KS. TADEUSZ GADACZ SP

PAŃSTWO A RELIGIA W FILOZOFII G.W.F. HEGLA

Często mówiono, że celem państwa jest szczęście obywateli; jest to oczywiście prawda: jeśli obywatelom źle się powodzi, jeśli ich podmiotowy cel nie jest zaspokojony, jeśli nie uważają, że tym, co to zaspokojenie zapośrednicza, jest państwo jako takie, to państwo opiera się na kruchych podstawach (F. Hegel).

„*Rozum i wolność pozostają naszym hasłem*", pisze w 1795 r. Hegel do Schellinga. Rozum — to stare hasło filozofii; wolność — to nowe hasło rewolucji francuskiej. Obydwa hasła pomyślane w jedności — oto Hegel"[1]. Tymi słowami rozpoczyna A. Baruzzi swój artykuł o filozofii politycznej F. Hegla. Filozofia Hegla, która wyrosła na gruzach wolnościowych ideałów rewolucji francuskiej, usiłuje na nowo pomyśleć możliwość syntezy wolności i rozumu. Upadek klasycznej monarchii przekonał Hegla, że rozumność w jej politycznym wcieleniu, jeśli ma być rozumnością, musi być wolna. Klęska demokratycznych ideałów rewolucji ukazała, że wolność, jeśli ma być wolnością, musi być rozumna. Wcieleniem wolności jest subiektywna jednostka ludzka, wcieleniem rozumu, obiektywne prawo państwa. Synteza rozumu i wolności jest więc jednocześnie syntezą jednostki i państwa. Ta synteza, będąca kluczem do pojęcia wolności u Hegla, nie jest jednak możliwa bez religii. Religia stanowi jej fundament i miarę. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie możliwości tej syntezy i jej krytyka.

*

* *

---

* W tekście artykułu zastosowano następujące skróty tytułów dzieł F. Hegla (liczba rzymska po skrócie oznacza tom, arabska — stronę):
Enz. — *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, t.I—III, Frankfurt am Main 1971.
FD — *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963—1965.
FS — *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1971.
NL — *Nauka logiki*, t. II, Warszawa 1967/8.
NuHS — *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Frankfurt am Main 1971.
VüGPh — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. I — II, Frankfurt am Main 1971.
VüPhR — *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I — II, Frankfurt am Main 1971.
WE — *Wykłady o estetyce*, t. I, Warszawa 1967.
WFD — *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I — II, Warszawa 1958.
ZFP — *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1965.

[1] A. Beruzzi, *Hegel*, [w:] *Klassiker des politischen Denkens*, t. 2, München 1979, s. 187.

Wolność w filozofii Hegla nie odnosi nas pierwotnie do przestrzeni czy świata, lecz do drugiego człowieka. Wolność jest pojęciem, które może pojawić się jedynie w relacji międzyludzkiej. Nie jesteśmy sami na świecie, dlatego czyny ludzkie muszą uwzględniać istnienie innych i prawo innych do wolności. Wolne czyny ludzkie muszą więc opierać się na ogólności. Owa istotowa ogólność jest synonimem rozumności. Miejscem jej wcielenia jest prawo.

Prawo ma swe korzenie w wolności (W II 598). Wolność jest określeniem prawa, a system prawny, przestrzeń opisana przez prawo i nim się rządząca, jest królestwem urzeczywistnionej wolności. Prawo ze względu na swą obiektywność polega na tym, że każda jednostka respektowana jest przez inne jako wolna istota (NuHs 232). Jednostka uznana w swej wolności jest osobą, dlatego formułę prawa można wyrazić w następujący sposób: „bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby" (ZFP § 36). Prawo jest zewnętrznym istnieniem wolności i dlatego jest zobowiązujące. Ta obowiązywalność prawa jest następstwem jego rozumności. Oczywiście treścią prawa ustawowego może być także coś nierozumnego i niezgodnego z wolnością jednostki. Takie nierozumne prawo jest niesprawiedliwe i nie ma obiektywnego znaczenia. Dlatego prawo musi być poznane w jego rozumności. Tak jak wolność jednostki jest rozwojem świadomości wolności, tak prawo jest rozwojem świadomości prawa. Rozwój prawa odpowiada trzem stopniom rozwoju wolności. Jest to wolność formalna, moralna i etyczna, a prawo formalnym prawem własności, prawem moralnym i prawem etycznym. Pominąwszy kolejne stopnie rozwoju prawa przejdźmy bezpośrednio do prawa etycznego, w którym prawo osiąga najwyższy stopień rozumności.

