

PIOTR SZYMANIEC (Wrocław)

Jana Stepy interpretacje myśli politycznej Hegla na tle polskiej recepcji heglizmu

Z pewnością niewielu było myślicieli politycznych i społecznych, którzy budzili równie skrajne emocje i byli tak różnie oceniani, jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Już niedługo po śmierci filozofa obóz jego zwolenników podzielił się na prawicę heglowską, głoszącą hasła konserwatywne, oraz lewicę heglowską, opowiadającą się za przemianami społecznymi, przy czym oba zwalczające się ugrupowania powoływały się na słowa i autorytet berlińskiego mistrza. Późniejsi myśliciele i badacze wyrażali zaś na temat myśli społeczno-politycznej ogromnie różnorodnie i nierzadko przeciwstawne opinie, z których kilka w tym miejscu warto przytoczyć. Herbert Marcuse twierdził, że krytyka kapitalizmu zawarta w niektórych fragmentach dzieł Hegla antycypuje twórczość Marksa¹. György Lukács zaś dostrzegł rozdźwięk między ideą Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, która ma być „drogowskazem ku nowemu światu”, a konserwatyżmem *Zasad filozofii prawa*². Z kolei Karl R. Popper uznawał Hegla za jednego z duchowych ojców totalitaryzmu³. Stawiany przez autora *Nędzy historycyzmu* zarzut, iż Hegel jest apologetą „prusactwa”, nie jest nowy. Po raz pierwszy, jak się wydaje, sformułował go w roku 1857 Rudolf Haym w swej książce *Hegel und seine*

¹ M. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. 2nd Edition with Supplementary Chapter, London 1955, s. 76-79, 195-198.

² G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przekład M.J. Siemek, Warszawa 1980, s. 801 i n.

³ W swym pamflocie *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* pisał na przykład tak: „Istota i Idea, jedność i wielość, substancja i akcydens, forma i treść, podmiot i przedmiot, byt i stawianie się, zmiana i spoczynek, aktualność i potencjalność, rzeczywistość i zjawisko, materia i duch, wszystkie te cienie przeszłości nawiedzają Wielkiego Dyktatora [czyli Hegla – przyp. P.Sz.], który odprawia swój taniec z balonem, pełnym nadętych i fikcyjnych problemów Boga i Świata. Ale w tym szaleństwie jest metoda, pruska metoda. Za tą płataniną czają się interesy absolutnej monarchii Fryderyka Wilhelma. [Heglowska – przyp. P.Sz.] filozofia tożsamości służy do usprawiedliwienia istniejącego porządku” – K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. 2: Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przekład H. Kraheńska, Warszawa 1993, s. 48-49. W tym stylu utrzymany jest około 50 stron wywodów Poppera na temat Hegla.

*Zeit*⁴. Pojawiały się też analizy idące dalej niż krytyka Poppera, uznające, że stworzony przez Hegla model państwa jest bez mała „protonazistowski”⁵. Niektórzy komentatorzy chcą natomiast widzieć w autorze *Zasad filozofii prawa* konserwatystę albo też „protokomunitarystę”⁶. Dla innych zaś – w tę stronę idą interpretacje profesora Oksfordu, Zbigniewa A. Pełczyńskiego – Hegel jest niemal liberałem⁷.

Polscy czytelnicy dzieł Hegla niemal od samego momentu ich opublikowania również spirali się o ich ocenę. Nie zmienia to jednak faktu, że właśnie Hegel był tym europejskim myślicielem, który w największym stopniu oddziaływał na polską filozofię i myśl społeczną doby międzypowstaniowej. Dlatego też pisze się o tzw. polskim heglizmie, do jego głównych przedstawicieli zaliczając Józefa Kremera (1806-1875), Bronisława Trentowskiego (1808-1869), Karola Libelta (1807-1875), Augusta Cieszkowskiego (1814-1894), działacza demokratycznego i przywódcę niepodległościowej organizacji spiskowej, Edwarda Dembowskiego (1822-1846), a także Henryka Kamińskiego (1813-1866), choć akurat związki tego ostatniego z filozofią Hegla są mniej ewidentne, acz zauważalne. Wszyscy ci myśliciele nie byli w stosunku do filozofii „mędrca berlińskiego” bezkrytyczni, lecz twórczo wykorzystywali zawarte w niej idee, niekiedy ostro polemizując z niektórymi jej elementami.

Z systemu Hegla polscy myśliciele wydobywali przede wszystkim metodę dialektyczną, afirmację wolności, filozofię „ducha”⁸ oraz historyzm. Podstawową zaś cechą polskiego heglizmu jest osłabienie Hegłowskiego skrajnego racjonalizmu przez zaakcentowanie takich czynników jak uczucie, wyobraźnia i wola, które miały służyć twórczemu, praktycznemu działaniu (racjonalista Kamiński jest tutaj wyjątkiem). Właśnie aktywizm, wyrażają-

⁴ R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, s. 357-391 (część zatytułowana *Preußen und die Rechtsphilosophie*) oraz 454-470.

⁵ Dobry przykład stanowi interpretacja, którą przedstawił Gwilym O. Griffith w książce *Interpreters of Man. A Review of Secular and Religious Thought from Hegel to Barth*, London and Redhill 1943, gdzie można przeczytać, że u Hegla: „The morality of the individual (...) means his self-identification with the Universal Will as that will is mediated through the Spirit of the People (or nation) and implemented by the State” (s. 12); „The State is divine, the function of Art, Philosophy and Religion is to represent, interpret and honour the divine essence which it embodies, and the morality of individual centres upon his identifying his will with the will of the State” (s. 12); konkluzja natomiast brzmi następująco: „There is no need to show how this conception [Hegłowska koncepcja państwa – przyp. P.Sz.] has worked itself out, and is being worked out, in the ideologies of modern Europe, though it by no means follows Hegel (any more than Nietzsche) can rightly be claimed as proto-typal Nazi” (s. 13).

⁶ W kierunku „komunitariańskiego” odczytania dzieła twórcy *Fenomenologii ducha* zmierza, jak się zdaje, Charles Taylor w swej monumentalnej książce *Hegel*, Cambridge–New York 1991 (pierwsze wydanie: 1975).

⁷ Zob. M.N. Jakubowski, *Wstęp*, [w:] Z.A. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998, s. 17.

⁸ Pojęcie „ducha” stało się w polskiej publicystyce filozoficznej i pseudofilozoficznej lat 40. XIX stulecia wręcz obiegowe.

cy się w powszechnym podkreślaniu znaczenia takich kategorii jak „czyn” czy „twórczość” (filozofia Cieszkowskiego ma być „filozofią czynu”, Dembowski zaś pisze o „filozofii twórczości”) oraz praktyczność, polegającą na odrzuceniu spekulacji uprawianej dla niej samej, stanowią kolejne istotne wyróżniki tego nurtu⁹. Postulowano – jak potem w marksizmie – połączenie, jedność teorii i praktyki, filozofia bowiem, umożliwiając dotarcie do ukrytych mechanizmów oraz struktur rzeczywistości i ich zrozumienie, służyć miała działalności praktycznej, którą wszakże postrzegano rozmaicie. Najradykalniejszy z polskich heglistów, Dembowski, zaangażował się w działalność spiskową, która przynieść miała i niepodległość Polsce, i reformy społeczne¹⁰. Kamiński domagał się reform demokratycznych i był zwolennikiem powstania narodowego. Cieszkowski snuł wizję przyszłego ustroju socjalistycznego¹¹. Bardziej umiarkowani, Trentowski i Libelt, przedstawiali przede wszystkim projekty wychowania narodowego, które łączyli z postulatami dość umiarkowanych reform społecznych (w ujęciu Libelta – w duchu demokratycznym). Uderzający jest przy tym zupełny brak na polskim gruncie prawicy heglowskiej¹².

Osią rozważań polskich heglistów jest historiozofia (termin ten ukuł zresztą Cieszkowski). Jak trafnie wskazuje Marek N. Jakubowski, to właśnie historiozofia w polskim heglizmie staje się filozofią praktyczną, wiedzą o historii, mającą ukazać urzeczywistnienie się czynu – to, w jaki sposób dojdzie do pojednania myśli i czynu, idei i rzeczywistości¹³. O ile bowiem Hegel za szczytowy punkt rozwoju historycznego uznawał epokę współczesną, w której – jak twierdził – w instytucjach nowoczesnego państwa następuje pogodzenie myśli i rzeczywistości, o tyle jego polscy uczniowie uznawali, odwołując się

⁹ Por. B. Andrzejewski, *Przyczynek do charakterystyki polskiej filozofii romantycznej*, [w:] B. Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, Poznań 1997, s. 209-210.

¹⁰ Na temat socjalizmu Dembowskiego zob.: J. Ładyka, *Dembowski*, Warszawa 1968, s. 94-95; A. Śladkowska, *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Edwarda Dembowskiego*, Warszawa 1955, s. 147-166; R. Panasiuk, *Heglizm i socjalizm w twórczości Edwarda Dembowskiego*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, Warszawa 1966, s. 309-345.

¹¹ Cieszkowski – tak jak Dembowski – inspirował się nie tylko heglizmem (oraz Kantowską ideą „wiecznego pokoju”), ale również francuskim socjalizmem utopijnym, przede wszystkim doktryną Charles’a Fouriera, choć dostrzec można u niego także wpływy myśli Claude’a Henri’ego de Saint-Simona, np. odrzucenie rewolucji jako środka służącego urzeczywistnieniu przemian społecznych. Zob. A. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 1923, s. 70 i n.

