

Artur Jochlik

## Tożsamość narodowa wobec idei absolutnej w systemie Hegla

Celem tego artykułu jest przedstawienie zagadnienia tożsamości narodowej, które Hegel podjął w odniesieniu do kwestii narodu niemieckiego początku XIX wieku – tworzenia politycznie niejednolitego, lecz wykazującego się rzekomo niezwykłą wolnością swych jednostek w obliczu rozwiniętej sztuki, religii i filozofii, do których każdy obywatel, na mocy autorytetu, ma dostęp<sup>1</sup>. Pragnę jednak przede

**Artur Jochlik** – od roku 2014 absolwent Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W roku 2013 otrzymał Stypendia Ministra za artykuły poświęcone systemowi Hegla. Zajmuje się zagadnieniem filozofii Hegla wolnym od marksistowskiej interpretacji. Aby było to możliwe, interesuje się literaturą marksistowską.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1974, §187. W tym artykule konsekwentnie będę odsyłał do oryginalnych dzieł Hegla i stosowałem własny przekład. Hegel, jak żaden inny powszechnie znany z podręczników do historii filozofii myśliciel, podkreśla wielokrotnie w sposób skrajny, że aby zrozumieć jakikolwiek aspekt wiedzy (wiedzy jako takiej i wiedzy jako części jego systemu), trzeba odnieść ten aspekt do całości, do idei absolutnej. Jeżeli tak nie jest, to w danym przypadku w ogóle nie mamy do czynienia z wiedzą. Jednocześnie w obrębie tego systemu, znowu jak w żadnej innej filozofii, wzajemne odnoszenie do poszczególnych pojęć na przestrzeni różnych części systemu jest kwestią najbardziej zasadniczą, gdyż to sk o n k r e t y z o w a n e pojęcie (lub pojęcie, które samo się konkretyzuje, tzn. idea) zajmuje najwyższe, centralne miejsce w jego panlogistycznej ontologii. Landman nie zawsze jest konsekwentny, gdy chodzi o tłumaczenie terminów w różnych dziełach Hegla, co nie jest jego błędem, lecz dotyczy zarówno specyfiki archaicznego języka niemieckiego i związanych z tym problemów wynikających ze zmiany kontekstu, jak również bardzo specyficznego rozumienia przez Hegla wielu pojęć (z uwzględnieniem ich „dodatku treści spekulatywnej”). Ten aspekt przejścia jednych i tych samych kategorii poprzez różne znaczenia i części systemu ukaże się chociażby w przypadku przypisu 52. Jestem zdania, że chociaż lektura oryginalnych dzieł Hegla to zadanie wymagające, jest ono jednak jednocześnie niezwykle istotne. Samo zetknięcie się ze spisem treści poszczególnych dzieł umożliwia nam już zapoznanie się z jego kluczowymi kategoriami; w zasadzie wszystkie słowa, nie wyłączając nazw działów i rozdziałów, to części nazw tych kategorii.

wszystkim zasygnalizować znaczenie, jakie ma to zagadnienie dla *idei absolutnej*. To centralne pojęcie dla całego systemu, będące zwieńczeniem *Nauki logiki*, bardzo często jest zupełnie pomijane w pracach poświęconych Heglowi. Wiąże się to z typową jeszcze dla młodoheglistów postawą unikania wszelkich wątków związanych z Bogiem przy interpretacji dzieł Hegla, co, z uwagi na stwierdzenie, iż celem filozofii jest Bóg, jest tak samo niedorzeczne, jakbyśmy unikali tematu Boga w systemie św. Tomasza z Akwinu. Ten sposób odczytywania Hegla został już dawno rozpowszechniony przez marksistów w Niemczech oraz przez kontynuatorów interpretacji Aleksandra Kojèwa we Francji, wśród których wyróżnia się następujące nazwiska: Jacques Lacan, Jacques Derrida, Maurice Merleau-Ponty, André Breton, Georges Bataillie oraz Jean-Paul Sartre. Ich sposób postrzegania Heglowskiego systemu w zasadzie przyjął się powszechnie i do dzisiaj wypowiadamy się o nim w ten sposób, jakby następujące stwierdzenie nigdy nie zostało przez Hegla wypowiedziane:

Tematem religii jak i filozofii jest wieczna prawda w samej jej obiektywności, Bóg i nic poza Bogiem, oraz eksplikacja Boga. Filozofia nie jest mądrością świata, lecz poznaniem pozaświatowym, nie jest poznaniem powierzchownej masy, empirycznej określoności<sup>2</sup> i życia, lecz poznaniem tego, co jest wieczne, tego, czym jest Bóg i co wypływa z jego natury. Ta bowiem natura musi się objawiać i rozwijać. Dlatego filozofia objaśnia siebie tylko przez to, że objaśnia religię, i podczas gdy objaśnia siebie, objaśnia również religię<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Dasein*. U Hegla pojęcia to przybiera precyzyjne znaczenie, które pozostaje nie w pełni uchwytnie dla ludzi nieznających języka niemieckiego. „Dasein ist *bestimmtes Sein*; seine Bestimmtheit ist *seiende Bestimmtheit, Qualität*. Durch seine Qualität ist *Etwas* gegen ein *Anderes*, ist *veränderlich* und *endlich*, nicht nur gegen ein *Anderes*, sondern an ihm schlechthin negativ bestimmt. Diese seine Negation dem endlichen Etwas zunächst gegenüber ist das *Unendliche*, der abstrakte Gegensatz, in welchem diese Bestimmungen erscheinen, löst sich in die gegensatzlose Unendlichkeit, in das *Fürsichsein* auf“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil: Die objective Logik. Erster Abtheilung: Die Lehre von Sein*, Berlin 1841, s. 106).

<sup>3</sup> „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Mas-

Zdaje się, że za wyjątkiem studentów Hegla skupionych wokół Johanna Eduarda Erdmanna i Karla Rosenkranza, jedynie brytyjscy neohegliści przełomu XIX i XX wieku mieli to religijne przesłanie zawsze na uwadze, a to głównie za sprawą komentarzy Williama Toreya Harrisa, Johna McTaggarta i Bernarda Bosanqueta, na których i ja sam w znacznej mierze się opieram. Nie można nigdy zapominać o tym, że Hegel był przede wszystkim studentem teologii, który zaczął zajmować się filozofią. Nie można też, z uwagi na rzetelność pracy historyka filozofii, ukrywać tego faktu, choćby miał okazać się dla niektórych niewygodny<sup>4</sup>.

W pierwszej, wstępnej części artykułu przedstawię krótko, czym jest Hegłowska idea absolutna. To właśnie poprzez nieustanne powracanie do niej przy omawianiu każdej gałęzi wiedzy Hegel otwiera drogę do ukazywania relacji z Bogiem<sup>5</sup>. W drugiej, właściwej części arty-

se, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muss sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Erster Theil, Berlin 1840, s. 21).

<sup>4</sup> Por. S. Rocker, *The internal relation of religion and philosophy in Hegel's philosophy*, [w:] *New perspectives on Hegel's philosophy of religion*, ed. D. Kolb, New York 1992, s. 27. Oczywiście musimy mieć świadomość tego, że odwołanie do takich komentatorów stanowi wyłącznie jedną z interpretacji systemu Hegla, która nie musi być interpretacją jedynie słuszną. Mimo tego, iż od początku istniały próby spojrzenia na ten system w sposób niezależny od dwóch skrajnych jego interpretacji, czego głównym reprezentantem był Karl Rosenkranz, takie stanowisko kompromisu również bynajmniej nie zadowalało większości interpretatorów Hegla. Trafnie pisał o tym William Wallace już na pierwszej stronie swojej prolegomeny do systemu Hegla: „Zarówno przedstawiciele prawicy, lewicy, jak i centrum twierdzą, że są prawdziwymi potomkami proroka i że otrzymali w spadku opończę jego inspiracji. Jeżeli uwierzmy jednej stronie, Hegla należy właściwie cenić, kiedy zrezygnujemy w jego nauczaniu z każdego skrawka religii i ortodoksji, jakie są tam obecne. Jeżeli uwierzmy innej grupie interpretatorów – był on obrońcą chrześcijaństwa [*the champion of Christianity*]” (W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his logic*, Oxford 1894, s. 3).

<sup>5</sup> „Abstrakt jest duszą indywidualnego, tego, co konkretne. Dlaczego? Bo bez uniwersalności i partykularności to, co konkretne, nie ma sensu” (C. L. R. James, *Notion on dialectics. Hegel, Marx, Lenin*, Westport 1980, s. 131). Adorno ma inne zdanie na ten temat, podkreślając mocno znaczenie doświadczenia w systemie Hegla. Pisze wręcz wyraźnie: „Nie będę mieszał się w kontrolersję w obrębie historii myśli dotyczącej relatywnego pierwszeństwa teologicznych i socjopoli-