Prawo etyczne stanowi wyraz obiektywnej woli ogólnej. Wola ogólna jest wolą na poziomie swego pojęcia. W tej ogólności woli prawo posiada swą podstawę. Gdyby wola nie była ogólna, nie byłoby prawa, nic co mogłoby wszystkich prawdziwie obowiązywać (Nu HS 224) i stanowić fundament porozumienia i jedności wszystkich. Prawo etyczne lub etyczność stanowi pojednanie woli jednostkowej i ogólnej, jednostkowego podmiotu i rozumu, jest miejscem zobiektywizowanej wolności. Wola, która chce prawa, jest etyczną wolą ogólną. I w tej swej ogólności posiada wolność. Sfera panowania i niewoli jest sferą woli jednostkowej, samowoli, która nie nabyła jeszcze charakteru ogólnego. Pogrążona jest w skończoności (VüGph I 118). Będąc posłuszna prawu, i odnajdując w nim samą siebie, przezwycięża skończoność. Niknie jednocześnie lęk, który jest znakiem i środkiem zniewolenia. To lęk przed utratą skończoności, w której jednostka jest pogrążona i od której jest uzależniona, doprowadza ją do stanu uzależnienia wobec kogoś innego, nakazuje jej oddać swą własną wolę. Świat prawa jest już światem pozbawionym lęku; jest wolnym światem.

To, co etyczne stanowi substancję, ogólną wolę jednostek, które pozostają w stosunku do niej jako akcydensy (ZFP § 145). Na czym polega owa akcydentalność jednostek i substancjalność etyczności? Ta substancja etyczna nie jest

niczym dla jednostki obcym. Jest ona istniejącym po stronie zewnętrznej obiektywnym dobrem, tym samym, które istnieje także po stronie wewnętrznej w pojęciu woli, tak że wola jednostki odnajduje w substancji etycznej siebie samą (ZFP § 153). W niej także posiada swą rzeczywistość. Poza nią jednostkowa wolność nie może istnieć realnie, tak jak akcydens nie może istnieć realnie poza substancją (WE 205). Poza substancją etyczną wola przestaje być wolą rozumną, a jednostka traci swą istotę.

Relacja jednostki do substancji etycznej jest relacją samoofiarowania. Samoofiarowanie własnej partykularności pozwala jednostce dostrzec, że prawda substancji etycznej nie jest niczym innym jak jej własną, wewnętrzną, podmiotową prawdą. Składając w ofierze swą partykularność dla tej etycznej substancji, nie zostaje przeto w niej „rozmyta", lecz ponownie odzyskuje siebie w swej prawdzie. Jest to ofiarowanie jednostkowości subiektywnej, które pozwala jej odzyskać tę jednostkowość, lecz już w obiektywności rozumu. Traci swą samoistność, by ją dopiero naprawdę odzyskać. O tej relacji jednostki do substancji etycznej pisze Hegel następująco: „Całość staje się jako całość dziełem jednostki. Jej składa jednostka siebie w ofierze, ale też dzięki temu otrzymuje siebie samą od niej z powrotem. Nie ma tu niczego, co by nie było wzajemne" (FD 398). I dalej: „Te istoty samodzielne w swoim absolutnym bycie dla siebie rozpływają się w prostej samoistnej substancji [...] Są one świadome tego, iż samodzielnymi istotami jednostkowymi są dzięki temu, że poświęcają swoją jednostkowość i że substancja ogólna jest ich duszą i ich istotą, tak samo jak ogólność ta ze swej strony jest ich dziełem jako jednostek, czyli dziełem przez nie wytworzonym" (WFD I 397). Lecz samoofiarowanie możliwe jest tylko jako akt dla... i wobec... drugiej jednostki. Dlatego owej substancji etycznej nie należy rozumieć jako czegoś bezosobowego. Sama bowiem reguła prawa, którego istota wyraża się w etyczności mówi: „bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby". Ów akt samoofiarowania nie jest aktem dla jakiejś ogólności abstrakcyjnej, lecz zawsze dla konkretnej jednostki lub jednostek. Gdy ktoś bowiem rezygnuje ze swych partykularnych, skończonych celów, pragnie woli ogólnej, ma przede wszystkim na uwadze dobro drugiej konkretnej jednostki. Gdy poświęca im swój czas, swoje siły, swoje pragnienia i dążenia, realizuje dobro obiektywne. Także wtedy, gdy czyni to dla rodziny lub narodu, ma na uwadze ojca, matkę, dziecko, żonę, czy też konkretne jednostki ludzkie, które żyją razem z nim w tych samych granicach, na tej samej ziemi lub z którymi pozostaje w określonym związku.

