jednostka, która jest skoncentrowana na własności, staje się izolowanym indywiduum, czymś w rodzaju monady Leibniza. Zob. P.G. Sillman, *Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Hegel and Legal Theory*, New York–London 1991, s. 207–208.

⁴⁸ Na temat Heglowskiej teorii kontraktu zob. H. Cairns, *op. cit.*, s. 524–527.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 36, s. 58. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 513.

⁵⁰ Angèle Marietti pisze, że w obrębie prawa abstrakcyjnego wolna wola staje się wolą determinującą. Natomiast prawo to umożliwia przejście do urzeczywistnienia prawa konkretnego za pośrednictwem państwa. W tym sensie zatem prawo to jest nieodzow-

odnoszące się do własności prywatnej i przedstawia jedną z najbardziej żarliwych jej filozoficznych obron. Jednocześnie – inaczej niż wielu liberałów – na tym elemencie wolności się jednak nie zatrzymuje. Warto tutaj zaznaczyć, że interpretując Hegłowską teorię wolności, Herbert Marcuse podkreślał, iż dla tego filozofa wolność jednostki zaczynała się od własności prywatnej⁵¹. U Hegla – co istotne – prawo przestaje być ograniczeniem wolności, lecz jest obszarem (jedną z sfer), w których wolność się urzeczywistnia. Takie stanowisko oznacza, że nie traktował on – jak czynił to Kant – wolności wyłącznie jako postulatu, lecz jako coś aktualnego⁵².

nym składnikiem – ale ciągle jedynie składnikiem – bogatszego rozumienia wolności. Por. A. Marietti, *Pour connaître la Pensée de Hegel*, Paris 1957, s. 122–124, 128.

⁵¹ H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. 2nd Edition with Supplementary Chapter, London 1955, s. 236. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 518. Na temat własności u Hegla obszernie pisze Thomas Miskell; zob. T. Miskell, *Hegels Lehre vom abstrakten Recht*, Freiburg im Breisgau 1972, s. 83–127.

⁵² M. Riedel, *Nature and Freedom in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *op. cit.*, s. 136–147. Problem, który w ten sposób Hegel chciał rozwiązać, można za Jürgenem Habermasem określić mianem relacji między faktycznością a obowiązkiwaniem. Jak pokazuje Manfred Riedel, Hegłowski punkt widzenia zakładał, że podstawą, z której wywodzi się prawo, jest Duch, biorący za punkt wyjścia wolną wolę. Duch ów jest swoistą drugą naturą przeciwstawioną światu przyrody, przy czym sposób rozumienia przez Hegla tej „drugiej natury” zbliżony jest do pojęcia „sztucznego” społeczeństwa u Hobbesa. Według Hegla Rousseau z kolei był tym myślicielem, który uczynił z wolności uzasadnienie władzy. Stwierdzenie filozofa z Genewy, że państwo realizujące wolność musi być oparte na woli powszechnej, Hegel uważał zasadniczo za trafne, diagnozował jednak podstawowy błąd polegający na przyjęciu, że wola powszechna jest złożona z woli poszczególnych jednostek, a zatem powstaje w taki sposób, jak zawierane są umowy cywilne. Tymczasem zdaniem Hegla podstawą prawa może być tylko „wolna wola”, będąca jednością rozumnej woli i woli indywidualnej. To zaś oznacza konieczność wyzwolenia się z przyrodniczej natury i zbudowanie „drugiej natury”, dzięki której ta wolność zostanie uzyskana. Ta druga natura ma pozwolić na urzeczywistnienie tego, co stanowi normatywność, jak też pojednanie wolności i konieczności, ale dokonane za sprawą wolności. Riedel dochodzi do wniosku, że koncepcja Hegla nie jest aż tak odległa od założeń nowożytnej szkoły prawa natury, jak mogłoby się wydawać. W jego przekonaniu Hegel dzieli z tą szkołą po pierwsze pojęcie natury, a po drugie – założenie ruchu woli, „wyemancypowanej z danych naturalnych i historycznych mocy, woli, która, poprzez swój własny ruch, musi najpierw wejść w relacje z rzeczami i następnie dostosować je do siebie” (*a will emancipated from given natural and historical forces, a will which, through its own movement, must first come into relations with things and then adjust them to itself*) – *ibidem*, s. 141. Riedel nawet sugeruje, że teoria Hegla jest doprowadzeniem do skrajności idei prawa natury, gdyż swoją bohaterką czyni już nie jednostkę z całą jej naturalnością, ale jednostkę jako istotę racjonalną. Jednocześnie – co autor ów także zaznacza – Hegel stanowczo odrzucił typowy dla szkoły prawa natury pogląd, jakoby prawo to miało stanowić jakiś model dla prawa stanowionego. Zob. też: *idem*, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied–Berlin 1970, s. 5–14, 26–38; M. Baum, K.R. Meist, *op. cit.*, s. 110, 112.

Według Hegla przejawem wolności arbitralnej jest – oprócz prawa abstrakcyjnego – moralność. O ile wolność w sferze prawa abstrakcyjnego miała charakter zewnętrzny, o tyle w obszarze moralności zyskuje ona wymiar wewnętrzny, a zatem zgodnie z przedstawianym przez filozofa dialektycznym ruchem pojęć wola wraca „do siebie”. Wolność, jaką uzyskuje jednostka w obszarze moralności, Hegel określa „wolnością w sensie europejskim”. Oznacza ona, że człowiek „musi posiadać swą własną znajomość różnicy między dobrem a złem w ogóle”⁵³. We własnym sumieniu jednostka rozstrzygnąć ma, co uznaje za dobre, a co – za złe, i na podstawie tego przyjmuje – a przynajmniej aprobuje – określone nakazy o charakterze religijnym czy obyczajowym⁵⁴. Jeżeli w sferze prawnej człowiek odpowiada za czyny, a więc za zewnętrzne następstwa zamiarów, to odpowiedzialność moralną może ponosić tylko za „zamyśły”⁵⁵. Trzeba więc podkreślić, że Hegel docenił dokonania Kanta w zakresie etyki, ale jednocześnie uznał, iż oparcie decyzji jednostki wyłącznie na imperatywie kategorycznym nie było wystarczające. Wielu ludzi nie jest bowiem w stanie samodzielnie dokonywać wyborów moralnych, a nadto niektórzy wybierają jawne zło. Dlatego też nad moralnością musi istnieć jeszcze kolejny poziom, do którego można się odwołać, podejmując wybory moralne, a mianowicie etyczność (*Sittlichkeit*)⁵⁶. Taylor podkreśla, że Hegel traktował zaproponowane przez Kanta ujęcie wolności za jedynie formalne i w związku z tym puste. Nie może ono zatem wytworzyć nowej wizji płaszczyzny politycznej, w której ta wolność mogłaby zostać zrealizowana. W teorii Kanta moralność i racjonalność to wyłącznie zewnętrzne ograniczenia wolności służące temu, aby można było pogodzić ze sobą negatywną wolność poszczególnych jednostek. Hegel natomiast, respektując nowoczesną afirmację samodefiniującego się podmiotu i autonomię moralną, którą podkreślał Kant, poszukiwał takiej pozytywnej zasady, która mogłaby być podstawą teorii polityki⁵⁷. Tą zasadą miała być taka koncepcja wolności, w której ograniczenie nie byłoby czymś ze-

⁵³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, par. 503, s. 506–507.

⁵⁴ Por. też: J. Plamenatz, *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, t. 3: Hegel, Marx and Engels, and the Idea of Progress, London–New York 1996, s. 76–77.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, par. 504 i nast., s. 507 i nast.

⁵⁶ W tym miejscu trzeba się przychylić do stanowiska Aleksandra Zbrzeznego, że wywody o moralności zawarte w *Zasadach filozofii prawa* stanowią swoistą teorię działania jednostki. Por. A. Zbrzezny, *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Kraków 2016, s. 153. Zob. też: L. Siep, *Was heisst: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit” in Hegels Rechtsphilosophie?*, „Hegel-Studien” 1982, vol. 17, s. 75–96.

⁵⁷ C. Taylor, *op. cit.*, s. 369, 371–372.

wewnętrznym wobec wolności, ale należałoby do samej jej istoty. Taka wolność miała być realizowana w sferze *Sittlichkeit*⁵⁸.

