

Adam Kurek*

Quasi-teologiczna metafizyka państwa w idealizmie obiektywnym G. W. F. Hegla

The Quasi-Theological Metaphysics of the State in G. W. F. Hegel's Objective Idealism

Słowa kluczowe: Hegel, państwo, idealizm obiektywny, religia, panteizm

Key words: Hegel, state, objective idealism, religion, pantheism

Abstrakt: Celem niniejszego tekstu jest prezentacja rozwoju idei państwa w myśli niemieckiego filozofa Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Zasadnicze tezy przedstawianego tekstu redukują się do koncepcji György'ego Lukácsa, który wskazuje, że zupełnie inna była teoria państwa u „młodego” Hegla niż w jego dojrzałych koncepcjach. Następnie teoria Lukácsa jest zestawiana z innymi koncepcjami, w tym Schlomo Avineriego. Państwo „młodego” Hegla było faktem społeczno-ekonomicznym. Państwo Hegla w koncepcjach po publikacji „Fenomenologii ducha” było tworem metafizycznym. Tym samym tekst prezentuje dwie mocno odmienne koncepcje jego filozofii w różnym okresie jego życia, a także stara się określić relacje, które łączą okresy wczesnej i późnej twórczości politycznej Hegla. Wykorzystane metody to: analiza tekstów, porównawcza, hermeneutyczna oraz badań jakościowych i diachroniczna, które są ze sobą powiązane.

Abstract: The aim of this text is to present the development of the idea of the state in the thought of the German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The main theses of the presented text are reduced to the concept of György Lukács, which indicate that the theory of the state in the “young” Hegel was completely different than in his mature concepts. Then, Lukács' theory is compared with other concepts, including Schlomo Avineri. The state of the “young” Hegel was a socio-economic fact. In Hegel's concepts after the

* ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-9038-6975>; magister, asystent sędziego Trybunału Konstytucyjnego, uczestnik Prawniczych Seminariów Doktorskich w Instytucie Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk. E-mail: adamandrzejkurek@gmail.com.

publication of the "Phenomenology of Spirit", the state was a metaphysical creation. Thus, the text presents two very different concepts of his philosopher in different periods of his life, and also tries to determine the relations that connect the periods of Hegel's early and late political work. The methods used are: text analysis, comparative, hermeneutical, and qualitative and diachronic research, which are interconnected.

Wstęp

Filozofię Georga Wilhelma Friedricha Hegla można zasadniczo podzielić na dwa istotne okresy, tj. przed napisaniem *Fenomenologii ducha* i po napisaniu tej książki. Przed napisaniem *Fenomenologii ducha* państwo i polityczność Hegel rozumiał pod wpływem idei oświeceniowych, w szczególności Rewolucji Francuskiej. Wówczas koncentrował się on na problematyce wolności, polityczności oraz religii w państwie. Po napisaniu *Fenomenologii ducha* idea państwa stała się ważnym elementem w heglowskiej metafizyce, jako istotny element panteizmu i w konsekwencji część quasi-teologicznego postępu Ducha (lub Boga) w procesie dialektycznym.

Hipoteza główna: Państwo w idealizmie obiektywnym Hegla jest wytworem quasi-teologicznym, wynika z ubóstwienia rzeczywistości.

Hipoteza pomocnicza: Państwo w ujęciu „młodego” Hegla było przeciwstawione religii i nie miało charakteru quasi-teologicznego, ani metafizycznego.

W niniejszym tekście wykorzystano metodę: analizy tekstów, która polega na badaniu treści literatury opisywanej, a także metodę porównawczą na tle historii idei, tj. porównanie różnych koncepcji w historii ich rozwoju (w szczególności okres „przejścia” od teorii „młodego” Hegla do poglądów dojrzałych). Z powyższymi dwiema metodami koresponduje metoda hermeneutyczna, która – jak wskazuje Hans-Georg Gadamer – nakazuje odczytywać tekst na tle tradycji, m.in. systemów filozoficznych, w tym systemu heglowskiego¹. Tym samym powiązana z powyższą jest metoda badań jakościowych, typowa dla historii idei, której przedmiotem jest analiza rozwoju intelektualnego wybitnych myślicieli, do których – wedle dużej liczby osób – zaliczał się Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ujęcie tej metody na tle politologii i historii idei jest diachroniczne, ponieważ analizuje zmianę poglądów Hegla na tle jego życia dzieląc – za Györgym Lukácsem – okres twórczości na „młodego” Hegla, tj. do wydania *Fenomenologii ducha* i koncepcje dojrzałe, czyli po wydaniu wspomnianej książki.

¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przekł. B. Baran, PWN, Warszawa 2013, s. 15–16.

Powyższe hipotezy są postawione na potrzeby niniejszego tekstu. Zakładają one przeciwstawienie filozofii „młodego” Hegla koncepcjom późnoheglowskim. Podział ten odpowiada koncepcjom György’ego Lukácsa. Należy oczywiście odnotować inne poglądy na filozofię Hegla, w szczególności koncepcję Charlesa Taylora, wedle której filozofia polityki oraz historia są ze sobą powiązane. Powiązanie to ma charakter „ducha obiektywnego” i jest dalszym etapem rozwoju poszczególnych duchów subiektywnych, tj. jednostek ludzkich konstytuujących społeczeństwo. Jedną z emanacji konstytuowania się „ducha obiektywnego” była tzw. moralność publiczna, która *de facto* angażowała całą społeczność w ramach partycypacji w państwie. To zaangażowanie obejmuje także religię oraz jej rytuały, które w danym okresie mogą być obowiązujące albo nawet bluźniercze. Niezależnie od powyższego, religia w Taylorowskiej reinterpretacji filozofii Hegla nie jest przeciwstawna państwu, a może być jego dopełnieniem, co z kolei wyklucza się z teorią György’ego Lukácsa. Według Taylora, nawet wczesne pisma Hegla nie sytuują go jako antyreligijnego rewolucjonisty. Taylor wskazuje, że Hegel w okresie studiowania w Tybindze miał bardziej pro-kantowskie podejście do religii, tj. postrzeganie jej przez moralność. Sama religia miała być uznawana przez Hegla we wczesnym okresie za nieodłączną część ludzkiego życia, a więc nie miała charakteru alienacyjnego, a wręcz przeciwnie, dzięki teorii *Volksreligion* konstytuowały się społeczeństwa i państwa².

Bezsprzecznie interpretacja Charlesa Taylora ma bardzo doniosły charakter i warto na nią zwrócić uwagę. Jednakże założenia „przejścia” od „młodego” Hegla do koncepcji państwa po heglowskiej *Fenomenologii ducha*, wymagają zwrócenia uwagi na interpretację György’ego Lukácsa. Wynika to z faktu, że celem artykułu jest opis – używając neologizmu – „uteologicznienia” idei państwa w okresie „przejścia” od założeń przed *Fenomenologią ducha* do dojrzałych quasi-teologicznych koncepcji.

Znaczenie heglizmu w myśli politycznej

Polski działacz niepodległościowy oraz protoplasta marksizmu³ August Cieszkowski twierdził, że wraz z filozofią Hegla osiągnięto już wszystko i może dojść do radykalnej zmiany świata. Według Cieszkowskiego, Hegel nadał filozofii metodę, która rozwiązała problemy spekulatywne w sposób definitywny i ostateczny, dzięki której można zmieniać świat przez praktyczne stosowa-

² Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, s. 53–54, 365 i 384.

³ N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, przekł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2010, s. 543–544.

nie filozofii⁴. Inny polski działacz niepodległościowy, powstaniec listopadowy i uczeń Hegla – Karol Libelt również uznawał, że heglizm był wyczerpaniem materiału filozoficznego i rozwiązaniem większości najważniejszych problemów tej dziedziny⁵.

Przyjmuje się, że idee Hegla były „totalne” i udało im się w XIX i XX wieku zastąpić antyczny pogląd na rzeczywistość, czego efektem były wybuchy rewolucji społecznych⁶.

Karl Popper uważał, że Hegel był protoplastą niemieckiego nacjonalizmu w formie totalitarnej⁷. Według włoskiego komunisty Antonio Gramsciego – Hegel był jednym z inicjatorów komunizmu. Gramsci pisał, że „filozofia praktyki” (tj. marksizm⁸) jest poprawionym i należyście zrozumianym heglizmem⁹. Hegłowska teoria alienacji w ujęciu religijnym została wykorzystana przez Ludwika Feuerbacha, którego filozofia jest ważnym źródłem marksizmu¹⁰. Feuerbach wychodził z założenia, że Bóg to wyobrażenie człowieka bez ludzkich wad (tajemnicę teologii stanowi antropologia), a ludzie swoje dobre cechy przenoszą na Boga, co jest alienacją religijną¹¹. W ujęciu ekonomiczno-historycznym dialektyka i teoria alienacji zostały wykorzystane przez Karola Marksa¹².

⁴ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, przekł. różni, PWN, Warszawa 2014, s. 88–89.

⁵ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O Panteizmie w filozofii*, PWN, Warszawa 2014, s. 135.

⁶ W. Potkański, *Terroryzm*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014, s. 224.

⁷ K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, przekł. H. Krahelska, W. Jedlicki, PWN, Warszawa 2007, s. 65–66; B. Polanowska-Sygulska, *Co pozostało z filozofii politycznej Poppera*, «Państwo i Prawo» 2021, nr 10, s. 7.

⁸ S. Krzemień-Ojak, *Wprowadzenie*, [w:] A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991, s. XXIX.

⁹ A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991, s. 355–356, § 62.

¹⁰ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, i F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, autora przekładu nie podano, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 350.