Wyrazem tak pojętej substancji etycznej jest wspólnota. „Etyczność bowiem — pisze Hegel — to przecież nic innego, jak tylko przy samoistnej rzeczywistości jednostek, absolutna duchowa jedność ich istoty" (FD 396). Nie jest to jednak jakakolwiek jedność. W jedności tej jednostki nie stanowią tylko elementu, części wspólnoty, lecz wyczerpują ją w sobie w sposób całkowity. A to dlatego, że prawo etyczne, będąc wyrazem wspólnoty, stanowi jednocześ-

nie wyraz i obiektywizację pojęcia woli jednostkowej. Nie istnieje bowiem w prawie etycznym nic takiego, co nie byłoby już zawarte w pojęciu woli. Treściowy zakres pojęcia woli i prawa etycznego wspólnoty pokrywa się. Jednostka nie jest więc elementem podporządkowanym wspólnocie. Taka wizja wspólnoty stanowi odzwierciedlenie wspólnoty Boskich Osób. Wyrażająca tę wspólnotę natura boska obecna jest w pełni w każdej jednostce tworzącej tę Wspólnotę Chrystus np. — zauważa Hegel — nie jest tylko częścią natury Boga, ale całym Bogiem (FS 377).

Wspólnota etyczna ma swoje rozwojowe formy. Jest początkowo rodziną, następnie społeczeństwem obywatelskim i wreszcie państwem (ZFP § 260 dodatek). Jest to rozwój wspólnoty od stanu naturalnych więzi, poprzez konflikt jednostkowych interesów aż do jedności rozumnej.

*

* *

Państwo jest najwyższą formą substancji etycznej. Bez państwa, które troszczy się, by obowiązywało to, co ogólne i było obecne w czynach i zamysłach jednostek (WFD I 58), substancja etyczna nie może istnieć. Rozpada się na indywidua realizujące jedynie swe interesy jednostkowe. Gdyby konkretne państwo nie było wcale ideą państwa, „wtedy — pisze Hegel — oddzieliłaby się jego dusza i ciało. Dusza uleciałaby w dalekie regiony myślenia, ciało zaś rozpadłoby się na pojedyncze indywidualności" (NL 479).

Państwo jako najwyższa forma etycznego prawa stanowi syntezę wolności i rozumności. Jednostka, opierająca się w myśleniu i działaniu na swej podmiotowości, utożsamiana była w tradycji europejskiej z wolnością szczegółową, a państwo z rozumnością.

W tym odniesieniu są one ze sobą pojednane. Prawo rozumu i prawo wolności szczegółowej stają się tożsame (ZFP § 260 dodatek). Jednostka ze swej strony nie znajduje w państwie żadnego ograniczenia, ani czegoś, co by było jej obce. Jej szczegółowy interes osiąga w państwie pełny rozwój i jednocześnie jego ogólną wolę uznaje ona za swego substancjalnego ducha. W ten sposób ani obecna w państwie wola ogólna nie jest realizowana bez czy też wbrew jednostkowemu, podmiotowemu zainteresowaniu, ani także jednostki nie żyją jako indywidua, których wybory, zainteresowania i cele rozmijałyby się z tą wolą ogólną (ZFP § 260). Dlatego wolność okazuje się ze swej istoty być rozumną a rozumność wolną.

Lecz ta jedność między wolnością i rozumnością, jednostką i państwem możliwa jest jedynie na płaszczyźnie prawdy zarówno jednostki jak i państwa. Jeśli bowiem istnieją konflikty między jednostką a państwem, a wolność rozmija się z rozumnością to znaczy, że albo jednostka nie jest jeszcze jednostką,

albo państwo nie jest jeszcze państwem. Mówiąc o wolności, Hegel nie wychodzi z formalnego poziomu jednostki, lecz z jej pojęcia (ZFP 258 dodatek). Jeżeli natomiast jednostki nie przekroczyły jeszcze swego formalnego i subiektywnego poziomu i nie dają jeszcze przystępu w myśleniu i działaniu własnemu pojęciu, nie przekraczają poziomu społeczności obywatelskiej, która jest jedynie grą interesów. „Nie każde bowiem zrzeszenie się indywiduów w jakąś społeczną wspólnotę — pisze Hegel — nie każdy partykularny związek można nazwać państwem. W prawdziwym państwie ustawy, prawa i zwyczaje, o ile stanowią ogólne, rozumowe określenie wolności, obowiązują także w ich ogólności i abstrakcji i nie są już uwarunkowane przypadkową dowolnością, czy partykularnymi, swoistymi cechami jednostki" (WE 206). Z drugiej strony, jeśli państwo jest tylko formalne, nie realizuje swego pojęcia i nie urzeczywistnia go, nie ma między nim a jednostką żadnej jedności. „Często mówiono, że celem państwa jest szczęście obywateli; jest to oczywiście prawda: jeśli obywatelom źle się powodzi, jeśli ich podmiotowy cel nie jest zaspokojony, jeśli nie uważają, że tym, co to zaspokojenie zapośrednicza, jest państwo jako takie, to państwo opiera się na kruchych podstawach" (ZFP § 265 dodatek). Posiada ono tylko egzystencję. A złe jest takie państwo, które ma tylko egzystencję (NL 479).

