

Janusz Ostrowski

Hegłowska teoria społeczna jako metafizyka polityki

Do dziś jeszcze nie sposób rozważać politycznej myśli Hegla nie odnosząc się zarazem do pewnej manieri interpretacyjnej, która polega na „denuncjacji” czy też „demaskowaniu” Hegla jako „pruskiego filozofa państwowego”, a to znaczy – według rzeczników takiego sposobu lektury – jako teoretycznego poplecznika i apologety „autorytaryzmu”, „trybalizmu” i „historycystycznego pozytywizmu”, apologety wszelkich form – inaczej mówiąc – zniewolenia jednostki w imię konserwatywnej utopii ponadjednostkowego porządku. Centralnym obiektem charakterystycznej dla tej orientacji interpretacyjnej demonologii jest opierająca się rzekomo na czymś w rodzaju błędu kategoryjnego aplikacja środków pojęciowych dawnej metafizyki i teologii na gruncie teorii „nowoczesnego” społeczeństwa, które jako sfera jednostkowej emancypacji konstituuje się właśnie poprzez negację wszelkich prawd metafizyczno-religijnych, poprzez negację – rzecz można – samej idei prawdy jako narzędzia ideologicznego przymusu i panowania. Hegłowska filozofia polityczna jako metafizyczna teoria społeczna ma zatem opierać się na niedopuszczalnej manipulacji pojęciowej, która już w punkcie wyjścia wypacza obraz owego nowoczesnego społeczeństwa – podważa bowiem zasadę autonomii człowieka i swobodnej, niczym nie wymuszonej współpracy jednostek. Uciekanie się do metafizycznych narzędzi pojęciowych ostatecznie stanowi – jak się domniemuje – filozoficzną próbę usprawiedliwienia najgorszego nawet kształtu zastanych stosunków politycznych i prowadzi do conceptualnej petryfikacji płynnej materii społecznej. Krótko mówiąc: teoria społeczna jako metafizyka w sposób konieczny staje się apologetyką czystej faktyczności, a zarazem oznacza pojęciową deprecjację podmiotowej autonomii. Wolna od tych zarzutów ma być natomiast taka forma teorii – przyjmowana tutaj jako pozytywny miernik myśli Hegla – która, jak nowożytne prawo naturalne, odwołuje się do modelu poznania wypracowanego przez postkartezjańskie przyrodznawstwo i która dzięki temu nastawiona jest nie na petryfikujące rozumienie historycznej rzeczywistości, a na jej krytykę i rewolucjonizację w imię rewindykacji tak bądź inaczej pojmowanych metafizy-

cznych niebios jako własności w pełni autonomicznych jednostkowych podmiotów.

Bez wątpienia słuszne jest twierdzenie, że klasyczna filozofia polityczna, wyrastająca z takiego samorozumienia teorii i rozumu praktycznego, które zakłada, iż sensowność ludzkiego działania można ująć tylko poprzez usytuowanie go w całościowym kontekście tego, co obiektywne w sensie przedmiotowym, teleologicznego ładu natury (*physis*), musi odwoływać się do pojęcia najlepszej *politei*, doskonałego ustroju, a tym samym usuwa sferę czysto jednostkowych czy też podmiotowych swobód poza obręb dających się prawomocnie wysuwać roszczeń. To pojęcie bowiem, wskazując regulatywnie na immanentny *telos* politycznej realności, odnosi się do przestrzeni realizacji najwyższego celu i dobra człowieka, którą wyznacza obywatelski konsens ugruntowany w porządku prawdy, ściśle określonym i wyrażonym w zunifikowanym *ethosie* greckiej *polis*. W ten sposób „zakrzywiona”, owa komunikacyjna przestrzeń wspólnoty politycznej pozbawiona zostaje przez metafizyczną legitymizację wymiaru jednostkowej autonomii. Dobitny tego przykład stanowi oczywiście Platońska koncepcja skrajnie represyjnego społeczeństwa. Jednak jest to *prima facie* widoczne także u Arystotelesa i właśnie tam, gdzie jego „polityka” zakłada kształtowanie konsensu na drodze postępowania topicznego, polegającego na wyszukiwaniu racji prawdopodobnych w ramach sztuki rozmowy, dialektyki. Arystoteles zaleca to postępowanie w sferze politycznej, bowiem zadośćuczynić niemądrym żądaniom współobywateli i sprostać zmiennym okolicznościom w taki sposób, by pogodzić pilność celów politycznych z ich naturalną rangą, można jedynie dzięki cnocie roztropnego działania, *phronesis*, której podstawę stanowi *synesis* – umiejętność rozumnego sądzenia na podstawie przypadków szczegółowych. Wszelako owa dialektyka politycznego – by użyć wyrażenia Habermasa – „działania komunikacyjnego”, kształtująca płynną sferę etycznej świadomości i woli, nie ma charakteru przedmiotowego, a jedynie propedeutyczny czy też pedagogiczny. Arystoteles wszak zakłada – z powodów metafizyczno-systemowych – że to, co ma być przedmiotem obywatelskiej zgody – jako unikalne, najlepsze rozwiązanie polityczne, choć nie zawsze możliwe do osiągnięcia – jest już z góry dane, i że dialektyka ma jedynie doprowadzić do poznania tego, co samo w sobie jest niedialektyczne. Autonomia jednostki przeto, uzyskiwana w topicznym dyskursie, zostaje zniesiona – zakładając, że publiczna rozmowa o dobrym życiu przebiega w sposób modelowy – w rezultacie tegoż dyskursu, polegającym na odsłonięciu prawdy koniecznie i powszechnie obowiązującej, a przez to unikalnej, wolnej od sprzeczności i nie znoszącej sprzeciwu¹.

Czy zatem w istocie mają rację ci spośród liberalnych i lewicowych krytyków Hegla, którzy od czasów Rudolfa Hayma oskarżają autora *Zasad filozofii prawa*

¹ Por. J. Habermas: *Klasyczna nauka o polityce a nowożytna filozofia społeczna*, w: tenże: *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Przekład M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski. Warszawa 1969, s. 109–110.