¹² Jeśli by brać pod uwagę jedynie poglądy ontologiczne, przede wszystkim obronę koncepcji Boga osobowego, trzeba by Cieszkowskiego, jak też Trentowskiego, zaliczyć do prawicy heglowskiej. Jednakże, jak trafnie pisze Andrzej Walicki, Cieszkowski chciał połączyć heglizm z francuskim socjalizmem utopijnym, a „(...) w kontekście francuskiego romantyzmu socjalnego opowiedzenie się za osobowością Boga i nieśmiertelności duszy nic jeszcze nie mówiło o prawicowości czy lewicowości filozofa – wystarczy przypomnieć poglądy na ten temat Fouriera, saintsimonistów, Bucheza i Leroux” – A. Walicki, *Cieszkowski a Hercen*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, Warszawa 1966, s. 193.

¹³ M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991, s. 110 i n.

w pewnej mierze do oświeceniowej idei postępu, że spełnienie dziejów nastąpi dopiero w przyszłości¹⁴. Teza ta jest zresztą zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę, że wszyscy ci myśliciele tworzyli swoistą filozofię nadziei – rzecz jasna – nadziei dla narodu polskiego na zachowanie jego bytu. Dlatego też Hegłowska afirmacja terażniejszości była dla nich nie do przyjęcia (warto dodać, że u Cieszkowskiego i Dembowskiego koncepcje historiozoficzne znajdują swoją kulminację w socjalistycznej utopii). Przy czym wątki narodowe (trzeba wspomnieć chociażby koncepcje wychowania narodu, mające swe źródło z pewnością w doktrynie Johanna Gottlieba Fichtego), a nawet mesjanistyczne (pisanie o „powołaniu narodu polskiego”¹⁵) łączą się u nich nierzadko z ideą jedności Słowiańszczyzny (u Libelta można mówić nawet o panslawizmie). Jest pewnego rodzaju paradoksem, że filozofia myśliciela o tak antyromantycznym i antyutopijnym nastawieniu jak Hegel¹⁶, w rękach jego polskich uczniów i kontynuatorów stała się zaczynem teorii z gruntu romantycznych i utopijnych (pewnym wyjątkiem jest jednak doktryna Trentowskiego, odzeganującego się od utopizmu¹⁷).

Filozofia prawa nie była w centrum zainteresowania polskiego heglizmu¹⁸. Tematykę tę znaleźć można w krótkim rozdziale poświęconym edukacji prawniczej, przedstawionej na tle pełnego rozmachu projektu wychowania narodowego, w olbrzymiej i niezwykle erudycyjnej *Chowannie* Trentowskiego. Myśliciel próbował połączyć tam spojrzenie Hegla na prawo z jusnaturalizmem¹⁹. Henryk

¹⁴ Warto w tym miejscu zacytować Edwarda Dembowskiego: „Historiozofia tak pojęta, jako wiedza praw postępu uspołeczeń, jest właściwie *filozofią nauk społecznych i teorii społecznych*, a tak bez wątpienia najwyższą z nauk, bo mającą najściślejszy związek i wprost bezpośredni z postępek społecznym” – E. Dembowski, *O postępkach w filozoficznym pojmowaniu bytu*, [w:] idem, *Pisma społeczne i polityczne*, wybór J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 82.

¹⁵ Por. J. Ładyka, *Dembowski...*, s. 58-60.

¹⁶ Świadczą o tym niewybredne ataki Hegla na Jacoba Friedricha Friesa (1773-1846), nieformalnego przywódcę intelektualnego niemieckich studentów – głosicieli romantycznego i irracjonalnego nacjonalizmu. Zob. T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1961, s. 15-19.

¹⁷ Andrzej Walicki stwierdza: „Zupełny brak romantycznego stosunku do przeszłości narodowej współbrzmiał u Trentowskiego z programowym antyutopizmem i antyromantyzmem w poglądach politycznych”. I dalej: „Trudno nie zauważyć, że (...) wywody te bardzo przypominały krytykę politycznego romantyzmu w dziełach Hegla” – A. Walicki, *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego*, [w:] B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, PWN 1974, s. L-LI. W analizie poglądów Trentowskiego nie można jednak zapomnieć o opublikowanym w 1847 r. pod pseudonimem „Ojczyźniak” dziele *Wizerunki duszy narodowej*, mającym zdecydowanie romantyczny i mesjanistyczny wydźwięk.

¹⁸ Jedyna chyba praca należąca do polskiego heglizmu w całości poświęcona prawu to mało zresztą oryginalna i jedynie szkicowa rozprawa Jana Majorkiewicza (1820-1847) *Encyklopedia i metodologia prawa*, publikowana w tomie III i IV „Przeglądu Naukowego” w 1843 r.; zob. A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830-1850)*, [w:] *Archiwum Komisji do Badania Filozofii w Polsce*, tom V, Kraków 1933, s. 125-127.

¹⁹ Zob. B.F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, t. II, s. 195-204. Józef Kremer przedstawił koncepcję „ustaw”, która ma całkowicie prawnonaturalny charakter i – w przeciwieństwie do rozważań Trentowskiego i, rzecz jasna, samego Hegla – w zasadzie nie obejmuje prawa pozytywnego; zob. na ten temat: L. Stachurski, *Hegel a Kremer*,

Kamiński odnosił się natomiast do Hegla w swej teorii ewolucji prawa własności²⁰.

Z oczywistych powodów stawianie przez Hegla państwa ponad narodem, wśród polskich komentatorów budziło ostrą krytykę²¹. Właśnie koncepcja państwa jest tym elementem Heglowskiej myśli polityczno-prawnej, który w doktrynach polityczno-prawnych polskiego heglizmu był pomijany lub marginalizowany²². Jak bowiem stwierdzał Libelt w rozprawie *O miłości ojczyzny*, to nie samo państwo stanowi o ojczyźnie²³. Stosunkowo najwięcej

Warszawa 2003, s. 23-28; idem, *Hegлизм polski. Elementy strukturalne*, Warszawa 1998, s. 9-11. Należy dodać, że „berliński mędrzec” niekiedy do idei prawa naturalnego nawiązywał, o czym świadczy podtytuł *Zasad filozofii prawa: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

²⁰ Zob. H. Kamiński, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa, z dodaniem mniejszych pism filozoficznych*, opracowanie B. Baczeko, PWN 1959, s. 71-135.

²¹ Hegel pisał: „To, co przydarza się narodowi i co zachodzi w nim samym, posiada swoje istotne znaczenie ze względu na państwo” – G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekład Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 549, s. 544. Myśl tę interpretowano, uznając, iż według Hegla historia narodu polskiego, gdy ten postradał swoje państwo, ma znaczenie przede wszystkim ze względu na państwa zaborecze – L. Stachurski, *Hegel a Kremer...*, s. 22. Uważano też niekiedy, że doktryna Hegla usprawiedliwia podbój słabszych narodów przez silne państwo, a tym samym rozbiory Polski. Dobitnie ten punkt widzenia przedstawił dużo później Edmund Krzysmuski: „O państwie (...) mówi Hegel, że jest obecnym Bogiem, bo jest realizacją rozumu Bożego. (...) Można śmiało powiedzieć, że jeżeli najokrutniejsze wybrki wielkiej rewolucji francuskiej miały za ojca duchowego Jana Jakóba Rousseau, to znów najniegodziwsze akty dyplomacji międzynarodowej i polityki wewnętrznej państwa pruskiego czerpały dla siebie natchnienie i konsekrację moralną z tezy Hegla, że walor moralny państwa rośnie w miarę, jak w doskonalszy sposób realizuje Boga na ziemi, a najdoskonalej realizuje go państwo, które, w drodze wojen zwycięskich, potrafi zapanować nad innymi narodami” – E. Krzysmuski, *Historja filozofii prawa do połowy XIX wieku*, Kraków 1923, s. 117-118. Warto dodać, że Heglowski pogląd, iż upadek państwa prowadzi do kresu narodu, który je tworzy, nie był bynajmniej obcy polskiej myśli politycznej. Świadczy o tym fakt, że tuż po III rozbiórze Rzeczypospolitej niektórzy publicyści i myśliciele (m.in. Tadeusz Czacki, Hugo Kołłątaj, Franciszek Ksawery Dmochowski i Józef Wybicki) wygłaszali jeremiady, uznając, że koniec suwerennego państwa polskiego nieuchronnie oznacza śmierć narodu – zob. P. Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007, s. 55, 66, 75, 78-79.

²² Zauważają to Bronisław Baczeko i Marek N. Jakubowski; zob. B. Baczeko, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, s. 30-31; M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna...*, s. 98.

²³ W rozprawie tej Libelt uznał, że na ojczyznę (czy raczej: Ojczyznę) składa się „Państwo, Kościół i dzieje”, tzn. „byt polityczny, religia i posłannictwo narodu”. Państwo – otwarcie polemizując ze „strasznie idealną” teorią Hegla, sprowadzającą jego zdaniem państwo do systemu prawnego – definiuje przy tym filozof jako połączenie się „materialnej i duchowej ojczyzny w żywot ojczyzny”; jest ono „złaniem i wykształceniem się wszystkich funkcji ciała i ducha narodowego w jeden żyjący, bytujący, działający naród. Żywot narodu, oto naszym zdaniem pełniejsza definicja państwa”. Na państwo składa się „sześć momentów”: ziemia, lud, „narodowość” (tj. „zwyyczaj i obyczaj” ludu), język, „piśmiennictwo” (kultura duchowa) i wreszcie prawo. Różnicę między pojęciami „naród”, „państwo” i „ojczyzna” ujmuje Libelt następująco: „Aby naród mógł wolę swoją objawić, a zatem, aby mógł zostać państwem, trzeba mu bytu politycznego, na nim, jako na podstawie, wznosi się gmach państwa. Bez bytu politycznego nie ma państwa, ale bez bytu politycznego jest ojczyzna, i ta to ogromna jest różnica między ojczyzną a państwem”. Ojczyzna zatem „wyższą jest ideą niżeli idea państwa” – K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, [w:] idem, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, opracowanie A. Walicki, PWN 1967, s. 65, 39, 68-70, 72.

uwagi problematyce państwa poświęcił Trentowski, którego rozważania na ten temat są też najbardziej „heglowskie” w charakterze i który – podobnie jak Hegel – opowiadał się za monarchią konstytucyjną. Jego zdaniem dziedziczna monarchia konstytucyjna z elementami reprezentacji narodu w postaci izby parlamentarnej, będąca przy tym państwem prawa, stanie się ustrojem przyszłości, urzeczywistniającym „wolność konstytucyjną”²⁴. Monarcha, tzn. „jedynowładca”, jest konieczny w takim ustroju, ponieważ stanowi „jedno ognisko powszechnej woli, mniejsza o jego nazwę, czy to król, czy dyktator, konsul lub prezydent”²⁵. Monarcha jest zatem dla Trentowskiego – jak dla Hegla – uosobieniem tego, co naprawdę ogólne – woli powszechnej²⁶.