„W prawdziwie rozumowo urządzonym państwie — pisze Hegel — wszystkie prawa i instytucje nie są niczym innym jak realizacją wolności zgodnie z jej istotnymi określeniami. Tam, gdzie tak rzeczywiście jest, jednostkowy rozum znajduje w tych instytucjach tylko urzeczywistnienie swej własnej istoty, a będąc posłuszny tym prawom, jednoczy się nie z czymś, co jest mu obce, lecz z czymś własnym" (WE 135; ZFP § 147). W tej prawdziwej wspólnocie wszystkie jednostki muszą być wolne. Ich wolność musi być urzeczywistniona. Jest to konieczność wynikająca z rozumu obiektywnego. Gdy bowiem którakolwiek z jednostek nie jest wolna, nie ma jeszcze prawdziwej wspólnoty etycznej w formie państwa.

Wspólnota jest warunkiem wolności. W tym sensie także państwo, jako ogólna forma, w której różnorodne jednostki dążą do połączenia się w jedno (WE 103), jest także warunkiem wolności. W ten sposób wspólnota objawiona przez prawo jest miejscem objawiającym wolność i ją urzeczywistniającym. I tylko w tej wspólnocie jednostka ludzka, duch skończony, jednając się z innymi jedna się z sobą samym i jednocześnie jednając się z sobą samym jedna się z innymi. Wolność jedna się z rozumnością. „Dlatego też w narodzie wolnym — pisze Hegel — rozum jest naprawdę urzeczywistniony; jest on duchem żywym i obecnym, w którym jednostka swoje przeznaczenie, tzn. swoją ogólną i jednostkową istotę, nie tylko odnalazła jako coś, co jest wyrażone i dane jako rzecz, lecz sama jest tą swoją istotą i swoje powołanie wypełniła" (FD 399).

Aby przedstawić syntezę rozumu i wolności, jednostki i państwa, wystarczy więc dokonać eksplikacji norm prawa państwa, które zawierają w sobie samą

rozumność. Prawo formowane jest w ustawach. Opisują one i kształtują wolność, między innymi jako: swobodę posiadania własności, wolny wybór pracy zarobkowej, czyli prawo do używania swych sił według własnej woli, dostęp do wszystkich urzędów państwowych, a przede wszystkim wolność osobistą (WFD II 345). Działalność tworzenia i urzeczywistniania ustaw to sfera rządów państwa. Rządy zaś prowadzą do postawienia problemu ustroju politycznego. W związku z tym powstają pytania: do kogo należy wola rozstrzygająca, czy dana treść jest obiektywnie rozumna, a państwo jest obiektywną rzeczywistością prawa? (VüGPh II 107); czy prawo zawarte w ustawach konkretnego państwa jest prawem?; czyja wola jest w tym względzie dycydująca?; kto może być reprezentantem rozumu? Np. „niebezpieczne i fałszywe jest założenie — pisze Hegel — iż tylko sam lud posiada rozum i jasny pogląd na sprawę i że tylko on wie, co jest słuszne; każde stronnictwo wyłonione z ludu mogłoby w takim wypadku narzucić swą wolę, jako że reprezentuje lud, a tymczasem sprawy państwa są sprawami wiedzy i wykształcenia, a nie ludu" (WFD I 65).

*

* *

Ustrój państwa jest rozwiniętym i urzeczywistnionym rozumem obiektywnym. W jego skład wchodzą instytucje tworzące bazę państwa, a przez to stanowiące filary wolności (ZFP § 265). Instytucje te wyrażają z jednej strony wolę ogólną, a z drugiej zapewniają jednostkom możliwość działania zmierzającego do realizacji i urzeczywistnienia siebie w tym, co wspólne. W ten sposób w tych instytucjach wola jednostkowa jedna się z wolą ogólną (ZFP § 264). Dlatego „wszelki ustrój państwa — pisze Hegel — staje się rzeczywisty dopiero wtedy, gdy istnieje on jako obiektywna wolność, jako substancjalne przejawienie się woli, jako obowiązek i zobowiązanie w podmiotach (WFD II 233).

Ustrój państwa i wchodzące w jego skład instytucje muszą być rozumne. A ustrój jest rozumny, gdy w nim państwo określa swą działalność zgodnie ze swym pojęciem (ZFP § 272), czyli jedna wolę podmiotową z obiektywną wolą rozumną. Wolę podmiotową stanowi w państwie wspólnota narodowa. Naród jest substancją etyczną, ogólną wolą (Nu HS 266). Jest on podmiotem ustroju. Posiada swego indywidualnego ducha uobecniającego się w kulturze narodowej. Państwo natomiast w swych rozumnych instytucjach ustrojowych przenika tego ducha i uzewnętrznia go (ZFP § 274). Jest jego formą. Bez tej formy naród nie ma historii (Enz. III § 540).

