

Propedeutyka filozofii

Andrzej Kołakowski

Wykłady z filozofii dziejów
Georga Wilhelma Friedricha Hegla

Filozofia dziejów jest jedną z najważniejszych części składowych systemu filozoficznego stworzonego przez Hegla. Jej waga wynika nie tylko z logiki konstrukcji tego systemu, lecz przede wszystkim z faktu, że obok dialektyki wywarła największy wpływ na myśl europejską XIX i XX wieku. Filozofię dziejów wykladał Hegel na Uniwersytecie Berlińskim w latach 1822–1831. Pierwsza publikacja tych wykładów miała miejsce w 1837 roku, wydanie drugie, poprawione i uzupełnione, przygotował w 1840 roku syn filozofa Karl Hegel, w części ogólnej (*Wstęp*) opierając się na rękopisie autora, w części szczegółowej — na notatkach słuchaczy i brulionach autora.

Wykłady z filozofii dziejów wraz z *Zasadami filozofii prawa* stanowią analizę tego stadium realizacji absolutu („ducha świata”), które Hegel określał mianem „ducha obiektywnego”, przy czym *Zasady* eksponują wymiar społeczny świata ludzkiej aktywności, *Wykłady* zaś jego wymiar historyczny, choć rozdzielenie takie w odniesieniu do myśli Hegla może mieć charakter jedynie umowny, albowiem stawanie się i konstrukcja, proces i struktura stanowią w niej integralną całość. *Wykłady* składają się z dwóch zasadniczych części: ze *Wstępu* zawierającego ogólną, teoretyczno-filozoficzną charakterystykę filozofii dziejów i samego przedmiotu ich rozważań — dziejów powszechnych — oraz z analizy przebiegu dziejów powszechnych wyłożonej w czterech księgach obejmujących kolejno świat wschodni, grecki, rzymski i germański. Najczęściej czytana, przywoływana i interpretowana częścią *Wykładów* jest ów ogólny *Wstęp*, rzadziej zaś ich dalsze partie, dlatego też w swoim omówieniu starać się będę zachować oryginalne proporcje tekstu Hegla.

Logika dziejów

„Ogólnie biorąc filozofia dziejów nic innego nie oznacza, jak myślenie ich rozważanie” (I, 14)¹. Jako taka jest przeciwstawiona przez autora dziejopisarstwu pierwotnemu, kronikarstwu historycznemu obejmującemu jedynie te zdarzenia, których dziejopis był uczestnikiem lub świadkiem, przetwarzając je w bezrefleksyjne wyobrażenia odtwarzające i przekazujące obrazy przeżyć dziejopisa. Przeciwstawia ją także autor dziejopisarstwu refleksyjnemu, którego najważniejszymi postaciami są historiografia pragmatyczna oraz krytyczna. Pierwsza zajmuje się przedstawianiem dziejów jako zbioru umoralniającego i pouczających przykładów, Hegel zaś kwituje ją stwierdzeniem, że „doświadczenie i historia uczą, że ani ludy, ani rządy nigdy niczego się z historii nie nauczyły” (I, 10). Druga ogranicza się jedynie do analizy i krytyki historii, oceny wiarygodności i prawdziwości przekazów historycznych, nie sięgając tego, co w samych dziejach jest rozstrzygające. Filozofia dziejów w rozumieniu Hegla traktować ma zatem o dziejach samych (*res gestas*), a nie o ich opisie (*historiam rerum gestarum*), zaś jej podstawową zasadą porządkującą nie ma być ani kronikarska chronologia, ani dydaktyczne moralizatorstwo.

„Jedyną myślą, jaką wnosi filozofia jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny” (I, 14). To stwierdzenie przyjmuje Hegel w stosunku do dziejów jako założenie posiadające swe rozwinięcie i uzasadnienie w jego filozofii absolutu. Do istoty absolutu należy rozum, dynamizm i wolność; proces samorealizacji i samopoznania czyli uzyskanie pełnej samowiedzy przez heglowskiego „ ducha świata ” prowadzi od prostej tożsamości bytu i pojęcia przez kolejno wyłaniające się „innobyty”, zaprzeczenia, alienacje. Są nimi przyroda, ludzie organizujący się w państwa i uczestniczący w dziejach (etap „ ducha obiektywnego ”), kultura — sztuka, religia, filozofia (etap „ ducha absolutnego ”). Skoro zaś dzieje stanowią etap w procesie realizacji absolutu, „ ducha świata ”, rozumu, to muszą mieć swoją wewnętrzną logikę (być racjonalne), charakterystyczne mechanizmy rozwoju (być dialektyczne), a ich sens musi wyznaczyć proces realizacji świadomości wolności.

Na dzieje powszechne, oglądane w przekroju synchronicznym, składają się trzy elementy: na jednym biegunie znajduje się owa ogólna idea wolności, na drugim — szczegółowe ludzkie namietności czyli codzienne, egoistyczne, interesowne działania ludzi; czynnikiem pośredniczącym między tymi biegunami jest etyczna wolność w państwie. Etyczność bowiem to „żywołność państwa w jednostkach indywidualnych. Państwo, jego ustawy i instytucje — to prawa jednostek żyjących w państwie” (I, 78). Dzieje powszechne zatem to dzieje państw, czyli

¹ Wszystkie cytaty w tekście na podstawie: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przekład J. Grabowski i A. Landmann, BKF, PWN, Warszawa 1958, t. I, II (w nawiasach podaje tom i stronę).

realizacji uświadomionej wolności w płaszczyźnie formalno-prawnej, ustrojowej, konstytucyjnej i jako takie „nie są krainą szczęścia, okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwnieństw.” (I, 41). Narzędziami realizowania państwa, czyli formy, „która stanowi pełne urzeczywistnienie ducha w istnieniu” (I, 80) są narody historyczne oraz wielkie historyczne postacie, bohaterowie historyczni. Naród historyczny to ten, który nadając określoność formie państwa spełnia zarazem misję historyczną, realizując kolejny etap w procesie rozwoju świadomości wolności, by następnie zejść ze sceny dziejowej (jak np. starożytni Grecy) i ustąpić miejsca innemu narodowi. Wielkie jednostki to najczęściej przywódcy państwa (np. Aleksander Wielki, Napoleon) działający pod wpływem osobistych, egoistycznych namiętności, lecz wytwarzający swym działaniem taką nadwyżkę sensu i racjonalności, która proces realizacji świadomości wolności podnosi na wyższy poziom (np. „Kodeks Napoleoński”). W ten sposób owi bohaterowie historyczni spełniają „chytrość rozumu dziejowego” biorąc udział w procesie i działając na rzecz realizacji „rozumu dziejowego”, absolutu.

W przekroju diachronicznym realizacja logiki i sensu dziejów przebiega od etapu, na którym świadomy swej wolności i tym samym wolny jest jeden człowiek — despotyczny władca, przez etap, na którym świadomość wolności i wolność obejmują już niektórych ludzi, do stanu, w którym świadomi swej wolności i wolni stają się wszyscy. Zatem epoka pierwsza dziejów to despotie starożytnego wschodu, epoka druga to demokracja grecka i republika rzymska, epoka trzecia to świat chrześcijańsko-germański.