August Cieszkowski w dziele *Prolegomena do historiozofii* twierdził natomiast, że dotychczasowy rozwój wolności doprowadził do wykształcenia się dwóch „klas instytucji” – instytucji prawnych i moralnych. Etyczność, synteza prawa i moralności – Cieszkowski nawiązuje tutaj wprost do Heglowskiego pojęcia *Sittlichkeit*²⁷ – w pełni zaistnieje w stosunkach rodzinnych, społeczeństwie obywatelskim i państwie dopiero w przyszłej „epoce syntetycznej”, tj. epoce, w której – dzięki przechodzeniu świadomości w czyn – nastąpi pogodzenie istniejących sprzeczności, a wolność uzyska urzeczywistnienie w konkretnym i pozytywnym systemie instytucji polityczno-prawnych. Analiza państwa jest zatem dla Cieszkowskiego problematyką przyszłości²⁸. Libelt z kolei strukturę społeczną ujmował jako dialektyczne przejście od tego, co

²⁴ Aczkolwiek w wydanej w 1848 r. książce *Przedburza polityczna* Trentowski przedstawia się jako zwolennik republikanizmu.

²⁵ B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem. Rzecz treści politycznej*, [w:] idem, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, PWN 1974, s. 142.

²⁶ Hegel uznawał, że monarcha jest jedynie „głową państwa”, i – choć wskazywał na zalety dziedziczności najwyższego urzędu – dopuszczał w zasadzie sytuację, gdy urząd ten pełni prezydent. Głowa państwa nie ma zaś „często nic innego do roboty, jak tylko podpisywać się swym imieniem. Ale to imię jest ważne, jest to szczyt, powyżej którego iść nie można (...) W doprowadzonej do końca organizacji państwa chodzi tylko o formalną decyzję na szczycie, jako monarcha zaś potrzebny jest człowiek, który ma powiedzieć tylko »tak« i postawić kropkę nad i” – G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przekład A. Landman, PWN 1969, uzupełnienia do § 279-280, s. 425-426.

²⁷ Termin *Sittlichkeit* zawsze nastroczał trudności tłumaczom i interpretatorom Hegla. Książd Jan Stepa, którego odczytaniu myśli politycznej berlińskiego filozofa będzie poświęcona dalsza część artykułu, pozostał przy tłumaczeniu „obyczajowość” (tego samego tłumaczenia używa współcześnie Mirosław Żelazny). Edmund Krzymuski proponował natomiast określenie „obyczajność” (które może nawet lepiej oddaje istotę Heglowskiego pojęcia). Z kolei polski tłumacz Hegla, Adam Landman, próbował oddać go jako „etyczność” – swoiste przeciwieństwo, a zarazem uzupełnienie indywidualnej *moralności* (*Moralität*). Bronisław Baczko przyjął zaś sformułowanie „moralność społeczna”. Termin *Sittlichkeit* nie tylko w języku polskim nie ma dobrego odpowiednika. Dla przykładu warto podać, że brytyjski tłumacz dzieł Hegla, T.M. Knox, nie znajduje dlań lepszego zamiennika niż *ethical life* (co wydaje się dość bliskie „obyczajności”) – zob. *Hegel's Philosophy of Right*, translated with notes by T.M. Knox, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1976, s. 105 i n.

²⁸ Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przekład: A. Cieszkowski-syn, [w:] idem, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, opracowanie J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972, s. 21, 101-105. Cieszkowski sądził, że przyszłe, etyczne państwa będą mieć ustrój demokratyczny.

pojedyncze – tj. jednostek, przez szczegółowość, jaką stanowią „żywotne narodu rozczłonkowania, czyli korporacje” i „towarzystwa”, aż do ogólności, którą jest naród. Pomiędzy jednostką a „korporacjami” (termin ten jest wprost wzięty od Hegla) i towarzystwami znajdują zaś swoje miejsce rodziny²⁹. U Libelta zatem Hegłowska triada: rodzina–społeczeństwo obywatelskie–państwo, otrzymuje postać: jednostka (zapośredniczona następnie w rodzinie)–korporacje i towarzystwa (tj. poziom społeczeństwa obywatelskiego)–naród. Naród zatem w doktrynie społecznej Libelta otrzymuje to miejsce, które u Hegla przypada państwu. Doktryna ta świetnie ilustruje obecną w polskim heglizmie – i zupełnie zrozumiałą, gdy weźmie się pod uwagę ówczesną sytuację narodu polskiego – tendencję do odsuwania na plan dalszy rozważań o państwie (a w zasadzie całej problematyki państwa i prawa) i stawiania w centrum uwagi problematyki narodu.

W ostatniej kwartcie XIX w. zainteresowanie Heglem na ziemiach polskich wyraźnie osłabło, co wiązało się ze zmierzchem romantyzmu i triumfem pozytywizmu oraz zmiana paradygmatów filozofii. Przez następne dekady filozofia „mędrca berlińskiego” stała się przede wszystkim obiektem badań historyków filozofii i myśli politycznej³⁰. Nawet załamanie się na przełomie XIX i XX w. pozytywizmu jako prądu ideowego, odrodzenie historiozofii³¹ i myślenia romantycznego w dobie młodopolskiej nie przyczyniło się do renesansu myśli Hegla w kulturze polskiej. Prawdziwy przełom, jeśli chodzi o zainteresowanie doktryną społeczną Hegla, nastąpił po II wojnie światowej za sprawą marksistów, którzy poszukiwali źródeł filozoficznych idei swojego intelektualnego patrona. Pionierem marksizujących interpretacji Hegla był bez wątpienia Tadeusz Kroński (1907-1958). Natomiast już w III RP koncepcje Hegla twórczo wykorzystywał w swoich analizach kategorii społeczeństwa obywatelskiego Marek J. Siemek (1942-2011) – filozof o wyraźnie lewicowych korzeniach³².

²⁹ S. Dziamski, *Poglądy społeczne*, [w:] Z. Grot (red.), *Karol Libelt (1807-1876)*, Warszawa-Poznań 1976, s. 214-226; por. też: L. Stachurski, *Heglizm polski...*, s. 45-50.

³⁰ Z prac na temat filozofii Hegla, które w tym okresie ukazały się po polsku, należy wymienić monografię Adama Zółtowskiego *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*, Kraków 1910.

³¹ Dość wspomnieć prace Wincentego Lutosławskiego, Feliksa Konecznego czy Jana Karola Kochanowskiego.

³² Autor ten nie waha się określić stanowiska Hegla mianem „socjaldemokratycznego”: „Pogląd Hegla na politykę społeczną i jej zadania w nowoczesnej strukturze cywilnego społeczeństwa obywatelskiego można by (...) najtrafniej określić jako z gruntu *socjaldemokratyczny* (oczywiście nie w dziewiętnastowiecznym, lecz w naszym współczesnym sensie)” (kursywa autora). Zdaniem J.M. Siemka, Hegłowskie państwo ma odgrywać rolę aktywną w wyrównywaniu nierówności społecznych i zapobieganiu nędzy, do której prowadzą niektóre mechanizmy społeczeństwa obywatelskiego – Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 95-97. Taką interpretację uważam za niezbyt trafną, ponieważ gdy Hegel mówi o roli państwa i społeczeństwa obywatelskiego w zapobieganiu skrajnej nędzy, nie robi tego wcale z uwagi na ideę sprawiedliwości społecznej (choć pisze, iż jednostka ma prawo domagać się od społeczeństwa zaspokojenia najbardziej podstawowych potrzeb, tak aby nie umarła z głodu). Twierdzi on bowiem, że nędza prowadzi do powstawania motłochu (*Pöbel*), a jej występowanie może powodować wystąpienia o charakterze rewolucyjnym

W okresie międzywojennym filozofia i myśl społeczna Hegla nadal nie cieszyły się specjalnym uznaniem. Jedyne chyba większe prace – w zasadzie bardziej obszerne broszury – poświęcone Heglowskiej doktrynie politycznej opublikował w latach 1936 i 1938 ksiądz Jan Stepa (1892-1959), filozof i teolog, profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a w okresie powojennym biskup tarnowski. Interpretacja w niej zawarta jest jednak na tyle ciekawa, a nawet w pewien sposób znamienna, że warto poświęcić jej nieco uwagi.

W swej interpretacji Heglowskiej teorii państwa ks. Jan Stepa wychodzi ze słusznego skądinąd założenia, że teoria ta jest logiczną konsekwencją stanowiska metafizycznego myśliciela i powinna być odczytywana w kontekście całego stworzonego przez Hegla systemu filozoficznego, z którym wszak pozostaje w ścisłym związku³³. Uznaje przy tym, że filozofia Hegla jest reakcją na sceptycyzm, znamionujący stanowisko Immanuela Kanta, który wykluczał możliwość poznania „rzeczy samych w sobie” (*Dinge an sich*)³⁴. Hegel to „jakby nowożytny Platon”, który, mając zamiar „ratowania odrzuconej metafizyki”, „stwarza potężny gmach metafizyki idealistycznej, w której świat cielesny przemienia się bez reszty w świat idei, a rozum nabiera wartości absolutu”. Wystąpienie Hegla „to niewątpliwie gwałtowny odruch przeciw wybujałościom nominalizmu, który poza ciałami nie uznawał żadnej innej rzeczywistości”³⁵. Ks. Stepa w swych rozważaniach posługuje się antonimicznymi pojęciami: nominalizm–„metafizycyzm”³⁶, subiektywizm–

i tym samym zagraża państwu. Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 242-245, s. 228-231, *uzupełnienia do §§ 240, 244*, s. 411. Stanowisko Hegla jest zatem podyktowane względami pragmatycznymi, a nie lewicowymi ideałami.

