

Janusz Ostrowski

Konstrukcja Hegłowskiej filozofii prawa

Słowa kluczowe: Hegel, prawo, wolność, dialektyka, intersubiektywizm, emancypacja

I. Pojęcie wolności. Dwie koncepcje intersubiektywności

Wolność woli najlepiej wyjaśnia, zauważa Hegel, porównanie jej z światem fizycznym:

Wolność jest mianowicie tak samo podstawowym określeniem woli, jak ciężkość podstawowym określeniem ciała. Jeśli się powiada: materia jest ciężka – to można by mniemać, że orzecznik ten jest tylko czymś przypadkowym. Tak jednak nie jest, nic bowiem nie jest w materii nieciężkie: materia jest raczej ciężkością samą. Ciężar stanowi ciało i jest ciałem. Podobnie rzecz się ma z wolnością i wolą. Wola bez wolności jest pustym słowem, podobnie jak wolność jest czymś rzeczywistym tylko jako wola, jako podmiot¹.

Jednakże w przypadku ciężkości ciała fizyczne ciążą ku takiemu ośrodkowi, który – stanowiąc centralny punkt w uformowanym przez relatywny układ owych ciał w przestrzeni systemie grawitacyjnym – znajduje się poza nimi; w tym sensie substancja ciał materialnych jest czymś wobec nich zewnętrznym. Natomiast w idealnej przestrzeni wolności wola odnosi się tylko do siebie, ponieważ:

[...] duch jest czymś, co posiada ośrodek w sobie samym. Duch odnalazł swą jednię, nie ma jej na zewnątrz siebie; istnieje w sobie samym i u samego siebie [...] duch jest bytem u samego siebie. Na tym właśnie polega wolność, gdyż skoro jestem zależny, odnoszę siebie do czegoś innego, czym nie jestem, nie mogę istnieć bez czegoś zewnętrznego; jestem zaś wolnym, gdy jestem u samego siebie².

¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, uzupełnienie do § 4, s. 343. Dalej cytowane jako ZFP.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, wstępem poprzedził T. Kroński, Warszawa 1967, t. I, s. 26–27.

W pojęciu wolności jako „bycia u samego siebie” Hegel zrywa z tym sposobem jej pojmowania, w którym za absolutną podstawę przyjmuje się negatywny stosunek podmiotu i przedmiotu, redukując wolność do pozytywnie nieukierunkowanej, *quasi*-policzalnej siły. Wolność jako bycie u samego siebie każdorazowo jest już czymś więcej niż samą tylko mocą (*potentia*), różną od celów, do których można jej użyć – jest „czymś rzeczywiście nieskończonym (*infinitum actu*)”. Jak dodaje Hegel:

kiedy więc mówi się tylko o wolnej woli jako takiej, bez bliższego określenia, że jest to wola wolna sama w sobie i *dla siebie*, to mówi się tylko o *dyspozycji* do wolności, czyli o woli naturalnej i skończonej, [...] i właśnie dlatego [...] nie o woli wolnej³.

Pojąć naturę wolności można tylko wtedy, gdy ujmuje się ją jako proces, jako działanie „zmierzające do tego, by znieść przeciwieństwo między subiektywnością i obiektywnością i by swoje cele z subiektywności przełożyć w przedmiotowość i w tej przedmiotowości pozostać u siebie”⁴. Ten fragment może sugerować, że Hegel pojmuje wolność jako zasadę „działania strategicznego”. Jednakże pojęcie wolności jako należące do sfery „ducha obiektywnego” w ogóle nie odnosi się do zakresu *czysto* techniczno-instrumentalnej aktywności, którą rozważa się w filozofii „ducha subiektywnego”⁵. Jedność podmiotowości i przedmiotowości musi być tutaj rozumiana nie instrumentalnie, ale praktycznie, tj. zgodnie z modelem celowości wewnętrznej:

Ponieważ treścią woli, jej przedmiotem i celem jest ogólność, ona sama jako nieskończona forma, przeto jest ona nie tylko *sama w sobie*, lecz również *dla siebie* wolną wolą: prawdziwą ideą⁶.

Tak określona wolność woli bezpośrednio odsyła do pojęcia intersubiektywności. Skoro wchodzi tu w grę nie abstrakcyjna jedność „Ja = Ja”, „czystej nieokreśloności”, potencjalności i w tym sensie nieskończoności Ja⁷, lecz wola jako „*infinitum actu*”, to równy jej „przedmiot” musi być inną wolą. Pojęcie samowiednego podmiotu, który ze swej strony „stanowi *zasadę* [podkreśl. J.O.] prawa, moralności i wszelkiej etyczności”⁸, zakłada zatem intersubiektywne, etyczne określenie owego podmiotu.

Zresztą nie tylko na podstawie określenia rzeczywistej woli jako tożsamości podmiotowo-przedmiotowej przedstawionego we *Wstępie do Zasad filozofii prawa* Hegel już w tym miejscu wprowadza pojęcie intersubiektywności. Oś konstrukcyjną relacji odniesienia do innych podmiotów w ramach związku etycznego

³ ZFP, § 22 i uwaga, s. 47.

⁴ Tamże, § 28, s. 50.

⁵ Zob. ZFP, § 8, s. 38.

⁶ ZFP, § 21, s. 45.

⁷ Zob. ZFP, § 5, s. 34.

⁸ ZFP, uwaga do § 21, s. 46.

jako warunku odniesienia jednostkowego podmiotu do siebie samego daje się również przedstawić przy wykorzystaniu dialektyki pojęcia woli⁹. Jeśli bowiem wola jest jednością ogólności i szczegółowości, to aby odnosić się do siebie jako tego, co nieskończone, musi ograniczyć się w odniesieniu do tego, co inne. Aby zaś w tym, co inne, wola jednocześnie pozostawała u siebie i nadal zachowała ogólność, to „inne” musi być takim przedmiotem, który zarazem jest z nią tożsamy i podpada pod kategorię ogólności – tj. owo „inne” woli musi być inną wolą. Tożsamość jednostkowego podmiotu można zatem ująć jedynie w medium ogólności, które łączy podmiot z innym, nieidentycznym podmiotem; pojęcie podmiotu – zgodnie z dialektycznym określeniem woli – jest przeto „pojęciem relacyjnym”. Ponadto, owo dialektyczne pojęcie woli przywraca – na poziomie nieco abstrakcyjnych określeń – klasyczne pojęcie etosu: wszak wolna wola nigdy nie jest czymś bezpośrednim, ale każdorazowo okazuje się tym, co zapośredniczone; wolność nie stanowi apolitycznego statusu człowieka, ale osiąga się ją przez *działanie* w świecie etycznych instytucji.