Zanim jednak Hegel przedstawi „przejawianie się ducha w czasie” (I, 108), czyli konkretny przebieg dziejów powszechnych, analizuje ich „podłoże geograficzne” (w wyodrębnionej części *Wstępu*), a więc ich związek z przyrodą, która jedynie „przejawia się w przestrzeni” (I, 108). Każdy z narodów historycznych posiada bowiem także swoją określoność przyrodniczą, która przejawia się w postaci związku między typem terenu a typem i charakterem zamieszkującego go narodu. Ponieważ skrajne warunki klimatyczne nie sprzyjają swobodzie ducha, właściwą „widownią dziejów powszechnych jest przeto strefa umiarkowana, a zwłaszcza jej część północna” (I, 121). Jednak Nowy Świat czyli Amerykę, a zwłaszcza Amerykę Północną, uznał Hegel za kraj przyszłości, gdyż jej republikański ustrój wykazuje supremację partykularnych interesów obywateli, cechuje go natomiast brak potrzeby trwałej więzi państwowej i istnienia organicznego państwa. Dzieje powszechne mogą zatem obejmować Stary Świat, tzn. Afrykę, Azję i Europę, zaś charakterystyczne dla niego typy układów geograficznych to: bezwodne wyżyny, zamknięte w sobie, izolowane, nawodnione niziny tworzące ośrodki kultury samodzielne, choć zamknięte jeszcze w sobie, oraz pobraża morskie reprezentujące łączność z całym światem. Afrykę uznaje jednak Hegel za krainę bezdziejowości, pogrążenia ducha w przyrodzie, pozbawioną wyobrażenia trwałej obiektywności (Boga i prawa); Kartagina i Egipt nie należały bowiem do

ducha Afryki. Dzieje powszechne obejmują więc ostatecznie jedynie Azję i Europę posiadające wszystkie trzy typy układów geograficznych, a zarazem wytwarzające zasady religijne i państwowe.

„Dzieje powszechne przesuwają się ze wschodu na zachód; Europa jest niewątpliwie ich końcem, Azja ich początkiem” (I, 155). Wraz z nimi rozszerza się świadomość wolności (jeden — niektórzy — wszyscy), poczynając od despotycznych form ustrojowych przez demokrację i arystokrację po monarchię. Wschód zatem to wiek dziecięcy dziejów, w którym wolność substancjalizuje się w osobie władcy, jednostki zaś pozostają czymś przypadkowym. Wiekiem młodzieńczym jest starożytna Grecja ze swoją „piękną wolnością” i tworzeniem się indywidualności człowieka, wiek męski wyznacza państwo rzymskie podporządkowujące jednostki abstrakcyjnym celom ogólnym. Państwo germańskie otwiera w dziejach powszechnych okres starości, pełnej dojrzałości ducha, który początkowo manifestuje się w chrześcijaństwie jako wewnętrznej zasadzie religijnej, by następnie uzewnętrznić się i urzeczywistnić w świeckich strukturach państwowych. „Państwo nie jest już czymś niższym od Kościoła i nie jest mu więcej podporządkowane. Kościół nie zachowuje żadnych przywilejów, a pierwiastek duchowy nie jest już obcy państwu. Wolność znalazła właściwy sposób urzeczywistnienia swego pojęcia i swej prawdy” (I, 163-4).

Skoro rozum panuje nad światem, a bieg dziejów był rozumny, zatem Heglow-ska analiza przebiegu dziejów powszechnych polegać będzie na wydobywaniu z konkretnych, szczegółowych zdarzeń historycznych ich ogólnego porządku i sensu, zgodnie z logiką wyłożoną we *Wstępie do Wykładów*. Przy czym bezprzedmiotowe jest rozważanie kwestii, w jakim stopniu Hegel nagina, dopasowuje czy wręcz zniekształca fakty historyczne, podporządkowując je swoim założeniom, w jakim zaś stopniu odkrywa niejawną dotychczas, a rzeczywistą, porządek tkwiący w chaotycznym z pozoru układzie zdarzeń historycznych, czy wreszcie w jakim stopniu wyklada własną wizję dziejów, ilustrując ją swobodnie dobranym materiałem historycznym lub nakładając jej kształt na ów materiał. Skoro bowiem całość dziejów jest z założenia racjonalną konstrukcją, zatem jej prezentacja może być tylko racjonalną, logiczną rekonstrukcją, zaś owa rekonstrukcja jest w istocie rzeczy konstrukcją polegającą na dopełnieniu samowiedzy Ducha Absolutnego.

Świat wschodni

„Zadaniem naszym jest rozpocząć od świata wschodniego, o tyle oczywiście, o ile spotykamy tam twory państwowe. Rozprzestrzenianie się języka i kształtowanie się plemion leży poza obrębem historii. Historia jest prozą, a mity nie stanowią jeszcze historii” (I, 167). Podstawowe twory państwowe, które ukształtowały się w świecie wschodnim, to Chiny, Indie, Persja i Egipt. Najstarszym z państw historycznych są Chiny stanowiące wraz z Indiami przesłanki właś-

ciwych dziejów powszechnych. Brak w nich jeszcze przeciwieństwa obiektywności i subiektywności, substancjalności i wolności, podmiotu i przedmiotu, stanowią przeto twory statyczne, trwające w niezmienniającej się postaci. W Chinach jedność ducha substancjalnego i indywidualnego wcieliła się w rodzinę. „Chińczycy czują się członkami swojej rodziny i równocześnie dziećmi swego państwa” (I, 182). Państwo ma zatem charakter patriarchalny, a będąc państwem absolutnej równości i pozbawionym wolności, musi być rządzone w sposób despotyczny. Charakterowi narodu chińskiego obce jest wszystko to, co należy do sfery ducha: wolność, moralność, uczuciowość, wewnętrzna religijność, a także prawdziwa nauka i sztuka.

W Indiach proces uwewnętrznienia, upodmiotowienia tego, co zewnętrzne przybiera postać „bezpojęciowego idealizmu wyobraźni i uczucia” przeciwstawionego chińskiemu „prozaicznemu rozsądkowi”. Również jednolitość chińskiego despotyzmu ulega w Indiach zróżnicowaniu w postaci kast, jednak efektem tego procesu jest to, że w sensie politycznym Indie są narodem, a nie państwem. Panuje tu nie chiński despotyzm moralny władcy wyznaczającego prawa mocą swej woli moralnej, lecz despotyzm nie oparty na żadnej zasadzie, a przez to najgorszy, samowolny, haniebnny, złośliwy. Substancjalność różnic kastowych jest zatem jedynym czynnikiem chroniącym Hindusów przed wszechmocą samowoli. Rozsądek i wyobraźnia, jedność i zróżnicowanie, despotyzm i samowola wyznaczają przeciwieństwo między Chinami i Indiami.