³³ Autor uważa, że właśnie w taki sposób powinno się odczytywać doktryny społeczne wielkich filozofów; por. J. Stepa, *Filozoficzne podstawy i sens heglowskiej teorii państwa*, Włocławek 1936, s. 5-6.

³⁴ *Ibidem*, s. 26. Warto przytoczyć znamienny cytat: „Filozofia teoretyczna Kanta uchyla się od rozwiązania tych zagadnień [istnienia Boga i nieśmiertelności duszy – przyp. P.Sz.] i przekazuje je filozofii praktycznej, a mianowicie etyce, która Boga i duszę nieśmiertelną przyjmuje tylko jako postulaty porządku moralnego. Rozszczepienie prawdy na rozumową i religijną na wzór średniowiecznego awerroizmu kryło w sobie zarodki walki rozdwójonego człowieka z samym sobą, a w następstwie tego początki tragedii kultury. Hegel widział jasno fatalne skutki destrukcyjnej roboty Kanta, dlatego też dla religii przeznacza w swej filozofii miejsce nawet bardzo zaszczytne, bo uważa ją za przejaw ducha absolutnego” – *ibidem*, s. 15. Trzeba tutaj zaznaczyć, że stosunek Hegla do Kanta jest z pewnością bardziej złożony, niż chce to widzieć ks. Stepa. Analiza indywidualnej moralności, której dokonuje Hegel, wskazuje bowiem na znaczące inspiracje Kantowskie. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 503, s. 506-507.

³⁵ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 27. Wydaje się, że przez nominalizm autor rozumie poglądy nawiązujące do stanowiska Thomasa Hobbesa. Według Hobbesa istnieją jedynie rzeczy jednostkowe, a określenia „ogólne” czy „uniwersalne” to jedynie „nazwy nazw”; w przekonaniu następców Hobbesa: Johna Locke’a i Davida Hume’a, idee ogólne tworzone są w umyśle za pomocą idei jednostkowych, a wobec tego są w stosunku do idei jednostkowych wtórne. Poglądy takie istnieją są przeciwnie do koncepcji Hegla.

³⁶ Termin ten dla ks. Stepy oznacza, jak się zdaje, nie tylko platoński idealizm, ale także dualizm w duchu Arystotelesa czy – przede wszystkim – św. Tomasza z Akwinu.

obiektywizm, a w myśli społecznej: indywidualizm–uniwersalizm³⁷, nie dostrzegając czy nie chcąc dostrzec poza nimi rozwiązań pośrednich³⁸. Operując taką siatką pojęciową, uczony ksiądz profesor z łatwością stwierdza, że Hegel, będąc przeciwnikiem nominalizmu i subiektywizmu, występował również „przeciwko indywidualistycznemu liberalizmowi”³⁹. Albowiem „(...) indywidualistyczne poglądy społeczne wyrastają tylko na gruncie nominalistycznych prądów w filozofii, podczas gdy uniwersalizm społeczny domaga się podłoża metafizycznego”⁴⁰.

Jan Stepa pisze, że dla Hegla państwo „jako takie posiada u niego istnienie ogólne, czyli nie jest bytem jednostkowym, lecz tym, co znaczy, a więc wartością idealną”. Przypisanie państwu bytu jednostkowego oznaczałoby bowiem popadnięcie w nominalizm. Filozofia, „która poza rzeczywistością bytów jednostkowych nie uznaje żadnej innej, nie może uprawiać metafizyki państwa”. Zdaniem Stepy oświeceniowy indywidualizm nie mógł zajmować się metafizyką państw, gdyż „indywidualistyczne państwo nie przedstawia jako takiej żadnej wartości poza zrzeszonymi jednostkami”, a zatem takie państwo „poza obywatelami (...) nie jest żadną rzeczywistością”. Dalej autor dochodzi do wniosku, z którym można się zgodzić, nawet nie przyjmując pozostałej części jego rozważań:

Heglowi chodziło przede wszystkim o zaprzeczenie przypadkowości i sztuczności w istocie państwa, a o podkreślenie logicznej prawidłowości w jego budowie, podobnej do tej, którą zauważamy w rozwoju umysłu ludzkiego⁴¹.

Heglowskie państwo to, według Stepy, całość o charakterze organicystycznym:

(...) ogół jest formą państwa i tym, co tworzy naród, treścią zaś, wypełniającą tę formę, jest duch narodu. Jest to więc czynnik formalny, urabiający jednostki ludzkie w zespol, tak silnie ze sobą związany i wzajemnie od siebie zależny, iż można go

³⁷ Za uniwersalistyczne uznaje Stepa doktryny Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu; zob. *ibidem*, s. 6.

³⁸ Przeciwwstawienie indywidualizmu i uniwersalizmu zaczerpnął ks. Stepa z dzieł konserwatywnego, antyliberalnego i antysocjalistycznego myśliciela, Othmara Spanna (1878-1950), o którym napisał jednak, że nie ujął on odpowiednio wszystkich konsekwencji swojej analizy. Spann był zwolennikiem „neoromantycznego uniwersalizmu”, wyrażającego się w koncepcji państwa korporacyjnego; na temat uniwersalizmu i indywidualizmu zob.: O. Spann, *Die Gesellschaftslehre*, Leipzig 1923, s. 49-118 (w pracy tej zresztą filozofia Hegla potraktowana została zupełnie marginalnie). Pozostałe przeciwstawne pary pojęć i związki między nimi wydają się autorskim pomysłem księdza profesora Stepy. Na ten temat zob. również: J. Stepa, *Prądy społeczne a duch kultury*, Włocławek 1938, s. 4-11.

³⁹ *Idem*, *Filozoficzne podstawy...*, s. 31.

⁴⁰ *Idem*, s. 16. Indywidualizm nie cieszy się specjalnym uznaniem księdza profesora, gdyż – jak nadmieniam – swoboda, którą cieszy się jednostka w systemach indywidualistycznych, „łatwo przeradza się w swawolę” – *ibidem*.

⁴¹ *Idem*, s. 10-11.

porównać z organizmem żyjącym, w którym każdy narząd pracuje dla dobra całości i tylko o tyle ma znaczenie, o ile tkwi w tej całości organicznej⁴².

Państwo jest jednak czymś więcej niż organizmem, a jego istotę stanowi to, co ogólne – ogół⁴³. W opinii ks. Stepy to stwierdzenie sytuuje Hegla jako dziedzica tradycji, do której należeli Platon, Arystoteles oraz św. Tomasz z Akwinu⁴⁴. Różnica zaś między poglądami Arystotelesa i Tomasza z jednej strony, a Hegla – z drugiej, polega na tym, że dla dwóch pierwszych myślicieli państwo jest ogółem, czyli pewnym bytem idealnym, „ideałem wcielonym w zespół jednostek ludzkich, wyrażając pewien rys konieczny natury człowieka, a mianowicie jego charakter społeczny”; w heglizmie natomiast państwo, będąc ideą, która jest „właściwą” rzeczywistością, „posiada istnienie ogólne, a nie jednostkowe”. W procesie dialektycznym dopiero idea – ogół – przechodzi w swą antytezę, tj. w jednostkowość. W systemie heglowskim zatem „jednostka jednostka ma swój fundament w ogóle, który jej nadaje znaczenie i wiąże ją z innymi jednostkami” – a więc w państwie⁴⁵. O ile u Arystotelesa

⁴² Ibidem, s. 11.

⁴³ Autor uznaje, że gdyby Hegel hipostazował państwo, odebrałby mu charakter absolutny, przydałby mu bowiem zarazem istnienie jednostkowe. To zaś oznaczałoby zwrot ku nominalizmowi i w gruncie rzeczy zaprzeczenie idealnej istoty państwa, a także prowadziłoby do sprzeczności z czynionymi przez berlińskiego filozofa założeniami metafizycznymi. Byt jednostkowy jest bowiem w systemie Hegla „tworem idei absolutnej, tym samym wszelka jednostkowość ma charakter względny, niekonieczny, jest tylko jakby cieniem rzeczywistości absolutnej. Można mówić o samodzielnym istnieniu państwa heglowskiego jako takiego o tyle, o ile jest ono przejawem absolutnej idei, niezależnym od jednostkowego bytowania elementu ludzkiego, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie chodzi tu o istnienie w postaci bytu jednostkowego” – ibidem, s. 13-14. Zauważyć należy, że ks. Stepa interpretuje Hegla w duchu platonizmu, pomijając zupełnie Heglowskie, specyficzne i dynamiczne, ujęcie kategorii „idei”. Idea bowiem w ujęciu berlińskiego filozofa jest nie tylko pojęciem, lecz także zewnętrznym i obiektywnym, a więc przejawiającym się w realnym świecie, istnieniem tego pojęcia – por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, § 162, s. 199, § 213, s. 238.

⁴⁴ Hegel „nawiązał do tradycji filozofii arystotelesowo-scholastycznej” także i przez to, że „włączył zagadnienie społeczne do etyki” – J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 14. Spośród współczesnych autorów Dariusz Aleksandrowicz postrzega Hegla jako kontynuatora średniowiecznej metafizyki (zwłaszcza Anzelma z Canterbury); zob. D. Aleksandrowicz, *Hegel i konsekwencje. Studia nad filozoficznymi źródłami utopii totalitarnej*, Warszawa–Wrocław (?) 1990, s. 7-19.