W sferze etyczności wola staje się prawdziwie wolna, tzn. nie tylko może oderwać się od wszelkich zewnętrznych barier (jak w obszarze wolności negatywnej) oraz sama sobie nadać limitującą ją treść (jak na gruncie wolności arbitralnej), lecz zwłaszcza w istniejących ograniczeniach odnajduje siebie, uznając je tym samym za swoje⁵⁹. Oznacza to, że wolność etyczna, zwana także konkretną (*konkrete Freiheit*), jest syntezą⁶⁰ dotychczasowych stadiów wolności, przewyższając ich jednostronność, ale jednocześnie zachowując to, co jest ich zdobyczą. W *Sittlichkeit* następuje pojednanie tego, co partykularne, subiektywne i arbitralne, oraz tego, co obiektywne, ogólne, rozumne i substancjalne. W tym stadium jednostki nakierowane zostają na to, co ogólne, nie wyzbywając się jednak momentu szczegółowego, jednostkowego. Dlatego właśnie Hegel wolność tego stadium nazywa konkretną. Etyczność ma trzy poziomy – rodzinę, społeczeństwo obywatelskie i wreszcie nowoczesne państwo, na każdym z nich wolność jest wzbogacana o nowe elementy, dzięki cze-

⁵⁸ W filozofii polityki, jak również w etyce Hegla powstaje zatem problem heteronomii; zob. K. Westphal, *The Basic Context and Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] F.C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 245–246. Warto jeszcze nadmienić, że jako odpowiednik terminu *Sittlichkeit* w polskiej literaturze używa się najczęściej – jak zaproponował w swych tłumaczeniach Adam Landman – terminu „etyczność”, z tego też względu na potrzeby niniejszego szkicu przyjmuję również takie tłumaczenie. Trzeba jednak wspomnieć, że istnieją inne próby oddania jego treści po polsku. I tak Bronisław Baczko sugerował określenie „moralność społeczna”, a Mirosław Żelazny – „obyczajowość”; zob. B. Baczko, *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 43; M. Żelazny, *op. cit.*, s. 131 i nast.

⁵⁹ Jak uważa Taylor, u Hegla przejście między wolnością polegającą na radykalnej autonomii (jak chociażby w koncepcji Kanta) a wolnością pozytywną, realizującą się w sferze etyczności jest wtedy możliwe, gdy jednostka uzna się za narzędzie Ducha (*Geist*). Wówczas autonomiczna wola, którą akcentował Kant, będzie już nie wolą jednostki, lecz Ducha (nie oznacza to jednak zanegowania woli człowieka). Por. C. Taylor, *op. cit.*, s. 373. Alan Patten nazywa taki sposób interpretacji Hegłowskiej idei wolności, jakiego dokonuje Taylor, odczytaniem metafizycznym; zob. A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, New York–Oxford 1999, s. 17–27.

⁶⁰ Zgodnie z rozpowszechnionym w podręcznikowej literaturze schematem Hegłowskie pojęcia układają się w dialektyczne triady na zasadzie: teza–antyteza–synteza, wobec czego nierzadko nakłada się sztucznie na wywody tego filozofa ów schemat nawet tam, gdzie on go nie stosował. Tymczasem, jak zastrzegą Chudy, tym, co naprawdę wyznacza logikę pojęć u Hegla, jest dialektyka negatywności i pozytywności: „Rytmem Hegla jest wymiana określoności pomiędzy pozytywnością i negatywnością [...] Ani triada, ani żaden inny schemat nie dyktuje struktury tej filozofii, ale żywe wzrastanie bytu i pojęcia w umyśle (ludzkim lub Bożym)”. W. Chudy, *op. cit.*, s. 22. Trzeba jednak dodać, że tym, co podstawowe dla tej logiki, jest pojęcie znoszenia – *Aufhebung*.

mu staje się coraz pełniejsza. Rodzina jest tym szczyblem etyczności, na którym ma ona jeszcze charakter naturalny, tzn. tym, co buduje więź społeczną, jest uczucie. Jak słusznie wskazuje Katarzyna Guczalska, rodzina, jaką przedstawia filozof, jest nowoczesna, gdyż ma dwupokoleniową strukturę obejmującą rodziców i dzieci, a jednocześnie konserwatywna, albowiem kobiecie w jej obrębie przypadają bardzo tradycyjne role⁶¹. W niej ma miejsce początkowy moment uspołecznienia człowieka, znajdujący kontynuację na gruncie społeczeństwa obywatelskiego (*bürgerliche Gesellschaft*). Hegel był bodaj pierwszym filozofem, który tak precyzyjnie oddzielił pojęcie państwa od społeczeństwa. W teorii autora *Fenomenologii ducha* społeczeństwo obywatelskie i państwo tyleż się uzupełniają, co zostają sobie przeciwstawione⁶². O ile w obszarze rodziny więzi społeczne miały charakter naturalny, o tyle w społeczeństwie obywatelskim są one sztuczne, gdyż opiera się ono w znacznej mierze na zaspokajaniu potrzeb i na interesie. Z tego względu na tym szczyble muszą pojawić się instytucje, które to umożliwiają, zapewniając nowoczesne wolności: wolność przemysłu oraz handlu, jak również prawo do swobodnego wyboru pracy zarobkowej, a także – jak wymiar sprawiedliwości – chroniąc je⁶³. W społeczeństwie obywatelskim, aby rozliczne potrzeby ludzi mogły być zaspokajane, tworzy się system wzajemnych zależności, w których uczestniczą tyleż poszczególne jednostki, co grupy i klasy. Ludzie działają, realizując indywidualny interes, ale ponieważ są zależni od innych, muszą w pewnym zakresie brać pod uwagę także horyzont społeczny swoich działań⁶⁴. Jednakże społeczeństwo jest również miejscem, gdzie dochodzą do głosu spory i sprzeczności interesów ekonomicznych⁶⁵, jakkolwiek filozof chciał te sprzeczności tonować, wprowadzając koncepcję

⁶¹ Zob. K. Guczalska, *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002, *passim*. Zob. też: M.J. Siemek, *op. cit.*, s. 76–77.

⁶² Wszakże, jak podkreśla John Plamenatz, Hegłowskie państwo także jest – podobnie jak społeczeństwo obywatelskie – wspólnotą wolnych ludzi. Por. J. Plamenatz, *op. cit.*, s. 102–103; K. Westphal, *op. cit.*, s. 259. Dodajmy, że jest to jednak wspólnota nakierowana na to, co prawdziwie ogólne.

⁶³ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, par. 182, s. 188. Manfred Riedel uważa, że rozróżnienie państwa i społeczeństwa obywatelskiego jest determinowane przez fundamentalną u Hegla opozycję natury i wolności. Społeczeństwo obywatelskie jest obszarem, w którym zdeterminowana przez naturę wola poszczególnych jednostek zyskuje realizację (stąd jest to sfera, w której podstawowe ekonomiczne interesy dochodzą do głosu). Państwo natomiast oczyszczane jest z tego elementu naturalnej determinacji. Zob. M. Riedel, *op. cit.*, s. 147–150.

⁶⁴ Na temat rozważań nad społeczeństwem obywatelskim zob. także: P.H.G. Bartels, *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie*, Hamburg 1976, s. 69–81.

⁶⁵ Por. A. Marietti, *op. cit.*, s. 132.

stanów (*Stände*) i korporacji zawodowych⁶⁶. W każdym razie jest ono obciążone partykularnością. Dlatego też musi istnieć struktura jednocząca obywateli mimo dzielących ich różnic interesów, a tym samym służąca temu, co ogólne – nowoczesne państwo, będące najwyższym stadium etyczności.