„Persowie są pierwszym narodem historycznym, a Persja pierwszym państwem, które przeminęło. Podczas gdy Chiny i Indie trwają w biernym bezruchu i pędzą po dziś dzień swój naturalny, wegetatywny żywot, Persja przechodziła przez szereg faz rozwojowych i przewrotów, bez których nie ma życia historycznego” (I, 263). W państwie perskim następuje zróżnicowanie czynnika duchowego i przyrodniczego, duch wyzwala się z przyrody przejawia się teraz w świadomości jednostki odróżniającej się od ogólności, a zarazem tożsamej z nią. Człowiek zdobywa wolność stając wobec istoty najwyższej jako czegoś obiektywnego. Substancjalna jednia pozostawia swobodę temu, co w niej szczegółowe; symbolizuje ją światło, które jest zarazem czynnikiem fizykalnym i duchowym dobrem. Chiny stanowiły całość etyczną bez samodzielności elementów składowych, bez podmiotowości. Indie reprezentowały podział pozbawiony duchowości. Persja wnosi pojęcie jedni jako zasady, a każdy uczestniczący w niej zdobywa dzięki temu indywidualną wartość. Duch wychodzi z substancjalnej, beztreściowej jedności przyrody, choć nie stał się jeszcze wolną jednią myślową, lecz tylko ogólnością, wiecznością i nieskończonością tożsamą z samą sobą. Pojawienie się wreszcie w Persji dualizmu światła i ciemności (Ormuzda i Arymana) świadczy o zróżnicowaniu zachodzącym w samym duchu, i choć brak Persom uświadomienia jedności tego przeciwieństwa, to jednak dynamika ducha wydobywa się już na powierzchnię dziejów.

Państwo perskie było związkiem wielu narodów, którym pozostawiona została ich odrębność, nie stanowi ono zatem ani chińskiej substancjalnej całości, ani

hinduskiej anarchicznej samowoli, stwarzając tym samym zaporę dla okrucieństwa i brutalności. Fenicjanie wnieśli do państwa perskiego nie tylko umiejętności żeglarskie, lecz przede wszystkim kult i cześć oddawaną ludzkiemu bólowi ujawniającemu podmiotowość człowieka, świadomość samego siebie, pojmowanie siebie jako „ja”. Natomiast naród żydowski wprowadza rozumienie czynnika duchowego jako czystego wytworu myśli przeciwstawionego przyrodzie. „Teraz światłem jest Jehowa — czysta jednia. Dokonuje się rozłam między Wschodem i Zachodem: duch zstępuje w głąb siebie i ujmuje abstrakcyjną zasadę podstawową tego, co duchowe” (I, 296). Z tej jednak zasady wynika jednia ekskluzywna: „jeden naród poznaje Jedyne i zostaje przez niego uznany” (I, 296). Brak u Żydów wiary w nieśmiertelność duszy wynika z tego, że podmiot indywidualny nie uzyskuje u nich świadomości swojej samoistności, ma ją natomiast rodzina. Rodzina urosła do rozmiarów narodu, ten jednak trwałej postaci właściwego państwa nie osiągnął, gdyż obca mu była zasada więzi państwowej.

W skład państwa perskiego, które legło w kompletnej ruinie, wchodził także Egipt istniejący dziś już tylko w formie „podziemnej”, „w milczących mumiach swoich zmarłych, rozwlekanych dziś po wszystkich kątach świata, w ich majestatycznych grobowcach” (I, 174). W Egipcie połączone zostały różnorodne przejawy nowej postaci ducha, które zaznaczyły się w poszczególnych częściach rozległej monarchii perskiej: światła jako ogólnej istności naturalnej, zmysłowości Babilończyków, konkretnej duchowości Fenicjan, abstrakcyjnej myśli Żydów. Symbolem ducha egipskiego jest Sfinks przedstawiający ducha wyłaniającego się z naturalności, lecz jeszcze z jej więzów nie oswobodzonego. Rozsądek zaznaczający się w sposobach organizacji życia społecznego w Egipcie zadecydował o tym, że starożytni uważali go za wzór etycznie uporządkowanego systemu państwowego. Egipcjanie jako pierwsi wypowiedzieli myśl o nieśmiertelności duszy, a zatem uznali samoistność ducha wobec przyrody oraz nieskończoną wartość jednostki ludzkiej. U nich zatem ujawnia się przeciwieństwo między duchem a przyrodą, oba jednak jego człony stanowią abstrakcyjne samoistności, a ujęcie ich w jedność stanowi dopiero zadanie. Cechuje ich z jednej strony dzika, afrykańska zmysłowość i brutalność, z drugiej zaś przejawy zmagania się ducha o swe wyzwolenie, abstrakcyjny rozsądek w dziełach praktycznych.

„Przejście wewnętrzne do świata greckiego — czyli przejście w pojęciu — dokonuje się tedy z ducha egipskiego. Ale Egipt stał się jedną z prowincji wielkiego imperium perskiego i dlatego przejście historyczne dokonuje się przez zetknięcie świata perskiego z greckim” (I, 334–5). Partykularność właściwą duchowi egipskiemu, która sama w sobie jest już idealna, „wolny, słoneczny duch Grecji” ustanowi jako idealną ujmując w ten sposób ogólność, która sama w sobie jest wolna. Przejście to symbolizuje egipska myśl „jestem tym, co jest, co było i będzie; nikt nie uchylił mojej zasłony” oraz grecka zasada „człowieku, poznaj samego siebie”. Zarazem jednak przejście to wyznacza historyczny upadek państwa; Chiny i Indie ostały się bowiem, Persja natomiast nie. Ujawnianie się ducha

przybrało w państwie perskim formę pozostawiającą narodom ich bogactwo, ustrój i religię, nie zaś nakładającą na nie jarzmo. To jednak stało się słabą stroną tego państwa w stosunku do Grecji. Nie utworzyło ono całości zorganizowanej, lecz zlepek różnorodnych indywidualności. I właśnie ten brak konkretnej organizacji przesądził o upadku państwa perskiego opartego jedynie na abstrakcyjnej zasadzie. W Grecji duch zerwał okowy partykularności wyzwalając samego siebie i osiągając ten szczybel idealności, którym jest wolna indywidualność

Świat grecki

W odróżnieniu od ponurych, ciemnych barw, którymi kreślił Hegel obraz świata wschodniego, jego wizja wkraczającego na arenę dziejów ducha greckiego rysuje się w ciepłych, słonecznych kolorach i pięknych, młodzieńczych kształtach. „W dziejach Grecji odróżnić musimy trzy okresy: pierwszy — to okres dojrzewania realnej indywidualności, drugi — to okres jej samoistności i szczęśliwych zwycięstw na zewnątrz w starciu z narodem, który był dotąd narodem dziejów powszechnych, trzeci wreszcie — to okres chylenia się ku upadkowi i upadku w zetknięciu z tymi, którzy mieli stać się dalszym z kolei narzędziem dziejów... Z tym samym procesem — możemy to już z góry zapowiedzieć — spotykać się będziemy w ogóle w życiu każdego narodu będącego narodem dziejów powszechnych” (II, 10–11). Zarówno greckie warunki geograficzne, jak też ducha greckiego cechują wewnętrzne rozdzielanie, różnorodność i ruchliwość, stąd też punktem wyjścia rozwoju kultury są samodzielne indywidualności, zdane na osobiste męstwo, a łączące się stopniowo na płaszczyźnie prawa i obyczajów. Przewycięzanie ich wzajemnej obcości dokonuje się w pierwszym okresie kultury greckiej owocując ukształtowaniem się pięknego i wolnego ducha greckiego.