– niekiedy nawet przypisując mu ambicje mandaryna – o „polityczny konserwatyzm, kwietyzm i optymizm”², o deifikację państwa i jego celów, w imię których depcze się podstawowe prawa jednostki? Nie ulega jednak wątpliwości, że Hegłowska koncepcja „etyczności” jako „żywego dobra”³, w którym zostaje zniesiona dychotomia moralnej powinności i politycznego bytu, odwołuje się do teleologicznych standartów klasycznego rozumu praktycznego i wysuwa pretensje do przywrócenia w ramach świata nowożytnego opartej na greckiej idei metafizyki scholastycznej zasady *ens et verum et bonum convertuntur*. Ponadto wydawać by się mogło, że w Hegłowskim pojęciu teorii, odrzucającej charakterystyczne dla nowożytnej filozofii politycznej roszczenie do tego, by „pouczać państwo, jakim ono być powinno”⁴, i ukierunkowującej się na ujęcie dobra i prawdy istniejących w empirycznej rzeczywistości „etycznego uniwersum”⁵ – zawiera się niebezpieczeństwo, od którego była wolna nawet Arystotelesowska teoria polityki. W filozofii Arystotelesa bowiem sfera społeczno-polityczna stanowi jedynie wycinek, pewien fragment tego uniwersum, do którego owa filozofia zostaje odniesiona. Jeśli z jednej strony prowadzi to ostatecznie – jak widzieliśmy przed chwilą – do podporządkowania działania politycznego niezmiennym wymogom stanowiącego – by tak rzec – matecznik myślenia teoretycznego porządku kosmosu, tego, co Arystoteles określał mianem *physis*, a tym samym implikuje dogmatyczne konsekwencje co do sposobu legitymizacji tego działania, to z drugiej strony pociąga za sobą krytyczne funkcje teorii politycznej, która każdorazowo musi wykraczać poza to, co jedynie dane. Owo krytyczne nastawienie filozofii politycznej dodatkowo jest tutaj wzmacniane przez fakt, że Arystoteles skutecznie unika zarówno absolutystycznego pojmowania metafizycznego dobra, jak i sofistycznego relatywizmu. Ograniczając sokratejsko-platoński intelektualizm w kwestii dobra, Arystoteles staje się założycielem etyki – a odnosi się to również do „polityki”, stanowiącej u Arystotelesa przedłużenie etyki – jako dyscypliny samodzielnej wobec metafizyki, choć jednocześnie źródłowo w niej zakorzenionej. Ograniczenie to wypływa z faktu, że cnota nie jest czymś, co zostaje dane w sposób czysto naturalny, co działa w człowieku bezpośrednio i po prostu, jak układ naturalnych celów w świecie fizycznym. Cnota powstaje w człowieku dopiero poprzez to, co człowiek czyni i jak żyje; dobre życie osiąga się w rezultacie dążenia doń, świadomego formowania, które staje się trwałą postawą – cnota jest oparta na ćwiczeniu i *ethosie*. Chociaż ta sfera, do której odnosi się pojęcie *ethosu* (a także *nomoi* – świadomie ustanawianych praw): sfera tego, co etyczne – ugruntowuje się w porządku *physis*, to jednocześnie nie daje się doń sprowadzić. Tak więc

² R. Haym: *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*. Cyt. za: J. Ritter: *Hegel and the French Revolution*. The MIT Press. Cambridge 1982, s. 35.

³ G.W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Przekład A. Landman. Warszawa 1969, s. 161.

⁴ Tamże, s. 18.

⁵ Tamże, s. 19.

sposób, w jaki osiąga się dobre życie, określa naukę o nim – etykę. Filozofia praktyczna zostaje przez Arystotelesa przedmiotowo i metodycznie odgraniczona od filozofii ściśle teoretycznej. Wiedzy moralno-politycznej nie sposób mierzyć się pod względem ścisłości z apodyktyczną *episteme*, bowiem konkretnego działania moralno-politycznego nie można wywieść z teorii i zredukować do powszechnie obowiązujących i pewnych procedur. Filozofia odniesiona do ludzkiej praktyki nie jest władna wyprzedzać działania, określać go i kierować nim; tym bardziej nie daje się zaaplikować do każdego konkretnego działania i w każdych warunkach – w przeciwieństwie do reguł *poiesis*, umiejętności wytwarzania rzeczy. Wedle Arystotelesa, pojęcie wiedzy traktującej o wytwarzaniu podmiotu tejże wiedzy jest wewnętrznie sprzeczne. Człowiek bowiem dopiero wtedy dowiaduje się kim rzeczywiście jest, kiedy jego prawdziwe bycie sobą staje się rzeczywistością: nie może nauczyć się czynienia siebie tym, czym powinien być, tak jak rzemieślnik uczy się robić to, co powinno zaistnieć wedle jego planu i woli. Nie znaczy to jednak, że w swoim dążeniu do dobrego życia podmiot zdany jest jedynie na kaprysy własnej świadomości i zmiennych okoliczności. Mimo że przejawiające się w sioście ludzkim świecie praktyki prawo naturalne tkwi raczej w konkretnych rozstrzygnięciach i aktach woli niż w abstrakcyjnych normach, to filozoficzna refleksja nad tym prawem, przyjmująca wszak za przesłankę wiedzę o naturze jako takiej, pozwala uchwycić – choć nigdy w sposób wystarczający i precyzyjny – ogólne ramy działania, jego kierunkową intencję, jaką jest hierarchia celów, do których winno ono zmie-
rzać⁶.

Widać zatem, że Arystotelesowska filozofia praktyczna jest teorią krytyczną, a nie pozytywno-dogmatyczną, w podwójnym sensie: nie roszczać pretensji do sprawczego kierowania praktyką i nie narzucając jej rozpoznanych przez siebie zasad prawa naturalnego, zarazem jest w stanie w imię tychże zasad podważyć prawomocność takiej formy etyczno-politycznej praktyki, która narusza swój sens istotowy, to znaczy określony przez naturalny porządek rzeczy. W ten sposób Arystoteles łączy taki sposób pojmowania racjonalności myślenia teoretycznego, jaki ugruntowuje się na założeniu o istnieniu ustrukturuwanego niezależnie od poznającego podmiotu samoistnego ładu kosmicznego, stanowiącego ostateczny układ odniesienia, z zasadą praktycznej mądrości, która polega na ujmowaniu tego, co szczegółowe, w jego swoistości i względnej niezależności wobec tego, co ogólne.