kułu zaprezentuję myśl Hegla dotyczącą tożsamości narodowej. Nie jest to zadanie łatwe, gdyż kwestia ta nie jest przez niego podejmowana w sposób uporządkowany. Hegel nie używał nigdy samego terminu „tożsamość narodowa”, lecz wypowiadał się w sposób bardziej niejednoznaczny o rosnącej samoświadomości Ducha/jednostki w obrębie społeczeństwa, wyraźnie oddzielając tu uprzywilejowaną pozycję historyczną przedstawicieli narodu niemieckiego. Problem tożsamości narodowej jest nam jednak dobrze znany od czasów Wiosny Ludów aż po dziś dzień, toteż, zamiast analizować szczegółowo jedną z abstrakcyjnych kategorii Hegla, zajmiemy się tym właśnie zagadnieniem w nieco bardziej obszernym kontekście, charakterystycznym dla *Wykładów z filozofii historii* oraz *Zasad filozofii prawa*. Jednakże również w drugiej części nie ulegnie uproszczeniu, jak bywa to bardzo często przy pracach dotyczących filozofii Hegla, kwestia samej idei. W celu rzetelnego przedstawienia jego myśli odwołanie do *Nauki logiki* jest nieodzowne i powinno stanowić punkt wyjścia dla wszelkiej koncepcji wypracowanej przez niego po roku 1816, choćby nawet wątki tej filozofii stały się przez to mniej przejrzyste.

### Część pierwsza. Idea absolutna

Absolutna idea jest tożsama z czystym bytem, o którym to bycie myśleliśmy na początku rozważań *Nauki logiki*, że jest myśleniem o bycie, a okazał się być ostatecznie myśleniem o myśleniu. Jest samookreślającą się myślą, która określa się w sposób, w jaki ukazana jest cała *Nauka logiki*<sup>6</sup>. Jednak określając się, ciągle pozostaje po stronie myśli, w naj-

tycznych motywów zawartych w Heglowskiej biografii” (T. W. Adorno, *Hegel. Three studies*, tłum. S. W. Nicholson, Cambridge [Massachusetts] 1993, s. 54). Polemizuje tym samym z poglądem Heideggera, który, przeciwnie, domyśla się (moim zdaniem słusznie), iż Hegel był niechętny zbytniemu przywiązaniu jego systemu do doświadczenia, chcąc poza nie wykroczyć. Por. M. Heidegger, *Hegel's concept of experience. With a section from Hegel's Phenomenology of spirit*, tłum. K. R. Dove, San Francisco 1989, s. 143–149.

<sup>6</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweite Theil. Die subjective Logik, oder: Die Lehre von Begriff*, s. 341–342.

lepszym więc razie jest w stanie zmanifestować się jako wiedza absolutna<sup>7</sup>. Nigdy nie będzie w stanie urzeczywistnić swej istotowej postaci, bez względu na to, jak wiele by nie określiła (nie orzekła) o kategorii rzeczywistości bądź urzeczywistnienia (*substancjalności*). Absolutna idea zatem urzeczywistnia się do postaci natury i jako natura urzeczywistnia wszystkie swoje kategorie, opisane przez Hegla w jego *Nauce logiki*<sup>8</sup>. Następstwo między ideą absolutną a naturą nie jest czasowe, lecz logiczne, dokładnie tak jak zgodnie z teologią chrześcijańską Ojciec jest pierwotny logicznie względem Syna, mimo że nigdy nie było czasu, w którym Ojciec pozostawał bez Syna<sup>9</sup>. Natura nie jest wtórna względem idei, lecz jest odwieczna, sama jest ową ideą odwiecznie manifestującą siebie<sup>10</sup>.

Aspekt czasowy dotyczący absolutu wyłania się dopiero na etapie Ducha, który sam jako idea absolutna jest najbardziej adekwatnym wyrażeniem swych kategorii<sup>11</sup>. Duch jest tym wyrażeniem idei absolutnej

<sup>7</sup> Co ma miejsce w systemie Fichtego. „Jednakże on później znowu ustawił te zasady w sposób tak samo jednostronny. [...] Wadą Fichteńskiego systemu jest zatem, po pierwsze, to, że Ja zachowuje znaczenie osobnej, rzeczywistej samoświadomości, przeciwstawnej temu, co powszechne, absolutne, czy też temu Duchowi, w czym samo to [Ja] jest wyłącznie momentem, ponieważ jednostkowa samoświadomość jest [w przeciwieństwie do tego, co twierdzi Fichte] po prostu tym, co zatrzymuje się naprzeciwko tego, co inne. Dlatego kiedy Ja było nazwane absolutną istotą, wydane zostało niewyobrażalne nieszczęście, bo naprawdę Ja występuje tylko w sensie jednostkowego, przeciwstawnego temu, co ogólne podmiotu. [...] Brakuje tu absolutnego oglądu, tak jak i absolutnej treści“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden 1908, s. 1032, 1045–1046).