⁴⁵ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 11-13; por. idem, *U źródeł niemieckiego totalizmu*, Warszawa 1938, s. 24-26. Komentator ten stwierdza, że w systemie Heglowskim „jednostkowość stanowi tylko stopień w rozwoju ogólności”. Jednostkowość stanowi antytezę pierwotnej idei ogólnej, prowadzącą wszak do trzeciego elementu w triadzie dialektycznej – syntezy, która „jest zaprzeczeniem jednostkowości, a potwierdzeniem wyłącznych praw ogólności” – ibidem, s. 19. Książd Stepa wyraźnie ignoruje tu Heglowskie pojęcie *Aufhebung*. W moim przekonaniu przedstawiona przez Hegla koncepcja państwa łączy się wyraźnie z teorią poznania, według której prawdą jest to, co jest całością, ale ta całość – będąca dynamiczną totalnością (*Totalität* – użycie przez filozofa tego terminu dało duże pole do nadinterpretacji) – musi być jednocześnie konkretna, czyli zawierać w sobie zróżnicowanie. *Aufhebung* oznacza zatem, zgodnie z pewną dwuznacznością zawartą w niemieckim terminie, którą Hegel wykorzystał, zniesienie, przewyżczenie, ale również zachowanie określonej instytucji lub pojęcia, jednakże już na wyższym poziomie. Wobec tego zanegowanie to także zachowanie wcześniejszych elementów (tezy i antytezy) w ramach nowo powstałej całości (będącej syntezą). Dlatego też państwo nowoczesne – rozumne (racjonalne) i urzeczywistniającej wolność – według Hegla zawiera w sobie zarówno interesy ogólne, jak i szczegółowe, których

i jego następców to, co ogólne, idealne, opiera się na „bycie jednostkowym”, o tyle heglizm na ogół jest pierwotny w stosunku do tego, co jednostkowe. Stąd też, jak stwierdza ks. Stepa, heglizm „jest odwróceniem arystotelizmu”⁴⁶ – tradycji intelektualnej, na której opiera się nauka św. Tomasza oraz całego Kościoła i do której sam uczony komentator – jako duchowny katolicki – przynależy.

Jan Stepa całkiem zasadnie uznaje, że Hegel uznawał naród za wspólnotę czy społeczność polityczną, a niekiedy utożsamiał wręcz naród z państwem⁴⁷. Naród u Hegla – jak zaznacza – to określenie gatunkowe, a gatunek „przedstawia wartość ogólną, która urzeczywistnia się w jednostkach”⁴⁸. Komentator wyprowadza stąd wniosek, że Hegłowska filozofia społeczna ma charakter wybitnie antyindywidualistyczny. Stwierdza on, iż w systemie Hegla:

Z państwa czerpie jednostka swą istotę i rzeczywistość, swą wiedzę i wolę, od urodzenia odnosi się doń z zaufaniem i tylko dzięki niemu może utrzymać się na powierzchni życia (...). Tę zależność od państwa posuwa Hegel tak daleko, iż jednostkę uważa za rzeczywistą i substancjalną tylko w roli obywatela, o ile zaś działa wyłącznie jako jednostka, jest tylko „nierealnym cieniem”.

Jednostka wprowadzie „wolność szczęśliwego rozwoju, ale cnoty może zdobyć wyłącznie w państwie”⁴⁹, które jest „wyrazem konieczności tkwiącej w naturze człowieka”. Można zatem uznać, że ma ono charakter naturalny.

królestwem jest społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche Gesellschaft*). Na temat *Aufhebung* zob.: Z. Kuderowicz, *Hegel a problem ciągłości kultury*, „Studia Filozoficzne”, 1970, nr 4 (65), s. 40.

⁴⁶ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 13. We współczesnej literaturze znaleźć można opinie dokładnie przeciwne tej, którą sformułował ks. Stepa. H. Paolucci uznaje Hegłowski podział „etyczności” za swoiste odzwierciedlenie czy wręcz uwspółcześnienie I księgi *Polityki* Arystotelesa, gdzie Stagiryta pisze najpierw o gospodarstwie domowym, następnie o wsi, by w końcu przejść do tematyki polis. Autor ten uważa wręcz system Hegla – z wyjątkiem *Fenomenologii ducha* – za „zasadniczo arystotelesowski” – H. Paolucci, *Hegel: Truth in the Philosophical Sciences of Society, Politics and History*, [w:] F.G. Weiss (ed.), *Beyond Epistemology: New Studies in the Philosophy of Hegel*, s. 98-128; por. też: C.J. Berry, *Hume, Hegel and the Human Nature*, The Hague–Boston–London 1982, s. 158.

⁴⁷ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 13. Kwestię tę dostrzec można już w terminologii: naród, który nie posiada państwa, to w terminologii Hegłowskiej *Nation*, natomiast naród, który zbudował państwo, określane jest przez filozofa terminem *Volk* – idem, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1911, § 549, s. 459. Można nawet – trochę w manierze Jana Jakuba Rousseau – tłumaczyć użyte tu określenie *Volk* jako „lud”. Por. C.J. Berry, op. cit., s. 155-156. Z pewnością dla Hegla podstawowe znaczenie ma dlań naród jako wspólnota polityczna, nie ma też w jego pismach wielu akcentów nacjonalistycznych; zob. P. Szymaniec, *Hegłowski model nowoczesnego państwa*, [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Studia Erasmitiana Wratislaviensia. Zeszyt II: Państwo – koncepcje i zadania*, Wrocław 2008, s. 23-24.

⁴⁸ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 13.

⁴⁹ Ibidem, s. 16, 18. Sam Hegel jednakże stwierdza, iż to rodzina oraz korporacje istniejące w ramach społeczeństwa obywatelskiego stanowią „etyczne źródło państwa” – G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 255, s. 236.

Skoro państwo jest czymś naturalnym dla człowieka, to trzeba poddać się tej konieczności bez szemrania, a nawet z ochotą, bo tylko w ramach państwa można zaspokoić swoje przyrodzone potrzeby⁵⁰.

Państwo ma „moc absolutną” i to jemu właśnie przysługuje wolność obiektywna, czyli substancjalna⁵¹. Doktryna Hegla ma zatem według ks. Stepy charakter „skrajnie etatystyczny”: „Państwo władnie całym życiem obywatela, który z ochotą i otuchą oddaje mu się bez zastrzeżeń”⁵². Nie istnieje dziedzina, w której jednostka „mogłaby postąpić swobodnie bez kontroli państwa. Państwo–ogół jest twórcą i wychowawcą obywatela–jednostki na każdym polu jego życia tak fizycznego, jak i duchowego, dlatego ma bezwzględne do niego prawo. Dzisiejsza socjologia tak ujęte państwo nazywa *totalnym*, a Hegel może słusznie uchodzić za ojca współczesnej teorii państwa totalnego”⁵³.

⁵⁰ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 29; por. idem, *U źródeł niemieckiego...*, s. 26-28.

⁵¹ Idem, *Filozoficzne podstawy...*, s. 17. Do podobnych stwierdzeń na temat doktryny Hegla najczęściej prowokują te fragmenty *Zasad filozofii prawa*, które traktują o wojnie jako normalnym, a wręcz koniecznym sposobie rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, a także o tym, że wojna może pozytywnie wpływać na etyczność państwa (o tej kwestii ks. Stepa jednak nie wspomina) – zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 324 i n., s. 315 i n. U Hegla w istocie znaleźć można argumenty, które odpowiednio wykorzystane służyć mogą poświęceniun jednostek w imię rozumnego państwa. Warto dodać, że niektóre z nich nie są autorstwa Hegla – część z nich bowiem zapożyczył on m.in. od szkockiego filozofa Adama Fergusona, którego *An Essay on the History of Civil Society* zyskał olbrzymią popularność w krajach niemieckojęzycznych (choć ich antycypacje dostrzec można już u Heraklita). Zob. na ten temat: N. Waszek, *Man's Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*, second edition, Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1988, s. 159-162.

⁵² J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 29. Tymczasem Hegel pisze o swobodach jednostek i korporacji, uznając wolność handlu i przemysłu oraz ochronę własności prywatnej za elementy niezbędny dla funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. W *Wykładach z filozofii dziejów*, przekład: J. Grabowski, A. Landman, PWN 1958, t. II, s. 345, stwierdza on, że w „państwie zdolnym do życia” powinna działać „wolność obiektywna, czyli realna: tu należy swoboda posiadania własności i wolność osobista. Tym samym ustaje wszelka niewolność wynikająca z więzów feudalnych, a wraz z nią wygasają wszelkie ciężary pochodzące z prawa feudalnego, jak dziesięciny i czynsze. Wolność realna obejmuje ponadto wolny wybór pracy zarobkowej, to znaczy, aby każdy człowiek miał prawo używać swych sił według swej woli oraz by miał swobodny dostęp do wszystkich urzędów państwowych”. Własność jest przy tym konieczna dla wolności jednostki, ponieważ dzięki rzeczom i przez nie kształtuje ona swoją osobowość oraz nadaje obiektywne istnienie w rzeczywistości swojej woli – idem, *Zasady filozofii prawa*, § 40, dodatek, s. 61; § 41, s. 62; § 48, dodatek, s. 67; *uzupełnienie do § 46*, s. 358. Hegel opowiada się również za wolnością sumienia i wyznania, a także „zasadą wolności myśli i nauki” – ibidem, § 270, dodatek, s. 256-264. Jednakże filozof, co trzeba wskazać, nie jest zwolennikiem całkowitej wolności słowa: „Definiowanie wolności prasy jako wolności mówienia i pisanie tego, co się chce, jest czymś analogicznym do określenia wolności w ogóle jako wolności *czynienia tego, co się chce*. Takie gadanie należy jeszcze do zupełnie niekulturalnego, prymitywnego i płytkiego sposobu wyobrażania”. W sytuacjach, w których wolność słowa może ugodzić w dobro państwa, istnieje możliwość jej ograniczenia – ibidem, § 319, dodatek, s. 311-312. Hegel uznaje ponadto, iż obowiązki obywatela w stosunku do państwa były określone w drodze ustawy: „nieskończenie ważne (...) jest to, że zarówno obowiązki państwa i prawa obywateli, jak i prawa państwa i obowiązki obywateli są *ustawowo* określone” – ibidem, § 258, przypis, s. 245. Niewątpliwie zatem jego poglądy bliższe są doktrynie „państwa prawa”.