Natomiast Hegel rewindykując klasyczne pojęcie teorii, to znaczy pojęcie nauki odniesionej do tego, co rzeczywiście jest, do – rzecz można – faktów rozumu, których nie daje się demonstratywnie wywieść lub skonstruować, lecz

⁶ Por. L. Strauss: *Prawo naturalne w świetle historii*. Przekład T. Górski. Warszawa 1969, s. 147–152; por. w tej sprawie także: H.G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przekład B. Baran. Kraków 1993, s. 294–305 i 464–465.

każdorazowo należy je zakładać jako to, co jest już pierwotnie znane – jednocześnie poddaje samorozumienie myślenia teoretycznego gruntownej modyfikacji, narażając się na zarzut spetryfikowania bytu społecznego w stopniu o wiele większym niż to miało miejsce w wywodzącej się od Arystotelesa tradycji metafizycznej. Istota tej modyfikacji polega bowiem na ujęciu rzeczywistości społeczno-historycznej w kategoriach *par excellence* metafizycznych, to znaczy na potraktowaniu jej jako zasadniczego obiektu myślenia teoretycznego – świat natury czy przyrody, staje się tylko niemy podłożem, „innobytem” tego, co idealne⁷. Można powiedzieć, że kosmologiczna intencja kierunkowa greckiej teorii zostaje przez Hegla jednocześnie zachowana i odrzucona. Z jednej strony Hegel zachowuje moment kontemplacyjnej bezinteresowności teorii, która po prostu jedynie otwiera się na swój przedmiot; jednak z drugiej strony sam ów przedmiot ulega radykalnemu przekształceniu – już nie kosmos czy *physis*, a ukształtowany historycznie *ethos* i *nomos*, sztuczny świat ludzkiej praktyki jest fundamentalnym przedmiotem teorii. Tym samym ostateczna instancja odwoławcza czy też ponadpraktyczny i ponadhistoryczny miernik praktyki i historii, jaki u Arystotelesa stanowiła naturalna hierarchia celów, zostaje przez Hegla odrzucony. Znaczy to, że rzeczywistą i jedyną domeną rozumu jest proces historyczny, a obiektywne i niezmiennie kryteria racjonalności i sensowności praktyki społeczno-historycznej muszą być wydobyte z samej tej praktyki. Z tego względu Hegel zakłada, że tylko o tyle daje się „w złudności tego, co czasowe i przemijające, rozpoznać immanentną mu substancję i obecną w nim wieczność”⁸, że tylko o tyle możliwe jest pomyślenie metafizyki jako teorii społeczeństwa i historii, o ile historyczny proces negowania i kształtowania natury – jako teleologiczne uniwersum, do którego zostaje odniesione myślenie filozoficzne – jest „u celu” w teraźniejszości konstytuującego się po rewolucji francuskiej „państwa totalności”⁹. W ten sposób filozoficzna teoria praktyki obwieszcza, iż praktyka jest już czymś strukturalnie zakończonym. W owym państwie bowiem – mówiąc językiem Hegla – całość procesu dziejowego „dochodzi do swojego pojęcia”; „państwo totalności” stanowi niejako samopodtrzymującą się podstawę i w swoim ruchu sprzecznościowym nie może już obiektywnie wykroczyć poza siebie, pozostając w obrębie swojego pojęcia jako urzeczywistnionego pojęcia dziejów powszechnych. W uzupełnieniu do paragrafu 161 *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel charakteryzuje ów świat pojęcia następująco: „Ruch pojęcia należy rozpatrywać poniekąd jako rodzaj gry tylko; to inne, co jest przezeń ustanawiane, nie jest w rzeczy samej czymś innym”¹⁰.

⁷ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekład S.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 263.

⁸ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 17.

⁹ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekład J. Grabowski i A. Landman. T. 2. Warszawa 1958, s. 199.

¹⁰ Cyt. za: G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*. Przekład K. Ślęczka. Cz. I. Warszawa 1982, s. 279–180.

Idea „końca historii” stanowi zatem strukturalny moment Hegłowskiej teorii społecznej. To właśnie przesądziło o tym, że przez całe dziesięciolecia Hegel był myślicielem zapomnianym, traktowanym jako twórca systemu filozoficznego, który, zarozumiale apoteozując własną teraźniejszość historyczną, w istocie popadł w teoretyczną bezsilność wobec tych realnych problemów i napięć swego czasu, jakie w kilkanaście lat po śmierci Hegla w dramatyczny sposób stanęły na porządku dnia. Nieporozumienie polegało na tym, że interpretowano pojęcie „końca historii” poprzez ekskluzywne odniesienie go do współczesnych Hegłowi Prus czy też – mówiąc ogólniej – do Europy Świętego Przymierza¹¹. Taka interpretacja pozostaje w jawnej sprzeczności z metodologicznym wykluczeniem prognozowania przyszłości przez teorię filozoficzną Hegla. Pod postacią tzw. „sprzeczności między systemem a metodą” ta sprzeczność pomiędzy literalnie pojmowaną tezę o końcu historii a niemożnością przewidywania jej przyszłości została – przede wszystkim w tradycji marksistowskiej – niejako oswojona. Zakłada się tutaj, że ze względów systemowo-metafizycznych, to znaczy ze względu na swoisty „interes poznawczy” teorii nadającej sobie miano „wiedzy absolutnej”, w zgoła metodycznie nieuzasadniony sposób, Hegel po prostu idealistycznie „domknął” prowadzący w przyszłość sprzecznościowy proces dialektyczny. Wszelako ta interpretacja, imputująca Hegłowi sprzeczność, sama jest wewnętrznie sprzeczna. Jeśli bowiem przyjmuje się, że przyszłościowy proces dialektyczny już się zakończył, to nie ma wówczas żadnych przeszkód by prognozować przyszłość w kategoriach prostej kontynuacji, „niehistorycznej historii”. Uzgodnić twierdzenie o urzeczywistnieniu w teraźniejszości totalności procesu historycznego z niemożnością przewidywania jego dalszego przebiegu można tylko przy założeniu, że w owej teraźniejszości dokonuje się przejście od „królestwa konieczności”, którego domenę stanowiła dotychczasowa, „właściwa” historia, do posthistorycznego „królestwa wolności”. Można też powiedzieć, że zakładane przez siebie zejście się idei wolności, której urzeczywistnienie wyznaczało *telos* historii, i historycznej rzeczywistości w świecie porewolucyjnym, Hegel traktuje – by użyć określenia Marksa – jako koniec „prehistorii ludzkości” i początek zgoła nieprzewidywalnej epoki „wyzwolonej historii”. Tak