¹¹ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 302, 400, 433 i 440–441; L. Feuerbach, *O istocie religii*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, s. 192; L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1, przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, s. 28–29; L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przekł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, PWN, Warszawa 1988, s. 4; G. Minois, *Historia ateizmu*, przekł. W. Klenczon, Aletheia, Warszawa 2019, s. 635–636.

¹² L. Leszczyński, G. L. Seidler, *Ideologia – dzieje pojęcia*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1983, nr 1, s. 6.

Wskazuje się również silny wpływ Hegla na naukę o prawie międzynarodowym, która jest bezpośrednio kontynuacją jego teorii państwa¹³.

Mimo powyższego, Hegel był filozofem ponadprzeciętnie specyficznym, który korzystał ze skonstruowanej przez siebie metodologii zwanej dialektyką. Filozofia Hegla mogła być wieloznaczna i uzasadniać różne nurty ideologiczne. Jednakże wpływ heglizmu na rzeczywistość oraz na samą filozofię nie pozwala przejść obok niej obojętnie, ponieważ Hegel zobiektywizował idealizm, co znaczy, że upodmiotowił rzeczywistość.

Heglizm przed *Fenomenologią ducha*

Pierwsze teorie Hegla, zanim napisał *Fenomenologię ducha*, dotyczyły głównie zagadnień teologii protestanckiej. Jednakże nawet w tych pismach Hegel poświęcał dużo uwagi instytucji państwa. Państwo Hegel wiązał z filozofią, wolnością oraz religią, w szczególności, jeśli mówić o genezie tejże instytucji. Przy czym należy zwrócić uwagę na istnienie stanowiska, wedle którego pisma religijne Hegla nie miały charakteru teologicznego. Były to pisma społeczno-polityczne, a religia była w nich istotna, ponieważ jest to integralny element ludzkiej historii. Religia była więc zespolona z moralnością, a ta z życiem zbiorowości, więc pisma „teologiczne” nie są teologiczne, a polityczne¹⁴.

„Młody” Hegel uważał, że państwo samo w sobie, które wprost oddziałuje na jednostkę, tj. zniewala ją, nie powinno w ogóle istnieć. Państwo, które traktuje ludzi jak trybiki maszyny jest bytem błędnym, mającym charakter zinstytucjonalizowanego niewolnictwa¹⁵. W takim ujęciu „młody” Hegel przeciwstawił swoje poglądy koncepcjom totalitarnym swojego poprzednika Johanna Gottlieba Fichtego, który zakładał np., że państwo ma prawo nawet zakazywać kontaktu z cudzoziemcami¹⁶.

¹³ R. Kwiecień, *Państwo i prawo międzynarodowe w filozofii Hegla*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G. Ius» 2000, nr 47, s. 136.

¹⁴ R. Bourke, *Hegel and the French Revolution*, «History of European Ideas» 2023, nr 49, s. 760.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu (1796 lub 1797)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 275.

¹⁶ Koncepcje Fichtego zakładały konieczność kontroli nad większością sfer życia ludzi i gospodarki, w ramach dążenia do sytuacji, w której ceny produktów są stałe. Tym samym Fichte podporządkowywał działanie państwa hipotetycznemu ideałowi ekonomicznemu. Dążenie do tego ideału ekonomicznego zakładało m.in. konflikty zbrojne, które po jakimś czasie skończą się pokojem po ustaleniu „właściwych granic”. W tym celu Fichte dopuszczał poświęcanie ludzkiego życia, na rzecz zwycięstwa w wojnie. Chodziło o zespolenie woli ludzi w państwo, w celu osiągnięcia lepszego świata. Powyższe wynikało z tego, że

Wczesny Hegel był przeciwny odciąganiu jednostki od wspólnoty. Nie obejmowało to wyłącznie krytyki religii, ale także dezaprobatę dla gromadzenia zbędnych dóbr oraz poczucie dumy obywatelskiej¹⁷. Wskazuje się, że takie stanowisko mogło wynikać z ówczesnej sytuacji Niemiec. Przede wszystkim wczesny Hegel był przeciwnikiem rozbicia państwa niemieckiego na wiele części. Brak zjednoczonych Niemiec miał uważać za konsekwencję egoizmu, absolutyzmu i słabości prawa, o czym pisał już w 1802 r.¹⁸

Według Hegla w pierwotnych państwach, które były w danych latach utożsamiane z rodami¹⁹, religia była bezpośrednio zespólona z ustrojem. Zarówno religia, jak i ustrój, które w swej jedności obejmowały daną zbiorowość, były zależne od jednego panującego. Nawet po odejściu od patriarchalnego systemu i przejściu do struktur nowoczesnych państw widać pewne wpływy instytucji religijnych, które miały miejsce na samym początku. Hegel zwracał uwagę, że rozejście się państwa z religią widać, w szczególności, po ludzkich zachowaniach. W religii występuje miejsce na własną autonomiczną inicja-

obecny stan ludzkości Fichte uważał za przejściowy. Dążeniem człowieka powinno być coś wyższego aniżeli samo gromadzenie dóbr i stanie się to po uświadomieniu sobie filozoficznych zagadnień. – por. J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996, s. 172–173 i 221; J. G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996, s. 303; J. G. Fichte, *Nauka o państwie albo o stosunku państwa pierwotnego do państwa rozumu (fragmenty)*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996, s. 324; J. G. Fichte, *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy (fragmenty)*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996, s. 104; J. Markiewicz, *Założenia fichteańskiego Zamkniętego państwa handlowego*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1985, nr 1, s. 177; J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przekł. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 81; J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, t. 1, przekł. M. Siemek i J. Garewicz, PWN, Warszawa 2013, s. 482. Przy czym w późniejszym okresie Hegel wprost dystansował się od Fichtego. W *Zasadach filozofii prawa* Hegel wchodził w polemikę z koncepcjami Fichtego, m.in. stwierdzając, że samo abstrakcyjne ujęcie państwa, w którym nie określa się struktur władzy, a chodzi tylko o samo państwo – niezależnie od tego jakie by ono nie było – jest płytkie, por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 268, § 273.

¹⁷ P. Szymaniec, „Bycie-u-siebie w tym, co inne”. Idea wolności w filozofii polityczno-prawnej Georga Wilhelma Friedricha Hegla, [w:] *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia o doktrynach polityczno-prawnych. Od Cato's Letters do klasyków anarchizmu*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 235, przypis 29, por. także L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, Cambridge 1987.

¹⁸ L. Althusser, *The Spectre of Hegel. Early Writings*, przekł. na angielski G. M. Goshgarian, Verso, Londyn–Nowy Jork 1997, s. 45.

¹⁹ Tak uważał np. Immanuel Kant. – por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, [w:] I. Kant, *Dzieła wybrane*, t. 5, przekł. różni, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 411, § 43.

tywę, a w państwie obywatel robi to, co jest mu dozwolone lub nakazane i nic więcej²⁰.

W takich wypadkach pojawia się potrzeba nowej religii, która – według marksistowskiego filozofa György’ego Lukácsa – doprowadzi do powrotu, innych niż ekonomiczno-indywidualistycznych, wartości społecznych. Lukács interpretując Hegla wychodził z założenia, że chrześcijaństwo nie zreformowało państwa, a stało się podrzędne społeczno-ekonomicznemu porządkowi Imperium Rzymskiego okresu IV–V w. n.e. Tym samym religia staje się czymś – według Lukácsowskiej interpretacji „młodego Hegla” – co utrwała panujący system gospodarczy, tj. tworzy religię prywatną²¹.

Młodo-heglowska krytyka religii w kontekście dystansowania jednostek od państwa (koncepcja György’ego Lukácsa)

Religia, w przeciwieństwie do antycznej filozofii, prowadzić może również do stopniowego braku zainteresowania państwem. Hegel zwracał uwagę, że – używając terminologii Lukácsa – „prywatny” charakter chrześcijaństwa wprost prowadził do sytuacji, w której uczniowie Chrystusa przestali interesować się „Tym-Światem”, czyli ówczesnym państwem rzymskim, ponieważ interesowało ich „Królestwo-Które-Nie-Było-Z-Tego-Świata”. Hegel kontrastuje powyższą postawę z aktywnością propaństwową uczniów Sokratesa, który żył i nauczał dla ziemskiej ojczyzny. Jednostka staje przed dylematem, czy być lojalną doczesnemu państwu i tymczasowej wspólnotie, czy wiecznemu Królestwu Bożemu. Efektem wyboru drugiej opcji, jest stopniowe dystansowanie się od spraw państwa, które przez to staje się słabsze. Podobnie jak uczniów Jezusa przeciwstawiał Hegel uczniom Sokratesa, tak też sektę religijną przeciwstawiał sekcje filozoficznej. Ta druga zmienia tylko ludzkie poglądy, ta pierwsza zmienia zarówno poglądy, jak i samego człowieka²².

Z racji tego, że niektóre religie dystansują się do rzeczywistości, to zespolenie ich z państwem, które jest na tym świecie, prowadziłoby do sytuacji wewnętrznie sprzecznej. Wiara negująca doczesność nie może być podstawą państwa, które tylko istnieje w sposób doczesny²³.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Fragmenty o religii ludowej i chrześcijaństwie (1793–1794)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 43–44.

²¹ G. Lukács, *Młody Hegel*, przekł. M. Siemek, PWN, Warszawa 1980, s. 129–130.

²² G. W. F. Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej (1795/96)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 169 i 174.