Ustrój polityczny i jego instytucje stanowiące formę wspólnoty narodowej ewoluują z samego ducha narodu. W nim biorą swój początek i z niego czerpią moc swego rozwoju. „Ustrój państwa nie jest sprawą wyboru, lecz jest taki właśnie, jaki odpowiada duchowi narodu" (WFD I 70). Ustrój ten zależy od

sposobu kształtowania się samowiedzy ducha narodowego (ZFP § 274). Musi on zakładać tę samowiedzę i dlatego nie może być utworzony w sposób sztuczny. Jest wynikiem pracy całych pokoleń. Naród może dostrzec w nim swoje prawo i wyraz stanu, w którym się aktualnie znajduje. Inaczej ustrój państwa posiada tylko egzystencję. Pozbawiony jest wszelkich wartości. „Pomysł, aby nadać a priori narodowi jakiś nawet mniej lub bardziej w treści swej rozumny ustrój — pisze Hegel — pomysł taki pomijałby właśnie ów moment, dzięki któremu ustrój jest czymś więcej niż tylko rzeczą myślową. Każdy naród ma przeto taki ustrój państwowy, jaki mu odpowiada i jaki jest dla niego stosowny" (ZFP§ 274). Jakiekolwiek więc usiłowania zmierzające do narzucenia wspólnocie narodowej obcej jej formy ustrojowej muszą okazać się bezowocne. „Jeśli zaś powiada się, że ludźmi można by rządzić wbrew ich własnym interesom, celom i zamierzeniom, to jest to niedorzeczne, gdyż takimi głupcami ludzie nie są" (Enz. III § 542).

To przekonanie, że ustrój wyprowadzony jest bezpośrednio z ducha narodowego, sugerowałoby, iż istnieje wiele ustrojów politycznych. Tak jest jednak tylko na etapie rozwoju państwa. Państwo jako takie, idea państwa, posiada ustrój monarchiczny. Ustrój monarchiczny — pisze Hegel w *Encyklopedii* — jest ustrojem rozwiniętego rozumu. Wszystkie inne ustroje przynależą niższym stopniom rozwoju i realizacji rozumu (tamże). Na czym polega owa heglowska monarchia?

Monarchia jest prawdziwym ustrojem państwa. Należy jednak od razu zaznaczyć, że jest to monarchia rozumiana całkowicie inaczej niż monarchia w pojęciu teoretyków restauracji. Stanowi ona klasyczną monarchię zniesioną w sposób dialektyczny. Z jednej bowiem strony Hegel pozostaje przy tradycyjnej formie monarchii, z drugiej jednak pozbawia ją mocy. Pokonuje w ten sposób tradycyjny rozdział między klasyczną monarchią i klasyczną demokracją. Jako tezę i antytezę łączy je w wyższej syntezie. „Jednostronne są formy wszystkich tych ustrojów państwa, które nie są zdolne ścierpieć w sobie zasady wolnej podmiotowości i nie potrafią dostosować się do jakiegoś wykształconego rozumu" (ZFP § 273 dodatek). Najpierw przekracza klasyczną monarchię jako tezę i przechodzi do antytezy. Antytezą klasycznej monarchii stała się dla niego rodząca się w rewolucji francuskiej demokracja. Lecz i ją także odrzucił. Nie mógł bowiem zgodzić się z właściwym dla niej pojęciem reprezentacji, która przerodziła się w absolutną anarchię[2]. Rewolucjoniści bowiem, jako naczelne zadanie, postawili sobie zbudowanie wspólnoty politycznej na bazie, mówiąc językiem Hegla, tego co ogólne. Tymczasem tego, co ogólne nie można tworzyć, ponieważ jest już ono dane. Z negacji klasycznej demokracji rodzi się w konsekwencji heglowska monarchia. Stanowi ona pojednanie subiektywności i obiektywności, wolności i rozumu.

---

[2] Por. S. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt am Main 1976, s. 223 n.

Podstawową rolę w ustroju monarchicznym piastuje monarcha. Monarcha nie reprezentuje własnej woli, ani także nie jest reprezentantem woli wszystkich. Jest on uosobieniem rozumu. Jego rola sprowadza się jedynie do potwierdzenia, że prawo dane w ustawach jest prawem rozumnym. Tę rolę Monarchy porównuje Hegel z kimś, kto jedynie stawia kropkę nad 'i'. Należy zaznaczyć, jest to 'i' już istniejące, a nie dopiero tworzone. „W doprowadzonej do końca organizacji państwa — pisze — chodzi tylko o formalną decyzję na szczycie, jako monarcha zaś potrzebny jest człowiek, który ma powiedzieć tylko 'tak' i postawić kropkę nad i. To stanie na szczycie państwa powinno być takie, by szczegółowość charakteru nie miała w tym wielkiego znaczenia [...] W dobrze urządzonej monarchii obiektywna strona przysługuje tylko prawu, do którego monarcha ma tylko dodać swoje subiektywne: *ja chcę*" (ZFP § 280 dodatek). W ten sposób do całkowicie rozwiniętego w instytucjach państwa rozumu dołącza się jedynie podmiotowa zgoda, przyzwolenie, które stanowi konieczny warunek wolności, a przeto i istnienia samego państwa. W tej zgodzie wyrażonej przez monarchę wszystkie jednostki danego państwa odnajdują swoją własną, indywidualną wolę.