Nie wydaje się wobec tego uzasadniony zarzut, iż w owym *Wstępie* intersubiektywność nie odgrywa jakiejkolwiek roli, a w najlepszym razie zostaje stematyzowana jedynie *implicite*¹⁰. Wyłania się wszakże inny problem: czy pojęcie woli generujące określenia prawne rozumiane jest w sensie „apolitycznej” intersubiektywności czy też „politycznej”? Czy mianowicie w grę wchodzi model intersubiektywności jako jedynie konstytucji podmiotowości, takie pojęcie intersubiektywności, które można by nazwać „liberalno-kontraktnym”? A może raczej idzie o model intersubiektywności jako konstytucji nie tylko podmiotowości, określonej przez intersubiektywnie, wzajemnie (symetrycznie) respektowane *granice* aktywności, ale i czegoś więcej – konstytucji sfery wspólnego *działania politycznego*, którego sens wyznacza nie tyle sama wzajemność, ile raczej *niepodzielne dobro* i w tym znaczeniu ontologiczny prymat Innego, *dobro-wolna asymetria* interakcji? Za tą pierwszą interpretacją opowiada się Manfred Riedel, którego można uznać za czołowego reprezentanta współcześnie dominującego paradygmatu odczytywania filozofii prawa u Hegla. Jeśli teza Riedla jest słuszna, to – po pierwsze – owa filozofia prawa ma formalnie analogiczną strukturę do atomistycznej myśli prawnonaturalnej (abstrahując, oczywiście, od pojęcia umowy społecznej). Po drugie natomiast, co z powyższym ściśle się wiąże, jej teoretyczny sens redukowalby się tylko do spójnego ugruntowania tego, co usiłowano bezskutecznie skonceptualizować w koncepcjach umowy społecznej. Przytoczmy charakterystyczny wywód Riedla:

⁹ Zob. ZFP, § 5–7, s. 34–36.

¹⁰ Zob. V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988, t. II, s. 487.

[...] założenie, które Hegel przyjmuje wraz z nowożytnymi teoriami prawa naturalnego, dotyczy ruchu woli. To właśnie na tym założeniu opierają się *Zasady filozofii prawa*, a nie na próbie prezentacji – wzorem arystotelesowsko-scholatystycznego prawa naturalnego – teleologicznych, hierarchicznie uporządkowanych struktur społecznych i instytucji panowania politycznego. Chociaż Hegel *explicitie* dystansuje się od teoretycznego ekstremum, charakteryzującego myśl Hobbesa, Rousseau i Kanta, to ogólne stanowisko *Zasad filozofii prawa* pozostaje w istotnym względzie takie samo: rozwijanie pojęcia zaczyna się od „jednostkowej woli podmiotu” w jego odniesieniu do rzeczy naturalnych (własność) i innych woli jednostkowych (umowa) – a więc od prawa, które jako „abstrakcyjne”, stanowi odtworzenie stanu przedpolitycznego w nowożytnych teoriach prawa naturalnego. Ruch wychodzący od jednostkowej woli przenika cały system – określa nawet skoncentrowaną w „państwie” wolę, która, zdaniem Hegla, także musi być jednostkowa (wola monarchy)¹¹.

Co prawda, Riedel zaznacza następnie, że swoiste „impulsy” pojęciowe wychodzą z ogólności zawartej już w woli jednostkowej, która w sferze „ducha subiektywnego” została niejako „oczyszczona” ze swojej przedintersubiektywnej naturalności. Nie zmienia to jednak zasadniczego sensu tej interpretacji: Hegłowska filozofia prawa prezentowałaby nie teleologię wolności, zorientowanej na *najwyższe dobro*, jaką jest *wspólnie podejmowana komunikacja*, ale wyłącznie (bądź przede wszystkim) to, że nowożytna zasada, powiedzmy, „zachowania mocy” daje się zagwarantować jedynie w sferze intersubiektywnych, etyczno-politycznych instytucji i praktyk. Posługując się kategoriami Arystotelesa – istnienie *koinonia politike* byłoby tu funkcją *koinonia symmachia*. A mówiąc jeszcze inaczej, konceptualizacja *intersubiektywnej konstytucji subiektywności* miałaby służyć wskazaniu, że tylko w takich ramach możliwe jest urzeczywistnienie liberalnego prawa formalnego – ale o *żadnym powrocie od subiektywności do intersubiektywności* nie może tu już być mowy. Intersubiektywna tożsamość podmiotu to warunek jego „subiektywizacji” w ramach prawa formalnego – i nic poza tym.

W takim sensie należałoby – w ujęciu Riedla – rozumieć Hegłowskie określenie prawa: „To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się *istnieniem wolnej woli*, jest [tym, co nazywamy] *prawem*. Prawo więc w ogóle to wolność jako idea”. Interpretacja Riedla wydaje się na tyle mocna, że nawet uwaga do tego paragrafu, gdzie Hegel, nie przebiegając w słowach, polemizuje z Kantowską definicją prawa, daje się w pełni z ową interpretacją uzgodnić. Otóż ta definicja, przytoczona przez Hegla, charakteryzuje prawo jako „*ograniczenie* mojej wolności albo *arbitralnej woli*, aby mogła podług pewnego ogólnego prawa istnieć razem z arbitralną wolą każdego innego człowieka”. W komentarzu Hegel podkreśla, że prawo należy traktować nie jako granicę wolności, ale jej urzeczywistnienie. Negacja „arbitralności” przez prawo w istocie jest nie ograniczeniem, ale wyzwoleniem. Pojmowanie prawa jako ograniczenia czyni je czymś ontologicznie

¹¹ M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied-Berlin 1970, s. 34–35.

wtórny – tym, co pierwotne, okazuje się arbitralne „poszczególne indywiduum”. Wywód ten wszakże Hegel podsumowuje następująco:

Przyjawszy raz tę zasadę może oczywiście to, co rozumne, okazać się dla tej wolności czymś tylko ograniczającym, nie będąc czymś *immanentnie rozumowym*, lecz tylko zewnętrzną, formalną ogólnością. Pogląd ten jest pozbawiony wszelkiej myśli spekulatywnej i pogardzany przez pojęcie filozoficzne w tym samym stopniu, co *zjawiska, które wywołał w głowach i rzeczywistości i których okropność* [wszystkie podkreśli. J.O.] ma swój odpowiednik tylko w płytkości myśli, które były ich podstawą¹².

W oczywisty sposób Hegel odwołuje się tu do terroru rewolucyjnego, który nie był w stanie urzeczywistnić *zasady liberalnej*. Ponadto, to, co mówi się tu o „immanencji” rozumnego prawa, daje się ująć jako wskazanie na niezbędność interioryzacji prawa formalnego w ramach jednostkowej tożsamości. Tak więc owo rozumowanie – mimo *explicite* wyrażonej opozycji wobec Kanta – *można* przedstawić jako krytykę, która pozostaje w obrębie krytykowanej zasady. Zarzut Hegla sprowadzałby się do tego, że nie operując kategorią intersubiektywności, teorie umowy społecznej nie sformułowały podstawy *instytucjonalizacji* indywidualistycznego prawa.