¹¹ Na sposób, w jaki Hegel pojmował tezę o „końcu historii”, wskazują rzadkie i niejako pozateoretyczne wypowiedzi dotyczące przyszłości. Na przykład w liście do estońskiego barona von Uexküllla Hegel porównuje Europę — z wyjątkiem dwuznacznej co do swej europejskości Rosji, której przypisuje obiecujące perspektywy historyczne — do klatki zamieszkaanej przez strażników i ich znudzonych, nastawionych epikurejsko do życia podopiecznych, ale już nie przez ducha dziejów, który jakby szykował się do nowego skoku (list z 28 IX 1821 r.; korzystam ze streszczenia zamieszczonego przez K. Löwitha w pracy: *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in the Nineteenth Century Thought*. New York 1964, s. 40). Natomiast we wstępie do *Wykładów z filozofii dziejów* mowa jest o Ameryce jako „kraju przyszłości”, „którego dziejowa doniosłość ma dopiero objawić się w nadchodzącej epoce (podkr. J.O.), — możliwe, że w konflikcie Ameryki Północnej z Południową” (wyd. cyt., t. 1, s. 130); odnośnie przyszłości Ameryki por. także: G.W.F. Hegel: *Wykłady o estetyce*. Przekład J. Grabowski i A. Landman. T. 3. Warszawa 1967, s. 424.

więc przyszłość nie jest zdeterminowana i zamknięta, bowiem owo Hegłowskie „pojęcie” niejako *ex definitione* jest wolne – określa jedynie swoje strukturalne momenty, racjonalne i formalne, nawiązując do przytaczanych wcześniej słów Hegla, „reguły gry”, które nie przesądzają o konkretnym układzie swoich przedmiotowych czy treściowych odniesień. W ten właśnie sposób Hegel łączy interpretację terażniejszości jako aktualizacji pojęcia historii – i w tym sensie jej „końca” – z wykluczeniem prognozowania przyszłości, której kształtu w ramach „wiedzy absolutnej” po prostu nie daje się „dopełnić”, bowiem rozumna, tj. przebiegająca w warunkach wolności praktyka społeczna, ugruntowuje się poprzez instytucjonalizację możliwości negowania wszelkiego typu prób narzucenia jej jednoznacznie i materialnie określonego porządku celów.

„Koniec historii” w istocie polega na tym, że wraz z powstaniem porewolucyjnego państwa opartego na uniwersalnej zasadzie praw człowieka, wyrażonej w kodeksie Napoleona, obwieszczony zostaje – w ramach Hegłowskiej „wiedzy absolutnej” – „koniec ideologii”, tj. niemożność prawomocnego odniesienia subiektywnego rozumu praktycznego do wyobrażenia abstrakcyjnego, nieczasowego miernika już utraconej czy też jeszcze nie rewindykowanej natury, która jako ponadhistoryczne *eidos* człowieka wykraczałaby poza sprzecznościowość realnej praktyki społeczno-historycznej, poza sprzecznościowość czasu dziejów ludzkich, stanowiącego „pojęcie samo, które jest”¹². Doprowadzenie do końca przez Hegłowską teorią społeczną destrukcji normatywnego pojęcia natury, zapoczątkowanej w inicjującym nowożytną filozofię polityczną dziele Tomasza Hobbesa, jest możliwe dzięki temu, choć może to zabrzmieć nieco paradoksalnie, że Hegel – jak mówiliśmy – powraca w pewien sposób do źródłowo greckiego pojęcia „teorii” i Arystotelesowskiej idei filozofii praktycznej. Tym samym ów powrót nie stanowi anachronizacji myślenia filozoficznego, a generuje – przy oczywistych modyfikacjach myśli antycznej – konceptualną bazę teorii nowoczesnego społeczeństwa, to znaczy konstytuującego się w oparciu o liberalną zasadę autonomii jednostki. Stanie się to zrozumiałe, kiedy zwróci się uwagę na to, iż przeniesienie intencji kosmologicznej dawnej teorii na społeczno-historyczny świat człowieka zmienia sens i strukturę myślenia teoretycznego. Pokazuje to już sama architektonika systemu Hegla. Poznanie odniesione do społeczeństwa i historii określa się zarazem – z racji przynależności do swojej sfery przedmiotowej – jako samopoznanie; przeto teoria bytu społecznego ma niejako strukturę samozwrotną, a samej teorii w obrębie jej przedmiotowości przyznane zostaje miejsce wyróżnione. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* owa „teoria teorii”, jak wiadomo, wchodzi w zakres *Filozofii ducha*, trzeciej i wieńczącej system części, którą poprzedza *Nauka logiki* i *Filozofia przyrody*. Filozofia ducha – według słów Hegla – przedstawia „ideę”,

¹² G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przekład A. Landman. T. 2. Warszawa 1965, s. 418.

która „powraca ze swego innobytu do siebie”¹³. Refleksja metasystemowa należy zatem do tej nauki, która przedstawia powrót idei do siebie, jej drogę do obecności dla siebie. Filozofia stanowi pewną strukturę ducha, który jest byciem u siebie tego, co absolutne, w jego powracaniu do siebie z przyrody. Przy czym jej pojęciu przypada miejsce szczególne w filozofii ducha. Przynależy ono mianowicie do „ducha absolutnego”, następującego po szczeblach „ducha subiektywnego” i „ducha obiektywnego”. Dwa pierwsze momenty są skończonymi określeniami ducha. Ich dialektyka polega na wychodzeniu poza siebie i wzajemnym przechodzeniu w siebie. Swoją „syntezę” czy hermeneutyczną – w sensie rozumienia celu – eksplikację zyskują dopiero w totalności ducha absolutnego. Najbardziej konkretną formą tej eksplikacji jest, następująca po sztuce i religii, filozofia, a w jej ramach system Hegla. Ta osobliwa kompozycja systemu uwarunkowana przez swoisty zamiysł poznawczy, polegający – ogólnie mówiąc – na umieszczeniu bytu społecznego w ośrodku zainteresowania teorii, sprawia, że całość filozoficznego dyskursu Hegla jest samozwrotnie nakierowana – na poziomie ontologicznym, kosmologicznym i fenomenologiczno-historycznym – na pojęcie tegoż dyskursu; jest badaniem „warunków możliwości” samego siebie. Owo pojęcie nauki czy filozofii musi w jej obrębie „uczynić się *rezultatem*”, i to jej ostatecznym *rezultatem*... Jest to wręcz jedynym jej sensem, jedyną rzeczą, którą czyni, by osiągnąć pojęcie swojego pojęcia i ten sposób powrócić do siebie i uzyskać zaspokojenie”¹⁴.