Ta heglowska monarchia, w zakresie swego powstawania, daleka była od jakichkolwiek form realizacji; także w przypadku monarchii pruskiej. I taką pozostała do dzisiaj. Heglowskie państwo, jak i jego ustrój monarchiczny opisują bowiem jedynie absolutną strukturę formalną. W strukturze tej nie chodzi o opis państwa konkretnie istniejącego, ale o ideę państwa. „Przy idei państwa — pisze Hegel — nie powinno się mieć przed oczyma ani poszczególnych państw, ani poszczególnych instytucji" (ZFP § 258 dodatek). W tym samym duchu pisał do Hegla Nikolaus von Thaden: „przedstawił pan państwo jako rzeczywistość prawa, jako urzeczywistnioną wolność; lecz dla jakiego państwa pańskie nauki ustanawiają instytucje, ponieważ wszystkie zdają się jeszcze nie dorastać do tego zaszczytu"[3]. Idea państwa możliwa jest do pojęcia jedynie na absolutnym gruncie idei boskiej.

*

* *

Państwo jako państwo (idea państwa) stanowi prawdziwą rzeczywistość. Co jednak jest naprawdę rzeczywiste? Pisze Hegel w *Encyklopedii*: „Jedynie Bóg jest prawdą, zgodnością pojęcia i realności" (Enz. I § 24). Bóg jest tym, co najbardziej rzeczywiste (Enz. I § 6). Wszelki byt uzyskuje swą prawdę, jest rzeczywisty, o ile wypływa z tego jedynego źródła rzeczywistości; także państwo.

---

[3] *Brief an Hegel 1821*, [w:] *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1975, s. 27.

„Państwo należy także przeto czcić jako pierwiastek boski na ziemi" (ZFP § 272 dodatek).

Państwo jest objawieniem rzeczywistości boskiej. Lecz objawieniem tej rzeczywistości jest przede wszystkim religia. Z nią państwo nie tylko się łączy, ale także z niej czerpie swe istnienie. „Skoro mówimy, że państwo opiera się na religii i ma w niej swoje korzenie, znaczy to w istocie, że państwo z religii powstało i teraz i zawsze z niej powstaje, a to znów znaczy, że zasady istnienia państwa muszą być uważane za ważne same w sobie i dla siebie, a takimi są tylko wtedy, gdy się je rozumie jako określenie samej natury boskiej" (WFD I 77). Jak należy rozumieć powyższe słowa Hegla?

Etyczne prawo państwa i jego rozumne instytucje ustojowe są tylko wykonaniem tego, co stanowi zawartą w sercu jednostki zasadę religijną (WFD II 182). Religia jest świątynią tej samej prawdy i wolności w Bogu. Państwo jest świątynią tej samej prawdy i wolności w świecie realnym. Dlatego treść tej realności może być nazwana boską (tamże). Świątynię religii i świątynię realnego istnienia państwa wypełnia ta sama prawda i wolność boskiej rzeczywistości. W zależności więc od tego, jaką świadomość tej rzeczywistości posiada naród, takie też posiada państwo. „Naród — pisze Hegel — który posiada złe pojęcie o Bogu, ma także złe państwo, zły rząd, złe prawa" (VüPhR I 237).

Idea państwa oznacza taką prawno-ustrojową formę, która w pełni realizuje wspólnotę pomiędzy jednostkami. I to słowo „wspólnota" charakteryzuje prawdziwe państwo, w przeciwieństwie do państwa nieprawdziwego, które jest tylko zgromadzeniem lub zbiorem jednostek. Ta wspólnota państwa realizuje to, co najbardziej ogólne, a tym najbardziej ogólnym jest boskość (WFD I 210). Wspólnota państwa idealnego stanowi więc odwzorowanie wspólnoty Boskich Osób. Ostatecznie może więc być pojęta tylko jako wspólnota Królestwa Bożego. Tu zdają się powracać idee młodzieńczych tekstów Hegla, w których pisał że Królestwo Boże jest rozwojem tego, co boskie w człowieku. Ustanawia ono relacje, w których poprzez wypełnienie Duchem spotyka się Boga. Jest ono życiem w harmonii całej istoty boskiej, w której nikną wszelkie podziały. Ten sam Duch przenika różne istoty, które nie tyle są równe, co pojednane, nie tworzą zgromadzenia, lecz wspólnotę (FS 393 n.). To jest wnętrze religijnej świątyni państwa idealnego. Lecz takiego państwa jeszcze nie ma. To, które jest, stanowi jedynie mniejszy lub większy prześwit boskiej świątyni. Dlatego państwo konkretnie istniejące musi być nieustannie „porzucane" i przekraczane. W nim bowiem jednostki nie odnajdują jeszcze prawdziwej wolności. Nie jest im w państwie dane pojednanie. Państwo musi zostać „porzucone" z dwóch podstawowych powodów.