²³ Co ciekawe, podobna koncepcja doczesności państwa była opisana przez antyheglistę – filozofa logiki Rudolfa Carnapa. Carnap twierdził, że państwo jest przedmiotem kultu-

Za same podstawy państwa oraz społeczeństwa obywatelskiego Hegel uznawał m.in. prawo własności, prawo do samoobrony przed wrogiem itd., które miały być negowane przez Jezusa Chrystusa w I wieku n.e. Inaczej mówiąc: samo chrześcijaństwo miało być dostosowane wyłącznie do jednostki, a nie do całego państwa²⁴.

Według Lukácsa, poglądy „młodego” Hegla, które są tutaj prezentowane, powstawały m.in. pod wpływem Rewolucji Francuskiej, która miała charakter programowo antyreligijny²⁵. Również sama historia świata wskazywała, że państwa programowo religijne wcale nie urzeczywistniały ideałów wiary w praktyce. Hegel właśnie dezaprobował także powyższe zjawisko, w którym państwa wyznaniowe prezentowały taki sam (a często wyższy) poziom ogólnej demoralizacji niż inne kraje²⁶.

Charakter egzystencjalny chrześcijaństwa, które daje każdemu wolność, ale i samotność w drodze własnego zbawienia, uniemożliwia doprowadzenie, by było ono podstawą prawa pozytywnego. Hegel stwierdzał, że nie ma możliwości zespolić religii z państwem, a tym samym nie może istnieć państwowy kościół, ponieważ sfery sakralna i świecka istnieją po dwóch skrajnych biegach rzeczywistości²⁷.

Podział państwa na kraje, których ustrój jest związany z określoną religią uniemożliwia pełne zjednoczenie. Hegel wskazywał, że miało to miejsce w Niemczech. Podziały religijne są wykorzystywane w ramach walki politycznej. Paradoksalnie, jedności – według Hegla – nie zapewnia jednolitość religijna, a rozdział religii od polityki. To państwowa religijność jest czynnikiem, który umacnia federalizację oraz utrudnia unitaryzm. Oddzielenie religii od państwa, przy zachowaniu religijności, jest jednym z czynników kształtujących dojrzały stan państwa²⁸.

Paradoksalnie, z samych nauk Jezusa wynikało rozdzielenie państwa i religii, co miało implikować ówczesne społeczno-polityczne *status quo*. Z drugiej strony rozdzielenie państwa i religii z punktu widzenia samej metafizyki chrześcijaństwa jest czymś całkowicie logicznie uzasadnionym. Według Chrystusa

rowym, które istnieje w umysłach ludzkich. Por. R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przekł. P. Kawalec, PWN, Warszawa 2011, s. 50–52 i 296.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Fragmenty...*, s. 49.

²⁵ G. Minois, *Historia ateizmu...*, s. 527; o prześladowaniu duchowieństwa rzymskokatolickiego we Francji – por. R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie*, przekł. M. Miszański, Aletheia, Warszawa 2015, s. 73–76 i 237–243.

²⁶ G. Lukács, *Młody...*, s. 139.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Duch chrześcijaństwa i jego los (1798–1800)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 408.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec*, [w:] G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, przekł. A. Ochocki i M. Poręba, Aletheia, Warszawa 1994, s. 180.

i jego wyznawców nie można łączyć przemijającego i doczesnego państwa z wiecznym Królestwem Bożym, którego status ontologiczny jest zupełnie inny²⁹. Prowadzi to do tego, że – jak zauważył Lukács – chrześcijaństwo jest programowo antyrewolucyjne³⁰.

Idea państwa u Hegla przed *Fenomenologią ducha* – zarys instytucjonalno-historiozoficzny (koncepcja Shlomo Avineriego)

W swojej monografii Shlomo Avineri przedstawił poglądy wczesnego Hegla, które obejmowały także kwestie polityczne. Według Avineriego, zainteresowanie polityką Hegla nabrało pierwszej pełnej formy w latach 1793–1796, gdy przebywał w Szwajcarii. Jak wyżej wskazano, Hegel śledził wówczas bardzo wydarzenia z Rewolucji Francuskiej. Zmiany polityczne w ówczesnej Francji przeciwstawiał jednocześnie quasi-oligarchicznemu porządkowi w Szwajcarii. Hegel dezaprobował więc ustrój, w którym kilka-kilkanaście grup interesu rządzi za pomocą nepotyzmu, intryg lub przekonania o własnej wyższości³¹.

Zainteresowanie Rewolucją Francuską nie oznaczało bycia jej bezwarunkowym zwolennikiem. Hegel był także krytyczny, w szczególności wobec Robespierre'a i terroru, który wywołał. Terror był efektem braku instytucjonalnych mechanizmów powstrzymujących ówczesną hybrydę totalitaryzmu i anarchii. Ten pogląd z 1794 r. u Hegla „promieniował” – wedle Avineriego – na kształtującą się kilkanaście lat później *Fenomenologię ducha*³².

Hegel w latach 1797–1800 zwracał uwagę, że brak zupełności prawno-ustrojowej był efektem nowożytniej koncepcji państwa, które miało jedynie chronić własność. Inaczej mówiąc instytucje polityczne musiały zabezpieczać nierówną dystrybucję dóbr, o które zabiegali ludzie. Takie założenie redukowało politykę do aspektów ekonomicznych, co wynikało z ustroju, który pojawił się na początku nowożytności, wypierając wcześniejsze koncepcje woli szczególnej jednostki jako woli państwa³³.

Wedle tej teorii państwo to najpierw było podporządkowane mechanizmom rynkowym. Jednak sama idea państwa tkwiła głębiej niż tylko w insty-

²⁹ Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2021, s. 471–472.

³⁰ G. Lukács, *Młody...*, s. 141.

³¹ S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przekł. T. Rosiński, PWN, Warszawa 2009, s. 19–20 i 23.

³² Tamże, s. 24.

³³ Tamże, s. 27.

tucjach broniących zastanego systemu rynkowego. Według Avineriego, Hegel pod koniec 1796 r. szukał idei państwa w politycznych i ponad-ekonomicznych twórcach, m.in. kościele, Świętym Cesarstwie Rzymskim czy greckich polis, a więc tam, gdzie kwestie ekonomiczne ustępowały ogólności, woli panującego, religii, czy samej wolności itd.³⁴

Przykładowo taka nad-ekonomiczna idea Heglowskiego państwa została opisana przez Avineriego w następujący sposób: „Heglowska charakterystyka polis to panegiryk na cześć klasycznej Grecji. Pogaństwo, jako religia piękna, jest integralnym elementem tego ducha wolności, który ujrzał światło dzienne w greckim państwie-mieście”³⁵. Państwo jest więc nie tyle totalne, co całościowe, zawiera w sobie m.in. religię, która nie była przeciwstawiona władzy świeckiej³⁶.

Dzięki wytworzeniu przestrzeni społecznej, do której dostosowują się jednostki, staje się faktem to, że te subiektywne i konkretne podmioty są jednocześnie częścią czegoś obiektywnego i ogólnego, tj. państwa. Było to – jak wskazuje Avineri – pewną formą republikanizmu, a właściwie to jego heglowską wersją³⁷. Widać to w szczególności w sytuacji syntaktyczno-semantycznej, na którą zwrócił uwagę Avineri opisując Hegla. W greckim polis, gdy lud mówił „my” to zakres semantyczny obejmował państwo, a więc państwo nie było przeciwstawne społeczeństwu³⁸ (jak to ma miejsce w państwach niewolniczych).

Przykładem instytucjonalnego „upaństwowiania”³⁹ obywateli była powszechna służba wojskowa, którą Hegel bardzo aprobował, ponieważ łączyła interes jednostek (bezpieczeństwo) i państwa (niepodległość)⁴⁰.

Jeżeli chodzi o samą „techniczną” strukturę państwa, to według teorii wczesnych Hegla państwem mogła być zorganizowana masa ludzi, która była w stanie wytworzyć siłę militarną i polityczną⁴¹. Teoria ta zbliżona była do założeń pozytywizmu prawniczego⁴². Hegel wychodził we wczesnych pismach z zało-

³⁴ Tamże, s. 29.

³⁵ Tamże, s. 37–38.

³⁶ Tamże, s. 47–48.

³⁷ Tamże, s. 38–39.

³⁸ Tamże, s. 41.

³⁹ Nie chodzi o jakieś cywilnoprawne quasi-wywłaszczenie z wolności osobistej (aspekt negatywny), a o włączenie jednostki do społeczeństwa jako pełnoprawnego obywatela (aspekt pozytywny).

⁴⁰ S. Avineri, *Hegla teoria...*, s. 39.

⁴¹ E. Hayriogullari, *Hegel on religion and state*, Sabanci University, Stambuł 2010, s. 18–19, https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/24137/1/EdaHayriogullari_378843.pdf (10.03.2025).

⁴² Przykładowo w ujęciu Hansa Kelsena państwo jest to zorganizowany twór społeczny regulowany prawnie, por. H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, przekł. R. Szubert, Wolters Kluwer, Warszawa 2014, s. 410.

żenia, że prawo nie ma charakteru „nadanego z góry”, tj. prawno-naturalnego porządku, a jest wytworem typowo ludzkim⁴³.

W sferze prawa karnego Hegel był przeciwnikiem sytuacji, w której sądownictwo karne jest całkowicie podporządkowane rządowi. Hegel korzystał z metody indukcyjnej, co wynika – jak wskazuje Avineri – z tego, że swoje poglądy na temat relacji sądy–rząd argumentował przykładami dużej ilości przypadków niewinnych osób, które zostały skrzywdzone przez tamten system. Hegel nawiązuje również do w pewnym sensie do zasady *nullum crimen sine lege*, w kontekście braku pełnego ustawodawstwa karnego w Bernie pod koniec XVIII wieku⁴⁴.