Znaczy to, że filozoficzna teoria praktyki sama w istocie jest formą tejże praktyki (choć formą autoteliczną) i nie może umieścić się poza swoją epoką, poza swoim czasem, do którego zwrotnie musi się odnosić. Tym samym nie daje się już odseparować rozumu od realnej historii, a poznania uniwersalnych zasad tego, co dobre i praktycznie konieczne, od poznania tego, co prawdziwe i konieczne historycznie. Subiektywistyczna interpretacja tego, co praktycznie czy etycznie konieczne – często ukrywająca się za swoją obiektywizacją: pojęciem „natury” – sprawia, że „wola staje... sama na drodze osiągnięcia swego własnego celu” – jakim jest „dobro” – bowiem w ten sposób „oddziela się od poznania, a rzeczywistość zewnętrzna nie posiada dla niej formy tego, co naprawdę istnieje”¹⁵. Działanie moralno-polityczne, które, zapominając o własnej historycznej genezie, dokonuje się w oparciu o czysto podmiotowe pojęcie dobra i strukturę celowości zewnętrznej z pozycji nie uczestnika realnej praktyki – zapośredniczającej autonomię jednostki, jej „byt dla siebie”, jak i zwrotnie przezeń zapośredniczanej – a z pozycji kogoś, kto pozostaje na zewnątrz niej – działanie takie pozostaje w nie dającej się znieść sprzeczności z historycznie określoną sferą faktyczności stosunków międzyludzkich, uprzedmiotawianych

¹³ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia...*, wyd. cyt. s. 79–80.

¹⁴ Tamże, s. 79.

¹⁵ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Przekład A. Landman. T.2. Warszawa 1967, s. 766.

tutaj jako obiekt pożądanej rekonstrukcji w imię pozaświatowego dobra. „Obydwa światy trwają jeszcze w swym przeciwieństwie; jeden jest królestwem podmiotowości w czystych przestworach przejrzystej myśli, drugi jest królestwem obiektywności w elemencie pewnej zewnętrznej różnorodnej rzeczywistości, która jest nieodsylogizowanym królestwem ciemności”¹⁶. W ten sposób oparte na przekonaniu o istnieniu absolutnej bezpośredniości bądź aprioryczności, odwołujące się do intuicji i „praw natury”, subiektywistyczne więzy abstrakcji, jeszcze nie wyzwolonej, nie wzniesionej do pojęcia teraźniejszości, oddzielają rozum jako samowiednego ducha od rozumu jako istniejącej rzeczywistości¹⁷. Poznanie zgodności obydwu tych światów, zgodności podmiotu i przedmiotu, stanowi właśnie realizację „najwyższego ostatecznego celu nauki”¹⁸, polegającego w istocie na tym, by „osiągnąć wolność w istniejącej teraźniejszości i przez to odnaleźć w niej siebie samego” – „takie poznanie oznacza pojednanie z rzeczywistością”¹⁹.

Hegłowskie pojmowanie filozofii jako „pojednania” rodzi podejrzenie – jak wcześniej mówiliśmy – że filozofia całkowicie rezygnuje z krytyki świata, że jej nieutopijne, nie uciekające się do wiecznych zasad „natury” pojednanie w gruncie rzeczy jest skrajnie konserwatywną utopią apolitycznego i stoickiego wychowania w duchu oświeconego przez filozoficzne pojęcie kwietyzmu. Jednakże owo pojednanie z rzeczywistością dokonujące się na gruncie takiej teorii historycznej praktyki, która samą siebie umieszcza w obrębie tejże praktyki (to właśnie znaczy u Hegla słowo „pojednanie”), ma charakter dialektyczny, tj. nie polega ono na redukcji podmiotu poznania do jego przedmiotu; przy czym sens dialektyki zostaje tu przekształcony – nie jest już ona czysto podmiotowa, a staje się dialektyką samego przedmiotu. Ta sama strukturalna kolistość systemu, która pociąga za sobą rezygnację z koncepcji „gotowego” podmiotu poznania i sprawia, że pojmująca siebie jednostkowość musi odwołać się do ogólnej całości, której jest „rezultatem”, prowadzi zarazem do tego, że ów rezultat, również jako „praktyczne, samo w sobie i dla siebie określone pojęcie obiektywne, które jako osoba jest nieprzenikliwą, niepodzielną podmiotowością”²⁰, stanowi ostateczną instancję i cel prowadzącego doń procesu. Chociaż filozofia jako teoria społeczna musi zakładać historyczną faktyczność stosunków międzyludzkich, stając się hermeneutyką praktyki, która każdorazowo przybiera charakter i n t e r s u b i e k t y w n y i nigdy nie daje się rozpoczynać od absolutnie nowego początku, to owa analiza hermeneutyczna, zorientowana w ostatniej instancji na uchwycenie siebie jako „pojęcia pojęcia”, wolna jest od pozytywno-historyczystycznej relatywizacji faktów życia społecznego i ma struk-

¹⁶ Tamże, s. 764–765.

¹⁷ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 20.

¹⁸ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 65.

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 20.

²⁰ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 2, wyd. cyt., s. 772.

ture teleologiczną. Jeśli historycznie obecne w obiektywnej rzeczywistości „pojęcie”, jako sama wolność i rozumność, jest zarazem – zgodnie z toposem filozofii jako pojednania – pojęciem filozofii, jej zasadą, jaką stanowi pojmująca siebie „ta oto j e d n o s t k o w a j a ż n , która bezpośrednio jest czystą wiedzą czyli ogólnością”²¹, to poznanie czegoś jako tego, co prawdziwie rzeczywiste, zakłada jego celowościowe odniesienie do filozofującego Ja. O ile owo Ja daje się pojąć tylko na gruncie całościowego doświadczenia dziejowego, to jednocześnie samo to doświadczenie zyskuje swoją sensowność jedynie jako zapośredniczenie „absolutnej” wolności filozofującego podmiotu. Przedmiot filozofii zatem okazuje się znaczący tylko ze względu na swój stosunek do idei wolności, tj. ostatecznie tylko dzięki Ja i odnoszeniu się doń.