Po pierwsze, ponieważ konkretne państwo nie osiągnęło jeszcze poziomu swej idei, nie posiada jeszcze rozumnego prawa i rozumnych instytucji ustrojowych. W nim nawet najdoskonalsze jednostki nie mogą często odnaleźć realizacji swej własnej jednostkowej woli. W konsekwencji każde konkretne pań-

stwo alienuje jednostkę. A skoro państwo nie gwarantuje jednostce wolności, samo nie jest wolne, zgodnie z heglowską zasadą: „tylko dla wolnego inny jest wolny" (VüPhR II 93). Jednostka więc opuszcza państwo poszukując regionu wolnej rzeczywistości, by móc sama być w niej rozpoznaną jako wolna. Opuszcza świątynię państwa, wkraczając w świątynię religii. To „w sferze religii — pisze Hegel — wyzwala się człowiek ze swego stosunku do państwa. Cofnąwszy się w swój świat wewnętrzny, może uciec spod przymusu władzy świeckiej" (WFD I 199).

Po wtóre, jednostka musi przekroczyć państwo, ponieważ nie odnajduje w jego prawach odpowiedzi na pytanie o istotę swej własnej wolności. W konsekwencji ani jednostka nie może być miarą prawdziwości państwa, ani państwo miarą prawdziwości jednostki. I jednostka, i państwo potrzebują prawdziwej miary i fundamentu, na którym mogłaby oprzeć się ich niestabilna relacja. Tym fundamentem jest religia, a miarą boskość. Dopiero na tym fundamencie i w tej mierze możliwe jest budowanie jedności między tezą i antytezą, jednostką i państwem. Prawa państwa, powtórzmy cytowane już słowa Hegla, są takie, jaką świadomość Boga posiada naród. Tak więc synteza wolności i rozumności, jednostki i państwa możliwe jest dopiero w samej boskości. „Bóg nie chce jako dzieci ludzi o ciasnych sercach i pustych głowach, lecz takich, których duch, sam przez się ubogi, bogaty jest poznaniem Boga i którzy w poznaniu Boga widzą najwyższą wartość" (WEFD I 23).

Wyjście poza państwo i porzucenie państwa nie jest jednak porzuceniem państwa jako takiego. W wędrówce ku wyższej syntezie państwo zostaje jedynie zniesione dialektycznie: zaprzeczone w tym, co niezgodne jest w nim jeszcze z ideą państwa i jednocześnie zachowane w dialektycznym rozwoju ducha. Nie ma bowiem wolności poza wspólnotą. Jednostka ludzka poszukując swej wolności nie porzuca państwa w ogóle. Porzuca je tylko dialektycznie. Nie odchodzi od niego, lecz przy nim trwa nawet w największym rozdarciu i najsilniejszej negatywności, poszukując dlań prawdziwej miary. Odchodzi i jednocześnie pozostaje. Nie jest to bowiem odejście, ucieczka w świat iluzji stoika czy sceptyka, której celem jest jedynie porzucenie sprzeczności.

*

* *

Heglowska filozofia państwa spotkała się z ostrą krytyką. Zarzucano jej, że stanowi apoteozę monarchii pruskiej i jest źródłem nowożytnego totalitaryzmu i despotyzmu politycznego. Zarzuty te pojawiały się w wielkich krytykach heglowskiej filozofii politycznej: *Hegel und der Staat* (t. 1—2, München-Berlin 1920) F. Rosenzweiga i *The open society and its enemies* (Princeton 1950) K. Poppera, a także w obiegowych interpretacjach, które pryncypialnie stwier-

dzają, że Hegel złożył jednostkę w ofierze państwu na ołtarzu życia politycznego lub rozmył ją doszczętnie w substancjalnej jedni[4]. Wydaje się jednak, że nie taki zarzut należy Heglowi postawić. W żadnym bowiem państwie jednostka nie posiada tak absolutnej wolności jak w heglowskiej monarchii. Heglowskie państwo nie dlatego jest złe, że zniewala jednostkę, lecz dlatego iż obiecuje i daje wolność absolutną.