W tym miejscu należy stwierdzić, że w interpretacji Marka J. Siemka kluczowym momentem etyczności jest społeczeństwo obywatelskie. W nim bowiem uspołecznienie zyskuje intersubiektywny wymiar, a wolność staje się uniwersalną zasadą. O ile przednowoczesne uspołecznienie – jak wskazuje Siemek – w rozumieniu Hegla opierało się na dialektyce pana i sługi (*Knecht*, w przekładzie Adama Landmana tłumaczone

⁶⁶ Hegel podkreślał podział społeczeństwa obywatelskiego na stowarzyszenia i korporacje. Podział ów miał być niezbędny, gdyż zajmując się interesami gospodarczymi, jego członkowie kierują się przede wszystkim tym, co szczegółowe. Wobec tego korporacje mają być według filozofa swoistym antidotum na występujący na gruncie tego społeczeństwa niedostatek ze względu na to, co ogólne. Hegel pisze: „Ponieważ taki równy sam w sobie pierwiastek szczególności dochodzi w obrębie stowarzyszenia do swej egzystencji jako coś wspólnego, przeto cel egoistyczny kierujący się ku temu, co szczegółowe, czynny jest razem i ujmuje siebie jako cel ogólny”. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 251, s. 233–234. Zwłaszcza w dawniejszej literaturze można spotkać pod adresem Heglowskiej koncepcji korporacji zarzuty, jakoby autor *Zasad filozofii prawa* dążył do odnowienia średniowiecznej instytucji cechów i gildii, a tym samym popierał przeżytki feudalizmu. Zarzuty te nie są trafne, ponieważ Hegel dobrze orientował się w teoriach ekonomii klasycznej, wyrażonych w dziełach Adama Smitha, Davida Ricardo czy Jeana-Baptiste’y Saya, i podkreślał, że nie było powrotu do feudalnej struktury społecznej. Por. *ibidem*, par. 189, s. 194. Zob. też szczegółową i dobrze udokumentowaną pracę, w której wskazuje się na dobrą znajomość przez Hegla nie tylko dzieła Smitha, ale także prac innych przedstawicieli szkockiego oświecenia – Jamesa Stewarta i Adama Fergusona: J.P. Henderson, J.B. Davis, *Adam Smith’s Influence on Hegel’s Philosophical Writings*, „Journal of the History of Economic Thought” 1991, vol. 13, s. 184–202; S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 116–126 (badacz pokazuje, jak Hegel we wczesnych pismach wykorzystuje ustalenia Smitha na temat pozytywów i negatywów podziału pracy i dochodzi do konkluzji bliskich późniejszym tezom Marksa). Por. też: L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, s. 192–204. Trzeba zatem uznać za nietrafną następującą uwagę: „Mimo że Hegel ma już do dyspozycji dzieła klasyków ekonomii politycznej [...] to można odnieść wrażenie, że nie uświadamia sobie wyraźnie ich znaczenia” – A. Zbrzezny, *op. cit.*, s. 150. Równie nieuzasadniona jest opinia, jakoby Hegel odrzucał wręcz ekonomię jako sferę realizacji wolności; por. T.R. Wiśniewski, *Podmiot i wolność. Dziedzictwo heglowskie i jego wrogowie*, Warszawa 2013, s. 39. Jednakże teoria Hegla była pomyślana jako przełamanie jednostronności, którą filozof przypisywał społeczeństwu obywatelskiemu, uważając – podobnie jak czynił to Benjamin Constant – że cechą nowoczesności jest jedynie bardzo powierzchowny udział obywateli w tym, co publiczne. Por. H. Cairns, *op. cit.*, s. 544; G. Sabine, *A History of Political Theory*, New York 1950, s. 660. Zob. także: B. Constant, *O duchu podboju i uzurpacji: O rodzaju wolności, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 192–195.

jako „niewolnik”), a zatem jedna strona tego stosunku była uprzedmiotowiona, o tyle w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim wszyscy jego członkowie uznają się wzajemnie, gdyż jest to niezbędne, by mogli wchodzić w relacje ekonomiczne, na których opiera się to społeczeństwo. Wolność, która znamionuje to społeczeństwo, opiera się zatem na intersubiektywnym uznaniu⁶⁷. Dla Siemka zatem najważniejszym elementem Hegłowskiej etyczności jest społeczeństwo obywatelskie. Podkreśla on:

[...] w [Hegłowskiej – przyp. P. Sz.] *Filozofii prawa* społeczeństwo obywatelskie występuje i jest omawiane wcale nie tylko w tak zatytułowanym drugim rozdziale trzeciej części książki, lecz stanowi właściwy i jedyny przedmiot całego dzieła, jego rzeczywistą kwintesencję⁶⁸.

Wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia nie tyle z interpretacją, ile z reinterpretacją myśli Hegla, albowiem autor *Fenomenologii ducha* wielokrotnie podkreślał, że jakkolwiek społeczeństwo, w którym jednostki mogą rozwijać swoją partykularność i realizować interesy gospodarcze, jest niezbędne, to jednocześnie musi istnieć struktura, która przełamuje tę partykularność i w której w pełni realizuje się to, co ogólne. Rzecz jasna, jest nią państwo⁶⁹.

Według podstawowej tezy niemieckiego filozofa wypełnianie przez jednostkę obowiązków wynikających ze zwyczajów (*Sitten*) i praw danej społeczności, a więc płynące z obszaru etyczności, jest zupełnie wystarczające, by uznać ją za moralną. W swoich wykładach z filozofii historii Hegel stwierdzał:

Na tym polega właśnie odwieczne niezrozumienie wolności, że bierze się ją tylko w sensie formalnym i subiektywnym, w oderwaniu od istotnych jej przedmiotów i celów; stąd ograniczenie popędów, żądz [...] samowoli i zachcianek uważane jest za ograniczenie wolności. Tymczasem ograniczenie takie jest po

⁶⁷ M.J. Siemek, *op. cit.*, s. 22–37. Na temat stosunku pana i sługi zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, s. 213–228; zob. też: J. Tischner, *Człowiek zniewolony i sprawa wolności* (Hegel – Dostojewski – Descartes), „Wieczory Kasjańskie” 1981, nr 5–6, s. 7–14 (według Tischnera wyzwolenie, czyli wyjście poza stosunki pana i niewolnika, możliwe jest tylko pod warunkiem doświadczenia godności, zatem przyjmuje on personalistyczne rozwiązanie problemu, który postawił Hegel).

⁶⁸ M. J. Siemek, *op. cit.*, s. 69.

⁶⁹ Karl-Heinz Ilting twierdził, że w części *Zasad filozofii prawa* dotyczącej etyczności Hegel dokonał syntezy dwóch nurtów myśli politycznej – tego wywodzącego się od Platona i Arystotelesa, podkreślającego społeczną naturę człowieka, oraz tego, który zapoczątkowany został przez Hobbesa. Zob. K.H. Ilting, *La forme logique et systématique de la „Philosophie du droit”*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann i in., *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, s. 46–48; *idem*, *The Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pelczynski (red.), *op. cit.*, s. 98–104.

prostu warunkiem, który umożliwia wyzwolenie, a społeczeństwo i państwo to raczej taki stan rzeczy, w którym wolność się urzeczywistnia⁷⁰.

Tezę tę wielu autorów ostro krytykowało, uznając, że potwierdza ona z gruntu konserwatywny charakter jego myśli. Jednakże w nowszej literaturze Alan Patten podkreśla, że tym, co pozwala we właściwym świetle zrozumieć stanowisko Hegla, jest zawarta w jego pismach koncepcja wolności. Według Pattena wolność i zaangażowanie w etyczność są warunkami wzajemnymi. Odnosząc się do Hegłowskiego stanowiska, że jednostki są w pełni wolne wtedy, gdy przyjmują rolę dobrych obywateli nowoczesnego państwa, Patten uważa, że właściwie je można odczytać jedynie w kontekście „obywatelskiego humanizmu” (*civic humanism*), a gdy przyjmie się taką perspektywę interpretacyjną – odpadają najczęściej powtarzane zarzuty odnoszące się do konserwatywnego charakteru Hegłowskiej koncepcji⁷¹. Tym samym Patten wpisuje się w szeroki nurt współczesnych badań, który tyleż przywraca współczesnemu czytelnikowi ów prąd ideowy⁷², co też doszukuje się jego elementów nie tylko w myśli rozwijanego między XVI a XVIII stuleciem klasycznego republikanizmu, ale także u różnych autorów XIX-wiecznych⁷³.