Zdziwienie naturalnością przyrody i przeczuwanie jej wewnętrznego sensu wyznacza podstawowe kategorie greckiego ducha określone mianem *manteia*: wyjaśnianie, tłumaczenie, interpretacja. Przejście od przeczucia i zdziwienia do nadawania znaczenia jest sposobem wychodzenia ducha greckiego z przyrody, a zatem jeszcze nie w pełni wolnego i ustanawiającego samego siebie, lecz już nie wyzbytego własnej tożsamości, jak miało to miejsce w świecie wschodnim. Ponieważ pierwiastek etyczny jest wolą umysłu i indywidualnej subiektywności a nie ogólną, zewnętrzną potęgą obowiązków, przeto duch grecki staje się artystą rzeźbiącym piękną indywidualność jako dzieło sztuki i manifestującym tym samym swoje poczucie wolności jako twórcy. Kreacją artystyczną jest zatem subiektywność, czyli kształtowanie samego człowieka, jak też obiektywność, czyli kształtowanie świata bogów, oraz polityczność, czyli ukształtowanie formy ustroju państwa i miejsca w nim jednostek.

Przejawem owego kształtowania samego człowieka jest szacunek Greków dla narzędzi jako wynalazków ducha ludzkiego oraz wytwarzanie ozdób jako przejaw indywidualnego pędu do pokazywania się. Szczególną rolę odgrywają w tej

materii igrzyska kształtujące ciało ludzkie jako narzędzie ducha. Grecy bogowie sami są pięknymi indywidualnościami przejawiającymi się zmysłowo, nie są zaś Bogiem jako duchem absolutnie wolnym, duchem dla siebie. „Ponieważ duch grecki nie ujął jeszcze podmiotowości w całej jej głębi, przeto brak w nim jeszcze prawdziwego pojednania i duch ludzki nie uzyskał jeszcze absolutnego uprawnienia (...) Podmiotowość, tak ludzka, jak boska, nie czerpie jeszcze jako nieskończona absolutnych rozstrzygnięć z siebie samej” (II, 49). Natomiast państwo jednoczy ową podmiotową i przedmiotową stronę dzieła sztuki, a najodpowiedniejszą dla niego formą jest ustrój demokratyczny. Państwo demokratyczne nie ma charakteru patriarchalnego, nie opiera się zatem na zaufaniu, lecz wymaga ustaw i świadomego ich uznania za obowiązujące. W demokracji greckiej jednostka tylko częściowo podporządkowana jest działaniom państwa, gdyż wolność jednostki nie osiągnęła jeszcze tego szczytła abstrakcji, na którym podmiot zależy bezpośrednio od państwa, jak to będzie miało miejsce w Cesarstwie Rzymskim i imperium germańskim.

Taka demokracja, której podstawą jest cnota, czyli postawa etyczna człowieka wyrażająca się w przekonaniach i zamierzonych działaniach jednostek realizujących substancjalne prawa, dobro powszechne, w Grecji jeszcze nie istnieje. W etyczności greckiej prawa występują jeszcze w formie przyrodniczej konieczności (albowiem podstawą dla nich są obyczaje i przyzwyczajenie), prowadząc ich państwo ku pięknemu uformowaniu, ale jeszcze nie ku prawdzie. „O Grekach z okresu pierwotnej i prawdziwej postaci ich wolności można powiedzieć, że nie posiadali sumienia; żyli dla swojej ojczyzny z przyzwyczajenia, nie snując dalszych refleksji. Nieznana im była abstrakcja państwa, tak istotna dla naszego rozsądku” (II, 53). Dlatego też pojawienie się refleksji i wolności podmiotowej (wraz z sofistami i Sokratesem) okazało się zgubne dla państwa Greków nie przygotowanego na pojawienie się życia wewnętrznego człowieka. Dla tak uformowanej demokracji istotnymi momentami były: rola wyroczni w podejmowaniu decyzji o wadze państwowej, istnienie niewolnictwa uwalniającego obywateli od konieczności codziennych prac i rzemiosła (wolność nie przysługuje tu jeszcze człowiekowi jako istocie rozumnej), a wreszcie ograniczony zasięg organizmu państwowego pokrywający się z obszarem miasta, co zapewniało ogólną zgodność interesów.

Demokracja grecka świetnie zdała egzamin w starciu z państwem perskim. „Los dziejów powszechnych leżał tu na szali. Stały przeciwko sobie z jednej strony orientalny despotyzm, tj. świat zjednoczony wolą, jednowładcy, a z drugiej rozdrobnione, niewielkie i słabe, jeśli chodzi o środki, państewka, ale ożywione duchem swobodnej indywidualności” (II, 60). Szczytowym momentem jej rozwoju były w Atenach rządy Peryklesa, który mocą własnej osobowości zdobył władzę i autorytet. O ile jednak Ateny realizowały ideał piękna, łączyły świadomość spraw publicznych z odwagą i zmysłem praktycznym swych obywateli, o tyle Sparta stanowiła sztywną, abstrakcyjną konstrukcję opartą na cnocie, podporząd-

kowaniu życia państwu, lecz ograniczającą aktywność i swobodę jednostek. Wojna peloponeska między Atenami a Spartą ujawniła niemożność utworzenia jednego wspólnego państwa, gdyż wolność realizowała się w Grecji w małych, oddzielnych miastach. Wojna ta stała się zarazem początkiem końca świata greckiego. „Możemy teraz rozkład świata greckiego ująć w jego głębszym znaczeniu i stwierdzić, że jego zasadą jest wyzwalający się dla siebie świat wewnętrzny. (...) Myśl tedy okazuje się tu zasadą rozkładu, mianowicie rozkładu substancjalnej etyczności. Myśl bowiem wysuwa zasady stanowiące przeciwieństwo tej etyczności i przyznaje istotną wartość zasadom rozumowym” (II, 75). Przejawem tego procesu była działalność sofistów, a przede wszystkim *dajmonion* Sokratesa. Kiedy ten jednak „za wypowiedzenie zasady, która musi teraz zatriumfować, skazany zostaje na śmierć, to wyrok ten jest zarówno aktem wysokiej sprawiedliwości, albowiem lud ateński skazuje w nim swego absolutnego wroga, jak i głębokiego tragizmu, gdyż Ateńczycy musieli przekonać się, że to, za co potępiają Sokratesa, zapuściło już w nich samych głębokie korzenie, że więc sami albo są w równej z nim mierze współwinni, albo powinni by zostać wraz z nim uniewinnieni. W tym poczuciu Ateńczycy potępili oskarżycieli Sokratesa, jego zaś uznali za niewinnego” (II, 79). W Sparcie natomiast proces rozkładu przybrał postać niemoralności, egoizmu, chciwości i korupcji jako sposobów zdobycia znaczenia przez podmiot przeciw ogólnemu życiu etycznemu.

Zamknięcie epoki ducha greckiego stanowiło państwo macedońskie Filipa, a następnie Aleksandra Macedońskiego, który podjął zadanie zaszczepienia Azji ducha greckiego. „Jak Achilles, (...) rozpoczyna dzieje świata greckiego, tak kończy je Aleksander; obaj ci młodzieńcy nie tylko sami stają przed nami w najpiękniejszym świetle, ale dają zarazem doskonały i zakończony obraz greckiego ducha” (II, 84). Na arenę dziejów powszechnych wkracza teraz Rzym.