W ujęciu ekonomicznym dla Hegla istotne było przeświadczenie, że praca, zwłaszcza w ramach industrializacji i produkcji, ma szczególne znaczenie polityczne. Hegel nie patrzył na to tylko ze strony idei, ale także przez samą praktykę, czego dowodem było jego zainteresowanie ówczesnymi instytucjami fiskalno-podatkowymi. Hegel zwrócił uwagę – później robi to samo w *Zasadach filozofii prawa*⁴⁵ – na fakt, że niskie podatki nie muszą determinować dobrobytu, czego przykładem jest zamożność Anglii, w której podatki są ustalane przez parlament i są wysokie⁴⁶.

Okres przejściowy

Około 1800 r. doszło do znacznej, pozytywnej reorientacji w poglądach Hegla na religię. Chwilę przed *Fenomenologią ducha*, Hegel pisał, że religia jest tym, co pośredniczy we wznoszeniu się skończoności do nieskończoności, ograniczonego do nieograniczonego. Wówczas państwo ziemskie i Królestwo Boże nie muszą być sobie przeciwstawne, a są wobec siebie komplementarne. To, co jest świeckie, wznosi się ku temu, co sakralne. Wówczas to, co boskie, jest pierwowzorem tego, co stworzone. Znaczy to tyle, że pod koniec okresu „młodości” Hegla (14 września 1800)⁴⁷, przyjął on, że obie sfery mogą na siebie wzajemnie oddziaływać oraz dopełniać się, nie będąc sobie przeciwstawne, będąc jednocześnie nieskończenie inne, a jednak dążące do zjednoczenia.

⁴³ M. Wilejczyk, *Filozofia prawa Hegla: pozytywizm czy koncepcja prawnonaturalna?*, «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria» 2009, nr 70, s. 125.

⁴⁴ S. Avineri, *Hegla teoria...*, s. 23.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Zasady...*, s. 431, uzupełnienie do § 302.

⁴⁶ S. Avineri, *Hegla teoria...*, s. 21–24.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Fragment systemu, rok 1800*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 415.

Ten moment należy uznać za prolegomenę do *Fenomenologii ducha*, moment, w którym państwo mogło stać się tworem o charakterze metafizycznym. Tworem, który poprzez proces dialektyczny, wyłonił się w wyniku wojny totalnej mającej miejsce w prapoczątkach istnienia ludzkości.

Hegłowska *Fenomenologia ducha* – zarys metafizyki

Hegłowska *Fenomenologia ducha* jest paradygmatem jego systemu metafizycznego. Hegłowska metafizyka zakłada fakt, że rzeczywistość poza-podmiotowa jest częścią podmiotu, którego istnienie oraz epistemologiczny odbiór rzeczywistości jest determinowany przez rzeczywistość poza-podmiotową, która jest determinowana przez podmiot ją determinujący⁴⁸. Inaczej mówiąc, podmiot i przedmiot są jednym.

Rozumienie związków przyczynowo-skutkowych jest w systemie Hegla zupełnie inne niż w zwykłym odbiorze. W tej koncepcji ontologicznej przyczyna i skutek (podstawa i racja) są jednym i tym samym⁴⁹. Tożsamość racji i podstawy jest oparta o absolutną negatywność wzajemnie się znoszącej czasoprzestrzeni, która jawi się jako warunek oglądu rzeczywistości, która sama siebie znosi podczas procesu stawania się podmiotu-oglądającego, który jest poza czasoprzestrzenią. Podmiot-oglądający, tj. duch, który wyłonił się z idei, którą sam wytworzył będąc na ziemi, (która jest sama naturalną pochodną idei), na której pojawił się duch jest poza czasoprzestrzenią, trwa w wieczności⁵⁰, która – co pozornie sprzeczne – ma jakiś początek. (Koncepcje heglowskiej „meta-ontologii”, należy odczytywać w sposób poza-chronologiczny, tj. pozaczasowy).

Podmiotem-oglądającym nie jest pojedynczy człowiek, którego świadomość jest pochodną struktur materialnych, tj. jego ciała. Świadomość w Hegłowskim podmiocie-oglądającym nie jest wynikiem istnienia zwojów mózgowych. Duch nie jest zależny od materii ludzkiej, nie jest jej tworem. Świadomość podmiotu-oglądającego (ducha) jest pojęciem⁵¹. W Hegłowskiej koncepcji byt i pojęcie są realnie powiązane⁵², ponieważ ich podstawą jest świadomość będąca rzeczywistością. Duch tworzy ideę, z której wyłania się rzeczywistość, która umożliwia duchowi egzystencję, w trakcie której znów

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przekł. Ś. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010, s. 106.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 2011, s. 90–91.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2014, s. 273–274, § 258.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 231.

⁵² G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 2011, s. 23–24.

tworzy ideę, z której wyłania się rzeczywistość *ad inf.*... Według Hegla idea jest jednością pojęcia i realności, która warunkuje istnienie rzeczy materialnych⁵³. Czyli rzeczywistość jest tożsama z rozumem, tj. podmiotem, który jest tożsamy z pojęciem⁵⁴. Nie znaczy to o całkowitej pewności subiektywno-empirycznej tożsamości pojęcia z odbiorem jednostkowym.

W teorii Hegla wszystko jest Bogiem. To panteizm, który zakłada, że rzeczywistość, Chrystus, inni ludzie, świat są uszczegółowieniem się pojęcia ogólnego, tzn. są ideą stworzoną przez ducha⁵⁵.

Samowiedza ducha w trakcie poznawania rzeczywistości zdaje sobie sprawę, że sama jest tą rzeczywistością. Jej umysł rządzony przez logikę, którą wytworzył, jest podstawą wszelkiej rzeczy, która podlega prawidłom myślenia-uszczegóławiania, tj. kreacji świata, który umożliwia jej egzystencję przez eksterioryzację (rozdwojenie samej siebie i na swoją rzeczywistość)⁵⁶. Fakt, że byt (podrzędny lub tożsamy pojęciu) jest częścią rzeczywistości, która jest tożsama z logiką, a jest jednocześnie uszczegółowieniem Boga i zarazem Nim samym, prowadzi Hegla do wniosku, że logika, która istnieje obiektywnie i jest podstawą rzeczywistości staje się faktycznie „metafizyczną teologią”⁵⁷. Logika jest metafizyczną teologią, ponieważ dotyczy struktury świata stworzonego przez Boga w trakcie jego uszczegółowiania się, tzn. wyłaniania się zeń idei⁵⁸.

Gdy ze świata wyłoni się człowiek, to również jest duchem i zespala się z całą rzeczywistością. Wpływ ducha na człowieka przejawia się w polityce, sztuce, religii itd. Te wytwory są pośrednim dziełem Bożym, które wytwarza człowiek, bezpośrednie dzieło Boga, przez które się urzeczywistnia właśnie dla Boga. Krzywdząc jednostkę szkodzi się całej rzeczywistości⁵⁹. Po śmierci jednostki znów łączą się ze wszechświatem. Tak więc życie zaczyna się i kończy w pozaczasowym Bogu, do którego wszystko powraca, jednocześnie nigdy nie będąc odeń oddzielone, działając według ustanowionych przez Niego praw logiki, które determinują ideę⁶⁰.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Nauka...*, t. 2, s. 572–573.

⁵⁴ Tamże, s. 574–575.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2007, s. 556.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 232.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 442.

⁵⁸ G. L. Seidler, *Doktryna społeczno-polityczna Hegla*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1972, nr 1, s. 4.

⁵⁹ W. Zalewski, *Sprawiedliwość „sprawiedliwości naprawczej”*, «Gdańskie Studia Prawnicze» 2016, nr 1, s. 567.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013, s. 3–4.

Polityczno-społeczne ujęcie metafizyki Hegla

Lukács pisał, że według Hegla prawda „jest” w człowieku jako integralnym elemencie rzeczywistości⁶¹. Przy czym – mimo generalnego założenia dualistycznego podziału okresu twórczości Hegla – nie można pominąć innych stanowisk referujących jego późniejsze poglądy w kontekście ontologii, której integralnym elementem okaże się państwo. Jak pisał Charles Taylor w idealizmie Hegla „[r]zeczywistość duchowa, emanująca poprzez otaczający nas świat, miała istnieć również i w nas samych. Według Schellinga i Hegla, duch w przyrodzie osiąga świadomość w człowieku”⁶².

Taka ontologiczna interpretacja Hegla, wedle której syntetyzuje się jednostkę ze światem, najbardziej widoczna jest późnych pismach Martina Heideggera. Heidegger wprost pisał, że „[d]la Hegla bycie i myślenie są tym samym w tym mianowicie sensie, że wszystko powraca do myślenia i określone zostaje jako to, co Hegel nazywa po prostu «myślą»”⁶³.

Ontologiczne konsekwencje filozofii Hegla przekładają się – jak zauważył to Isaiah Berlin, uznając Hegla za „wroga wolności” – bezpośrednio na konsekwencje polityczne⁶⁴. Quasi-teologiczne ujęcie heglizmu najlepiej egzemplifikują słowa Berlina, wedle których „[s]ystem ten [Hegla – przyp. autora] jest rozbudowaną mitologią, która – tak jak wiele innych mitologii – ma wielką moc wyjaśniania, a także wielką moc zaciemniania tego, o czym mówi”⁶⁵.

Polityczność filozofii Hegla została także podkreślona w interpretacji tej filozofii, która pojawia się w koncepcjach Richarda Rorty’ego. Rorty wskazywał, że wedle Hegla filozofia – badanie rzeczywistości – miała dopełniać wszystkie inne dyscypliny. Filozofia jest zawsze osadzona w pewnym kontekście społecznym i dlatego nie ma „filozofii” dla jednostki, ale jest dla zbiorowości⁶⁶.