Patten kładzie nacisk na podział wolności na subiektywną (*subjective freedom*; w terminologii autora *Zasad filozofii prawa* – wolność abstrakcyjna, niekiedy także: wolność formalna) i obiektywną (*objective freedom*; u Hegla nazywana wolnością konkretną bądź etyczną). Obiektywnie wolna jest jednostka, która działa na podstawie determinacji uznanej za wiążącą przez podmiot w pełni racjonalny. W pełni wolny podmiot – jak wskazuje Patten – to taki, któremu przypisać można zarówno subiektywną, jak i obiektywną wolność. Taką właśnie wolność może on osiągnąć w obszarze nowoczesnej etyczności, w którym istnieją racjonalne instytucje społeczeństwa obywatelskiego i państwa, ale też występują duże możliwości dokonywania indywidualnych wyborów przez poszczególnych ludzi. Mogą oni dzięki temu podejmować decyzje samodzielnie, a nie wy-

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 62.

⁷¹ A. Patten, *op. cit.*, s. 4–5, 7, *passim*.

⁷² Termin *civic humanism* (czy też: *Bürger Humanismus*) został wprowadzony do literatury w latach 20. XX w. przez Hansa Barona na oznaczenie nurtu w myśli politycznej, który narodził się na początku XV w. we włoskich komunach miejskich. Zob. H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, s. XXV. Badania nad „obywatelskim humanizmem” rozwinęli później John G.A. Pocock i Quentin Skinner.

⁷³ Zob. chociażby: R. Romani, *The Republican Foundations of Sismondi's „Nouveaux principes d'économie politique”*, „History of European Ideas” 2005, nr 31, s. 17–33; R. Whatmore, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford 2000.

łącznie działać na przykład pod wpływem nakazu władzy, duchownych czy ślepego posłuszeństwa tradycji (ten element koncepcji wolności jest wspólny dla myślicieli oświeceniowych i dla Hegla). Ponadto nowoczesne instytucje zostały internalizowane przez poszczególne jednostki, więc niejako automatycznie brane są pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Natomiast obiektywna wolność jest osiągana, gdy to, co determinuje jednostkę, przyczynia się do realizacji wspólnoty sprzyjającej wolności subiektywnej. Z kolei determinacje, które są definiowane przez nowoczesną etyczność, wpływają na realizację takiej właśnie wspólnoty. Tym samym wolność obiektywna jest możliwa tylko w rozumnie zorganizowanym i nieopresyjnym społeczeństwie⁷⁴. Patten utrzymuje, że według Hegla

[...] całe szeregi aktywności – od posłuszeństwa prawu, aż po deliberację urzędników politycznych, jak też udanie się na wojnę – mogą być potencjalnie postrzegane jako część organicznego procesu, w którym wolne społeczeństwo utrzymuje i reprodukuje siebie przez [...] „ciągłą negację tego wszystkiego, co zagraża zniszczeniem wolności”⁷⁵.

Wobec tego nowoczesne społeczeństwa mogą pozwolić na duży stopień niezależności, autonomii i subiektywności, pod warunkiem że tworzące je jednostki są członkami etycznych instytucji, wpajających im cele, wartości oraz przekonania, które sprzyjają wzmacnianiu ładu, a nie jego destabilizacji⁷⁶. Zgadzając się z wieloma punktami interpretacji Patteny⁷⁷, zaznaczyć muszę, że nie przekonuje mnie użycie w stosunku do Heglowskiej koncepcji etykiety „obywatelski humanizm”. Otóż – jak starałem się pokazać w przedstawionej tutaj interpretacji tez filozofa zawartych w przedmowie do *Zasad filozofii prawa* – Hegel był zwolennikiem postawy aktywnej, polegającej na działaniu w istniejącej rzeczywistości społecznej, a nie wycofywaniu się z niej. Niewątpliwie „obywatelski humanizm” również zakłada aktywną postawę wobec rzeczywistości, ale jednocześnie podkreśla obywatelskie zaangażowanie i cnotę polityczną, a tych właśnie elementów w teorii Hegla brakuje⁷⁸. Niemiecki filozof za-

⁷⁴ A. Patten, *op. cit.*, s. 34–37.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 37.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 37–38.

⁷⁷ W moim przekonaniu Patten słusznie dowodzi, że teoria Hegla służy temu, by „pojednać nas z nowoczesnymi instytucjami i praktykami przez pokazanie, w jaki sposób one działają, aby rozwinąć i utrzymać ludzką wolność”. *Ibidem*, s. 41.

⁷⁸ Patten broni użytego przez siebie określenia, twierdząc między innymi, że w myśli Hegla występują wątki poruszane przez myślicieli przypisywanych do tradycji „obywatelskiego humanizmu”, a mianowicie przekonanie, że porządek społeczny przychylny wobec wolności jest podatny na korupcję i upadek oraz że utrzymanie tego porządku wymaga określonych warunków subiektywnych i obiektywnych. *Ibidem*, s. 38–39. Sądzę

kłada co prawda, że w nowoczesnym państwie dużej grupie obywateli powinny przysługiwać prawa wyborcze (choć bynajmniej nie wszystkim, gdyż obawia się destrukcyjnej siły motłochu⁷⁹), lecz zarazem w pismach z dojrzałego okresu twórczości – jak zobaczymy – zawęży oddziaływanie cnoty politycznej do przywódców politycznych oraz wąskiej grupy profesjonalnych urzędników⁸⁰. Tym samym można uznać Hegla za prekursora w pewnym sensie słynnej koncepcji Maxa Webera o racjonalizacji władzy wskutek biurokracji⁸¹.

Wolność w państwie nowoczesnym

Jedno z najciekawszych w literaturze polskiej – i nie tylko polskiej – odczytań Hegłowskiej idei wolności stanowi monografia Katarzyny Guczalskiej, w której wykorzystano niezwykle ciekawy pomysł, polegający na zestawieniu myśli politycznej Hegla i jego estetyki. Ten pomysł pozwala uchwycić związek między kategorią piękna i ideą wolności u tego filozofa. Związek ten autorka odkrywa już w Hegłowskiej filozofii historii, w której ujawnia się, że „rzeczywistość grecką ujmuje zasada piękna, rzeczywistość nowoczesną zasada wolności”⁸². Sam Hegel zresztą w pewien

249

wszakże, iż to za mało, by uznać Hegla za przedstawiciela „obywatelskiego humanizmu” (chyba że mielibyśmy na myśli „obywatelski humanizm” *sensu largissimo*).

⁷⁹ Na temat *motłochu* (*Pöbel*) zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, uzupełnienie do par. 244, s. 411; zob. też: M. Hahn, *Lorenz Stein und Hegel. Von der Erzeugung des Pöbels zur sozialen Revolution*, Münster 1965, s. 18–23. Hegel uznawał, że „władza ogólna” ma realizować zadania dotyczące pomocy ubogim, ale jego pomysły nie wykraczają w tym zakresie poza to, co na przełomie XVIII i XIX w. głosili przedstawiciele wykładanej na niemieckich uczelniach *Polizeiwissenschaft*, a ponadto głównym celem filozofa było nie tyle zmniejszanie nierówności społecznych (te bowiem traktował jako konieczne), ile właśnie zapobieganie tworzeniu się „motłochu”, który uważał za element wprowadzający niestabilność w państwie. Dlatego też pogląd Marka J. Siemka, jakoby Hegłowskie stanowisko na temat polityki społecznej można było określić mianem „socjaldemokratycznego”, jest tyleż nietrafny, co anachroniczny i naczyniony nieuzasadnionym prezentyzmem. Por. M. J. Siemek, *op. cit.*, s. 47.

⁸⁰ Zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, par. 294–297, s. 289–292. Trzeba przyznać, że Patten jest świadomy niektórych przynajmniej trudności związanych z przypisywaniem Hegłowskiej koncepcji wolności do „obywatelskiego humanizmu”. Zob. A. Patten, *op. cit.*, s. 39–40.

⁸¹ Nawiasem mówiąc, u Hegla można znaleźć załączki innej sławnej tezy Webera, dotyczącej związku między protestantyzmem a etosem kapitalistycznym (Hegel nie podkreślał jednak szczególnej roli kalwinizmu). Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 310–311.