Świat rzymski

Powołaniem tego świata „jest zakucie jednostek etycznych w kajdany i zgromadzenie w Panteonie władztwa nad światem wszystkich bogów i wszystkich duchów, by uczynić z nich twór abstrakcyjny ogólny” (II, 95). Zasadą ducha rzymskiego jest abstrakcyjna wolność stawiająca państwo, politykę i władzę ponad konkretną indywidualnością, którą sobie podporządkowuje. Zarazem zasada ta wytwarza przeciwieństwo tej abstrakcyjnej ogólności, jakim jest osobowość, czyli wolność własnego „ja” w sobie urzeczywistniająca się głównie w prawie własności. O ile dla Wschodu charakterystyczny był despotyzm, a dla Grecji demokracja, o tyle dla Rzymu charakterystyczna jest arystokracja. Rozwój historyczny Rzymu prowadzi od spełnienia się wewnętrznego świata podmiotowego w zewnętrznej żądzy władzy i panowania do wytworzenia abstrakcyjnej osobowości urzeczywistniającej się w instytucji własności prywatnej, a następnie do despotycznej przemocy, która umożliwia utrzymanie w ryzach partykularyzmu jednostek.

Na duchu rzymskim zaciążyła geneza jego państwa „jako gniazda zbójckiego, z którym inne państwa nie chciały utrzymywać żadnych stosunków” (II, 103). Rzymska *virtus* to u źródła nie męstwo osobiste, lecz ujawniające się w więzi ze zbójcką wspólnotą jako celem najwyższym. Rozbójnicze zaczątki życia Rzymu zaowocowały także oschłością stosunków rodzinnych i egoistyczną surowością odzwierciedlającą się w rozwiniętej obyczajowości i ustawodawstwie tego państwa. „Wynagrodzeniem za surowość, jakiej doświadczał Rzymianin ze strony państwa, była surowość, jaką stosować mógł względem swojej rodziny. Będąc niewolnikiem z jednej strony, był z drugiej despota” (II, 109). Tym jednak cechom zawdzięczamy powstanie i rozwój prawa pozytywnego niezależnego od obyczaju, przekonań i uczuć. Podobna oschłość i rozsądek cechowały rzymską religijność jako całkowicie prozaiczną, podporządkowaną ograniczoności, celowości i pożytkowi. „Można by rzec, że rzymska pobożność nie rozwinęła się w religię, ponieważ była to w istocie pobożność formalna i jako formalna zdobyła sobie swoją treść skądinąd” (II, 115). Charakterystycznym przejawem pustej wewnętrzności i abstrakcyjnej zewnętrżności był stosunek Rzymian do igrzysk, których byli jedynie widzami, a nie kształtującymi samych siebie uczestnikami.

Władza z kolei i prawa polityczne uzyskały w Rzymie charakter uświęconej własności prywatnej nie podlegającej uspołecznieniu, nie ujętej w substancjalność narodu, pozbawionej potrzeby współżycia w *polis*. Skoro zaś uświęcona zostaje nierówność woli i prywatne posiadanie, to jedynym właściwym ustrojem okazuje się arystokracja, „ale ustrój taki istnieć może jedynie jako przeciwieństwo samo w sobie, jako nierówność sama w sobie” (II, 122). Państwo rzymskie znajduje się początkowo pod władzą królów, których wypędzono, potem otrzymuje ustrój z nazwy republikański z konsulami na czele, a wreszcie staje się cesarstwem. Od drugiej wojny punickiej rozpoczyna się okres świetności rzymskiego imperium, jest ono jednak naznaczone pierwiastkiem upadku. Abstrakcyjną jedność państwa wypełnia treścią partykularyzm jednostek, wojsko staje się narzędziem abstrakcyjnego panowania, zamiast poszanowania indywidualności obcych ludów występuje przemoc, narasta żądza zbytku i hulaszczego życia. Nad tym wszystkim góruje brak idei organizacji wielkiego państwa, a jego jedność gwarantują tylko działania potężnych indywidualności politycznych, by ostatecznie w osobie Cezara państwo zostało podporządkowane jednemu człowiekowi. Tak więc zasada rzymska zredukowana została do panowania i przemocy wojskowej.

Głównymi momentami okresu cesarstwa w Rzymie były: osoba panującego oraz nadanie jednostkom charakteru osób, czyli świat prawa. Cesarz łączył wszelkie istniejące godności, a zarazem był zwierzchnikiem armii. Ustrój państwa był formą bez substancji, opierającą się wyłącznie na legionach. Partykularna podmiotowość stała się rzeczywistością w osobie imperatora, natomiast jednostki ludzkie stały się zupełnie równe i pozbawione praw politycznych, prawo prywatne uznawało bowiem jednostkę za osobę w granicach stworzonej przez nią rzeczywistości, czyli w granicach własności. Żywy organizm państwa stał się zatimizowa-

nym martwym prawem prywatnym, brak było ogniwa pośredniego między ogólnością władzy i abstrakcyjnością osoby, czyli samorządu gmin i prowincji. Ludzie zaczęli poszukiwać życiowego zubożenia, które w różnych formach oferowały ówczesne systemy filozoficzne: stoicyzm, epikureizm, sceptycyzm. „Filozofia ta знаła tylko negatywność wszelkiej treści i była pociechą w rozpacz dla świata, który nie miał już nic pewnego i trwałego. Nie mogła ona zaspokoić żywego ducha, który pragnął wyższego pojednania” (II, 156). Ów wyższy duch objawił się w religii chrześcijańskiej.

Dla chrześcijaństwa absolutem i prawdą jest duch, a skoro człowiek sam jest duchem, to odnajduje w owym absolutcie zarówno istotę ogólną, jak też własną, co z kolei wymaga zaprzeczenia naturalnej strony ducha, czyli empiryczności i szczegółowości człowieka. Jeśli zatem duch grecki był ograniczony zawierając w sobie element przyrody, duch rzymski zaś, wprowadzając życie wewnętrzne, zredukował je do czegoś formalnego, uprawniał podmiot jedynie do posiadania, a jednostki przekształcił w atomy, to duch chrześcijaństwa nadaje nieskończoną wartość człowiekowi jako takiemu, tworząc tym samym autonomiczny świat wewnętrzny.

Impulsem do wyprowadzenia człowieka z rzymskiego formalizmu życia wewnętrznego, do skierowania się zarazem w głąb siebie i ku absolutowi duchowemu była religia żydowska. Opowieść o grzechu pierworodnym odsłania rolę świadomości i poznania w ukształtowaniu się duchowości człowieka, jego bycia kimś samym dla siebie, wyodrębnionym „ja”. Zarazem Rzymianie przekreślając indywidualność narodu żydowskiego, a więc odbierając mu rzeczywistość zewnętrzną (ziemię, świątynię) skierowali jego ducha ku sobie samemu, pozostawili mu tylko podmiotowość.