⁶¹ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przekł. M. Siemek, PWN, Warszawa 2013, s. 405.

⁶² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter i Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2012, s. 847.

⁶³ M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, przekł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999, s. 365.

⁶⁴ Chodzi o przejęcie heglowskiej idei dialektycznej przez Marksa i zaadaptowanie jej do metafizycznego materializmu, por. R. Jahanbegloo, *Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, przekł. M. Pietrzak-Merta, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 156.

⁶⁵ I. Berlin, *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów*, przekł. J. Czernik, Aletheia, Warszawa 2019, s. 137.

⁶⁶ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przekł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 124 i 172.

Z powyższego wynika, że – jak stwierdził Alexandre Kojève – jednostka staje się istotą ludzką wyłącznie wówczas, gdy działa jako obywatel państwa. Wynika to z faktu, że człowiek nie jest zindywidualizowany sam dla siebie. Kształtowanie się samego siebie jest zależne od partycypacji w zbiorowości⁶⁷. Państwo, jako ukoronowanie metafizyki, zawiera w sobie momenty jednostkowe, szczegółowe i ogólne. Tym samym państwo jest elementem działania ludzkiego ducha dążącego do wolności w historii. Aby była możliwa historia potrzebne jest przyroda, która jednak nie jest świadoma, ale umożliwia przestrzeń rozwoju dla zbiorowości konstytuującej państwo. Inaczej mówiąc przestrzeń wyznaczana przez przyrodę umożliwia postęp ducha ludzkości przez wypełnienie jej zbiorowością, która dąży do urzeczywistnienia wolności, tj. państwa⁶⁸.

Idea powstania państwa jako pochodna heglowskiej metafizyki

Jak wskazuje Zbigniew Pełczyński, państwo z filozofii Hegla ewoluowało wraz z jego systemem metafizycznym⁶⁹. Samo państwo ma charakter metafizyczny i stanowi integralny element rozwoju ducha. Państwo powstało stosownie do Heglowskiej logiki (dialektyki), według której ilość przechodząc w jakość – zakres (ekstensywny) – „scentralizuje” się w to-co-intensywnie⁷⁰. Dla Hegla rodzina, społeczeństwo obywatelskie (pochodzące z natury) i państwo miały charakter platońskich idei-pierwowzorów, które urzeczywistniały czysty intelekt⁷¹.

Dialektyczny proces powstawania państwa (stosownie do przejścia ilości w jakość) opiera się najpierw na tezie w postaci monogamicznego heteroseksualnego małżeństwa, które następnie przechodzi w społeczeństwo obywatelskie (antyteza), a na koniec syntetyzuje się z nim i przechodzi w państwo⁷².

⁶⁷ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przekł. Ś. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 526.

⁶⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie-Rozwój-Rozkład*, Aneks, Londyn 1988, s. 63.

⁶⁹ Z. Pełczyński, *Heglowska koncepcja państwa*, przekł. M. Jakubowski, [w:] Z. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 29.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Nauka...*, t. 1, s. 272.

⁷¹ K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O Panteizmie w filozofii*, PWN, Warszawa 2014, s. 68.

⁷² G. W. F. Hegel, *Zasady...*, s. 169, § 156–157.

Przejście wielu jednostek w zbiorowość przez subsydiarność będzie urzeczywistniać najwyższą formę rozumu⁷³, w szczególności w obyczajach własnego narodu, ale też i w państwie oraz prawie⁷⁴. Kodyfikacją tego rozumu miała być Konstytucja⁷⁵.

Zanim (o ile można tutaj formułować kategorie czasowe) doszło do zainicjowania – wyżej wskazanego – procesu dialektycznego (w którym rodzina przechodzi w społeczeństwo, a ono w państwo) musiało dojść do zdarzenia, które to wszystko zaczęło. Zdarzeniem tym była wojna totalna, która miała miejsce w prapoczątkach ludzkości. (Wydaje się, że kontrastuje to z innymi poglądami Hegla na istnienie czasu i przestrzeni. M.in. dlatego nie należy – jak wyżej wskazano – rozpatrywać tych koncepcji w kategoriach chronologii.)

Według Hegla dwie samowiedze (pierwsze świadome siebie jednostki) stoczyły walkę, na śmierć i życie, z której wyłonił się Pan i Poddany. W dialektyce panowania i poddaństwa, Hegel wskazuje, że wygrywa ten, który dla wolności nie boi się poświęcić życia, poddanym jest ten, kto oddaje wolność za zachowanie życia. Pan jest zależny od pracy Poddanego, a Poddany zależny jest od bezpieczeństwa, które gwarantuje mu Pan. Obowiązki ma tylko wolny człowiek-Pan. Jednakże to praca i skorelowane z nią obowiązki uczłowieczają niewolnika. To właśnie jest materialny, zjawiskowy proces powstania państwa⁷⁶.

Manfred Geier wskazał, że konflikt jest czymś immanentnym filozofii Heglowskiej. Geier pisał, że pokanotowski typ filozofii idealistycznej „u Hegla i u Marksa, uniwersalizuje antynomiczny konflikt i «wszystko» rozpuszcza w swych przeciwieństwach”⁷⁷. Można uznać, że „prawa” dialektyczne i ich związanie z duchem są więc „wyjściem” do quasi-teologicznego (lub też quasi-religijnego) myślenia o rzeczywistości.

Rozpoczęcie procesu dialektycznego, które miało miejsce w prehistorii ludzkości, wynikało wyłącznie z tego, że ten człowiek, który był w stanie zanegować swoje istnienie, tą negacją potwierdził własną egzystencję jako prawdę⁷⁸. Tym samym od konfliktu rozpoczął się proces formowania się dziejów ludzkości-ducha-Boga-państwa, stosownie do praw procesu dialektycznego, który wywołał sam siebie.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 235.

⁷⁴ E. Nowak, *Filozofia prawa dla sędziów społecznych. Perspektywa Hegla i Fichtego*, «Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej» 2022, nr 4, s. 57.

⁷⁵ R. M. Małajny, *Pojęcie konstytucji*, «Państwo i Prawo» 2018, nr 2, s. 9.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 448–449, § 432–433.

⁷⁷ M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, przekł. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 87.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 135.

Quasi-teologiczne ujęcie państwa jako konsekwencja metafizyki panteistycznej

Hegel wprost uważał, że państwo, które powstało w wyniku najpierw walki Pana i Poddanego, a później (czy może równocześnie) procesu dialektycznego (rodzina-społeczeństwo-państwo), jest „pierwiastkiem boskim”, wytworem ducha i jego częścią, tak samo jak przyroda. Państwo jest w takim ujęciu urzeczywistnieniem rozumu⁷⁹. Państwo uczłowiecza jednostkę⁸⁰.

Dialektyka panowania i poddaństwa wyklucza zatem demokratyczne (jak w starożytnych Atenach) formy sprawowania rządów. Według Hegla całościowa partycypacja we władzy państwowej tworzy okazję do odejścia od obiektywizacji państwa na rzecz subiektywizacji jednostek (odwrócenie procesu dialektycznego), tj. pojawienia się u władzy osób niekompetentnych lub realizujących swoje partykularne interesy. Subiektywizacja państwa prowadzić ma – według Hegla – do upadku państwa⁸¹.

Świat materialny i państwo są obiektywne, ponieważ pochodzą z ducha, którego mogą też determinować, ponieważ są jego częścią⁸². Fakt boskości państwa, które jest uszczegółowieniem ducha narodu, który jest uszczegółowieniem ducha ogólnego wskazuje również, że postęp dziejów ludzkości Hegel rozumiał jako teodyceę i jednocześnie urzeczywistnianie się wolności⁸³. Cała historia ludzkości, tj. dzieje powszechne są teodyceą, zapisem tego, jak Samotny Absolut kroczył przez świat, który sam stworzył i z którego sam się wyłania, by oddzielić się od siebie, a następnie do siebie powrócić.

W sferze egzystencji jednostkowej, bycie częścią państwa jest urzeczywistnieniem wolności pojedynczej osoby⁸⁴, która odbija się w państwie, które ona tworzy i które tworzy ją⁸⁵. To państwo uwalnia jednostkę, urzeczywistniając jej

⁷⁹ Z. Wójcicki, *Podstawy sporu o obumieranie państwa w myśli marksowskiej*, «Acta Universitatis Lodzianensis» 1987, nr 32, s. 110–111.

⁸⁰ P. Sendeki, *O problematyce alienacji u Hegla, Feuerbacha i Marksa*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1983, nr 1, s. 240.

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Estetyka*, t. 2, przekł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1966, s. 135.

⁸² G. W. F. Hegel, *Zasady...*, s. 422.

⁸³ K. Gregorczyk, M. Zimmermann-Pepol, *Wymiary sprawiedliwości na gruncie filozofii prawa. Problematyka sprawiedliwości wczoraj-dziś-jutro*, «Gdańskie Studia Prawnicze» 2016, nr 1, s. 610.

⁸⁴ M. Hau, *Hegłowska krytyka stanu prawniczego*, «Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej» 2021, nr 3, s. 71.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Estetyka*, t. 1, przekł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1964, s. 167.

wolność przez prawo (ale nie totalitarne⁸⁶), które jest jedyną gwarancją sprawiedliwości, która staje się realna wraz z realnością ducha w formie państwa⁸⁷.