Jak widać, trudności interpretacyjnych co do „apolitycznej” bądź „politycznej” charakterystyki „pojęcia prawa” (charakterystyki woli czy wolności, nadającej sobie istnienie w ramach systemu prawa), tj. co do modelu intersubiektywności, nie sposób rozstrzygać na poziomie samej tylko analizy poszczególnych określeń woli i prawa. Biorąc pod uwagę to, że w rozumowaniu Riedla kluczową rolę odgrywa sfera „prawa abstrakcyjnego” – pojmowanego jako swoisty przedpolityczny czy przedetyczny miernik, sc. zasada legitymizacji (choć częściowo znoszona) – kluczowa staje się analiza dialektycznego ruchu pojęciowego.

II. Dialektyczna konstrukcja i formy rozwoju kategoryjnego

1. Dialektyka regresywna

Teza o relacyjnym, intersubiektywnym charakterze podmiotowości i autonomii konkretyzowana jest na różnych poziomach ontologicznych i stanowi oś konstrukcyjną Hegłowskiej filozofii prawa, wyznaczając jej strukturę. To, co jest ontologiczną podstawą: rzeczywisty świat intersubiektywnych, społecznych interakcji – przedstawia w tworzonej pod znakiem logiki filozofii prawa wieńcząca ją trzecia część zatytułowana *Etyczność*, którą poprzedza *Prawo abstrakcyjne* i *Moralność*. W dodatku do paragrafu 159 *Encyklopedii* – który stanowi w ramach prezentowanej tam tzw. małej logiki przejście do nauki o pojęciu i określa pojęcie jako

¹² ZFP, § 29 i uwaga, s. 51.

to, co wyłaniając się z bytu i istoty, jest ich prawdziwą przesłanką¹³ – metodologiczną nieodzowność tego, że poznanie filozoficzne ma charakter *powrotu* do pierwotnej i nieuwarunkowanej *podstawy* (która jest przez to rezultatem, a nie punktem wyjścia, poznania), Hegel przedstawia następująco:

Gdybyśmy pojęcie umieścili na czele logiki i, co zgodnie z treścią byłoby zupełnie słuszne, zdefiniowali je jako jedność bytu i istoty, pojawiłoby się pytanie, co winno się mieć na myśli mówiąc o bycie, a co – mówiąc o istocie, i jak dochodzą one do tego, że zostają razem złączone w jedności pojęcia. Ale przez to rozpoczynalibyśmy od pojęcia jedynie z nazwy, nie zaś w rzeczy samej¹⁴.

Analogicznie rzecz się ma w filozofii prawa, która zostaje oparta na wypracowanej na gruncie logiki metodzie poznania filozoficznego. Systematyka filozofii prawa oddaje stosunki ontologiczne w odwróconym porządku, przebiegającym na drodze od tego, co abstrakcyjne i „nieprawdziwe”, do tego, co konkretne i rzeczywiste¹⁵. Relacja między teorią prawa i moralności, zawartą w „przedetycznych” rozważaniach Hegla, a teorią instytucji, tj. teorią etyczności, polega na tym, że teoria prawno-moralna jest *metodologiczną abstrakcją*. Ujmuje ona pojęcie wolnej woli – jako osoby prawnej i podmiotu moralnego (co nie oznacza, że intersubiektywność w ogóle nie zostaje tu wprowadzona) – w oderwaniu od rzeczywistych, społeczno-politycznych struktur woli, z których poprzez abstrakcję dobywa się właśnie te momenty owego pojęcia, jakie *zwrotnie* prowadzą do jego konkretnej postaci. Te abstrakcyjne, w sobie ograniczone momenty strukturalizacji pojęciowej filozofii prawa niejako wychodzą poza siebie, dają się bowiem ontologicznie wyjaśnić jedynie w oparciu o „konkretną totalność” etyczności. Owa „konkretność” kategorii etyczności spaja (łacińskie *concrescere* znaczy „spajać”, „zrastać się”) w „syntezie” dialektyki spekulatywnej (we wstępie do *Nauki logiki* Hegel pisze, że spekulacja polega na ujmowaniu tego, co przeciwstawne,

¹³ Zob. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 159, s. 197.

¹⁴ Cyt. za: G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, przełożył i przypisami opatrzył K. Ślęczka, Warszawa 1982, część I, s. 366.

¹⁵ „Idea musi stale i ciągle określać się w sobie, gdyż na początku jest ona dopiero tylko pojęciem abstrakcyjnym. Tego początkowego abstrakcyjnego pojęcia nigdy się jednak nie odrzuca, lecz staje się ono w sobie bogatsze, a ostatnie jego określenie jest tym samym najbogatsze. [...] Można by więc tutaj postawić pytanie, dlaczego nie rozpoczynamy od tego, co najwyższe, tzn. od konkretnie prawdziwego. Odpowiedź brzmieć będzie: dlatego, że pragniemy właśnie widzieć prawdę w formie pewnego rezultatu, a do tego jest w sposób istotny konieczne to, by pojąć najpierw abstrakcyjne pojęcie samo. Dlatego też to, co jest rzeczywiste – postać pojęcia – jest dla nas czymś, co dopiero nastąpi i czymś dalszym, nawet wtedy, gdyby w samej rzeczywistości było tym, co pierwsze. Nasze posuwanie się naprzód polega na tym, że formy abstrakcyjne okazują się nie czymś dla siebie trwale istniejącym, lecz czymś nieprawdziwym [wszystkie podkreśl. J.O.]” (ZFP, uzupełnienie do § 32, s. 353–354).

w jego jedności¹⁶) jednostronność abstrakcyjnego prawa (jako „tezy”, tego, co abstrakcyjnie ogólne) i moralności („antytezy”, wyizolowanej szczegółowości)¹⁷. Ze względu na to, że dialektyczna droga wytwarzania czy też dochodzenia do konkretnego jest *regresywna*, tj. ma charakter *powrotu*, Hegel powiada, iż w tym, co abstrakcyjne, wszystkie określenia pojęciowe są już same w sobie obecne, „ale jeszcze nie rozwinięte w sobie samych w totalność”¹⁸.

Dzięki tej dialektycznie ugruntowanej strukturze filozofii prawa Hegel może w jej ramach odpowiedzieć na pytanie, z którym bezskutecznie usiłowały poradzić sobie „aksjomatyczne” teorie umowy społecznej, „dedukcyjne” wyprowadzające pojęcie prawa obywatelskiego i państwa z pojęcia naturalnego uprawnienia jednostek (*ius naturale*) – na jakiej podstawie ontologicznej abstrakcyjnemu czy też formalnemu prawu, które negatywnie określa prawa człowieka, zostaje nadana polityczna ważność. Hegel w zgoła transcendentalny sposób pyta o konieczną strukturę czy formę podmiotu, za którego pośrednictwem prawo zostaje ustanowione. Ową ontologicznie pierwotną strukturę podmiotu stanowi odniesienie do innego podmiotu, czego wyrazem są m.in. stosunki prawno-formalne. Również *prawo abstrakcyjne* zakłada ową *pierwotną intersubiektywność* podmiotu jako podstawę swojego obowiązywania i to zakłada w dwojaki sposób: na poziomie „mocnej” i na poziomie „słabej” ontologii. Z jednej strony, centralna w sferze prawa abstrakcyjnego kategoria osoby jest tylko metodologiczną fikcją w precyzyjnie przez Hegla określonym, dialektycznym sensie: w stopniu, w jakim abstrahuje od samookreślenia moralnego czy też od etyczności jako syntezy legalności i moralności, pojęcie osoby pozbawione jest bytowej realności – człowiek, który miałby być tylko osobą w znaczeniu prawa abstrakcyjnego, po prostu nie istnieje.