Tożsamość podmiotu i Boga, „natura Boga, że jest on czystym duchem, objawia się ludziom w religii chrześcijańskiej” (II, 164). Boga poznaje się jako ducha pojmując go jako Trójcę. Jeśli innobytem ducha w postaci czystej idei jest Syn Boży, a w postaci szczegółowej jest nim świat, przyroda i duch skończony — człowiek — to możemy powiedzieć, że człowiek zawarty jest w pojęciu Boga, zaś jedność człowieka i Boga stanowi założenie chrześcijaństwa. Jedność tę wyznacza także ból i nieszczęście człowieka, lecz musi ono zaistnieć, zjawić się w postaci zmysłowej — Chrystusa, „człowieka, który jest Bogiem i Boga, który jest człowiekiem” (II, 166). Jest to zdarzenie w swoim rodzaju jedyne, a zarazem moment przejściowy, nie historyczny, lecz wyobrażający ideę, prawdę absolutną.

Punktem wyjścia dla powstania Kościoła były nauki Chrystusa formułujące w sposób rewolucyjny zadania dla ludzi: duchowej czystości serca i czystości ziemskiej, zdobywanych w abstrahowaniu, a nawet w sprzeczności wobec świata rzeczywistego. Kształtowanie się gmin chrześcijańskich było tworzeniem królestwa duchowego, Bożego, trzymającego się z dala od działalności państwa (co zrodziło prześladowania i nienawiść do chrześcijan), a skupionego na wypracowywaniu strony teoretycznej — dogmatyki. Kościół jako forma egzystencji zewnętrznej, świeckiej organizuje się później, z Królestwa Bożego wyłania się stopniowo

państwo duchowne; „królestwo duchowe” przeobraża się w ten sposób w „królestwo duchowne”, jako wyraz stosunku substancji ducha do ludzkiej wolności. Tworzy się własność Kościoła, funkcjonuje demokracja gmin wybierających przewodników, która stopniowo przeobraża się w arystokrację wyświęcanych kapłanów.

Wraz z chrześcijaństwem ojczyzną człowieka staje się świat nadzmysłowy, wewnętrzny świat ducha. Człowiek jako istota skończona uzyskał wartość nieskończoną i przeznaczoną do wieczności. Konsekwencją tego było uniemożliwienie niewolnictwa, pojawienie się zasady absolutnej wolności, otwarcie perspektywy dla ludzkiego rozumu. „Zadanie polega więc na tym, aby idea ducha została również wcielona w świat bezpośredniej duchowej teraźniejszości” (II, 181). Do realizacji tego zadania powołane zostały narody germańskie, Rzym nie stwarzał bowiem chrześcijaństwu gruntu dla budowy państwa, zaś chrześcijaństwo wschodnie, tworzące cesarstwo bizantyjskie wrosło w gotową, starą kulturę, dając w efekcie „tysiącletnie pasmo nieustannych zbrodni, bezwładu, nikczemności i braku charakteru, tworząc obraz na wskroś odrażający” (II, 186). Czystość i duchowość religii chrześcijańskiej stała się tu źródłem jej abstrakcyjności i słabości.

Świat germański

„Duch germański jest duchem nowego świata, którego celem jest urzeczywistnienie prawdy absolutnej jako nieskończonego samookreślenia się wolności, tej wolności, której treścią jest jej absolutna forma. Przeznaczeniem ludów germańskich jest stać się szermierzami zasady chrześcijańskiej” (II, 193). Dzieje świata germańskiego rozwijają się wedle innej zasady niż dzieje go poprzedzające. Nie wyznacza jej ani stosunek do świata zewnętrznego, ani do narodu poprzedniego i następnego, Germanie nie byli bowiem wewnętrznie dojrzały (tak, jak Grecy i Rzymianie), gdy skierowali swe dążenia na zewnątrz, stąd też rozwój ich dziejów ma charakter ewolucji wewnętrznej. Świat chrześcijański jest światem, który się spełnił, zewnętrzność nie jest dla niego czymś absolutnym, lecz tylko relatywnym, chodzi zatem o to, by wykazać, że jest on sam w sobie przewyciężony.

Świat germański wydaje się przedłużeniem świata rzymskiego, lecz panował w nim już nowy duch, wolny, krnąbrny duch absolutnej podmiotowości. Absolutnym innobytem tego ducha podmiotowości staje się treść ukazująca się jako przeciwieństwo Kościoła i państwa. Tak więc dzieje świata germańskiego dzielą się na trzy okresy. Pierwszym jest wystąpienie w cesarstwie rzymskim ludów germańskich, które chrystianizując się zawładnęły światem. W okresie drugim Kościół staje się teokracją, a państwo — monarchią feudalną stworzoną przez Karola Wielkiego. Lecz w tym właśnie okresie „wolność chrześcijańska zmienia się w swe własne przeciwieństwo zarówno pod względem religijnym, jak świeckim: z jednej strony przekształca się w najsroższe niewolnictwo, z drugiej w najniemoralniejsze wyuzdanie i dzikość wszystkich namiętności” (II, 197).

Tworzą się państwa oparte na hierarchii posłuszeństwa, czyli system feudalny. Kościół poniża się do zainteresowania sprawami świeckimi i sankcjonuje religijnie każdą namiętność. Okres trzeci ciągnie się od Reformacji do współczesności, odradza się wówczas zasada chrześcijańskiej wolności, a świat świecki dorasta do wypowiadania się na temat etyki, prawa, uczciwości i uczynków ludzkich. Te trzy okresy odpowiadają, zdaniem Hegla, z jednej strony królestwom Ojca, Syna i Ducha, z drugiej zaś następowaniu po sobie państw perskiego, greckiego i rzymskiego.

Dla świata chrześcijańsko-germańskiego charakterystyczna była u źródła wolność każdej jednostki samej dla siebie oraz poczucie naturalnej totalności w sobie, którą Hegel nazywa uczuciem (*Gemüt*) nakierowanym na szczegółowość, wyrażającym ogólne zadowolenie jako stan ducha, przepełnionym życzliwością. Uczucie to nie posiada jednak żadnej treści, a jedynie pragnienie zaspokojenia, natomiast ową treść i ogólność wnosi chrześcijaństwo. „Człowiekowi potrzebne jest, aby absolut stał się przedmiotem także dla uczucia, które ujmuje wszystko w sposób nieokreślony, aby człowiek zyskał w ten sposób świadomość swej jedni z tym przedmiotem” (II, 207). Początkowo jednak uczucie stanowiło u Germanów abstrakcję wyrażającą się w tępcie, niejasności i nieokreśloności. Ich umiławanie wolności w wymiarze społecznym mogło wytworzyć jedynie gminę ludową powstającą w drodze swobodnego zrzeszania się i związaną zasadą wierności. „Państwo powstaje więc tu jako zespół uprawnień prywatnych, i dopiero później z trudem, po kurczowych wstrząsach i walkach, rodzi się jakieś rozsądkowe życie państwowe” (II, 210).