Powyższe odbija się również w innym wytworze ducha – tj. sztuce⁸⁸, która prezentuje jako tragedię każdy konflikt sumienia jednostkowego z państwem, np. gdy jest wybór pomiędzy sprzecznymi normami prawa pozytywnego i prawa naturalnego⁸⁹. Wraz z duchem-Bogiem-absolutem-państwem i procesem dialektycznym rozwija się również filozofia, która jest odbiciem rzeczywistości⁹⁰ oraz opisem ducha, który sam swoje odbicie odwzorowuje i stara się tworząc swoją rzeczywistość pogodzić się z samym sobą⁹¹.

Omówiona wędrówka ducha będąca samoujawnianiem się Boga – jak wyżej wskazano – jest teodyceą, która obrazuje dzieje państw i narodów⁹². Heglizm jest rzeczywiście idealizmem. Ale jest to idealizm obiektywny, ponieważ podmiotem jest obiektywny duch, który konstytuuje rzeczywistość i u-podmiotowia świat. W tej koncepcji Hegla prawda istnieje sama przez się, jest zarówno w podmiocie, jak i tym-co-pozza-podmiotowe, które to stanowią rozdwojoną w sobie jedność, oddzielającą się od siebie, by następnie próbować do siebie powrócić.

Instytucjonalne ujęcie monarchii konstytucyjnej na tle *Zasad filozofii prawa Hegla*

Zwraca się uwagę na powiązania myśli heglowskiej z koncepcjami Maxa Webera, w szczególności na tle państwa zbiurokratyzowanego, tj. takiego, które w sposób aktywny działa w rzeczywistości społeczno-ekonomicznej⁹³. Sam Weber opisując relację biurokracji z religią w historii różnych kultur także zwrócił uwagę, że elementy religijne w większości społeczeństw „promienio-

⁸⁶ J. Leszczyński, *Dwa rodzaje pozytywności prawa*, «Acta Universitatis Lodzensis» 2017, nr 78, s. 45.

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013, s. 115.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Filozofia sztuki albo estetyka*, przekł. M. Pańkow, Warszawa 2021, s. 4.

⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Estetyka*, t. 3, przekł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1967, s. 649–650.

⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013, s. 89.

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013, s. 650.

⁹² G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przekł. A. Zieleńczyk, PWN, Warszawa 2011, s. 508–509.

⁹³ S. Kozyr-Kowalski, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 38, http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/max_weber_a_karol_marks/max_weber_a_karol_marks.pdf (6.03.2025).

wały” zawsze mniej lub bardziej na sferę świecką⁹⁴. Zwraca się uwagę, że te oraz inne podobieństwa mogą prowadzić do wniosku, że Hegel antycypuje późniejsze koncepcje Maxa Webera.

Teoria instytucji państwowych w koncepcjach Hegla znajduje swój najpełniejszy wyraz w jego *Zasadach filozofii prawa*. Omówienie instytucji państwa znajduje się w punktach A i B rozdziału trzeciego części trzeciej *Zasad filozofii prawa* (zatytułowanej „Państwo”) i obejmuje kwestie wewnętrznego prawa państwowego oraz zewnętrzny status państwa. Wprowadzając do rozważań prawno-instytucjonalnych Hegel wskazuje, że państwo stanowi przestrzeń konkretnej wolności jednostkowej. Prawo przyjmuje formę konieczności zewnętrznej państwa, które chroni wcześniejsze elementy procesu dialektycznego, tj. rodzinę i społeczeństwo, z których konstituuje się państwo⁹⁵.

Jeżeli chodzi o sam kształt ustrojowy, to państwo złożone jest z instytucji. Suma instytucji jest ustrojem⁹⁶. Hegel wyprowadza definicję ustroju politycznego, która składa się z dwóch elementów: wewnętrznego i zewnętrznego. Element wewnętrzny to organizacja instytucji konstytuujących państwo. Element zewnętrzny to podmiotowość państwa w relacjach z innymi państwami⁹⁷.

W ujęciu wewnętrznym Hegel wskazuje, że państwo składa się z trzech komponentów instytucjonalnych (substancji politycznej państwa). Pierwszą jest władza ustawodawcza, która zajmuje się ustalaniem ogólnego prawa, tj. norm generalnych i abstrakcyjnych. Drugą są władze, które cechuje szczególność, tj. stosowanie ogólnego prawa do jednostek lub wykonywanie prawa, tj. władza rządząca. Trzecia władza to władza monarchy, którą Hegel określa podmiotowością – ostateczną decyzją woli. Hegel nazywa ten ustrój monarchią konstytucyjną⁹⁸. Władza panującego, tj. monarchy, jest według Hegla bardzo istotna, ponieważ obejmuje zarówno ogólne prawo, jak i szczególne, a jego decyzje są ostateczne. Monarcha jest więc, zarówno elementem władzy, jak i tym, co spaja pozostałe władze w jednym państwie⁹⁹.

Można uznać, że teoria Hegla w pewnym stopniu koresponduje z ideami Benjamina Constanta¹⁰⁰, wedle którego Król był organem neutralnym. Celem organu neutralnego było utrzymywanie jednolitości państwa, ale w szczególności uniemożliwianie przekroczenia granic kompetencyjnych danej władzy. Inaczej mówiąc Król jako organ neutralny był jednocześnie statycznym i trwa-

⁹⁴ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2024, s. 132–136.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Zasady...*, s. 245–246, § 260–261.

⁹⁶ Tamże, s. 249, § 265.

⁹⁷ Tamże, s. 265, § 271.

⁹⁸ Tamże, s. 267, § 273.

⁹⁹ Tamże, s. 271–272, § 275–276.

¹⁰⁰ Hegel w okresie młodości czytał dzieła Constanta, por. S. Avineri, *Hegla teoria...*, s. 21.

łym elementem państwa, ale także instytucją reaktywną przeciwdziałającą działaniom *ultra vires* innych władz¹⁰¹. Zarówno u Hegla, jak i Constanta, chodziło o uniemożliwienie pojawienia się pełnej i pozaprawnej dyktatury, która byłaby niczym nieograniczona.

Suwerenność według Hegla jest tyle, co podmiotowością państwa, które jest unitarne. Unitarność, scalenie w jednolitość, która umożliwia suwerenność jest – jak wyżej wskazano – w indywiduum, czyli monarsze¹⁰². To monarcha przez swoje ostateczne decyzje realizuje wolę państwa. Monarcha jako emanacja państwa podejmuje decyzje jako państwo, a nie jako prywatna jednostka. Hegel pisał wręcz, że monarcha ma przyrodzony charakter indywidualności i jednocześnie ogólności państwa. Inaczej mówiąc monarcha przez swoje urodzenie ma wywyższony status, który jest nierozdzielnie złączony z jego fizyczną osobą¹⁰³. Właśnie suwerenność monarchy pozwala mu ingerować w inne władze, np. przez ułaskawianie przestępców lub prerogatywę wyboru doradców, a także ustalenie sukcesji zgodnie z własną wolą¹⁰⁴.

Po monarsze Hegel określa władzę rządzącą, tj. władzę wykonawczą. Władza rządząca ma charakter egzekutywy. Przy czym istotne jest, że według Hegla najpierw władza rządząca ma wykonywać i stosować decyzje panującego. Po decyzjach monarchy władza rządząca ma wykonywać ustawy oraz inne akty prawne¹⁰⁵. Władza rządząca zajmuje się co do zasady organizacją funkcjonowania państwa, które Hegel nazywa „podziałem pracy”. Podział pracy opiera się na organizowaniu całego życia obywatelskiego w ramach państwa. Hegel pisał, że „[n]a organizacji władz ciąży przeto formalne, lecz trudne zadanie, aby od dołu, gdzie życie obywatelskie jest konkretne, zarządzać nim w sposób konkretny (...)”¹⁰⁶.

Powyższa koncepcja administracyjno-zbiurokratyzowanego ustroju egzekutywy zbliża ją funkcjonalnie do władzy sądowniczej. Przy czym widać różnicę podstawową, że egzekutywa zarządza zbiorowością z urzędu, a sądow-

¹⁰¹ Constant wyznaczał pięć elementów władz: wykonawczą (ministerialną), ustawodawczą (reprezentacyjną), sądowniczą, municypalną (samorząd lokalny) oraz neutralną (Król). Reaktywność Króla była przedstawiana w kilku sferach. Gdy swoich kompetencji nadużywała władza reprezentacyjna, to Król rozwiązywał – w ramach reakcji – organ ustawodawczy. Gdy swoich kompetencji nadużywała władza wykonawcza, to Król reaktywnie usuwał ministra. W wypadku władzy sądowniczej w ramach reakcji Król stosował prawo łaski niwelując tym samym wykonanie wyroku, por. B. Constant, *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach publicznych*, przekł. W. Niemojowski, Wolters Kluwer, Warszawa 2016, s. 78–80.

¹⁰² G. W. F. Hegel, *Zasady...*, s. 274–275, § 279.

¹⁰³ Tamże, s. 279–280, § 280–281.

¹⁰⁴ Tamże, s. 282–283, § 282–286.

¹⁰⁵ Tamże, s. 285, § 287.

¹⁰⁶ Tamże, s. 287, § 290.

nictwo rozstrzyga sprawy reaktywnie, tj. gdy pojawi się coś inicjującego postępowanie.

Sprawowanie władzy przez urzędy w ramach egzekutywy jest sprawowaniem suwerenności w imieniu monarchy¹⁰⁷. Jest to istotna i konsekwentna myśl Hegla, dzięki której zachowana zostaje koncepcja jednolitości państwa. Oczywiście jest, że sam monarcha nie mógłby zarządzać całym społeczeństwem państwa. Jednak decyzje aparatu urzędniczego cechują się *ex lege* legitymacją monarchy. Rozbudowana struktura administracyjna, a w szczególności porządek hierarchiczny miał na celu, wedle Hegla, przeciwdziałanie nadużyciom ze strony urzędów. Również korporacje ludzi prywatnych także posiadały elementarne mechanizmy kontrolne. Hegel zwracał także uwagę na szacunek dla prawa i ogólną kulturę społeczną¹⁰⁸. Tym samym nie było to państwo totalitarne, ponieważ istniały możliwości przeciwstawienia się władzy rządzącej oraz kontrolowaniu jej.