Synteza wolności i rozumu, o której Hegel pisał do Schellinga, synteza jednostki i państwa, woli subiektywnej i obiektywnej, możliwa jest jedynie na płaszczyźnie absolutnej. Oznacza to, jak wspomnieliśmy przed chwilą, że idea państwa możliwa jest do pomyślenia jako Królestwo Boże. W tym kontekście heglowski monarcha nie może być nikim innym niż Chrystusem, który stając się z jednej strony wyrazicielem woli wszystkich jest także wyrazicielem samej rozumności, czyli tego co boskie. Na płaszczyźnie absolutnej religia i polityka utożsamiają się. Jeśli jednak postawimy tezę, że państwo jako takie, idea państwa, jest Królestwem Bożym a monarcha Chrystusem, to trzeba stwierdzić, że idea państwa jako miejsce pojednania rozumu i wolności jest ideą utopijną. Kiedy bowiem zostaje osiągnięte Królestwo Boże, państwo przestaje istnieć. Nie ma więc idei państwa. Idea bowiem jest, według Hegla, czymś urzeczywistnionym, a państwo idealne nigdy nie może być urzeczywistnione. Ostateczną formą wspólnoty etycznej nie jest w konsekwencji państwo, ale religia. To w religii a nie w państwie jednostki dążą do połączenia się w jedno. Zadaniem państwa jest zapewnić wolność poprzez prawo, zadaniem religii wolność w duchu wspólnoty. Heglowska monarchia możliwa jest więc do pomyślenia tylko w religii, nie do pomyślenia jest w państwie. Hegel przechodząc od klasycznej monarchii jako tezy do rodzącej się w rewolucji francuskiej demokracji jako antytezy, ukazał swoją monarchię jako syntezę. Lecz to przejście od antytezy do syntezy, od demokracji rewolucji francuskiej, która przemieniła się w anarchię i terror, do monarchii będącej jednością subiektywności woli i obiektywności rozumu, jest już przejściem od porządku politycznego do religijnego. Polityka stała się religią.

Wiele myśli Hegla na temat relacji między jednostką i państwem jest niezmiernie słusznych: że prawo państwa nie może być uwarunkowane przypadkową dowolnością czy partykularnymi interesami jednostki czy klasy; że celem państwa jest szczęście obywateli; że ustrój polityczny państwa powinien być jego własnym ustrojem wypływającym z jego ducha narodowego a nie obcą, narzuconą mu strukturą; że prawo czy instytucje polityczne zależne są od religii narodu, od tego jakie pojęcie o Bogu ma naród, itp. Rozważanie jednak możliwości idei państwa, syntezy wolności i rozumu, rodzi realne niebezpieczeństwo politycznego totalitaryzmu, pokusę wcielenia czegoś, co jest niemożliwe do urzeczywistnienia. Nie występując więc przeciw samej zasadzie nowożytne-

[4] Por. W Daisenberg, *Dzieje filozofii prawa i państwa*, t. 1, Kraków 1872, s. 88.

go państwa jaką jest dążność do jedności wolności i rozumu, należy odrzucić pretensję do absolutyzacji tej jedności. Absolutność bowiem możliwa jest tylko tam, gdzie istnieje czysta forma relacji, a taka forma musi być pozbawiona wszelkiej treści. W takiej formie absolutne światło, jak pisał Hegel w *Logice*, równe jest absolutnej ciemności. Jawne dowody na to daje polityczny mesjanizm naszego wieku.

L'ÉTAT ET LA RELIGION DANS LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

Résumé

La philosophie de Hegel qui s'est développé sur les ruines des idéaux de liberté de la Révolution française s'applique à repenser la possibilité d'une synthèse de la liberté et de la raison. La chute de la monarchie classique a convaincu Hegel que la rationalité dans son incarnation politique si elle veut être rationelle doit être libre. L'échec des idéaux démocratiques de la Révolution a montré que la liberté si elle veut l'être doit être rationnelle. L'incarantion de la liberté c'est l'individu subjectif humain et l'incarantion de la raison, les lois objectives de l'état. La synthèse de la raison et de la liberté est en même temps la synthèse de l'individu et de l'état. L'expression de cette synthèse est la monarchie absolue hegelienne. Cette monarchie absolue peut être en tant que Royaume de Dieu. Mais lorsque révèlle le Royaume de Dieu l'état et la monarchie n'existent plus. On ne peut donc pas penser l'idée de l'état, la synthèse absolue de la liberté individuelle et la rationnalité objéctive. L'absolutisation de cette synthèse est même dangereuse. C'est elle qui accorde a la politique son caractére religieux et devient la source des tentetives totalitaires de la rédemption politique. L'état hegelien n'est donc pas mauvais parce qu'il enlève la liberté à l'individu comme les critiques connues le montrent mais parce qu'il lui promet la liberté absolue.