⁸² K. Guczalska, *Państwo jako dzieło sztuki. Piękno i wolność w filozofii Hegla*, Kraków 2010, s. 8.

sposób odnosił do siebie politykę i estetykę, gdy pisał o „pięknej wolności”, „pięknej etyczności” (*schöne Sittlichkeit*) czy „pięknej jedni” w Grecji epoki klasycznej. Idea piękna służy filozofowi do opisu rzeczywistości, w której nie zaistniała jeszcze indywidualna wolność, a jednostka żyła życiem swojej *polis* – wspólnoty politycznej. Ustrój takiej wspólnoty, której najdoskonalsza postać zaistniała w Atenach, był swoistym dziełem sztuki, ale z jego pięknem wiązał się pewien brak, a mianowicie zaangażowanie obywateli w sprawy publiczne było tylko i wyłącznie wynikiem działania tradycji i obyczaju⁸³. Dopiero w państwie nowoczesnym wolność osiąga swoją pełną formę, polegającą na sprzężeniu elementu zewnętrznego i wewnętrznego. Jak trafnie podkreśla Guczalska, państwo takie

[...] musi z szacunkiem odnosić się do sfery wolności, to znaczy to rozumnego samookreślenia się człowieka. Państwo i obywatel muszą razem tworzyć miarę i zabezpieczenie wolności, gdyż wolność i rozumność stanowią nierozdzielną jedność. Hegel sądzi, że obywatel świata nowoczesnego jest zdolny i chętny (!) do wolnego (rozumnego) podporządkowania się ogólnym zasadom, gdyż te wyznaczają przestrzeń jego partykularnej wolności⁸⁴.

250

Oznacza to, że zdaniem Hegla jedynie w państwie nowoczesnym⁸⁵ najpełniej może zaistnieć wolność polegająca na byciu u siebie w tym, „co inne”. Zatem jednostka podporządkowuje się zasadom, normom i wartościom takiego państwa, dlatego że uważa je poniekąd za jej własne – nieprowadzące do zniweczenia wolności, ale dające możliwość jej realizacji. O ile w antycznej Grecji jednostka bezrefleksyjnie przylegała do wspólnoty, o tyle w nowoczesności człowiek musi odnieść się do rzeczywistości społecznej i regulujących ją instytucji w sposób refleksyjny – wtedy tylko, jak sądził autor *Fenomenologii ducha*, może osiągnąć wolność. Kontynuując wątek łączący sztukę z refleksją polityczną, należy uznać, że w ujęciu Hegla wolność w nowoczesnym państwie przypomina wolność artysty, który wykorzystuje określone wzorce, kanony, a poza tym podlega pewnym ograniczeniom materiału, jaki wybrał (przykładem może być rzeźbiarz dysponujący określoną bryłą marmuru), jednakże nie uznaje on ograniczeń stąd wynikających za uniemożliwiające wolność twórczą, a przeciwnie – traktuje je jako warunek wstępny tej wolności, środowisko, w którym może ona dopiero zaistnieć. Na gruncie Hegłowskiej teorii wolności podobnie należy traktować instytucje nowoczesnego społeczeń-

⁸³ *Ibidem*, s. 118.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 180.

⁸⁵ Zgodzić się należy ze Shlomo Avinerim, że problem państwa nowoczesnego stanowi *leitmotiv* myśli politycznej Hegla jeszcze od lat 90. XVIII w. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, *passim*.

stwa obywatelskiego i państwa – nie jako ograniczenie wolności, lecz jako jej niezbędny warunek. To właśnie oznacza w sferze społecznej przedstawiona przez Hegla definicja wolności, wedle której jest ona „byciem u siebie w tym, co inne”. Taka wolność, oznaczająca racjonalną samodeterminację podmiotu, jest niezwykle daleka od samowoli, a jej podstawą jest nie wola arbitralna, lecz wola rozumna⁸⁶. Rzecz jasna, żeby była ona możliwa, instytucje społeczne muszą odznaczać się określonymi cechami, dlatego – jak twierdził Hegel – przed epoką nowoczesności, która rozpoczęła się wraz z reformacją, nie mogła się ona zrealizować.

Według Hegla nowoczesne państwo umożliwiało zachowanie stadiów wolności realizowanych w prawie abstrakcyjnym, rodzinie i społeczeństwie obywatelskim, a jednocześnie wytworzenie takiej struktury, w obrębie której urzeczywistniane byłoby wyższe jeszcze stadium wolności konkretnej, nakierowane już nie na to, co partykularne, ale na to, co ogólne. Państwo takie pośredniczy między indywidualnością a uniwersalnością⁸⁷. Istnieje w nim „wolność obiektywna, czyli realna”. Polega ona na stanowieniu ustaw opartych na zasadach rozumu, zerwaniu z więzami systemu feudalnego, zapewnieniu gwarancji własności prywatnej, wolności osobistej oraz swobody wyboru zawodu, a także umożliwieniu obejmowania urzędów państwowych przez wszystkich, którzy spełniają kryterium posiadania odpowiednich do tego kwalifikacji⁸⁸. W państwie takim gwarantowana jest także wolność badań naukowych. Roman Kwiecień zasadnie zatem pisze, że według Hegla: „Państwo nowożytne to zinstytucjonalizowana wolność, ponieważ stanowienie człowieka o sobie samym stało się w nim instytucją obecną w systemie prawnym”⁸⁹. Wszystkie prawa i swobody zostają zapisane w ustawodawstwie pozytywnym. Dlatego też Hegel twierdzi, że rozwój ustaw to zarazem rozwój pojęcia wolności⁹⁰.

⁸⁶ Por. P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale 2003, s. 283, 348.

⁸⁷ D. Coccopalmerio, *Scienza dello stato e filosofia politica in Hegel. Per una rilettura delle „Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, Milano 1975, s. 35. Autor ten wskazuje, że teoria Hegla tym różni się od koncepcji Rousseau, że według niej jednostka wchodzi w relację z państwem nie jako indywiduum, lecz jako członek społeczeństwa – określonej warstwy i klasy. Por. *ibidem*, s. 71–72. Należy zatem zauważyć, że nie jest trafna dawna opinia Edmunda Krzymuskiego, że według Hegla „walor jednostki mierzy się tylko jej znaczeniem dla państwa”. E. Krzymuski, *Historja filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923, s. 117.

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 344–345.

⁸⁹ R. Kwiecień, *op. cit.*, s. 123.

⁹⁰ Zob. także: P.H.G. Bartels, *op. cit.*, s. 108–111. Peter Bartels pisze, że Hegel ujmuje państwo jako syntezę indywidualnej wolności i politycznej konieczności. Zob. *ibidem*, s. 131–132. Badacz ten podchodzi raczej krytycznie do kwestii urzeczywistnienia takiej syntezy. Na temat związku wolności z ustawodawstwem zob. też: A. von Bogdandy, *He-*

Pojęcie państwa pojawia się na kartach *Zasad filozofii prawa* w dwóch podstawowych rozumieniach⁹¹. W pierwszym państwo jest to wspólnota etyczna, różniąca się jednak od społeczeństwa obywatelskiego – które także jest przez Hegla uważane za swego rodzaju wspólnotę etyczną – przede wszystkim tym, że nakierowana jest nie na to, co partykularne, ale to, co ogólne. Wewnątrz tak ujętego państwa możliwe jest organiczne zespolenie wolności istoty ludzkiej i woli ogólnej, przy czym w tym zespoleniu obie mają zostać zrealizowane. Dlatego też Hegel wskazuje, że „sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa”⁹².

W drugim rozumieniu Hegel opisuje „państwo polityczne we właściwym tego słowa znaczeniu”, a więc całość organów i instytucji, składających się na ustrój i system prawny państwa. Jest ono państwem prawa, w którym prawo stanowione wyznacza zarówno kompetencje poszczególnych organów, jak też przysługujące jednostkom uprawnienia i ciążące na nich obowiązki, filozof zresztą podkreśla konieczność istnienia tych ostatnich. Hegel akcentuje jednak, że silne, nowoczesne państwo może sobie pozwolić nawet na luksus tolerowania takich grup, które – jak chociażby kwakrzy – izolują się od państwa, pod warunkiem wszakże iż nie są one nazbyt liczne. Ponadto opowiada się za prawami politycznymi dla Żydów:

Choćby się miało najbardziej formalne prawo odmawiania Żydom przyznania im nawet praw obywatelskich, skoro mieliby oni się uważać nie tylko za odrębną partię religijną, lecz za członków obcego narodu, to jednak ci wszyscy, którzy z tego powodu (oraz innych) podnieśli wrzask, przeoczyli, że Żydzi są przede wszystkim ludźmi⁹³.