Podobnie jak rozbudowany aparat administracyjny, także rozbudowane społeczeństwo, na wielość stanów, korporacji, klas, zrzeszeń stanowi również zabezpieczenie przed despotyzmem. Hegel twierdził, że mnogość grup, tj. pluralizm społeczny, oddziałuje na całe państwo. Im prostsza struktura społeczna, tym bliżej despotyzmu. Stanem totalnego despotyzmu jest taki ustrój, w którym są tylko dwie jednorodne grupy, tj. panujący despota i – zasadniczo identyczni w statusie – poddani¹⁰⁹.

Jeżeli chodzi o władzę ustawodawczą, która jest wymieniana po monarsze i egzekutywie, to Hegel określa ją jako najogólniejszy element ustroju, ponieważ zajmuje się ona najogólniejszym prawem¹¹⁰. Struktura władzy ustawodawczej złożona była z elementu statycznego (do monarchy należy władza najwyższa – jego przedstawicieli lub arystokracji) oraz elementu dynamicznego, tj. czynnika reprezentacyjnego¹¹¹.

W wypadku czynnika reprezentacyjnego deputowani nie są wysyłani jako „autonomiczne jednostki”, które reprezentują swoje interesy. Deputowani są delegowani przez społeczeństwo obywatelskie w jego poszczególnych fragmentach, którymi są stowarzyszenia, stany, gminy i korporacje¹¹².

Hegel nie był przeciwnikiem partycypacji przedstawicieli egzekutywy w strukturach prawodawczych. W uzupełnieniu do § 300 *Zasad filozofii prawa* pisał, że „[d]o fałszywych poglądów na państwo należy postulat, by członkowie

¹⁰⁷ Tamże, s. 288, § 293.

¹⁰⁸ Tamże, s. 290, § 295.

¹⁰⁹ Tamże, s. 430–431, uzupełnienie do § 302.

¹¹⁰ Tamże, s. 292, § 299.

¹¹¹ Tamże, s. 294–295, § 300–301.

¹¹² Tamże, s. 302, § 308.

rządu byli wykluczeni z ciał ustawodawczych (...). Wyobrażenie o tak zwanej niezależności władz zawiera w sobie ten podstawowy błąd, że te niezależne władze powinny jednak wzajemnie siebie ograniczać. Ta niezależność prowadzi jednak do zniesienia jedności państwa, jedności, której należy przede wszystkim pragnąć”¹¹³.

Brak idei separacji władz skutkowało – patrząc z obecnego punktu widzenia – marginalizacją władzy sądowniczej, która nie została określona jako integralny element ustroju państwowego z rozdziału trzeciego części trzeciej *Zasad filozofii prawa*. Hegel opisuje władzę sądowniczą w punkcie B rozdziału drugiego części trzeciej *Zasad filozofii prawa* (zatytułowanej „Społeczeństwo obywatelskie”). Władza sądownicza umieszczana jest obok takich kategorii jak prawo w formie ustawy oraz egzystencja ustawy.

Typowy trzeci element ustrojowy modelowego trójpodziału władzy nie jest więc u Hegla częścią rdzenia ustrojowego, a jest regulatorem społeczeństwa obywatelskiego, podobnie jak ustawodawstwo. Hegel rozpatruje prawo w ujęciu kontrydiktoryjnym. Zwraca uwagę na takie kwestie, jak przewód sądowy, dowody oraz słuszność rozstrzygnięcia¹¹⁴. Wskazana zostaje istotna część zadań sądownictwa, w szczególności subsumpcja, czyli dostosowania konkretnego przypadku pod ogólną ustawę¹¹⁵. Hegel bardziej zwraca uwagę na zadania sądu i mechanizmy procesowe niż na samą pozycję ustrojową takich organów. Niewiele uwagi poświęcono metodom inwestytury sędziowskiej. Hegel wskazał tylko na hipotetyczne pochodzenie takich organów, które miało wywodzić się z dawnych form stosunku patriarchalnego¹¹⁶. W dopiskach i uzupełnieniach Hegel opisując skład osobowy sądu zwraca uwagę, że ustalenie stanu faktycznego nie musi być powierzone jedynie prawnikom. Mogą się tym zajmować również sądy przysięgłych mające bardziej reprezentatywny skład osobowy na tle społeczeństwa¹¹⁷.

Z władzą sądowniczą Hegel wiąże władzę policyjną, którą określa „władzą zabezpieczającą”. Celem policji jest doprowadzenie przestępcy pod sąd (zainicjowanie postępowania *post factum*), ale i prewencyjne przeciwdziałanie przestępczości¹¹⁸.

W ujęciu gospodarczym istnieje swoboda zrzeszania się pod kontrolą państwa w korporacje, w celu pracy, w szczególności produkcji. Chodziło o ustrukturyzowanie się stanu rzemieślniczego przetwarzającego dobra materialne, co

¹¹³ Tamże, s. 430, uzupełnienie do § 300.

¹¹⁴ Tamże, s. 217, § 221–223.

¹¹⁵ Tamże, s. 221, § 228.

¹¹⁶ Tamże, s. 215, § 219.

¹¹⁷ Tamże, s. 408, uzupełnienie do § 227.

¹¹⁸ Tamże, s. 223–224, § 231.

generowało istnienie kapitału i wraz z tym rozwoju społecznego. Przy czym korporacja ma prawo też bronić swoich członków oraz zabezpieczać interesy własnej grupy. Korporacja – obok rodziny – według Hegla jest kolejnym ze źródeł państwa, tj. początków samoorganizacji się zbiorowości¹¹⁹.

W odróżnieniu od koncepcji Fichtego, państwo z propozycji Hegla nie miało charakteru totalitarnego. Sam Hegel dopuszczał zarządzanie administracyjne społeczeństwa, ale tylko w granicach państwa i np. nie zakazywał wyjazdu za granicę. Ewidentnie monarchia konstytucyjna zaproponowana przez Hegla wyklucza się z ideami marksistowskimi oraz sowieckimi, które zakładały zniesienie jakiegokolwiek monarchii.

Podsumowując strukturę instytucjonalnego ujęcia państwa w filozofii Hegla można uznać, że stanowiło ono model państwa zaangażowanego, które posiadało silną i scentralizowaną władzę. Przy czym władza państwa i samo państwo brało się z poprzednich ruchów dialektycznych, tj. rodziny, społeczeństwa obywatelskiego, co prowadziło do konieczności zabezpieczenia tych grup.

Podsumowanie

W ujęciu Hegla państwo nie jest jedynie wytworem społecznym ludzi, które ma na celu ich zabezpieczać. Tym samym nie można mówić o państwie, tak jak np. – rywal Hegla – Arthur Schopenhauer i liberałowie, że jest to jedynie konstrukt, który ma zabezpieczać lub regulować prawem życie ludzi¹²⁰.

Weryfikacja hipotezy pomocniczej wskazuje, że wczesne, zainspirowane Rewolucją Francuską podejście do państwa oparte było o koncepcje wspól-

¹¹⁹ Tamże, s. 233–234 i 236, § 250–252 i § 255.

¹²⁰ W tych koncepcjach państwo jest wytworem ewolucyjnym, którego celem jest zabezpieczanie ludzi przed samymi sobą. Produktem i podstawą państwa jest prawo, które wyznacza „reguły gry”, tj. określa uczciwe mechanizmy funkcjonowania podmiotów publicznych i niepublicznych, zwracając uwagę na takie wartości, jak równość, wolność, sprawiedliwość, bezpieczeństwo itd. Por. np. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przekł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2012, s. 519–520; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przekł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2013, s. 843–844; J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przekł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2012, s. 178–179; B. Constant, *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach publicznych...*, s. 266 i 268; L. von Mises, *Ludzkie działanie*, przekł. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 126 i 609; R. Brandt, *Zagadnienie etyki normatywnej i metaetyki*, przekł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996, s. 751; I. Berlin, *Wolność*, Aletheia, przekł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 341; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przekł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2013, s. 344–346; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 226.

notowe bardziej związane z doczesnością niż ze sferą religijną. Istotne były czynniki społeczne, na które szczególną uwagę zwracała Rewolucja Francuska przypadająca na okres młodości Hegla. Można przyjąć, że wczesne pisma „młodego” Hegla dezaprobowwały religijność, ponieważ odwracały one uwagę od rzeczywistości doczesnej – w tym doczesnego państwa. Tym samym w ujęciu „młodego” Hegla państwo było wytworem świeckim, społecznym i doczesnym.

Jednak weryfikacja hipotezy pomocniczej jest tylko częściowa i przy rozpatrywaniu takiej problematyki istotne są założenia czy też preferencje interpretatora. Nie wydaje się możliwe logicznie alternatywna odpowiedź „tak” albo „nie” na założenie hipotezy pomocniczej.

Weryfikacja hipotezy głównej wskazuje, że podejście po napisaniu *Fenomenologii ducha* było inne od poglądów z okresu przed tą książką, co – jak wskazał Avineri – nie jest do końca prawdą, ponieważ istniały poglądy, które występowały, zarówno we wczesnym, jak i późnym okresie. W tym ujęciu państwo jest tworem metafizycznym, który istnieje obiektywnie wraz z rzeczywistością będącą emanacją Ducha-Boga-Absolutu, rozwiązującego się zgodnie z logiczno-dialektycznymi procedurami. Tak więc Hegel wierzył w quasi-teologiczne pochodzenia państwa, które jest bezpośrednio zespolone z metafizyką i jest jej częścią.