Dzięki przedmiotowej radykalizacji dialektyki, jednocześnie zakładanej i implikowanej przez proces filozoficznego „pojednania z rzeczywistością”, Hegłowska teoria społeczna dociera do tego zapoznanego przez nowożytność świadomościowego i intersubiektywnego wymiaru praktyki, na którym koncentrowała się filozofia praktyczna Arystotelesa, a który Hegel określił mianem „samowiedzy ogólnej”²² bądź też po prostu „ducha”, stanowiącego – mówiąc językiem Hegla – tożsamość tożsamości i nietożsamości, dialektyczną jedność tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Jednak odwołanie się do kategorii ducha, wskazującej wszak na obszar szerszy niż ten, jaki daje się pomyśleć w odniesieniu do samotnej subiektywności, nie oznacza rezygnacji z emancypacyjnych aspiracji świata nowożytnego, a przeciwnie – ich teoretycznie wiarygodne ugruntowanie. Elementarnym bowiem wymogiem teoretycznej samowiedzy nowożytności jest ujęcie teorii jako samowiedzy właśnie – jej zadaniem nie jest zewnętrzne nadawanie sensu swojemu przedmiotowi, lecz rozjaśnienie zawartych już w tym przedmiocie struktur sensu i uwzględnienie ich w metodologii, która zmierzać musi nie do sformułowania reguł konstrukcji, a do podania zasad interpretacji. Jest tak, gdyż teoria społeczna – jak mówiliśmy – należy do tej dziedziny przedmiotowej, do której się odnosi, i z tego względu doświadczenie praktyczne nie może zostać w niej w sposób radykalny przekroczone i zanegowane – w teorii niejako uświadamia ono samo siebie. O ile przyrodoznawstwo jako pewnego typu wiedza o doświadczeniu potocznym zastępuje doświadczenie, przekształca je w coś innego i usamodzielnia się, gdyż samo to doświadczenie jest zakorzenione – by tak rzec – w techniczno-instrumentalnych interesach życia i ukierunkowuje się na rozporządzanie rzeczami, to jest to niedopuszczalne w wypadku teorii odniesionej do doświadczenia praktyczno-etycznego, normatywnie zorientowanego na to, co zwykło się nazywać d o b r e m , a co konstytuuje się i realizuje w intersubiektywnym czy też „komunikacyjnym” wymiarze życia społecznego, w „świecie ducha”. Teoria społeczna, która zostaje utworzona na podstawie

²¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 2, wyd. cyt., s. 409.

²² G.W.F. Hegel: *Encyklopedia...*, wyd. cyt., s. 450.

paradygmatu nauk przyrodniczych, sztywno oddzielonych od swojego przedmiotu, po prostu abstrahuje od tego wymiaru, a przez to skazuje się jednocześnie na poznawczy subiektywizm i teoretyczną bezsilność wobec swego problemu wyjściowego – problemu ugruntowania podmiotowej autonomii. Jeśli bowiem teoria abstrahuje od każdorazowo historycznie określonej sfery interakcji społecznych i za podstawę swojej budowanej na modłę mechanistyczną konstrukcji przyjmuje „atomistycznie” odizolowane od siebie jednostki, to w punkcie dojścia tej konstrukcji społeczny „stan zjednoczenia” można jedynie przedstawić – mówiąc ogólnie – albo poprzez pojęciowe unicestwienie podmiotowej niezależności w ramach pewnego porządku o charakterze przedmiotowym (jest tak np. u Hobbesa i Locke’a), albo poprzez sprowadzenie owego zjednoczenia do czystej powinności, niejako *ex definitione* wykluczającej swoje przejście w polityczny byt (Rousseau).

Z tych właśnie dwóch względów Hegel poddaje gruntownej krytyce główny nurt nowożytnej filozofii politycznej, tj. ten, który można całościowo określić mianem liberalizmu: z jednej strony – w aspekcie formalno-teoretycznym – krytykuje liberalizm za subiektywizację poznania praktycznego i opaczny sposób ujęcia relacji zachodzącej między podmiotem i przedmiotem poznania na gruncie teorii społecznej; natomiast z drugiej strony krytykuje aspekt treściowy, polegający na absolutyzacji pojęcia jednostki wyizolowanej z normatywnego kontekstu historycznej wspólnoty. Obie te sprawy są ściśle ze sobą powiązane; by to wyraźnie uchwycić przyjrzyjmy się pokrótce genezie nowożytnego myślenia o polityce. Począwszy od Hobbesa filozofia polityczna zyskuje nowy obiekt badań: swoście ludzki, sztuczny świat polityki, który zostaje wyrwany z normatywnego zakresu teleologicznej pojmowanej natury. Pewien paradoks tej transformacji polega na tym, że nowożytna filozofia praktyczna odrywa życie społeczno-polityczne od ufundowanego na naturalnym porządku prawdy *ethosu* ze względu na nowe pojęcie natury, zakładane przez postkartezjańskie przyrodoznawstwo; zarazem jednak stara się wpisać sferę praktyczności w jednorodną ontologię, opartą na zasadach mechanistycznych. Prowadzi to w sposób nieunikniony do szeregu antynomii, czy wręcz wewnętrznego pęknięcia struktury i podstawowych kategorii filozofii politycznej (łącznie z pojęciem natury, które używane jest ekwiwokacyjnie zarówno w sensie normatywnym, jak i czysto opisowym). Tak więc z jednej strony w związku z tym, że nowożytne nauki przyrodnicze transformując naturę w matematycznie opisywalny i mechanicznie rozumiany łańcuch przyczynowo-skutkowy, rządzący się ślepą koniecznością obiektywnych prawidłowości, czynią niemożliwą korelację pomiędzy porządkiem natury a prawodawstwem rozumu praktycznego – podstawa obowiązywalności norm ludzkiego świata musi zostać przeniesiona z *physis* na *nomos*, z tego, co transcendentne wobec człowieka i zobowiązuje, bowiem po prostu jest, na to, co zostało ustanowione przez świadomość i wolę niezależnie od jakiegokolwiek prawdy przekraczającej ludzką podmiotowość. Dla świadomości