W państwie konieczne jest istnienie wolności religii i tworzenia wspólnot religijnych, choć prawo ma określać granice ich niezależności i zakres podlegania nadzorowi policyjnemu (tj. administracyjnemu). Wspólnoty

gels Theorie des Gesetzes, München 1989, s. 172–188, 252–258. Autor ów uważa ustawy za centralny element Hegłowskiego systemu wolności, gdyż pełnią one funkcję integrującą, a także zabezpieczają wolność indywiduum, dzięki czemu może ona stać się czymś rzeczywistym.

⁹¹ Według Zbigniewa Pelczyńskiego u Hegla występują trzy rozumienia pojęcia państwa: „państwo polityczne”, społeczeństwo obywatelskie (zwane „państwem konieczności i rozsądku”) oraz państwo, tzn. wspólnota polityczna przeniknięta etycznością – Z.A. Pelczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998, s. 41, 68. Wydaje się, że w pierwszym i trzecim z wymienionych przez Pelczyńskiego przypadków Hegel używa terminu „państwo” we właściwym, a nie przenośnym znaczeniu.

⁹² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 258, s. 239.

⁹³ *Ibidem*, par. 270, s. 258 (przypis). Por. J. Plamenatz, *op. cit.*, s. 141.

religijne odgrywają zdaniem Hegla pozytywną rolę w integracji społeczeństwa, dlatego uważał on, że państwo mogło nałożyć na obywateli obowiązek przynależności do wspólnoty religijnej, ale tylko i wyłącznie jakiegokolwiek wspólnoty, gdyż – jak podkreślał filozof – nie mogło ono ingerować w treść wierzeń religijnych jednostek⁹⁴.

Hegel uznaje podział władz za „gwarancję wolności publicznej”, odrzucając jednocześnie pogląd, że podział ów oznacza separację. Takie jego rozumienie mogłoby prowadzić do walki o dominację którejś z nich, a to spowodowałoby rozchwianie całego ustroju. Dlatego filozof opowiada się za takim podziałem, przy którym byłyby one zarazem organiczną jednością (Hegel używa tu po raz kolejny jednej z ulubionych przez siebie formuł). Władze zatem miały się dzielić na ustawodawczą, rządową oraz „monarchię konstytucyjną”, a więc łączącą całość władzę monarchy. Hegel wykorzystuje znany w myśli politycznej od czasów Polibiusza topos ustroju mieszanego (*respublica mixta*) i uznaje, że opisywana przezeń monarchia jest właśnie jej nowoczesnym odpowiednikiem, syntezą monarchii, demokracji i arystokracji. W tym miejscu zaznaczyć zresztą warto, że do tego samego toposu odwołał się Monteskiusz, gdy chwalił Anglię jako państwo najlepiej chroniące wolność (temu samemu celowi miał zresztą służyć podział władz rozważany przez autora *O duchu praw* właśnie przy okazji omawiania ustroju angielskiego)⁹⁵. Monarcha w teorii Hegla – podobnie jak w koncepcji Benjamina Constanta – uosabia jedność państwa, stoi zatem ponad bieżącymi sporami politycznymi. Nie ma on być samowolny:

Przeciwnie, jest on związany [...] konkretną treścią uchwał ciał doradczych i jeśli konstytucja opiera się na mocnych podstawach, to nie ma on często nic innego do roboty, jak tylko podpisywać się swym imieniem. Ale to imię jest ważne, jest to szczyt, powyżej którego iść nie można⁹⁶.

Król pozostaje więc przede wszystkim formalną głową państwa – o ograniczonym zakresie samodzielności w podejmowaniu decyzji. Z tego też względu ma on być nieodpowiedzialny za nie. Jego osoba stanowi zaś

⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 270, s. 257. Zagadnienie wolności religii było obecne u Hegla od czasu wczesnych pism „teologicznych” z lat 1795–1800. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, s. 50–52. Na temat stosunków państwo–religia u Hegla zob. E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des „Fondements de la philosophie du droit”*, Paris 1964, s. 282–292; P. Franco, *op. cit.*, s. 296–306 (badacz słusznie zwraca uwagę na sprzeciw Hegla wobec koncepcji związania państwa z Kościołem, pojawiających się u takich prominentnych postaci niemieckiego romantyzmu jak Novalis, Adam Müller czy Friedrich Schlegel, a także na powtarzającą się w jego dziełach krytykę katolicyzmu).

⁹⁵ Zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 147–151.

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, uzupełnienie do par. 279, s. 425.

gwarancję jedności całego systemu aparatu państwowego, a więc jest swoistym logicznym zwieńczeniem całości⁹⁷. Natomiast władza rządowa według Hegla obejmuje zarówno sądownictwo, jak i władzę policyjną, czyli administrację. Autor *Fenomenologii ducha*, jak przed nim Kant, zrezygnował z wyróżnienia władzy sądowniczej, choć podkreślał, że sędziowie nie mieli podlegać innym władzom, a ponadto opowiadał się za istnieniem obywatelskiego elementu w wymiarze sprawiedliwości – sądów przysięgłych (których zresztą w Prusach pierwszej połowy XIX w. nie było). Zadaniem władzy ustawodawczej jest zajmowanie się „ustawami jako takimi [...] oraz sprawami wewnętrznymi, najzupełniej w swej treści ogólnymi”⁹⁸. Jej domeną jest więc to, co ogólne, gdyż wykonywanie ustaw, obejmujące rozstrzyganie o tym, co szczegółowe, pozostawione zostało rządowi. Hegel przewiduje istnienie dwuizbowego parlamentu („zgromadzenia stanowego”), przy czym izba wyższa ma mieć – jak w modelu Constanta⁹⁹ – charakter arystokratyczny, a niższa obejmować ma przedstawicielstwo gmin i korporacji społeczeństwa obywatelskiego¹⁰⁰. Istnienie tego zgromadzenia to „gwarancja dobra powszechnego i wolności publicznej”. Sprawuje ono bowiem kontrolę nad wyższymi urzędnikami oraz nad wykonywaniem aktów normatywnych¹⁰¹.

Dla dopełnienia obrazu urzeczywistniania się wolności w Heglow-
skim ustroju państwa nowoczesnego trzeba stwierdzić, że filozof ów zauważył znaczenie opinii publicznej, lecz miał do niej ambiwalentny stosunek, albowiem dostrzegał w niej dominację opinii przypadkowych, a wobec tego bezwartościowych. Dlatego też Hegel nie opowiadał się za

⁹⁷ Na temat pozycji monarchy – zob. J.N. Findlay, *Hegel. A Re-Examination*, London – New York 1958, s. 324–325; M. Baum, K.R. Meist, *op. cit.*, s. 119; S. Avineri, *op. cit.*, s. 143–144 (zarówno Baum i Meist, jak i Avineri wskazują, że Hegel uznawał konieczność monarchii dziedzicznej już w pismach z lat 1805–1806, uwagi filozofa o tej formie rządu nie stanowią więc jego koncesji na rzecz państwa pruskiego). Według wielu autorów król u Hegla jest kimś w rodzaju prezydenta we współczesnym systemie prezydenckim. Por. D. Coccopalmerio, *op. cit.*, s. 81–83. Zob. też całkowicie odmienną interpretację: B. Bourgeois, *Le prince hégélien*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann i in., *op. cit.*, s. 85–130. Na marginesie należy zaznaczyć, że uwagi o Heglowskiej doktrynie monarchii konstytucyjnej zawarte w pracy Aleksandra Zbrzeznego zdradzają nieznaną koncepcję monarchii konstytucyjnej rozwijanej w pierwszej połowie XIX w. zwłaszcza w pismach Benjamina Constanta. Dlatego autora bardzo dziwi zasada nieodpowiedzialności władcy, która przecież była ówczesnie uważana niemal za standard. Zob. A. Zbrzezny, *op. cit.*, s. 167–169.

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 298, s. 292.

⁹⁹ Zob. B. Constant, *Wykłady z polityki konstytucyjnej. Władze konstytucyjne*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *op. cit.*, s. 197–200; M. Maneli, *Historia doktryn polityczno-prawnych XIX wieku*, cz. 1, Warszawa 1964, s. 180–181.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, par. 298–300, s. 292–294; par. 305–307, s. 300–301.