Zarówno we wczesnej, jak i późnej filozofii Hegla, państwo było nierozdzielnie związane z ludzkością. Nie chodziło o jego zniesienie, a o dopełnienie tej idei, by zasadniczo służyła człowiekowi. Przeciwstawne są założenia techniczne państwa z wczesnego i późnego okresu. Przy takim założeniu granica pomiędzy „młodym” Heglem a Heglem po *Fenomenologii ducha* staje się coraz bardziej niewyraźna. Można nawet przyjąć, że powstaje ona wtedy, gdy interpretator wprowadza określone założenie. Lukács nie ustanowił wieczystego podziału na dwie filozofie Hegla, a wskazał istotną interpretację na tle ekonomiczno-społecznym. Gdyby przyjąć tło celowościowe, że celem państwa są – specyficznie rozumiane przez Hegla – etyka i wolność, to bardziej adekwatna niż Lukácsa jest teoria Taylora lub Avineriego. Inaczej mówiąc marksistowska czy też Lukácsowska interpretacja działalności Hegla nie jest jedyną właściwą.

Tym samym – jak wyżej wskazano – hipoteza pomocnicza jest mocno zrelatywizowana do interpretatora, kształtu tradycji rozumienia Hegla w danym obszarze intelektualnym oraz innych kategorii hermeneutycznych, które nie dają się zamknąć rachunku logicznej alternatywy rozłącznej. Zakładając, że hipotetycznym tłem filozofii Hegla byłaby etyka, można byłoby odejść od założenia „dwóch Hegłów”, tj. wczesnego rewolucyjnego i późnego konserwatywnego. Wydaje się, że gdyby etyka była na pierwszym miejscu, to rozróżnienie – jak wyżej wskazano – byłoby tylko techniczne. Inne byłby instytucje

i struktury państwa, ale jego cel byłby ten sam, tj. upodmiotowienie człowieka w zbiorowości konstytuującej państwo.

W systemie Hegla – jak podmiot widząc świat, zobaczy siebie, tak też jednostka oglądając państwo ujrzy w nim własne oraz boskie odbicie.

Bibliografia

- Althusser L., *The Spectre of Hegel. Early Writings*, przekł. na angielski G. M. Goshgarian, Verso, Londyn–Nowy Jork 1997.
- Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przekł. T. Rosiński, PWN, Warszawa 2009.
- Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2021.
- Brandt R., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przekł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1996.
- Berlin I., *Wolność*, przekł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017.
- Berlin I., *Zdradzona wolność. Jej sześciu wrogów*, przekł. J. Czernik, Aletheia, Warszawa 2019.
- Bourke R., *Hegel and the French Revolution*, «History of European Ideas» 2023, nr 49.
- Carnap R., *Logiczna struktura świata*, przekł. P. Kawalec, PWN, Warszawa 2011.
- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii*, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, przekł. różni, PWN, Warszawa 2014.
- Constant B., *O monarchii konstytucyjnej i rękojmiach publicznych*, przekł. W. Niemojowski, Wolters Kluwer, Warszawa 2016.
- Davies N., *Boże igrzysko. Historia Polski*, przekł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 2010.
- Dickey L., *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770–1807*, Cambridge 1987.
- Engels F., *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 2, przekł. nie wskazano, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Feuerbach L., *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 1, przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1959.
- Feuerbach L., *O istocie religii*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przekł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988.
- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, [w:] L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. 2, przekł. K. Krzemieniowa i M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988.
- Fichte J. G., *Mowy do narodu niemieckiego*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Warszawa 1996.
- Fichte J. G., *Nauka o państwie albo o stosunku państwa pierwotnego do państwa rozumu (fragmenty)*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, przekł. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2002.
- Fichte J. G., *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy (fragmenty)*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996.
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy*, t. 1, przekł. M. Siemek i J. Garewicz, PWN, Warszawa 2013.
- Fichte J. G., *Zamknięte państwo handlowe*, [w:] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przekł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1996.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przekł. B. Baran, PWN, Warszawa 2013.

- Geier M., *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, przekł. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Gramsci A., *Zeszyty filozoficzne*, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991.
- Gregorczyk K., Zimmermann-Pepol M., *Wymiary sprawiedliwości na gruncie filozofii prawa. Problematyka sprawiedliwości wczoraj-dziś-jutro*, «Gdańskie Studia Prawnicze» 2016, nr 1.
- Hau M., *Hegłowska krytyka stanu prawniczego*, «Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej» 2021, nr 3.
- Hayriogullari E., *Hegel on religion and state*, Sabanci University, Stambuł 2010.
- Hegel G. W. F., *Duch chrześcijaństwa i jego los (1798–1800)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2014.
- Hegel G. W. F., *Estetyka*, t. 1, przekł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1964.
- Hegel G. W. F., *Estetyka*, t. 2, przekł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1966.
- Hegel G. W. F., *Estetyka*, t. 3, przekł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, Warszawa 1967.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, przekł. Ś. Nowicki, Warszawa 2010.
- Hegel G. W. F., *Filozofia sztuki albo estetyka*, przekł. M. Pańkow, PWN, Warszawa 2021.
- Hegel G. W. F., *Fragmenty o religii ludowej i chrześcijaństwie (1793–1794)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F., *Fragment systemu, rok 1800*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 2011.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 2, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 2011.
- Hegel G. W. F., *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu (1796 lub 1797)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F., *Pozytywność religii chrześcijańskiej (1795/96)*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Hegel G. W. F., *Ustrój Niemiec*, [w:] G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, przekł. A. Ochocki i M. Poręba, Aletheia, Warszawa 1994.
- Hegel G. W. F., *Wykłady o filozofii dziejów*, przekł. A. Zieleńczyk, PWN, Warszawa 2011.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2007.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przekł. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, przekł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Hegel G. W. F., *Żywot Jezusa*, [w:] G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999.
- Heidegger M., *Hegel i Grecy*, przekł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999.
- Jahانبegloo R., *Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, przekł. M. Pietrzak-Merta, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, [w:] I. Kant, *Dzieła wybrane*, t. 5, przekł. różni, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, przekł. R. Szubert, Wolters Kluwer, Warszawa 2014.
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przekł. Ś. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie–Rozwój–Rozkład*, Aneks, Londyn 1988.

- Kozyr-Kowalski S., *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Krzemień-Ojak S., *Wprowadzenie*, [w:] A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, przekł. B. Sieroszewska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991.
- Kwiecień R., *Państwo i prawo międzynarodowe w filozofii Hegla*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G. Ius» 2000, nr 47.
- Leszczyński J., *Dwa rodzaje pozytywności prawa*, «Acta Universitatis Lodziensis» 2017, nr 78.
- Leszczyński L., Seidler G. L., *Ideologia – dzieje pojęcia*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1983, nr 1.
- Libelt K., *O miłości ojczyzny*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O Panteizmie w filozofii*, PWN, Warszawa 2014.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O Panteizmie w filozofii*, PWN, Warszawa 2014.
- Lukács G., *Historia i świadomość klasowa*, przekł. M. Siemek, PWN, Warszawa 2013.
- Lukács G., *Młody Hegel*, przekł. M. Siemek, PWN, Warszawa 1980.
- Małajny R., *Pojęcie konstytucji*, «Państwo i Prawo» 2018, nr 2.
- Markiewicz J., *Założenia fichteńskiego Zamkniętego państwa handlowego*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1985, nr 1.
- Mill J. S., *Utylitaryzm. O wolności*, przekł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2012.
- Minois G., *Historia ateizmu*, przekł. W. Klenczon, Aletheia, Warszawa 2019.
- Mises L. v., *Ludzkie działanie*, przekł. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011.
- Nowak E., *Filozofia prawa dla sędziów społecznych. Perspektywa Hegla i Fichtego*, «Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej» 2022, nr 4.
- Pełczyński Z., *Hegłowska koncepcja państwa*, przekł. M. Jakubowski, [w:] Z. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Polanowska-Sygulska B., *Co pozostało z filozofii politycznej Poppera*, «Państwo i Prawo» 2021, nr 10.
- Popper K., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przekł. H. Krahelska, W. Jedlicki, PWN, Warszawa 2007.
- Potkański W., *Terroryzm*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przekł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2013.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przekł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przekł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2012.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przekł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 2013.
- Secher R., *Ludobójstwo francusko-francuskie*, przekł. M. Miszański, Aletheia, Warszawa 2015.
- Seidler G. L., *Doktryna społeczno-polityczna Hegla*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1972, nr 1.
- Sendecki P., *O problematyce alienacji u Hegla, Feuerbacha i Marksa*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 1983, nr 1.
- Szymaniec P., *„Bycie-u-siebie w tym, co inne”. Idea wolności w filozofii polityczno-prawnej Georga Wilhelma Friedricha Hegla*, [w:] *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia*

- o doktrynach polityczno-prawnych. Od Cato's Letters do klasyków anarchizmu*, t. 2, red. O. Górecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Taylor Ch., *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter i Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2012.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2024.
- Wilejczyk M., *Filozofia prawa Hegla: pozytywizm czy koncepcja prawnonaturalna?*, «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria» 2009, nr 70.
- Wójcicki Z., *Podstawy sporu o obumieranie państwa w myśli marksowskiej*, «Acta Universitatis Lodzensis» 1987, nr 32.
- Zalewski W., *Sprawiedliwość „sprawiedliwości naprawczej”*, «Gdańskie Studia Prawnicze» 2016, nr 1.