praktycznej ten przeskok z królestwa natury do królestwa konwencji czy też – z punktu widzenia antycznego rozumu politycznego – z kosmosu w chaos, oznacza konieczność odrzucenia intencji kierunkowej odniesionej do pewnego porządku o charakterze przedmiotowym i wypracowania nowej nauki teleologicznej, wyprowadzającej prawomocność porządku czysto ludzkiego z autonomicznej podmiotowości; oznacza – by tak rzec – konieczność przekształcenia świadomości praktycznej w samowiedzę. Toteż Hobbes, określając horyzont nowożytnej filozofii politycznej, wywodzi prawomocność porządku społeczno-politycznego z praw podmiotowych (*libertas* Grocjusza), uprzednich i podstawowych w stosunku do prawodawstwa przedmiotowego, niezależnie od tego czy czerpanego z natury, religii, tradycji i obyczajów bądź z wytworzonego w toku procesu dziejowego prawa pozytywnego. Przenosząc źródło legitymizacji z *physis* na *nomos*, z praw przedmiotowych na prawa podmiotowe, Hobbes był właściwym twórcą liberalizmu, jeśliby nazwać liberalizmem doktrynę, która uznaje za pierwotny fakt moralny i prawno-polityczny prawa – w przeciwieństwie do obowiązków, nakładanych przez jakikolwiek zestaw norm przedmiotowych²³.

Wszelako z drugiej strony w dążeniu do ontologicznej homogeniczności filozofii Hobbes – a dotyczy to całej nowożytnej formacji prawnonaturalnej – zapoznaje, w przeciwieństwie do Arystotelesa, swoistość świata praktycznego i traktuje filozofię praktyczną jako bezpośrednie przedłużenie filozofii teoretycznej. Umożliwia mu to w pewien sposób wykształcone w procesie praktyki badawczej postkartezjańskiego przyrodoznawstwa nowe pojęcie sensu i racjonalności teorii, która zakłada zasadniczą niepoznawalność przyrody w jej istotowych prawidłowościach i – niezależnie od swojej samowiedzy metodologicznej – traktuje poznanie przedmiotu jako umiejętność jego wytworzenia. Przyroda tym samym przestaje być partnerem czy nauczycielem teorii i zostaje uprzedmiotowiona w sposób wolny od wtrętów teleologii jako obiekt technicznej rozporządzalności, a kryterium prawomocności wiedzy staje się walor prognocystyczny jej praw. Jeśli zatem Hobbes ekstrapoluje mechanistyczne założenia metafizyczne, poznawczy cel i procedury badawcze nauk matematyczno-przyrodniczych na swoją *philosophia civilis*, to dzieje się tak dlatego, że uważa, iż porządek społeczno-polityczny jest równie sztucznie wytworzony przez człowieka jak świat geometrii czy kinematyki i właśnie przez to daje się sprowadzić do ścisłych i powszechnie obowiązujących zasad nomologicznych. Modelując swoją doktrynę prawa naturalnego na podstawie ówczesnej fizyki²⁴, Hobbes traktuje ją jako ścisłą i pewną wiedzę naukową, możliwą do zastosowania w każdych historycznych warunkach, a zwłaszcza w ekstremalnych.

²³ Por. L. Strauss: *Prawo...*, wyd. cyt., s. 168.

²⁴ Por. J. Habermas: *Klasyczna nauka...*, wyd. cyt., s. 99–100; oraz L. Strauss: *Prawo...*, wyd. cyt., s. 161.

Stąd też całość społeczna zostaje zinterpretowana jako przedmiotowość o charakterze mechanicznym i – podług metody analitycznej Galileusza – rozłożona na zjawiska, dające się określić w *sui generis* ilościowych kategoriach. To, co można w mechanizmie państwowym „policzyć”, to siła: moc fizyczna (*potentia*) i prawna (*potestas*) – w przeciwieństwie do *actus*, tego, co odnosi się do celów. Toteż mając na uwadze te dwie wielkości, Hobbes bada naturę jednostki i społeczeństwa oraz relacje między nimi w oderwaniu od jakichkolwiek założeń teleologicznych dokonywanych przez ludzi w praktyce życia społecznego, a których – jako takich – nie można ująć ilościowo; abstrahuje od materii społecznej, koncentrując się na formalnym zakresie tego, co można wypełnić dowolną treścią: na tym, co obywatele i państwo fizycznie mogą czynić, i na tym, co im legalnie wolno.

Nie możemy w tym miejscu dokładniej rozważyć teorii politycznej Hobbesa. Z naszego punktu widzenia istotne jest tutaj to, że owo dążenie do „ilościowej” konceptualizacji świata społecznego charakteryzuje do rewolucji francuskiej całą nowożytną filozofię polityczną i legło u podstaw jej zasadniczych kategorii: stanu natury, obdarzonej naturalnymi prawami jednostki jako takiej, umowy społecznej i suwerena (od czasów Hobbesa rozwój prawa naturalnego polegał na przekształcaniu denotacji tych – by tak rzec – „stałych konotacyjnych”). Jak widać, mechanistyczne założenia i swoście technologiczny zamysł teorii politycznej doprowadziły do sformułowania liberalnej zasady uniwersalnych praw człowieka. Wszelako nie daje się na podstawie tych założeń wywieść spójnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Skoro bowiem wychodzi się od niejako „punktowo nieprzystępnych” podmiotów – zgodnie z mechanistycznym odrzuceniem pojęcia dobra czy celu – których identyczność czy tożsamość zostaje określona poprzez abstrakcję od historycznie wyznaczonych interakcji społecznych (i które mają przez to charakter bytu czysto przyrodniczego), to, jak to pokazał młody Hegel w jenajskiej rozprawie o prawie naturalnym z 1802 r., w stanie jedności – podobnie jak proste jakości w fizyce empirycznej – „pozostają one nienaruszone w swej szczegółowości”, a przez to społeczność jest „czymś zewnętrznym wobec połączonych w niej mnogich jednostek, z którymi może pozostawać jedynie w stosunku panowania”²⁵. Ponadto metodycznie abstrahując od historyczno-intersubiektywnego wymiaru życia społecznego, teorie umowy społecznej popadają w błędne koło, co w oczywisty sposób sprawia, że ich moc eksplikacyjna jest żadna. Błędne koło, które implikuje pojęcie umowy społecznej, polega na przejściu od zasady uprawnomocnienia prawa publicznego do zasady jego usankcjonowania po to, by następnie móc powrócić do tej pierwszej. Skoro konstytucja (w podwójnym znaczeniu tego słowa) społeczeńst-