¹⁰¹ *Ibidem*, par. 301, s. 295–296.

niczym nielimitowaną wolnością słowa (w terminologii filozofa: „wolnością publicznego komunikowania poglądów” – *die Freiheit der öffentlichen Mitteilung*):

Definiowanie wolności prasy jako wolności mówienia i pisania tego, co się chce, jest czymś analogicznym do określania wolności w ogóle jako wolności czynienia tego, co się chce. Takie gadanie należy jeszcze do zupełnie niekulturalnego, prymitywnego i płytkiego sposobu wyobrażania.

Granica dla tej wolności ma być zatem dobro państwa. Nie należy zdaniem Hegla dopuszczać do takiego jej wykorzystania, który przejawiałby się „obrazą honoru jednostek w ogóle, szkalowaniem, potwarzą, oczernianiem rządu, jego urzędów i urzędników, a szczególnie osoby panującego, wyszydzaniem praw, wzywaniem do buntu itd.”¹⁰². Myślę, że w całej teorii Hegla ujęcie wolności słowa jest tym elementem, który najbardziej oddala ją od stanowiska liberalnego i który zarazem jest najbardziej w niej konserwatywny – rzecz jasna w sensie, jaki przypisywano temu pojęciu w wieku XIX¹⁰³. Wydaje się, że właśnie opinie autora *Fenomenologii ducha* na ten temat zaważyły na czarnej legendzie, którą wokół niego wytworzyli liberałowie po upływie zaledwie dwudziestu lat od jego śmierci¹⁰⁴.

255

Zakończenie

Specyfiką Heglowskiej teorii wolności jest jej rozbudowany, by nie powiedzieć – gigantomański, charakter. Teoria ta bowiem staje się ujęciem właściwie całej rzeczywistości społecznej, w której w różnych postaciach przejawia się wolność. Ma ona przy tym dynamiczny charakter, tzn. rozwój wolności, odbywający się zresztą na dwóch poziomach – po pierwsze logicznym, gdyż dotyczącym przeobrażeń samego pojęcia, a po drugie historycznym, ponieważ obejmującym kolejne stadia od despotcji wschodniej, przez antyczną Grecję i Rzym, reformację, aż po państwo nowoczesne, w którym zdaniem Hegla wolność uzyskuje najpełniejszy wymiar. Ambicją filozofa było wydobyć takich warunków, które spełnić musi

¹⁰² *Ibidem*, par. 318–319, s. 310–312. Por. P.H.G. Bartels, *op. cit.*, s. 159.

¹⁰³ Jakkolwiek jeden z najważniejszych współczesnych znawców dzieła Hegla, Shlomo Avineri, broni filozofa. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, s. 215–218.

¹⁰⁴ Jakkolwiek w recepcji Hegla paradoksalne jest to, że o ile jeden z twórców tej czarnej legendy, Haym, obwinił Hegla o niezrozumienie niemieckich dążeń narodowych, o tyle kontynuator tej legendy sto lat później, Popper, uznał – zresztą bezpodstawnie – autora *Zasad filozofii prawa* za nacjonalistę. Por. *ibidem*, s. 146.

rzeczywistość społeczna, by można ją było uznać za umożliwiającą realizację rozumnej, „konkretnej” wolności. Wolność taka polega na istnieniu dużego zakresu swobód praw obywatelskich, w tym gwarancji własności prywatnej, wolności przemieszczania się, wyboru zawodu i działalności gospodarczej, a także wolności badań naukowych oraz swobody sumienia i wyznania. Nowoczesność różni się według Hegla od harmonijnego greckiego antyku tym, że istnieje w niej – oprócz momentu ogólnego, wyrażonego w państwie – element indywidualny, którym jest autonomiczna moralność jednostki. Gwarancje praw i wolności jednostki uważał on też za nieodzowny element nowoczesności, odróżniający ją od skądinąd pięknej struktury instytucji społecznych greckiej *polis*. Zauważyć należy, że rozważania niemieckiego filozofa są dość bliskie koncepcji wolności nowożytnych z pism Benjamina Constanta¹⁰⁵. Jednocześnie autor *Fenomenologii ducha* starannie odróżniał wolność od samowoli i podkreślał, że ucieczki od instytucji społeczeństwa i państwa, odrzucenia ich nie można uznać za właściwe wykorzystanie wolności. Takie odrzucenie znamionuje raczej fanatyków, których rozumienie wolności jest w gruncie rzeczy – jak podkreślał Hegel – negatywne, wyłącznie niszczące. Według niego wolność wyraża się w formule „bycie u siebie w tym, co inne”, co na gruncie społecznym oznacza uznanie przez jednostkę tych instytucji poniekąd za swoje i traktowanie ich nie jako ograniczenia wolności, lecz przeciwnie – jako czynnik, który dopiero ją umożliwia. Przy czym filozof bynajmniej nie legitymizował każdej rzeczywistości społecznej, a w jego przekonaniu pewne utożsamienie jednostki z instytucjami może zaistnieć dopiero w państwie nowoczesnym. Hegel w swojej teorii – a zwłaszcza w koncepcji państwa – dążył do ukazania właściwej równowagi między tym, co ogólne, a tym, co partykularne. Jednakże niekiedy filozof podporządkowywał niektóre przejawy swobody jednostki państwu. Tak jest w przypadku wolności słowa, która zdaniem Hegla miała być ograniczona przez interes państwa. Podejście autora *Zasad filozofii prawa* do tej właśnie wolności ujawnia konserwatywną stronę jego filozofii polityczno-prawnej¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Jednocześnie u Hegla zawsze była obecna tęsknota za „piękną” greką wspólnotą, którą zresztą można uznać za doświadczenie jego pokolenia. Z tej właśnie tęsknoty wyrasta genetycznie koncepcja *Sittlichkeit*. Można się więc zgodzić z Domenico Losurdo, że Hegłowska koncepcja wolności znajduje się gdzieś pomiędzy teoriami Constanta i Rousseau. Zob. D. Losurdo, *Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen*, [w:] H.F. Fulda, R.P. Horstmann (red.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991, s. 302–330. Dodać wypada, że jeszcze w latach 90. XVIII w. Hegel studiował wczesne publikacje Constanta. Zob. S. Avineri, *op. cit.*, s. 21.

¹⁰⁶ Tutaj dodać należy, że filozofia polityczna Hegla inspirowała umiarkowane projekty reformatorskie, w których podstawową rolę modernizacyjną przypisywano państwu. Takim właśnie projektem była duńska konstytucja z 5 czerwca 1849 r., która przekształci-

Bibliografia

- Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009.
- Baczko B., *Hegel, Marks i problemy alienacji*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 36–58.
- Bakradze K., *Filozofia Hegla. System i metoda*, tłum. Z. Kuderowicz, Warszawa 1963.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.
- Bartels P.H.G., *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie*, Hamburg 1976.
- Baum M., Meist K.R., *Recht – Politik – Geschichte*, [w:] O. Pöggeler (red.), *Hegel*, Freiburg–München 1977, s. 106–126.
- Bogdandy A. von, *Hegels Theorie des Gesetzes*, München 1989.
- Bourgeois B., *Le prince hégélien*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann, B. Bourgeois, J.J. Gardies, *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, s. 85–130.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, tłum. K. Bojarska, Warszawa 2014.
- Cairns H., *Hegel*, [w:] H. Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore 1949.
- Chudy W., *Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury*, [w:] W. Chudy, *Refleksje Hegłowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2012.