⁵³ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 19. Adam Danek pisze, że Jan Stepa „wskazywał, że heglizm w zwulgaryzowanej postaci dostarczył metapolitycznego uzasadnienia dla skrajnie mechani-

Totalny charakter państwa nie kłóci się zupełnie zdaniem ks. Stepy z Heglow-
skim pojęciem wolności, które wyraża się w tym, że: „(...) im silniej czło-
wiek zaciska obrożę, nałożoną mu przez państwo, tym wolniejszy się czuje, bo
prawdziwą swobodę zapewnia człowiekowi tylko państwo”⁵⁴.

Książd Stepa dostrzega nadzwyczaj istotną rolę w myśli społecznej Hegla
grup „pośrednich” i pośredniczących między jednostką a państwem: rodziny
i społeczeństwa obywatelskiego. Stanowią one – tak jak państwo – „formy
ogólności”, konieczne etapy przejawiania się idei ogólnej – tego, co berliński
filozof określał jako *Sittlichkeit*. Uznaje wszakże również ten element filozofii
Hegla za przejaw reakcji przeciwko XVIII-wiecznemu indywidualizmowi i li-
beralizmowi. W opinii uczonego komentatora „teoria Hegla stała się antytezą
nauki Jana Jakóba Rousseau o kontrakcie społecznym, czyli była reakcją prze-
ciw ideałom, które rewolucja francuska wprowadziła w czyn”⁵⁵.

Na poglądy Hegla na temat rodziny ks. Stepa patrzy przez pryzmat nauki
społecznej Kościoła katolickiego, pochwalając Hegłowską obronę instytu-
cji małżeństwa (jak pisze: „nierozzerwalność węzła małżeńskiego”⁵⁶), jak też

stycznego i skrajnie zracjonalizowanego (stechnicyzowanego), totalitarnego modelu państwa, urze-
czywistnionego np. w Niemczech przez narodowych socjalistów” – A. Danek, *Prawica a heglizm*,
www.legitymizm.org/prawica-heglizm [17.06.2010]. Sąd ten nie jest jednak trafny. Z pewnością ks.
Stepa nie oskarża Hegla o popieranie mechanistycznej czy technicystycznej wizji świata, przeciwi-
nie – berliński filozof jest w jego opinii zwolennikiem „metafizycyzmu”. Jednocześnie jednak ks.
Stepa wyraźnie zaznacza, iż to nie zwulgaryzowana postać heglizmu, lecz właśnie sama koncepcja
państwa autora *Fenomenologii ducha* zasługuje na miano „totalnej” czy totalitarnej.

⁵⁴ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 29. Hegel wyodrębnił kilka rodzajów wolności: wol-
ność negatywną (*negative Freiheit, die Freiheit der Leere*), wolność arbitralną (*Willkür der Zu-
fälligkeit*), która realizuje się w sferze prawa abstrakcyjnego oraz indywidualnej, jednostkowej
moralności, a wreszcie wolność etyczna, która aktualizuje się w ramach rodziny, społeczeństwa
obywatelskiego oraz państwa; zob. P. Szymaniec, *Zarys problematyki wolności w myśli polityczno-
prawnej G.W.F. Hegla*, w: E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu
historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2010, s. 281-294.

⁵⁵ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 20. W istocie stosunek Hegla do teorii Jeana
Jacques’a Rousseau był niejednoznaczny i ulegał ewolucji: od fascynacji w latach 90. XVIII
i w pierwszych latach XIX w. do krytyki w dojrzałym okresie twórczości. Z jednej strony Hegel
uważał, że Rousseau trafnie uznał wolę ogólną (*volonté générale*) za „zasadę państwa”. Z drugiej
jednak strony według Hegla filozof z Genewy pojmował tę wolę czysto abstrakcyjnie, a ponadto,
uznając za podstawę państwa umowę – kategorię z zakresu prawa abstrakcyjnego, pomieszał po-
jęcia państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Dążenie do realizacji subiektywnej – stworzonej
w głowie jakiegoś teoretyka – abstrakcji stanowi zaś dla Hegla istotą wszelkiego fanatyzmu, zar-
ówno religijnego, jak i politycznego: takiego chociażby, jak ten charakteryzujący zwolenników
Robespierre’a w czasach rewolucji francuskiej. W tym sensie korzenie tej rewolucji tkwią – powia-
da Hegel – w koncepcji autora *Umowy społecznej*; zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 258,
dodatek, s. 240. Jednakże, jak celnie w swoim znakomitym studium stwierdza Bronisław Baczko,
sama problematyka, którą porusza Hegel – znalezienie „takich więzi moralno-społecznych, które
by cementowały, scalały społeczeństwo, rozwiązując przeciwieństwo między »człowiekiem pry-
watnym« a »obywatелеm«” – ma swoje źródło właśnie w doktrynie Rousseau – B. Baczko, *Hegel
a Rousseau*, część I, „Studia Filozoficzne”, 1958, nr 6 (9), s. 96.

⁵⁶ Sformułowanie to nie jest do końca ścisłe, gdyż Hegel w szczególnych okolicznościach
dopuszczał rozwód; zob. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa, uzupełnienie do § 163*, s. 392, *uzu-
pełnienie do § 176*, s. 396.

myśl, że rodzina, w której człowiek uczy się podstawowych zasad życia z innymi, stanowi element łączący jednostkę ze społeczeństwem i państwem⁵⁷. Według niego Hegel, uznając rodzinę za wspólnotę o charakterze naturalnym, „przeciwstawia się z całą stanowczością liberalnym poglądom indywidualizmu, dążącego do poderwania autorytetu rodziny”⁵⁸. Uczony ksiądz, nie ukrywając także własnych poglądów, pisze:

Rozbicie rodziny jest jednym z najniegodziwszych i najnierozważniejszych czynów liberalnego państwa nowożytnego, gdyż pozbawia je najsilniejszej podpory. Hegel szybko zorientował się co do tego błędu i stanął zdecydowanie w obronie rodziny, nazywając węzeł małżeński świętym⁵⁹.

Heglowskie społeczeństwo obywatelskie ksiądz profesor całkiem trafnie uznaje za miejsce, gdzie – z uwagi na to, że ludzie mogą zaspokoić swoje potrzeby tylko dzięki współdziałaniu innych – „zależą od siebie interesy osobiste z dobrem ogólnym, a jedne nie są do pomyślenia bez drugich”⁶⁰. W społeczeństwie tym występują trzy „stany”: „substancjalny” (rolniczy), przemysłowy oraz „ogólny”⁶¹. W obrębie stanu przemysłowego działają nadto korporacje, które przybierają charakter określonych organizacji zawodowych. Można zatem uznać – uważa komentator – że Hegel był zwolennikiem ustroju „korporacyjno-stanowego”, a jego koncepcje stanowej organizacji społeczeństwa „niewiele odbiegają od średniowiecznych”⁶². Ks. Stepa aprobuje pogląd Siegfrieda Marcka⁶³, według którego korporacje są pomostem między „życiem społecznym a państwowym”, ponieważ służą one likwidacji walki klas, „a w ten sposób są jakby zwiastunami idei państwowej”. Późniejszy biskup

⁵⁷ Warto przywołać cytat: „Pomysł uczynienia z rodziny naturalnego pomostu dla przejścia do życia państwowego sięga głęboko w strukturę duszy ludzkiej i świadczy o tym, że społeczna teoria Hegla, aczkolwiek wypływająca logicznie z apriorycznych założeń jego systemu filozoficznego, nie zrywa kontaktu z doświadczeniem” – J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 21.

⁵⁸ Ibidem, s. 21; por. także: *idem*, *U źródeł niemieckiego...*, s. 20-21. Autorka najlepszego w polskiej literaturze naukowej opracowania na temat Heglowskiego pojęcia rodziny Katarzyna Guczalska, uważa, iż Hegłowska koncepcja rodziny jest zarazem „nowoczesna” i „konserwatywna” – konserwatywna dlatego, że opiera się na jasnym podziale ról, gdzie mężczyzna jest tym, który reprezentuje rodzinę na zewnątrz, a także może się zajmować sprawami polityki, aktywność kobiety koncentruje się natomiast przede wszystkim wokół życia rodzinnego. Model rodziny rozpatrywanej przez filozofa można określić jako nowoczesny, ponieważ więzy łączące jej członków opierają się na miłości, a nie na jakkolwiek pojętej wspólnocie interesów (jeszcze Kant uważał małżeństwo za rodzaj umowy, pokrewny innym umowom cywilnym); por. K. Guczalska, *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002, zwłaszcza s. 88-102.

⁵⁹ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 30.

⁶⁰ Ibidem, s. 22.

⁶¹ Podział ten na pierwszy rzut oka wydaje się nawiązywać do feudalnego społeczeństwa stanowego – i tak też przyjmuje ksiądz Stepa. Taka interpretacja nie jest jednak zgodna z całością wywodów niemieckiego filozofa. Hegel domaga się bowiem prawa wolnego wyboru zawodu, wobec czego przypisanie do danego stanu, a tym bardziej przynależność do korporacji nie są stałe ani dziedziczne.

⁶² Ibidem, s. 30.