Gdy na Zachodzie rozpoczyna się długotrwały proces prowadzący do tego, by duch stał się duchem konkretnym, na Wschodzie przebiega równoległe i szybko odwrotny proces oczyszczania ducha ku jego abstrakcyjności, realizujący się w mahometanizmie. Przeciwwstawiał on partykularyzmowi i przypadkowości abstrakcyjne pojęcie Jedyne jako czystej, absolutnej podmiotowości. Ów Jedyny jest więzią, która spaja nietrwałą, zmienną rzeczywistość. Zapał ukierunkowany ku tej abstrakcji jest — charakterystycznym dla mahometanizmu — fanatyzmem niszczącym wszystko, co konkretne. Gdy jednak zapał ostygł, zabrakło mu zasady moralnej, która na Zachodzie zrodziła szlachetne i piękne rycerstwo, sam zaś mahometanizm „znikł już dawno z widowni dziejów powszechnych i cofnął się w cień orientalnego wygodnictwa i bezruchu” (II, 220).

Na Zachodzie koronacja Karola Wielkiego przypieczętowała istnienie dwóch cesarstw, chrześcijaństwo rozpadło się zaś stopniowo na Kościół grecki i rzymski. Państwo frankońskie było pierwszym państwowotwórczym dziełem chrześcijaństwa, a jego ustrój zapewnił mu silną organizację militarną i sprawiedliwość wewnętrzną. Ponieważ było jednak twórem powstałym nagle, równie nagle upadło rozsądzone przez sprzeczności wewnętrzne, dla których zabrakło równie silnego przeciwdziałania, reakcji, wzmocnienia negatywności w nich samych, do czego doszło dopiero w następnym okresie.

Okresem drugim w dziejach świata germańskiego było średniowiecze stanowiące reakcję „płynącą ze sprzeczności bezmiernego kłamstwa, którym jest ono opanowane i które stanowi treść jego życia i ducha” (II, 229). Rozpada się imperium Franków pod wpływem buntu narodów, jednostki powstają przeciw panowaniu prawa i władzy państwowej, ulegając odosobnieniu i stając się bezbronnymi, a następnie popadając w zależność od możnowładców, co daje początek kształtowania ustroju feudalnego. Wreszcie Kościół występując przeciw istniejącej rzeczywistości nabiera świeckiego charakteru, odchodząc od właściwego sobie punktu widzenia. Rozpad państwa Franków nie stworzył od razu nowego ustroju, gdyż duch germański wyczerpawszy się w uczuciu i podmiotowej samowoli, nie odczuwał jeszcze poczucia obowiązku wiążącego ustrój w całość. Jego zręby zaczęły się kształtować dopiero wtedy, gdy jednostki pozbawione jakiegokolwiek ochrony odczuły konieczność powstania państwa. „Powszechna niesprawiedliwość i powszechne bezprawie ujęte zostają w system prywatnych zależności i prywatnych zobowiązań, tak że momentem prawnym jest tu tylko formalna strona obowiązku” (II, 236) — oto istota kształtującego się feudalizmu.

Natomiast reakcja Kościoła na partykularne rozbitcie rzeczywistości narastała powoli i w toku złożonego procesu. Istotne jego stadia to walka Grzegorza VII o celibat duchownych oraz przeciwko symonii, a następnie wprowadzenie przez Kościół „pokoju bożego”. Jednak w toku tego procesu Kościół sam stawał się potęgą świecką, a negatywne zjawiska zachodziły także w jego duchowym aspekcie. Przekształcanie się idei pośrednictwa zawartej w Chrystusie w kult hostii jako uświęconej rzeczy zewnętrznej prowadzi do rozdziału między duchowieństwem a laikami, do odcięcia ludzi od świętości. Powstaje kult świętych (zwłaszcza maryjny), kult relikwii, a czynnik pośredniczący między człowiekiem a Bogiem staje się czymś zewnętrznym. „W ten sposób Kościół zastąpił sumienie. Prowadził ludzi jak dzieci, mówiąc im, że człowiek może być zwolniony od zasłużonych mąk nie dzięki własnej poprawie, lecz przez praktyki zewnętrzne (...) bezduszne i przytępiające ducha, które nie tylko to mają do siebie, że można je spełniać zewnętrznie, ale i to jeszcze, że spełnienie ich za nas można zlecić komu innemu” (II, 249). Rozdzielenie zasady duchowej i świeckiej, intelektualnej i etycznej nie zostaje przezwyciężone, lecz odwartościowana zostaje sama etyczność przez śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Małżeństwo jest bowiem sakramentem, ale bezżenność okazuje się bardziej święta, pracy zaspokajającej ludzkie potrzeby przeciwstawiono uświęcone lenistwo i ubóstwo, nakazano posłuszeństwo ślepe i bezwzględne pozbawione świadomości, rozumności i etyczności. „Kościół przestał być potęgą duchową i stał się potęgą duchowną” (II, 251), rozsadzaną sprzecznościami między absolutem a zewnętrzną, zmysłową rzeczą, między prawdą a konsekracją kapłanów jako jej posiadaczy, między zasadą pogardy dla bogactwa a jego realnym posiadaniem.

Ostateczny cios autorytetowi Kościoła zadały wyprawy krzyżowe stanowiące próbę zrealizowania owego zewnętrznego, zmysłowego kultu przedmiotów w przestrzeni — u pustego grobu Chrystusa. Ujawniły one, „że naturalną formą

istnienia owej konkretności, której się szuka, jest jedynie subiektywna świadomość, a nie jakkolwiek przedmiot zewnętrzny” (II, 269). Zarazem w ich toku zasada wolności obrócona została w niewolę duchową, samowola i gwałt dostały się w ręce dygnitarzy kościelnych, papież stanął zaś na czele potęgi świeckiej.

Analogiczne sprzeczności nurtowały także państwo średniowieczne. Cesarstwo było pustą godnością wobec namiętności i gwałtu, wierność jako zasada okazywała się egoizmem i samolubstwem, indywidualnej pobożności towarzyszyło barbarzyństwo woli i umysłu. Dopiero powstawanie i rozwój miast przyspieszyły proces organizowania się ludzi, wyłonienia się zasady wolnej własności i przekształcenia niewolności w wolność. Natomiast po wyprawach krzyżowych zaczęło odradzać się życie duchowe w powstających zakonach mnisich i rycerskich. Rozpoczyna się także proces rozwoju nauk, umiejętności myślenia w kategoriach abstrakcyjnej ogólności, rozkwita scholastyczna teologia, Europa „stała się teraz widownią turniejów myśli” (II, 276).

Ostatecznym efektem tych procesów było przejście ustroju feudalnego w monarchiczny. Subiektywna samowola i rozdrobnienie władzy doprowadzają do ukształtowania się władzy zwierzchniej dla wszystkich, zapewniającej wszystkim równe prawa i podporządkowującej ich jednemu celowi. Władza monarchiczna jest w istocie władzą państwową, a podstawą tworzenia się państw są „wyosobnione narody”. Nowe wynalazki wypływają już z nowego ducha. Proch strzelniczy czyni wojnę starciem abstrakcyjnych przeciwników, druk ułatwia wzajemną łączność ideową, busola umożliwia pęd ducha na zewnątrz, poznawanie własnej ziemi. „Po długiej, brzemiennej w skutki i straszliwej nocy średniowiecza wschodzi wreszcie światło ogólności” (II, 294).