Z drugiej natomiast strony, przejście do intersubiektywności, według systematyki *Encyklopedii*, ma już miejsce w poprzedzającej teorii prawa – jako obiektywizacji ducha subiektywnego – filozofii owego ducha subiektywnego, który charakteryzowany jest przez określenia oderwane od zewnętrznego istnienia ducha. Mimo tego, że „duch subiektywny” jest tylko pojęciową abstrakcją ujmującą poznający i działający podmiot w jego odniesieniu do przyrody i tylko czysto wewnętrznym odnoszeniu się do samego siebie, to z zasadniczych względów Hegel zmuszony jest do wprowadzenia tutaj pojęcia *intersubiektywności* jako „samowiedzy ogólnej”, stanowiącej rezultat „procesu uznawania”¹⁹. „Samowiedza ogólna” stanowi przejście od „świadomości” w sensie „fenomenologii” do

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, Warszawa 1967–1968, t. I, s. 54.

¹⁷ Zob. K.H. Ilting., *The Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, w: *The Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, w: *Hegel's Political Philosophy*, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge 1971, s. 99.

¹⁸ ZFP, uzupełnienie do § 34, s. 355.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 430 i nn, s. 448 i nn.

„ducha” w sensie „psychologii”, tj. od podmiotu, który odnosi się do siebie jedynie jako odnoszący się do zewnętrznego przedmiotu, do takiego podmiotu, który to zapośredniczone odniesienie do samego siebie przedstawia dla siebie jako swój wewnętrzny ruch. Ów proces subiektywizacji bezpośredniej obiektywności, nazywany przez Hegla „wolną inteligencją”, polega na językowo-pojęciowej idealizacji wewnętrznej i zewnętrznej natury i nie daje się pomyśleć jako przebiegający poza obrębem „samowiedzy ogólnej”, która stanowi niejako pojęcie znaczenia, tzn. wyznacza przestrzeń semantyczno-pragmatycznej uniwersalizacji czy też racjonalizacji dziejowych form życia.

2. Prawo abstrakcyjne i (samo)reifikacja Innego

Skoro zatem zgodnie z procedurą rozwijania określeń pojęciowych w filozofii Hegla pojęcie wolnej woli: podstawy prawa, zakłada – „od strony swego stawania się”²⁰ – dialektykę ducha subiektywnego, to prawo abstrakcyjne, czyli ontologiczna ekspozycja bezpośredniej formy owego pojęcia, tj. zasady osobowości, ugruntowane zostaje w kategorii „wolnej inteligencji”²¹ (choć staje się czymś *rzeczywistym* dopiero w sferze etyczności). Tym samym już we własnej sferze, jako tylko abstrakcyjne prawo, jest ono nierozzerwalnie związane z tym, co *intersubiektywne*²². Tak więc negatywna wolność osoby może zostać ujęta jako dialektyczny punkt wyjścia filozofii prawa ze względu na owo podwójne zabezpieczenie ontologiczne – na poziomie abstrakcji ducha subiektywnego i na poziomie etyczności – które gwarantuje, że metodologiczna fikcja osoby nie będzie zsubstancjalizowana, jak to miało miejsce w teoriach umowy społecznej, jako *bezwartunkowa*, „aksjomatyczna” podstawa teorii, i że wolność negatywna nie okaże się „wolnością naturalną”²³. Właśnie dlatego, że intersubiektywność Hegel uznaje za pierwotną strukturę podmiotu, a czysto negatywną wolność – jedynie za *abstrakcję*, jest on w stanie ufundować prawo formalne „wyłącznie na *wolnej osobowości*, na *samookreśleniu*”²⁴.

²⁰ ZFP, § 2, s. 24.

²¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 443, s. 455–456, oraz ZFP, uwaga do § 4, s. 33.

²² Dlatego już w początkowych paragrafach dotyczących prawa abstrakcyjnego Hegel może napisać w *Encyklopedii*: „We własności osoba łączy się sylogistycznie z samą sobą. Ale rzecz jest pewną abstrakcyjnie zewnętrzną rzeczą i również Ja jestem w niej czymś abstrakcyjnie zewnętrznym. Moim konkretnym powrotem do siebie z zewnętrżności jest to, że Ja – moje *nieskończone* odnoszenie się do siebie – jestem jako osoba odpychaniem siebie od siebie samego i w *bycie innych osób*, w moim odnoszeniu się do nich i *byciu uznanym przez nie, które to bycie uznanym jest w ten sposób obustronne, mam istnienie swojej osobowości* [podkreśl. J.O.]” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 490, s. 499).

²³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, s. 60–61; zob. ZFP, uwaga do § 57, s. 74–75.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., uwaga do § 502, s. 505.

Jednak to nie polemika z atomistyczną myślą prawnonaturalną stanowi główny zamysł teoretyczny filozofii prawa. Wbrew temu, co twierdzi Riedel, nie ma ona konstrukcji analogicznej do teorii umowy społecznej. Prawo *abstrakcyjne* nie stanowi odpowiednika *normatywnie* rozumianego stanu naturalnego – przedpolitycznego kryterium legitymizacji. Ruch pojęciowy, który miałby być generowany przez kategorię woli jednostkowej (choć intersubiektywnie uposażonej), okazuje się problematyczny już w swoim punkcie wyjścia. W sferze prawa abstrakcyjnego „idea woli” jest „czymś bezpośrednim: jej pojęcie przeto czymś abstrakcyjnym – osobowością, a jej istnienie bezpośrednią rzeczą zewnętrzną”²⁵. Zarazem jednak Hegel wskazuje, jak widzieliśmy, że samo *istnienie* osobowości jest ugruntowane intersubiektywnie. Stąd wypływa sprzeczność między tym, co pojęcie osobowości zakłada – odniesieniem do intersubiektywności, a formą, w jakiej w prawie abstrakcyjnym to odniesienie zostaje określone. Innymi słowy, jest to sprzeczność między pojęciem woli jako czymś intersubiektywnym a jego *istnieniem* jako osobowości. I właśnie ta sprzeczność generuje dalszy ruch pojęciowy, w którym chodzi o zrównanie pojęcia intersubiektywności z jego przedmiotem: jednostkowością. Nie jest zresztą tak – by doprecyzować zagadnienie – że to intersubiektywność czy ogólność *jako* zawarta w woli *jednostkowej, poszczególnej* osobie jest elementem rozwoju pojęciowego. Ów rozwój dokonuje się w oparciu o intersubiektywność *jako taką, czysty stosunek* inter-subiektywny, który tutaj ma charakter *stosunku inter-osobowego*, i sprzeczność, zachodzącą między ową inter-osobowością a obecną już tu wyższą postacią więzi intersubiektywnych (tj. zasadą moralności, którą analogicznie nazwijmy inter-podmiotowością).