ła państwo z monarchii absolutnej w monarchię konstytucyjną. Główny jej twórca, Ditlev Gothard Monrad (1811–1887), który był jednym z przywódców partii narodowo-liberalnej, uważał, że rozwiązania znajdujące w myśli Hegla stanowiły odpowiedź na ówczesne problemy Danii. Za autorem *Fenomenologii ducha* powtarzał on, że wolność jest ideą europejską, co oznaczało, iż państwa Europy rozwijają się w kierunku pełnego urzeczywistnienia wolności. Zapewnić to miało państwo – monarchia konstytucyjna, której zadaniem było zjednoczenie obywateli i przeciwdziałanie rozkładowym siłom występującym w społeczeństwie obywatelskim. Właśnie państwo miało łączyć w jedno niemieckojęzycznych i duńskojęzycznych obywateli, a szczególną rolę w tym zakresie Monrad przypisywał urzędnikom – Hegłowskiemu „stanowi ogólnemu”, który miał ucieleśniać nie tyle rację stanu, ile rację narodu. Ta właśnie warstwa jako najlepiej wykształcona i przygotowana do rządzenia miała posiadać – w przeciwieństwie do niewykształconego chłopstwa – pełnię praw politycznych. Wolność obywatelska, składająca się ze swobód politycznych i ekonomicznych, zdaniem Monrada powinna była w pełni służyć tym, którzy potrafili z niej zrobić najlepszy użytek. Polityk ów uważał, że tylko parlament złożony z takich właśnie reprezentantów może strzec woli narodu, a nie interesu poszczególnych regionów czy klas społecznych. Natomiast przejęcie władzy przez niewykształcone masy – Hegłowski „motłoch” – byłoby narodową katastrofą. Podstawowym, podkreślanym przez Monrada, celem konstytucji z 1849 r. było zapewnienie jedności podzielonego narodu, a wolności polityczne – zapewnione obywatelom będącym mężczyznami spełniającymi określone w ustawie zasadniczej warunki cenzusu wieku i majątku – były temu celowi podporządkowane. Zaprojektowany wówczas system przetrwał do wojny z 1864 r., kiedy to Dania straciła znaczną część terytoriów na rzecz Prus, a państwo stało się dużo bardziej homogeniczne. Po tych wydarzeniach – w 1866 r. – przyjęto nową konstytucję, która jednak była w dużo mniejszym stopniu przepojona myślą Hegla. Zob. A. Hannibalsson, G.W.F. *Hegel's Influence on the Danish Constitution*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß* Wrocław 1990, Wrocław 1992, s. 141–146.

- Coccopalmerio D., *Scienza dello stato e filosofia politica in Hegel. Per una rilettura delle „Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, Milano 1975.
- Constant B., *O duchu podboju i uzurpacji: O rodzaju wolności, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 192–195.
- Constant B., *Wykłady z polityki konstytucyjnej. Władze konstytucyjne*, tłum. M. Waśniewska, [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 197–200.
- D'Hondt J., *Hegel en son temps (Berlin, 1818–1831)*, Paris 1968.
- D'Hondt J., *Hegel secret. Recherches sur les sources caches de la pensée Hegel*, Paris 1968.
- Dickey L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, Cambridge 1987.
- Findlay J.N., *Hegel. A Re-Examination*, London–New York 1958.
- Fleischmann E., *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des „Fondements de la philosophie du droit”*, Paris 1964.
- Franco P., *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale 2003.
- Guczalska K., *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002.
- Guczalska K., *Państwo jako dzieło sztuki. Piękno i wolność w filozofii Hegla*, Kraków 2010.
- Guczalska K., *Ukąszenie Miłosza. Hegel jako figura retoryczna*, [w:] J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 195–206.
- Habermas J., *Hegłowska krytyka rewolucji francuskiej*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, wybór i oprac. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Hahn M., *Lorenz Stein und Hegel. Von der Erzeugung des Pöbels zur sozialen Revolution*, Münster 1965.
- Hannibalsson A., *G.W.F. Hegel's Influence on the Danish Constitution*, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wrocław 1990*, Wrocław 1992, s. 141–146.
- Haym R., *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1968.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1: *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, red. von G. Lasson, Leipzig 1930.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowiński, t. 1, Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Henderson J.P., Davis J.B., *Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings*, „Journal of the History of Economic Thought” 1991, vol. 13, s. 184–202.
- Hinz H., *Kroński Tadeusz Juliusz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 332–333.
- Hoffmeister J. (red.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1963.

- Ilting K.H., *La forme logique et systématique de la „Philosophie du droit”*, [w:] E. Weil, K.H. Ilting, E. Fleischmann, B. Bourgeois, J.J. Gardies, *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, s. 35–64.
- Ilting K.H., *The Structure of Hegel’s „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 90–110.
- Jakubowski M.N., Czy rzeczywistość jest rozumna? Nowe źródła do filozofii prawa Hegla, „*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 10(239), s. 85–91.
- Jakubowski M.N., Hegel and „the End of Philosophy” in the Polish Philosophy of Action of the 1840th, [w:] K. Bal (red.), *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte. XVIII. Internationaler Hegel-Kongress Wrocław 1990*, Wrocław 1992, s. 97–107.
- Jakubowski M.N., *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czy-nu*, Bydgoszcz 1991.
- Kelly G.A., *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge 1969.
- Knox T.M., *Hegel and Prussianism*, „*Philosophy*” 1940, vol. 15, nr 57, s. 51–63.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kozłowski R., *Hegłowska koncepcja państwa*, [w:] R. Kozłowski (red.) *Hegel a współczesność*, Poznań 1997.
- Krzymuski E., *Historja filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923.
- Kuderowicz Z., *Die „Philosophie der Tat” – eine polnische Variante im europäischen Denken*, „*Universitas*” 1948, vol. 39, s. 1315–1322.
- Kuderowicz Z., *Hegel a problem ciągłości kultury*, „*Studia Filozoficzne*” 1970, nr 4(65), s. 36–58.
- Kwiecień R., *Między wartością wspólnoty a wspólnotą wartości. Studia i szkice z filozofii prawa idealizmu niemieckiego*, Lublin 2007.
- Losurdo D., *Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen*, [w:] H.F. Fulda, R.P. Horstmann (red.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991, s. 302–330.
- Maneli M., *Historia doktryn polityczno-prawnych XIX wieku*, cz. 1, Warszawa 1964.
- Marcuse H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. 2nd Edition with Supplementary Chapter*, London 1955.
- Marietti A., *Pour connaître la Pensée de Hegel*, Paris 1957.
- Miskell T., *Hegels Lehre vom abstrakten Recht*, Freiburg im Breisgau 1972.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003.
- Nauen F., *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, The Hague 1971.
- Patten A., *Hegel’s Idea of Freedom*, New York–Oxford 1999.
- Pełczyński Z.A., *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998.
- Plamenatz J., *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, t. 3: *Hegel, Marx and Engels, and the Idea of Progress*, London–New York 1996.
- Popper K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993.
- Reghaby H., *Revolutionäre und Konservative Aspekte in de Philosophie des Volksgeistes. Untersuchungen zu Rousseau, Herder, Burke und Hegel*, Berlin 1963.

- Riedel M., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied–Berlin 1970.
- Riedel M., *Nature and Freedom in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 136–150.
- Ripalda J.M., *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel*, Assen–Amsterdam 1977.
- Ritter J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965.
- Romani R., *The republican foundations of Sismondi's „Nouveaux principes d'économie politique”*, „History of European Ideas” 2005, nr 31, s. 17–33.
- Rosenzweig F., *Hegel et l'Etat*, tłum. i oprac. de G. Bensussan, Paris 1991.
- Sabine G., *A History of Political Theory*, New York 1950.
- Shklar J.N., *Hegel's „Phenomenology”: An elegy for Hellas*, [w:] Z.A. Pełczyński (red.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge 1971, s. 73–89.
- Sichirolo L., *Per una storiografia filosofica. Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Urbino 1970.
- Siemek M.J., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995.
- Siep L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992.
- Siep L., *Was heisst: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit” in Hegels Rechtsphilosophie?*, „Hegel-Studien” 1982, vol. 17, s. 75–96.
- Sillman P. G., *Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Hegel and Legal Theory*, New York–London 1991, s. 205–222.
- Stace W.T., *The Philosophy of Hegel*, London 1924.
- Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994.
- Szmulewicz F.L., *Individuum und Gemeinschaft in Hegels Ethik und Sozialphilosophie*, Breslau 1936.
- Taylor C., *Hegel*, Cambridge–New York 1991.
- Tischner J., *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Wieczory Kasjańskie” 1981, nr 5–6.
- Walicki A., *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego*, [w:] B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, Warszawa 1974, s. VII–LIX.
- Westphal K., *The Basic Context and Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, [w:] F.C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1996, s. 234–269.
- Whatmore R., *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford 2000.
- Wiśniewski T.R., *Podmiot i wolność. Dziedzictwo heglowskie i jego wrogowie*, Warszawa 2013.
- Zbrzezny A., *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Kraków 2016.
- Zieleńczyk A., *Przedmowa tłumacza*, [w:] J.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 1919, s. V–XI.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.
- Żygulski Z., *Fryderyk Hölderlin (1770–1743)*, Wrocław 1964.