⁶³ S. Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, Berlin 1922, s. 30.

tarnowski w swej interpretacji idzie nawet dalej, twierdząc, iż Hegel „w ustroju korporacyjnym widzi ostatni etap przygotowawczy do zupełnego uzgodnienia dobra jednostki z dobrem ogółu, które jest celem życia państwowego”⁶⁴. W takim ujęciu korporacje te, stając się częścią aparatu państwowego, zaczynają przypominać korporacje znane z wzorcowego, włoskiego wariantu ustroju faszystowskiego, choć wydaje się, że ks. Stepa dostrzega również pewne podobieństwa między nimi a ustrojem korporacjonistycznym, którego zwolennikiem był papież Pius XI. Píše on bowiem z niejaką aprobatą:

To przychylnie dla korporacjonizmu stanowisko [Hegla – przyp. P. Sz.] wynikało z jego uniwersalistycznego systemu społecznego. Jakkolwiek uniwersalizm heglowski jest skrajny, to jednak w tych dwóch punktach [tzn. w zakresie obrony roli rodziny i „ustroju korporacjonistyczno-stanowego” – przyp. P. Sz.] zgadza się z umiarkowanym uniwersalizmem św. Tomasza⁶⁵.

Można zatem wywnioskować, że zdaniem ks. Stepy, Hegłowska wizja rodziny i korporacji zgadza się w jakiejś mierze z katolicką nauką społeczną.

Ogólne znaczenie myśli politycznej Hegla, jak podkreśla ks. Stepa, polega na jednakże tym, że jest ona – obok doktryny Johanna Gottlieba Fichtego – znakomitą podstawą intelektualną niemieckiego totalitaryzmu, jak też dla wszelkich zapędów dyktatorskich⁶⁶. O ile jednak „totalizm” Fichtego miał charakter nacjonalistyczny, o tyle „totalizm” Hegłowski jest totalizmem państwowym⁶⁷.

Hegłowska metafizyka państwa była, jest i prawdopodobnie w przyszłości będzie podstawą ideologiczną Rzeszy niemieckiej w jej marzeniach i dążnościach mocarstwowych. (...) nie da się zaprzeczyć, że jego [Hegla – przyp. P. Sz.] koncepcja sto-

⁶⁴ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 25. Ksiądz Stepa stwierdza też – powołując się na opinię Paula Vogla – że Hegłowskie stany „są niejako wentylem bezpieczeństwa, stanowiąc asekurację przed rewolucją niezadowolonych” – idem, *U źródeł niemieckiego...*, s. 22; por. P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925, s. 81. Korporacje mają też „służyć celom pomocy społecznej, która przez to traci charakter upokarzającej jałmużny” – J. Stepa, *U źródeł niemieckiego...*, s. 23. Stwierdzenia te można uznać za trafne, pamiętając jednakże, że istota Hegłowskiej koncepcji stanów wcale nie musi być konserwatywna. Ciekawie pisał na ten temat Jürgen Habermas, według którego Hegel pragnął „rewolucjonizacji rzeczywistości”, lecz bez rewolucjonistów, których – jak też gwałtownych przewrotów społecznych – się obawiał. Między pragnieniem przemian w stosunkach społecznych a strachem przed rewolucją istnieje stałe napięcie, które Hegel próbował przełamać, ujmując dzieje jako proces „stopniowego spełnienia roszczeń rewolucji do urzeczywistnienia prawa” – swego rodzaju rewolucji dokonywanej przez ducha świata (*Weltgeist*) – J. Habermas, *Hegłowska krytyka rewolucji francuskiej*, przekład M. Łukasiewicz, [w:] idem, *Teoria i praktyka*, wybór Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 170-172.

⁶⁵ J. Stepa, *Filozoficzne podstawy...*, s. 30.

⁶⁶ W rzeczywistości Hegel opowiadał się za monarchią konstytucyjną, a jeżeli chceć jakoś określić model sprawowania władzy, którego zwolennikiem był Hegel, nie będzie to model dyktatorski ani tym bardziej absolutystyczny, lecz uosobiony w stanie urzędniczym (w terminologii Hegla: „stanie ogólnym” – *der allgemeine Stand*) racjonalny model biurokratyczny – swoista antycypacja wzorca rządzenia, proponowanego znacznie później przez Maksa Webera.

⁶⁷ J. Stepa, *U źródeł niemieckiego...*, s. 30.

sunku jednostki do państwa oraz pogląd na wolność stanowią doskonale podłoże wszelkich form absolutyzmu. Gdyby ktoś miał wątpliwości co do wpływu heglowskiej filozofii państwa na ukształtowanie się temperamentu politycznego Prus, może z łatwością przekonać się, jaką rolę system Hegla odgrywa w dzisiejszej ideologii faszystów i hitleryzmu⁶⁸.

Niewątpliwie ruch narodowo-socjalistyczny nie byłby się udał w Niemczech, gdyby nie natrafił na grunt, przygotowany przez panteistyczną metafizykę Fichtego i Hegla⁶⁹.

Nie można natomiast – stanowczo podkreśla ks. Stepa – źródeł totalitaryzmu w filozofii Friedricha Nietzschego, gdyż ta „zawiera składniki skrajnego indywidualizmu, tak obcego wszelkiemu totalizmowi. Hitleryzm chyba zaczerpnął stamtąd tylko nienawiść do chrześcijaństwa i zasadę wodzostwa”⁷⁰.

Sam ksiądz profesor Stepa odnosił się do totalizmu z najwyższą niechęcią, powtarzając słowa krytyki, jakie w trzech encyklikach wystosował papież Pius XI⁷¹. Jednocześnie ów uczony nie darzył sympatią liberalnego indywidualizmu, o czym świadczy już dychotomiczne przeciwstawienie: uniwersa-

⁶⁸ Idem, *Filozoficzne podstawy...*, s. 29. Trochę podobnie jak ks. Stepa, Ludwik Krajewski w opublikowanym w 1939 r. artykule wskazuje na koncepcje Hegla jako na jedną z filozoficznych podstaw nazizmu: „Początki biologicznej teorii wspólnoty tkwią niewątpliwie w organicznej teorii państwa, będącej dziełem Hegla i Bluntschlego. Z założeń filozofii hegeliańskiej płynie również negacja praw jednostki, zasada całkowitego podporządkowania jej państwu i ubóstwienie państwa – władcy; założenia te przejął hitleryzm z tą zmianą, że miejsce państwa zajęło wspólnoty narodowej”. Kolejną podstawę nazizmu autor ten dostrzega w filozofii Kanta, co jest opinią tyleż odosobnioną, co osobliwą. Uważa bowiem, że: „Słynny imperatyw kategoryczny, twierdzenie, że człowiek jest sam sobie prawem, że sam tworzy pojęcia prawdy i dobra, będące krańcowym wyrazem indywidualizmu, doktryna hitlerowska zużytkowała na swój sposób, przeniósłszy je żywcem na grupę narodową i jej przywódcę”. Krajewski w bardzo uproszczony i w rzeczywistości błędny sposób odczytał ideę imperatywu kategorycznego, lecz nie to w jego opinii jest najważniejsze. Najistotniejsze znaczenie ma bowiem stwierdzenie, że w nazizmie skrajny indywidualizm (a może woluntaryzm) dotyczy wspólnoty narodowej czy też rasowej. Badacz ten nie postrzega zatem nazizmu – jak ks. Stepa – jako kompletne zaprzeczenie indywidualizmu, lecz jako przeniesienie indywidualizmu jakby na wyższy poziom – narodu. Wreszcie Krajewski doszukuje się korzeni nazistowskiej teorii czy filozofii prawa w teorii Friedricha von Savigny’ego, według której źródłem prawa jest „duch narodowy” (*Volksgeist*) – przy czym uznaje, że nazisci zastąpili pojęcie wspólnoty narodowej wspólnotą krwi, mającą charakter rasowy – L. Krajewski, *Doktryna prawna hitleryzmu*, „Głos Sądownictwa”, 1939, nr 1, s. 11, 4.

⁶⁹ J. Stepa, *U źródeł niemieckiego...*, s. 31. Autor dodaje, że również totalitaryzm komunistyczny w Rosji ma swoje głębokie filozoficzno-kulturowe korzenie, gdyż: „Psychika narodu rosyjskiego ulegała wpływom panteizmu neoplatonickiego, który wraz z kulturą bizantyjską przedostawał się do Rosji i z wolna formował duszę Rosjanina” – ibidem, s. 32. Krytyce komunizmu ks. Stepa poświęcił odrębną pracę, zatytułowaną *Komunizm a światopogląd katolicki*, Poznań 1937.

⁷⁰ Idem, *U źródeł niemieckiego...*, s. 33.

⁷¹ Pius XI ogłosił 29 czerwca 1931 r. encyklikę *Non habito bisogno...* (*Nie mamy potrzeby...*), w której przeprowadził krytykę wszechwładnego i ubóstwionego państwa faszystowskiego. Natomiast prawie sześć lat później wydał encyklikę *Mit brennender Sorge* (*Z palącą troską*), która została ogłoszona 14 marca 1937 r. Papież bronił w niej wolności sumienia i wyznania (a tym samym swobod Kościoła katolickiego w Niemczech) i skrytykował ideę bezwzględного podporządkowania się jednostki narodowi. W wydanej kilka dni później, 19 marca tegoż roku, encyklice *Divini Redemptoris* (znanej też pod tytułem *O bezbożnym komunizmie*) papież całkowicie potępił komunizm, którego przyjęcie prowadzi do popadnięcia powrotem w barbarzyństwo. Na ten temat

lizm–indywidualizm, którym cały czas operuje (przy czym do uniwersalizmu zalicza filozofię tomistyczną, na której opiera się katolicka nauka społeczna). Uznawał nawet, że wynaturzenia liberalizmu doprowadziły do kryzysu kultury, który można obserwować w jego epoce i którego efektem ubocznym jest pojawienie się totalitaryzmów. Pisał:

Liberalizm przemienił się z czasem w anarchizm, niezgodny z naturą ludzką, gdyż godzi w podstawy bytu człowieka, niosąc mu zamiast wolności najstraszliwszą niewolę, zamiast braterstwa nienawiść, zamiast równości najgłębsze różnice i podziały, zamiast obiecanego nadczłowieczeństwa zezwierzczenie. Przeżywany obecnie kryzys jest właśnie przejawem bankructwa hasel skrajnie wolnościowych, które tak szumnie rozbrzmiewały przez półtora wieku nad Europą⁷².