Charakter relacji osoby do osoby rozstrzyga o dialektycznym „przejściu” do sfery moralności. Intersubiektywność w prawie abstrakcyjnym, występując w formie bezpośredniej, jest czymś nierzeczywistym (podobnie jak prawo abstrakcyjne, nie usankcjonowane etyczno-instytucjonalnie). Intersubiektywność zostaje tu stematyzowana jedynie w ramach stosunku umowy, „w którym występuje na jaw i zapośrednicza się sprzeczność, zgodnie z którą o tyle *jestem i pozostaję* właścicielem wyłączającym inną wolę, o ile w obrębie woli identycznej z czyjąś inną wolą *przestaję* być właścicielem”²⁶. Ta identyczność woli ma charakter „tylko woli wspólnej”, a nie „ogólnej”²⁷. Innymi słowy, *intersubiektywność polega tu na wzajemnej instrumentalizacji* dokonującej się ze względu na *rzeczy*, nie stanowi czegoś *autotelicznego*. Inny jest wyłącznie *środkiem* prowadzącym do własności *rzeczy*: „Rzecz jest *terminem średnim*, za pośrednictwem którego terminy skrajne sylogistycznie łączą się ze sobą w wiedzy o swojej tożsamości – tożsamości zachodzącej pomiędzy nimi jako wolnymi i zarazem samoistnymi względem siebie

²⁵ ZFP, § 33, s. 54–55.

²⁶ Tamże, § 72, s. 89.

²⁷ Zob. ZFP, § 75, s. 90. Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. II, s. 467–471.

nawzajem osobami”²⁸. I właśnie ta zinstrumentalizowana intersubiektywność jako inter-osobowość ostatecznie prowadzi do „bezprawia”, co dzieje się „wskutek wyższej logicznej konieczności”, polegającej na sprzeczności między „prawem samym w sobie” a *szczegółowością*: „Ta *szczegółowość* woli dla siebie jest jednak arbitralnością i przypadkowością, z których w umowie zrezygnowałem *tylko jako z arbitralności w stosunku do rzeczy jednostkowej* [podkreśl. J.O.], nie zaś z arbitralności i przypadkowości woli samej”²⁹.

W ramach prawa abstrakcyjnego problem restytucji prawa nie może być rozwiązany właśnie ze względu na ową niejawną formę *istnienia* intersubiektywności, co konkretnie oznacza brak *bezzstronnej* egzekucji prawa. W związku z tym powstaje „postulat istnienia takiej woli, która jako *subiektywna* w swej *szczegółowości* pragnie tego, co ogólne jako takie. To pojęcie *moralności* jest jednak nie tylko czymś postulowanym, lecz czymś, co w samym rozpatrywanym tu ruchu się wyłoniło”³⁰. Znaczy to wszakże – precyzując to, co mówiliśmy o sprzeczności między inter-osobowością a intersubiektywnością – że sprzeczność ta konkretnie ma charakter sprzeczności między inter-osobowością a inter-podmiotowością. *Relacja* osoby do osoby okazuje się formą ograniczonej więzi z tego powodu, iż obecna tu *szczegółowość* (ale jako coś, co nie wchodzi w zakres stosunków *regulowanych* przez prawo abstrakcyjne) nie ma charakteru woli moralnej, tj. nie jest określona przez normy (cele) konstytuujące relacje inter-podmiotowe. *Celowość* więzi w ramach prawa abstrakcyjnego jest zredukowana do własności rzeczy i stąd w wyniku dialektyki ostatecznie wskazuje na celowość wyższego rzędu: intersubiektywność jako między-podmiotowość.

3. Moralność i zło pięknej duszy

Nie jest naszym celem analiza poszczególnych części filozofii prawa. Z interesującej nas tu perspektywy warto podkreślić dwie kwestie dotyczące Hegłowskiego rozumienia moralności. Pierwsza dotyczy samego przejścia od prawa abstrakcyjnego do moralności i włączenia jej w obręb filozofii prawa. Otóż problem bezzstronnej egzekucji prawa w większości teorii umowy społecznej (choć przede wszystkim u Locke’a) był głównym elementem przejścia od stanu naturalnego do stanu społecznego. To, że Hegel problem ten rozwiązuje – przynajmniej na tym etapie pojęciowym – wprowadzając do konstrukcji prawa sferę moralną (co wiąże się także z tym, że filozofia prawa jest *całościową* teorią intersubiektywności), stanowi niewątpliwie radykalną polemikę z tymi teoriami. Ale warto zauważyć, że w ten sposób Hegel przywraca Arystotelesowską ideę jedności filozofii praktycznej. U Arystotelesa teoria prawa naturalnego nie daje się pomyśleć inaczej niż jako

²⁸ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 491, s. 500.

²⁹ ZFP, uwaga do § 81, s. 98.

³⁰ Tamże, § 103, s. 112.

całość składająca się ze ściśle ze sobą powiązanych etyki i „nauki o polityce” – dzieje się tak właśnie dlatego, że jego koncepcja prawa naturalnego to teoria działania (a nie jego „granic”), które z istoty jest czymś teleologicznym. Podobnie, *mutatis mutandis*, jest i u Hegla – nawet biorąc pod uwagę wskazaną powyżej dialektyczną strukturę filozofii prawa, jak i to, że analiza moralności to w znacznej mierze polemika z Kantem. Nie tylko zatem teoria etyczności, jak zwykło się twierdzić, zakorzeniona jest w myśli antycznej, ale także teoria moralności, skoro orientuje ruch pojęciowy na „czystą” intersubiektywność *praxis*.