W epoce nowożytnej „wkraczamy w tę fazę rozwoju ducha, w której duch ma świadomość swej wolności, ponieważ dąży do prawdy, do wieczności, do tego, co samo w sobie i dla siebie jest ogólne” (II, 295). Otwiera ją Reformacja, określona przez Hegla jako „słońce, które weszło po jutrzence u schyłku nocy średniowiecza” (II, 295). Reformacja była reakcją na zepsucie Kościoła, który związał się z bezpośrednią zmysłową podmiotowością, zrodził zabobon, wiarę w cuda, niewolniczą uległość wobec autorytetu, a zarazem zalecał abstrakcyjnie traktowaną cnotę. „Tego przewrotu w swej prostocie i prawości serca dokonać miała odwieczna i w całej pełni zachowana wewnętrzna uczuciowość (*Innigkeit*) narodu niemieckiego” (II, 298). W nauce Lutra pojednanie z Bogiem oparte jest na świadomości czegoś rzeczywistego, lecz nie zmysłowego, czegoś, co nie jest ani rzeczą, ani wyobrażeniem. Pociąga to za sobą zmianę nauki o uczynkach opartych teraz na wierze jako subiektywnej pewności tego, co wieczne, ustanowienie bezpośredniego związku duchowego z Chrystusem, odrzucenie autorytetu Kościoła na rzecz Biblii, zniesienie różnicy między kapłanami a świeckimi, każdy bowiem swym sercem może osiągnąć prawdę. W ten sposób podmiotowość uzyskuje wolność w prawdzie, wolność ducha, który jest u samego siebie. „I to jest istotna treść Reformacji: człowiek jest sam przez siebie przeznaczony do tego, by być wol-

nym” (II, 302). Prawo, własność, etyka, ustrój państwa muszą być tak określone, by odpowiadały wolnej woli i rozumności. Wyeliminowane zostaje uświęcenie celibatu, bezczynności i ubóstwa, odrzucona zasada ślepego posłuszeństwa na rzecz rozumnej woli podporządkowującej to, co szczegółowe, temu, co ogólne.

Ruch reformacyjny spowodował uwstecznienie ducha katolickiego, mimo odrzucenia przezeń najjaskrawszych nadużyć. Reformacja dokonała się w Niemczech, gdyż tam występowała totalność ducha, czucie (*Gemüt*), które powoduje włączenie myśli i ducha w religię zamiast katolickiego rozdzielenia własnego „ja”, które prowadzi do formalnego uczestnictwa w obrzędach religijnych. Jednak negatywną stroną owego skierowania człowieka ku życiu wewnętrznemu było i w protestantyzmie i w katolicyzmie upersonifikowanie zła jako potęgi życia świeckiego. Pociągnęło to za sobą eksplozję podejrzliwości, której przejawem były procesy czarownic.

Konsekwencją Reformacji było umocnienie się monarchii oraz wzrost roli Stanów jako gwarancji jedności państwa; arystokracja, czyli czynnik pośredniczący między państwem a obywatelami została podporządkowana jego głowie. Kościół protestancki musiał stoczyć walkę o swój byt polityczny w wojnach: trzydziestoletniej i siedmioletniej, jednak właściwie dopiero Prusy Fryderyka Wielkiego ukazały się jako samodzielna potęga.

Najwyższą formą życia wewnętrznego jest myśl. W myśleniu jaźń, mając do czynienia z samą sobą uzyskuje absolutną wolność. Kartezjusz pierwszy wprowadził świadomość myślenia jako abstrakcji kontynuując w ten sposób germańską zasadę ducha. Przyroda i sprawy ducha stały się przedmiotami myślenia, doświadczenia, formułowania praw. Okres ten zyskał miano Oświecenia. Treść i prawda zawarte w człowieku okazały się nie pochodzącymi z objawienia, lecz obecnymi i wyprowadzonymi z wewnętrznych źródeł. Sformułowanie na tej podstawie zasady wolności formalnej było dziełem Kanta, a jej urzeczywistnieniem była Rewolucja Francuska, i to nie dlatego, że Francuzi „są w gorącej wodzie kąpani”, lecz dlatego, że ich działalność dokonywała się w kraju katolickim przeciw Kościołowi, podczas gdy teoretyczna zasada wolności sformułowana została w kraju protestanckim. Ostatecznie „znaleziona została dla państwa zasada myślowa (...) jako punkt wyjścia przyjmująca teraz atomy woli, a każda wola poszczególna wyobrażana jest bezpośrednio jako wola absolutna” (II, 342). Natomiast Rewolucja Francuska „był to zaiste wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące istoty obchodziły uroczyste świt nowej epoki” (II, 344). W niej jednak dokonywało się przejście od monarchii konstytucyjnej do rządów Zgromadzenia Narodowego, do władzy doszły cnota i terror. Dopiero Napoleon stając na czele państwa jako wola indywidualna ustanowił realną władzę państwową i zaprowadził w Europie instytucje liberalne. Liberalizm z kolei, choć rozumny i wolnościowy, zawiera zasadę atomizującą społeczeństwo, nie sprzyja utrwaleniu się żadnej organizacji. Trwa zatem ciągle rozłam między zasadą katolicką a podmiotową wolą poszczególnych jednostek, stając się problemem do rozwiązania dla przyszłych dziejów.

Błędna okazała się zasada, „że więzy krępujące prawo i wolność mogą być zerwane bez wyzwolenia sumienia, że możliwa jest rewolucja bez reformacji” (II, 352). W Niemczech jednak rozpadła się „kłamliwa złuda cesarstwa”, a w poszczególnych państwach uznano wolność mienia i osoby, rządzi aparat urzędniczy, ostateczne decyzje pozostają w gestii monarchy. Rządzić bowiem powinni ci, którzy posiadają wiedzę, a rozróżnienie między sumieniem religijnym a prawem świeckim został już zniesiony. Do takiego szczybla wniosła się świadomość i zrealizowały formy wolności. „Dzieje powszechne nie są bowiem niczym innym, jak rozwojem pojęcia wolności” (II, 358).

* * *

Wpływ Heglowskiej filozofii dziejów na myśl europejską był niezwykle szeroki. Odnaleźć go można nie tylko u bezpośrednich uczniów i kontynuatorów filozofii „mędrca berlińskiego”, lecz także w historiozofach romantycznych i ich mesjanistycznych odmianach, w materializmie historycznym Marksa, w którym ideę wolności realizującej się w państwie zastąpiła idea wolności ekonomicznej realizującej się w bezpaństwowym komunizmie. Heglizm stanowił inspirację dla dziewiętnastowiecznych nacjonalizmów wyrażających rozwijającą się świadomość narodową, a jego ślady można odnaleźć nawet w „prawie trzech stadiów” Comte’a, którego pozytywizm był z istoty swej antyheglowski. Przeciwno Heglowskiej racjonalności i ogólności formułował swój sprzeciw Kierkegaard wynosząc indywidualny wybór wiary na wyżyny tragicznego rozdarcia ludzkiej egzystencji. Przeciwno historyzmowi Hegla budowali swe koncepcje Schopenhauer i Nietzsche, natomiast trud krytycznej rekonstrukcji rozumu historycznego podjął Dilthey. I nawet jeśli w niepamięć szła Heglowska filozofia absolutu, to jego dialektyczna wizja dziejów pozostawała żywą inspiracją lub groźnym przeciwnikiem.