²⁵ G.W.F. Hegel: *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*. Korzystam z maszynopisu tłumaczenia udostępnionego mi przez mgra M. Porębę).

wa cywilnego wypływa z aktu umowy społecznej, to sam ten akt, jak i zgromadzenie, które go dokonuje, nie ma konstytucyjnej legitymacji. Zakłada się tu przeto, że logiczną przesłanką umowy społecznej czy też państwa jest wola z natury wolnych i równych jednostek, które stanowią umawiające się strony. Jeśliby jednak również obowiązywalność owej umowy była uzależniona od woli umawiających się stron, to legalną formę umowy należałoby uznać za zbędną. Logiczną konkluzją umowy musi być przeto sankcjonujący ją punkt, suwerenna wola której rozkazy obowiązują bezapelacyjnie (gwoli ścisłości trzeba tu zaznaczyć, że ta konkluzja może być przedstawiana jako niezbywalny składnik pojęcia umowy społecznej – jak jest u Hobbesa – wynikając bezpośrednio z przesłanki, o której mówiliśmy, a nie z samej umowy, bądź też – jak zakłada np. Pufendorf – jest bezpośrednio wnioskiem z umowy społecznej, a pośrednio z owej przesłanki; nie zmienia to jednak – z interesującego nas tutaj punktu widzenia – istoty rzeczy). W tym miejscu staje się widoczne to, że istnienie suwerennej woli, która ma sankcjonować system umów prawnych konstytuowany przez pakt obywatelski, umów stanowiących wyraz woli poszczególnych jednostek, samo jest uzależnione od woli tychże jednostek. Tak więc przesłanka państwa staje się na jego gruncie konkluzją, a konkluzja przesłanką – jedno jest tu tłumaczone przez drugie; to, co dopiero ma zostać wytworzone przez umowę społeczną: substancja polityczna, przysposabiająca jednostki do pokojowej współpracy – jest już przez nią zakładane. Dodajmy na marginesie, że sprzeczność ta zaostża się – choć formalnie rzecz biorąc, cyrkularna struktura charakteryzuje wszystkie koncepcje umowy społecznej – u Rousseau ze względu na jego doktrynę zwierzchnictwa ludu, tj. ze względu na szczególną zbieżność podstawy uprawnomocnienia porządku społecznego i podstawy jego usankcjonowania. W teorii Rousseau agregat wzajemnie od siebie oddzielonych woli jednostkowych przekształca się w akcie umowy społecznej w jedną, abstrakcyjną wolę powszechną, która ma gwarantować ich pokojową egzystencję. W istocie jednak wola powszechna nie istnieje sama dla siebie, a jedynie poprzez swoje ciało: lud, na który składają się enumeratywnie te same jednostki, co w punkcie wyjścia tej konstrukcji.

Biorąc pod uwagę znamieny przykład doktryny suwerenności Rousseau, można zatem powiedzieć, że koncepcja umowy społecznej w trakcie swojego rozwoju niejako znosi sama siebie, a przez to cały paradygmat teoriipolityczny, na którym została oparta. Tak więc przeprowadzona przez Hegla krytyka nowożytnej filozofii politycznej nie kieruje się przeciwko samej zasadzie liberalnej, a przeciwko aporetycznemu sposobowi jej ugruntowania, które opiera się o subiektywistyczno-instrumentalne pojmowanie racjonalności teorii politycznej. Teorię polityczną Hegel przestaje rozumieć jako wzorowaną na naukach matematyczno-przyrodniczych dziedzinę „teoretycznie stosowaną”, której sensowność zakłada podporządkowanie praktyce i zorientowanie na określenie instrumentalnych warunków wytworzenia badanego przedmiotu. Pewna trady-

cja imputowania Hegłowi, że zadowala się on jedynie tym, co po prostu faktycznie dane, ma swoje źródło w niedostrzeganiu teoretycznej i praktycznej bezsilności filozofii politycznej budowanej na modłę matematycznego przyrodoznawstwa oraz w niezrozumieniu istoty systemowo ugruntowanej metody historycznej Hegla. Przywracając w swoisty sposób klasyczne pojęcie teorii i jej roszczenie do autoteliczności – jednakże przenosząc zarazem konceptualizację sfery *physis* na sferę *nomos* – Hegel dokonuje radykalizacji wolnościowego projektu świata nowożytnego. Bowiem przeprowadzona przez Hegla „sekularyzacja” teleologicznych kategorii filozofii Arystotelesa, polegająca na sprowadzeniu ich do kształtującej się w ramach intersubiektywnej komunikacji dialogicznej i dialektycznej podstawy²⁶, pozwala na wyrugowanie *residuum* natury, jakie zachowało się jeszcze w teoriach umowy społecznej – wyrugowanie abstrakcyjnego pojęcia jednostki, a tym samym umożliwia uniknięcie związanych z tym pojęciem strukturalnych sprzeczności nowożytnej filozofii politycznej. Pociąga to za sobą konieczność rezygnacji z nieczasowej naturalności jako układu odniesienia czy miernika prawomocności porządku społecznego – samo wyrażenie „prawo naturalne” zostaje określone jako coś już przebrzmiałego i zastąpione „prawem rozumu”, czy też „prawem wolności”. Owa zmiana nie oznacza wszakże – podkreślmy raz jeszcze – relatywizacji czy destrukcji treściowych intencji liberalnego i indywidualistycznego prawa naturalnego, a wręcz przeciwnie – ich „olbrzymią intensyfikację”²⁷. Jest tak, gdyż w miejsce wszechobejmującego porządku natury, jako źródła racjonalności dawnej teorii, Hegel – można powiedzieć – podstawia „etyczne uniwersum” w pełni autonomicznych jednostek, tj. konstytuujący się historycznie w opozycji do tego, co tylko naturalne, intersubiektywny świat wolności.

²⁶ Korzystam w tym miejscu z uwag P. Stekelera-Weithofera zawartych w maszynopisie artykułu *Praktische Implikationen der Hegelschen Logik*.

²⁷ M. Riedel: *Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right*. W: Z.A. Pełczyński (red.): *Hegel's Political Philosophy*. Cambridge 1971, s. 144.