Druga natomiast kwestia, którą chcielibyśmy poruszyć w związku z moralnością w filozofii prawa, stanowi kontynuację rozważań dotyczących dialektyki rozwoju pojęciowego. Otóż również tutaj ów ruch generują relacje inter-podmiotowe, a nie pojęcie jednostkowego podmiotu moralnego. W moralności istnieniem pojęcia woli jest już nie zasada własności, rzecz, ale *podmiot*, sc. osobowość, która odnosi się sama do siebie: „Osobowość woli, którą wola w prawie abstrakcyjnym tylko jest, staje się odtąd dla woli jej przedmiotem”³¹. Sama wola stanowi egzystencję idei, „jej realnym momentem jest teraz *podmiotowość* woli. Tylko w woli, jako woli podmiotowej, może wolność, czyli istniejąca sama w sobie wola, być rzeczywista”³². Różnica w stosunku do prawa abstrakcyjnego staje się zasadnicza – podmiotowość nie tylko sama w sobie, ale również dla siebie okazuje się czymś nieskończonym³³. Stąd też o „prawie woli podmiotowej” Hegel powiada, że „zgodnie z tym prawem wola *uznaje* coś i jest czymś tylko o tyle, o ile to, co uznaje, jest czymś *jej własnym*, o ile jest ona dla siebie czymś podmiotowym”³⁴. Owo prawo podmiotowości oznacza, że podmiot to nie tylko *istnienie* pojęcia, ale również sama jego *treść*³⁵. Z tego względu wprowadzenie moralności w obręb filozofii prawa stanowi ważny element konstrukcyjny, gdyż podmiotowość nie jest już samą tylko „mocą”, jak osoba, ale ustanawianiem celów i działaniem. Tym samym stosunek podmiotu do innych podmiotów nabiera charakteru *afirmatywnego*, nie regulowanego samymi zakazami, co charakteryzuje prawo abstrakcyjne³⁶:

[...] wola innych jest zarazem ową inną dla mnie egzystencją, którą celowi memu nadaje. Realizacja mojego celu zawiera przeto w sobie identyczność mojej woli z wolą innych: realizacja ta ma *pozytywny* stosunek do woli innych³⁷.

³¹ Tamże, § 104, s. 113.

³² Tamże, § 106, s. 115.

³³ Zob. ZFP, § 105, s. 115.

³⁴ ZFP, § 107, s. 116.

³⁵ Zob. V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, wyd. cyt., t. II, s. 465.

³⁶ ZFP, § 38, s. 59.

³⁷ Tamże, § 112, s. 119.

Węzłowym punktem rozwoju pojęciowego jest wprowadzenie kategorii *dobra* z uwagi na „logiczną” konieczność wystąpienia różnorakich sprzeczności między roszczeniami prawnymi (w sensie prawa abstrakcyjnego) a moralnymi (związanymi z dążeniem poszczególnych podmiotów do szczęśliwości czy pomyślności); sprzeczność ta zaostcza się, gdy w grę wchodzi zachowanie życia („prawo koniecznej potrzeby”)³⁸. Dobro określa Hegel jako pełną ideę wolności, jedność pojęcia woli z jej istnieniem:

Dobro jest ideą jako jednią *pojęcia* woli i woli *szczegółowej*, w której to jedni zarówno prawo abstrakcyjne, jak i pomyślność (*Wohl*) oraz podmiotowość wiedzy i przypadkowość zewnętrznego istnienia zniesione zostają jako *dla siebie samoistne*, ale tym samym pozostają w niej co do istoty swej *zawarte* i w niej się utrzymują – jest *zrealizowaną wolnością, absolutnym celem ostatecznym świata*³⁹.

W oczywisty sposób Hegel odwołuje się tu do Platona i Arystotelesa. Odniesienie do „dobra ogólnego” – najwyższego *celu* – jest warunkiem zapośredniczenia i zrównoważenia zasady prawa formalnego i zasady szczęśliwości, które tym samym mają charakter podporządkowanych momentów⁴⁰. Jednostka może egzekwować swoje prawa i realizować wytyczone przez siebie cele jedynie wtedy – Heglowi chodzi nie o „normę”, ale warunek ontologiczny – gdy bierze pod uwagę dobro wspólne. Konieczne konflikty, jakie rodzi prawo formalne i „prawo woli podmiotowej”, daje się rozstrzygać tylko na podstawie takiej tożsamości intersubiektywnej, dla której *ostatecznym celem* – *implicite* przyjmowanym – okazuje się wspólnota, a to także znaczy: *Inny*. *Dobro jako idea wskazuje zatem na intersubiektywność jako w pełni autoteliczne działanie, praxis*. Wszelka jednostkowa aktywność, która *zakłada już wspólnotową praxis*, nie jest zależna od tego, co zewnętrzne, i w tym sensie sama staje się nieskończona, nie stanowiąc *wyłącznie* środka do czegoś innego⁴¹.

Jednak tak rozumiane dobro okazuje się czymś nierzeczywistym w sferze moralnej. Występuje tu sprzeczność między dobrem jako autoteliczną intersubiektywnością a jej istnieniem w formie relacji inter-podmiotowych. Dzieje się tak z trzech podstawowych względów. *Po pierwsze*, jako że zgodnie ze swoim określeniem wola jako podmiot moralny abstrakcyjnie oddzielona jest jeszcze od dobra, to brakuje jej *immanentnego* kryterium dobra, „nie istnieje żadna zasada określenia”⁴². W ten sposób w relacjach między podmiotami (a przez to w samej podmiotowości) – jako „dobrymi wolami” – powstaje konflikt różnych pojęć dobra i obowiązku. Jak pisze Hegel:

³⁸ ZFP, § 127, s. 132.

³⁹ Tamże, § 129, s. 133.

⁴⁰ Zob. ZFP, uwaga do § 126, s. 131.

⁴¹ Zob. ZFP, § 130, s. 134. Por. także K.H. Ilting., *The Structure of Hegel's „Philosophy of Right”*, wyd. cyt., s. 100–101.

⁴² G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 508, s. 509.

działanie – dlatego, iż jest pewną zmianą, która powinna mieć egzystencję w świecie rzeczywistym, czyli jest czymś, co w tym świecie chce być uznane – musi okazać się zgodne z tym, co w świecie rzeczywistym ma *ważność i znaczenie*⁴³.

W ramach relacji inter-podmiotowych – odniesienia szczególności do szczególności, pozbawionego zapośredniczenia przez intersubiektywność dobra – nie daje się stwierdzić, jakie „dobra” ma ogólną ważność.

Stąd też, *po drugie*, podmiotowość sama uznaje się za kryterium dobra: „jest ona tą *wydającą sąd* mocą, która w odniesieniu do pewnej treści władna jest sama ze siebie określić, co jest dobre, i zarazem tą mocą, której tylko wyobrażone i tylko *mające* istnieć (*sein sollende*) dobro *zawdzięcza* [podkreśl. J.O.] jakąś *rzeczywistość*”⁴⁴. Z tego wszakże względu taka „podmiotowość sumienia” – o strukturze analogicznej pod pewnymi względami do „świadomości uczciwej”, opisywanej w *Fenomenologii ducha*⁴⁵ – okazuje się w równym stopniu możliwością egoistycznej kalkulacji⁴⁶. W każdym bądź razie to ona właśnie staje się już nie tylko *kryterium*, ale i *zasadą* dobra: „[...] na formalnym stanowisku moralności, bez [...] obiektywnej treści, jest sumienie nieskończoną, formalną *pewnością samego siebie* [podkreśl. J.O.], która właśnie dlatego jest zarazem *pewnością tego oto podmiotu*”⁴⁷.