Lekarstwem na przerosty liberalizmu oraz zapędy totalitaryzmów miała być według ks. Stepy katolicka myśl społeczna, rozwijana w encyklikach Leona XIII i Piusa XI. Doktryna społeczna Kościoła, będąc antyliberalną, nie jest jednak w opinii ks. Stepy totalistyczna, a najlepszym jej określeniem jest „umiarkowany uniwersalizm społeczny”⁷³.

Interpretacje myśli społeczno-politycznej Hegla księdza Stepy mieszczą się w długiej – zapoczątkowanej już w latach 40. XIX w. przez autora *Pamiętek Soplicy*, Henryka Rzewuskiego, oraz Eleonorę Ziemięcką – tradycji polskiej krytyki heglizmu z pozycji prawicowo-katolickich⁷⁴. Noszą przy tym wyraźne piętno czasu, w którym powstały, jak też poglądów społecznych autora. Aprobował on rzekomo „antyindywidualistyczne” – a co za tym idzie: antyliberalne – nastawienie Hegla oraz te elementy jego doktryny, które uznawał za możliwe do pogodzenia z katolicką nauką społeczną (w ujęciu przede wszystkim Piusa XI) – tzn. rozważania na temat rodziny i koncepcję korporacji⁷⁵. Głównym celem księdza profesora Stepy jest nie tyle dogłębne zbadanie

zob.: E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 185-196, 221-233, 260-265.

⁷² J. Stepa, *Wpływ nauki Kościoła na kształtowanie się myśli społecznej*, Poznań 1937, s. 7-8. Zob. również krytykę liberalizmu zawartą w: idem, *Kuszenie nowoczesnego człowieka*, Poznań 1937, s. 69-78. Należy zauważyć, że krytyka ta bardzo odpowiada nastrojom epoki, w której – jak wiadomo – postawy antyliberalne stały się dominujące w większości państw Europy (zjawisko to było szczególnie zauważalne w latach 30.).

⁷³ Idem, *Prądy społeczne a duch kultury...*, s. 13.

⁷⁴ Na marginesie zauważyć wypada, że w zasadzie przez wiek XIX i większą część wieku XX myśl Hegla w ogóle nie była postrzegana przez polską prawicę za źródło inspirujących koncepcji, do których warto nawiązać.

⁷⁵ Warto dodać, że istnieje w polskiej literaturze inna analiza filozofii polityki Hegla – skądinąd interesująca, a miejscami bardzo błyskotliwa – dokonana przez innego wybitnego księdza wyraźnie z perspektywy katolickiej nauki społecznej, choć już w wariacie posoborowym. Odczytanie to nie jest jednak krytyczne, a Hegel, wnikliwy krytyk rewolucyjnego terroru, ukazuje się w niej jako mądry przeciwnik wszelkiej rewolucyjnej (nie tylko zresztą autorytarnej czy totalitarnej) utopii. W tym miejscu zacytować warto ten fragment, który bezpośrednio dotyczy teorii państwa: „Państwo jest wynalazkiem podobnym do dzieła sztuki. Dzieła sztuki rodzą się z wolności i idei. (...) Wrażliwy na dobro, czyli wolny człowiek może dzięki rozumowi wejść we wspólnotę wzajemności.

doktryny społeczno-politycznej berlińskiego filozofa, ile znalezienie filozoficznych i ideowych korzeni państwa totalitarnego, którego zarówno prawicowy, jak i lewicowy wariant w latach międzywojennych zyskiwał rzesze zwolenników⁷⁶. Książę Stepa chciał więc poprzez analizę filozofii Hegla (a także Fichtego) zrozumieć zjawiska i procesy, które miały miejsce w jego czasach⁷⁷. Dlatego też tezie, że to właśnie w Heglowskiej teorii państwa znaleźć można zalążki totalitaryzmu, podporządkował uczony autor swoje wywody⁷⁸. Spowodowało to, że niejednokrotnie ks. Stepa nie potrafił oddać sprawiedliwości

We wspólnocie takiej człowiek dąży do osiągnięcia własnych celów, okazuje się jednak, że jego cele są zarazem celami innych. Ktoś chce być nauczycielem, lekarzem, żołnierzem. Nauczycielem, lekarzem, żołnierzem jest się dla innych. Stąd inni są dla mnie, ja jestem dla innych. Więzi, które rodzi wspólnota wzajemności, są więziami obowiązku. Obowiązek to więź etyczna. Więź etyczna jest więzią między wolnymi. Na takiej więzi opiera się państwo, które jest dobrem wspólnym, czyli wzajemnym, obywateli. Hegel podziwia człowieka i jego dzieło. Ma ono coś boskiego, bo boski jest obowiązek. (...) Czymże więc jest w końcu państwo u Hegla? Jest »boską ideą w ziemskiej postaci«. Idea państwa jest w tym sensie »boska«, że wyłania się z doświadczenia tego, co absolutne – dobra, które w społeczeństwie staje się w sposób rozumny dobrem wzajemnym. Idea ta przybiera jednak każdorazowo ziemską postać. Przykrojona do potrzeb przestrzeni i czasu idea może rodzić zaprzeczenie samej siebie. Dlatego nie ma idealnego państwa. Państwo to w gruncie rzeczy dzieje państwa – dzieje, w których spełnienie ideału nie jest możliwe” – J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając Fenomenologię ducha Hegla*, Kraków 1993, s. 129-132.

⁷⁶ Współcześnie analogiczną postawę badawczą zajął Dariusz Aleksandrowicz, przedstawiając Hegla jako duchowego „ojca” totalitarnej utopii komunistycznej. Autor ten jednak wprost zaprzecza, by interesowały go rzeczywiste poglądy polityczne niemieckiego filozofa, zob. D. Aleksandrowicz, op. cit., s. 20-21. W tym ujęciu przedmiotem badań i krytyki nie są koncepcje polityczno-prawne samego Hegla, lecz określone konsekwencje – których być może myśliciel sobie nawet nie uświadamiał – jego stanowiska filozoficznego.

⁷⁷ Nieco podobny cel przyświecał Bogdanowi Suchodolskiemu w jego opublikowanym tuż po wojnie dłuższym eseju *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, którego zamierzeniem było odnalezienie w filozofii niemieckiej odbicia tych cech charakterystycznych „duszy niemieckiej”, jakie umożliwiły pojawienie się nazizmu czy też sprzyjały temu, a w efekcie pośrednio prowadziły do zbrodni drugiej wojny światowej. Hegel w pracy tej ukazany jest jako przeciwnik wolności słowa oraz twórca historiozoficznej koncepcji, która nie liczy się z faktami, stanowić ma – podobnie jak filozofia Fichtego – swoisty substytut religii, uznaje wszystko, co działo się w historii, za słuszne, a wreszcie sprowadza wolność do zgody na to, co konieczne – B. Suchodolski, *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, Poznań 1947, *passim*.

⁷⁸ Podstaw do tej tezy dostarczyli autorowi sami ideolodzy faszyzmu i nazizmu, którzy – zwłaszcza wspominany przez księdza Stepę włoski filozof Giovanni Gentile – na Hegla powoływali się chętnie i często. Były to wszakże deklaracje, które miały na celu wpisanie się w określoną tradycję myśli europejskiej. Podzielałam w tym względzie opinię Herberta Marcuse, op. cit., s. 409-414, że polityczna filozofia Hegla opierała się na założeniu, iż społeczeństwo obywatelskie prawidłowo funkcjonować, gdy podstawowe prawa i wolności jednostki są zachowane, życie społeczne człowieka zaś realizuje się w trzech odrębnych sferach – rodziny, społeczeństwa obywatelskiego oraz państwa. W narodowym socjalizmie Heglowska triada rodziny, społeczeństwa i państwa zniknęła, by zastąpić miejsca wszechogarniającej jedności, która pochłaniała wszelki pluralizm praw (*rights*) i zasad, a której symbolem stała się inna triada: jedno państwo, jedna partia, jeden lud (*Volk*). Warto także tutaj odnotować, że współczesny badacz, Roland Wittmann powoływanie się przez prawników nazistowskich na koncepcje Hegla określa mianem „pseudoheglizmu”, który nie ma żadnego oparcia w Heglowskiej filozofii prawa; zob. R. Wittmann, *Der Geist am Abgrund. Der Pseudohegelianismus als Instrument des Engagements für das Naziregime*, [w:] K. Jonca (red.), *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*, t. XXVIII, Wrocław 2005, s. 33-42.

temu, co niemiecki filozof rzeczywiście głosił i pisał, wobec czego jego analizy nie mają większej wartości jako źródło poznania doktryny polityczno-prawnej autora *Fenomenologii ducha*. Główna teza rozważań ks. Stepy zbliża jego odczytanie heglizmu do słynnej interpretacji Karla R. Poppera. Istnieją wszakże ważne różnice między oboma komentatorami. O ile Popper atakuje Hegla z punktu widzenia indywidualistycznego liberalizmu, o tyle ks. Stepa dokonuje swej krytyki z punktu widzenia, jak sam twierdził, „umiarkowanego uniwersalizmu” i postawy antyliberalnej. Ponadto biskup tarnowski nie wyszydza całkowicie, jak Popper, filozofii Hegla, którą mimo wszystko uznaje za ważny element myśli europejskiej.