Będąc *zasadą* dobra innych, *po trzecie*, taka podmiotowość staje w istocie ponad dobrem. Jako *powinność* dobro wydaje się czymś, co – analogicznie jak własność – można „wyalienować”: „W tej znikomości wszystkich zazwyczaj obowiązujących określeń i w tej czystej wewnętrzności woli samowiedza okazuje się w tym samym stopniu możliwością tego, by swą *zasadą* uczynić to, co *samo w sobie i dla siebie ogólne*, jak i możliwością tego, by *zasadą* tą uczynić *arbitralną wolę, własną szczególność* postawioną ponad to, co ogólne, i *zasadę* tę przez działanie realizować – słowem możliwością tego, by być *złą*”⁴⁸. Owo zło podmiotowości przybiera dwojaką postać: obłądy bądź też „czystego” zła, krańcowości „*podmiotowości, uważającej siebie za absolutną*”. Ta ostatnia to w swojej ostatecznej formie postawa *ironiczna*, która „*rozkoszkuje się tylko sobą*”, sobą, tj. świadomością „*igrania*”, „*obracania w nicość*” jakiegokolwiek treści, wszelkiej przedmiotowości, interpodmiotowych zobowiązań. *Maksymę* takiej świadomości ironicznej Hegel określa następująco: „Wy faktycznie i uczciwie uważacie prawo za coś, co jest

⁴³ ZFP, uwaga do § 132, s. 136.

⁴⁴ Tamże, § 138, s. 142.

⁴⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, t. I, 1963, s. 459 i nn.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 509, s. 509–510.

⁴⁷ ZFP, § 137, s. 140.

⁴⁸ Tamże, § 139, s. 142–143.

samo w sobie i dla siebie, ja też tak uważam i uznaję je, ale idę jeszcze dalej niż wy, staję także ponad nim i mogę uczynić je *takim albo innym*”⁴⁹.

Tak więc w sferze moralności dobro jest czymś czysto wewnętrznym, czymś, co być powinno, a tym samym tylko możliwością – „wszechstronną sprzecznością”, absolutnym bytem będącym „jednak zarazem czymś, czego nie ma”⁵⁰. To, że w sferze moralności została wprowadzona kategoria dobra, sprawia, iż przejście do etyczności jedynie pod pewnymi względami jest analogiczne do przejścia od prawa abstrakcyjnego do moralności. Ograniczoność pojęciowa prawa abstrakcyjnego wyraża się w tym, że w jego ramach nie daje się rozwiązać problemu *bezprawia* (sprawiedliwej restytucji prawa), co przesądza o niemożliwości urzeczywistnienia prawa abstrakcyjnego bez wprowadzenia dodatkowych założeń. W przypadku moralności jest podobnie: *zło*, implikowane przez zasadę powinności i doprowadzone do radykalnej postaci w ironicznej grze „pięknej duszy”, podważa całą sferę moralności, a więc formę istnienia intersubiektywności jako inter-podmiotowości. Różnica wszakże jest zasadnicza – w prawie abstrakcyjnym dialektyka, która doprowadza do nierozwiązywalnej tu sprzeczności: *bezprawia* (*wskazującego pojęciowo na sferę moralności*), polega na rozwijaniu sprzeczności między interpersonalnością a interpodmiotowością. Natomiast dialektyka w moralności zasadza się na sprzeczności między ową interpodmiotowością a dobrem, czyli „czystą” autoteliczną intersubiektywnością – samym pojęciem wolności.

Wskazuje to – zgodnie zresztą z tym, co Hegel mówi o wyższości każdego kolejnego szczebla w rozwoju pojęciowym – że w „syntezie” etyczności moralność jest niejako ważniejszym konceptualnie momentem (tak jak w logice sfera istoty: zapośredniczenia i „przeświecania” refleksji – jest „istotniejsza” niż sfera bytu, tego, co tylko bezpośrednio). W moralności „sama w sobie” ta synteza już się dokonała; Hegel nie traktuje teorii moralności jako li tylko okazji do polemiki z formalizmem i konstruktywizmem Kanta. Moralność stanowi niezbywalny ontologicznie warunek działania intersubiektywnego. Kluczowa w ramach dialektyki moralności kategoria dobra zawiera już w sobie prawo abstrakcyjne w dokładnie tak zniesionej postaci, jak to ma miejsce w etyczności. W uzupełnieniu do paragrafu 129, w którym wprowadza się w sferze moralności ideę dobra, czytamy: „Dobro (*das Gute*) jest [...] ideą *dokładniej określoną*, jest jednością pojęcia woli i woli szczegółowej. Nie jest ono *prawem abstrakcyjnym, lecz pełnym treści* [podkreśl. J.O.], którą stanowi zarówno prawo, jak i pomyślność (*das Wohl*)”⁵¹. Wstępne określenie etyczności nawiązuje właśnie do dialektyki moralności:

Etyczność jest *ideą wolności* jako *żywe dobro* [podkreśl. J.O.], które w samowiedzy ma swą wiedzę [o sobie], swoją wolę, a dzięki działalności tej samowiedzy swoją rzeczywistość; podob-

⁴⁹ Tamże, § 140 i uwaga, s. 144 i 156–157.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 511, s. 511.

⁵¹ ZFP, s. 379.

nie jak samowiedza ma w bycie etycznym swoje samo w sobie i dla siebie istniejące podłoże i pobudzający do działania cel; *jest pojęciem wolności, które stało się światem istniejącym i naturą samowiedzy*⁵².

Etyczność zatem to *urzeczywistniona moralność*; zniesienie sprzeczności między czystą możliwością a absolutną obowiązawalnością dobra. Stanowi takie zrównanie pojęcia woli: dobra czy intersubiektywności, z jej istnieniem, tj. szczególnością inter-podmiotową⁵³ – w którym „absolutna *powinność* jest w równej mierze *bytem*”⁵⁴. Etyczność jest owym „absolutnym celem ostatecznym świata” zrealizowanym tu i teraz jako „*prawa i instytucje istniejące same w sobie i dla siebie*”⁵⁵.

III. Etyczność jako *praxis*

Należy zgodzić się z Riedlem, iż rozstrzygające dla sposobu interpretacji Hegłowskiej filozofii prawa jest ujęcie form jej rozwoju kategorialnego. Jak staraliśmy się to pokazać, propozycja Riedla, utrzymana w duchu liberalnego-kontraktalnego modelu intersubiektywności, jest nieadekwatna. Wynika to m.in. z analizy dialektycznej struktury filozofii prawa i jej usytuowania w ramach systemu. Szczególnie instruktywna okazuje się analiza rozwoju kategorialnego na poziomie prawa abstrakcyjnego i moralności, a więc „momentów” wiążących się z indywidualistyczną filozofią praktyczną. Ruch pojęciowy nie byłby tu możliwy, gdyby jego zasadę miała stanowić kategoria jednostkowej osoby prawnej bądź moralnej „woli szczególowej”. *W przypadku prawa abstrakcyjnego dialektyka jest generowana przez sprzeczność nie między poszczególnymi osobami, ale między inter-osobowością a obecną już tu inter-podmiotowością* (skoro wprowadzenie „momentu szczególowości” to konieczny warunek dynamiki), która zresztą tylko z tego względu może okazać się „rezultatem”. *Natomiast w sferze moralności ruch kategorialny zostaje wytworzony przez sprzeczność między charakterem relacji inter-podmiotowych a prefiguracją idei dobra, tj. autotelicznej, praktyczno-etycznej, politycznej intersubiektywności. Mówiąc ogólnie, rozwój pojęciowy w filozofii prawa dokonuje się w oparciu o kategorie różnych form intersubiektywności.*

Dlatego też w syntezie podmiotowo-przedmiotowej, jaką stanowi etyczność, strona podmiotowa to *czysta relacja*: intersubiektywność *par excellence* czy duch obiektywny, który, oczywiście, swoje „istnienie” ma w członach tej relacji – prawno-abstrakcyjnych osobach i moralnych podmiotach. W tym sensie *przejście do etyczności polega na dialektycznym cięciu i odwróceniu epistemologiczno-ontologicznym*. Ruch „pojęcia wolności” zmierza do wskazania takiej formy tej rela-

⁵² Tamże, § 142, s. 161.

⁵³ Zob. ZFP, § 143, s. 161.

⁵⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., § 514, s. 513.

⁵⁵ ZFP, § 152, s. 167.

cji, w której staje się ona czymś w pełni samoistnym, celem samym w sobie, *bezpośrednio* nieinstrumentalizowanym przez interesy dotyczące własności czy absolutyzację, „próżność” moralnej woli szczegółowej. Można tedy powiedzieć, że idzie nie tyle (*nie przede wszystkim*) o ukazanie form intersubiektywnej konstytucji jednostki, ile o konceptualizację – tak jak u Arystotelesa – warunków i struktury *praxis*, *dobrego życia*, które spełnia się w działaniu komunikacyjnym, *publicznym i politycznym dialogu* uzgadniającym rozbieżne interesy i opinie, a więc *ostatecznie* w rozmowie o owym dobrym życiu właśnie; sama droga jest tu celem. Inaczej mówiąc, filozofia prawa pokazuje, że „transcendentalną” podstawą „faktu społecznego” jest relacyjność jednostki; taka relacyjność wszakże, która stanowi coś żywego i otwartego, a nie skostniałego i domkniętego. Relacyjność *praxis* jest dynamiczna, opierając się na pewnego typu sprzeczności. Stanowi najgłębszą strukturę jednostki, ale jednocześnie wszak ją transcenduje. To napięcie między immanencją a transcendencją relacji sprawia, że jest ona niejako „czystą aktowością”, tj. intersubiektywność nie może być pojmowana jako proces „socjalizacji”, po którym jednostka „zostaje puszczona wolno” (owo napięcie zresztą może wyrażać się w zgoła sprzecznych formach – jako np., by tak rzec, „oddanie życia za relację”, ale też pozór całkowitego wyosobnienia jednostki).

Rozwój pojęciowy w oparciu o kategorię woli jednostkowej, podkreślmy – abstrahując nawet od rozstrzygającej kwestii „zablokowania” ruchu pojęciowego – uniemożliwiłby taką konceptualizację intersubiektywności już w punkcie wyjścia. Sensem filozofii prawa stałoby się ukazanie nie warunków *wspólnego działania*, ale *wyłącznie* warunków *urzeczywistnienia jednostkowej* autonomii, tylko postulatywnie konceptualizowanej przez atomistyczne teorie prawa naturalnego i moralności. W takim przypadku sama idea dobra, autoteliczność intersubiektywności musiałaby zostać zinterpretowana jako, co prawda, ontologicznie pierwotna struktura jednostki – ale tylko ze względu na to, iż gwarantuje autonomię rozumianą w *swojej najwyższej formie* jako przestrzeganie wspólnych reguł i norm, które *nie muszą być dialogicznie uzgadniane*. Dialog byłby zbędny – a w istocie również niemożliwy – gdyż intersubiektywne kryteria działania okazywałyby się czymś każdorazowo już zawartym w pierwotnie intersubiektywnej tożsamości, a ujawnianym na drodze *monologicznej refleksji*.

Widać tu, że pojęcie intersubiektywności jako *praxis* radykalizuje nowożytną ideę autonomii rozumu – najpełniej wyrażoną przez Kanta – bowiem implikuje odrzucenie wszelkich sztywnych kryteriów prawomocności, o ile nie są one komunikacyjnie zapośredniczane⁵⁶. Hegłowska filozofia prawa odślania więc ontologicznie *niezmienne warunki wolnego*, a to znaczy: *zmiennego*, *wspólnego działania*. Należy przy tym uniknąć nieporozumienia jakoby prezentowana tu

⁵⁶ Por. P. Stekeler-Weithofer, „Praktyczne implikacje logiki Hegla”, tłum. M. Poręba, w: B. Markiewicz (red.), *O filozofii praktycznej. Rozmowy polsko-niemieckie*, Warszawa 1993, s. 93.

interpretacja zakładała, iż prawo formalne i zasada moralnej autonomii stanowią sfery, które zostają zredukowane do roli nieistotnych składników „czystej”, etycznej intersubiektywności. Jest wręcz przeciwnie: o ile ujmuje się filozofię prawa jako teorię *praxis* (a nie, jak czyni to Riedel, jako „rodzinną” polemikę z kontraktualnymi teoriami prawa naturalnego), to tak prawo abstrakcyjne, jak i moralność stają się metodologicznie abstrakcyjną prezentacją niezbędnych – choć nie wystarczających – warunków wolnego działania. Właśnie dlatego, że w dialektycznej strukturze filozofii prawa nie idzie przede wszystkim o wskazanie zasady urzeczywistnienia liberalnego prawa formalnego i moralnej autonomii, można ująć te sfery – zgodnie z procedurą dialektycznej organizacji materiału – jako coś, co stanowi niezbywalny składnik *nowoczesnej polityczności*.

The Construction of Hegel's Philosophy of Law

Key Words: *Hegel, law, freedom, dialectics, intersubjectivity, emancipation*

Contemporary philosophy of law often relies on the heritage of the classical German philosophy. This is connected with the decline of the traditional positivistic model of law as a collection of rules established and executed by a sovereign. The main issue behind that change – universality of norms in the contemporary philosophy of law – has its roots in Hegel's thought and his theory of intersubjectivity. That is why the interpretation of this theory is highly important for questions concerning the possibility of reconstruction of such philosophy of law which would permit the inclusion of a formally procedural model of law as something original vis-à-vis every possible material legal order, and whose content would emerge from its form (*Inhalt aus der Form*). In this context the leading motif of the article is a critique of Manfred Riedel's reconstruction of Hegel's theory of intersubjectivity. Riedel reduces the Hegelian concept of intersubjectivity to the dimensions of emancipation and socialization processes. He neglects thereby the fact that Hegel's theory also has a strong onto-political dimension which makes 'the ethical life' possible.