<sup>8</sup> Zgodnie ze systemem Schellinga. „Tak ożywia się natura do Ducha, tak Duch odchodzi do natury; każdy «może» stać się pierwszym i oboje «muszą» się stać“ (tamże, s. 1059). Por. H. W. Dresser, *The Philosophy of the Spirit. A study of the spiritual nature of man and the presence of God, with a supplementary essay on the logic of Hegel*, New York & London 1908, s. 106–107, 113–114, 127.

<sup>9</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweite Auflage, Berlin 1840, s. 251.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweite Theil.*, Berlin 1842, §247; tenże, *Wissenschaft... Die Lehre von Begriff*, s. 250–251; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel. Zweite Band*, Tübingen 1924, s. 511–516; K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee. Zweiter Teil: Logik und Ideenlehre*, Königsberg 1859, s. 434.

<sup>11</sup> Natura jako całość nie ulega rozwojowi. Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Begriff*, s. 203. „Duch jest zrealizowaną prawdą pewności rozumu. Jest swoim własnym swi-

w Naturze, który dotyczy człowieka. Po chwili jego własne wyrażenie ulega doprecyzowaniu, kiedy zostaje stwierdzone, że wyrażanie to nie dotyczy człowieka jako takiego, lecz ludzi, konkretnie mówiąc – społeczeństwa. W ten sposób przechodzimy od obszaru Ducha Subiektywnego do Ducha Obiektywnego, w którym to Duchu Obiektywnym znajduje się w całości kontekst rozważań o kwestii tożsamości narodowej.

Nie należy rozumieć idei absolutnej ani jako tradycyjnie rozumianego Boga transcendentnego, ani nawet jako myśli owego Boga – zgodnie z tokiem rozumowania Platona czy Plotyna<sup>12</sup>. Idea absolutna jest abstraktem Ducha<sup>13</sup>, to znaczy jest wyabstrahowanym procesem myślenia Ducha o sobie samym (bo tym tylko procesem myślenia jest Duch, przy czym jako Duch jest on zrealizowanym w Naturze procesem, chociażby w postaci konkretnego ludzkiego myślenia w kategoriach narodu). Jednakże dopóki Duch jako Duch Absolutny (w pełni zrealizowany) nie osiągnie etapu myślenia w kategoriach sztuki, religii i filozofii, myślenie w obrębie Ducha Obiektywnego o narodzie jest dla niego ciągle myśleniem abstrakcyjnym, ujmującym prawdę w sposób jednostronny.

tem, a świat jest sobą. Jako obserwacja rozum odnajduje siebie; «rzecz», którą [jako obserwacja] znajduje nie jest jej ciałem, lecz jej aktywnością jako ona sama” (H. S. Harris, *Hegel's ladder*. II: *The Odyssey of spirit*, Indianapolis 1997, s. 148).

<sup>12</sup> „Dlatego tak bardzo oczerniana sentencja: «Duch Absolutny potrzebuje skończonego ducha» być może jest trywialna, z pewnością jednak nie jest herezją. Ten byt dla świadomości albo dla wyłaniania siebie należy do istoty Boga, tak jak świecenie do światła. Jest on tym, co czynne i dlatego filozofia religii rozpatruje Boga nie jako Ducha po tamtej stronie gwiazd, lecz jako Ducha we wszystkich duchach, który dlatego musi zostać znaleziony w jego głębi równej podstawie religii i jej rozwojowi” (J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1866, s. 607).

<sup>13</sup> Ducha, tzn. Boga, który uświadomił sobie swój własny akt poznawczy realizujący to, czym się staje. Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Religion, Zweite Auflage*, s. 309. Broniąc Hegla przed zarzutem odejścia od teizmu, możemy tutaj zasygnalizować, że nie wyklucza to tego, iż Ojciec jest ponad tym procesem stopniowego uświadamiania, zwłaszcza biorąc pod uwagę charakterystyczne znaczenie sprzeczności logicznej w systemie Hegla. „W ogólności nasza świadomość natury sprzeczności logicznej pokazała, że nie jest ona, żeby tak powiedzieć, skazą, niedoskonałością lub defektem czegoś, jeżeli sprzeczność logiczna może w nim być wskazana. Raczej jest tak, że każde określenie, każda konkretna rzecz, każde pojęcie jest istotowo jednością odróżnionych i dających się odróżnić momentów, które, poprzez określoną, istotową różnicę przechodzą do sprzecznych momentów” (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik. Zweite Abtheilung. Die Lehre von Wesen*, Berlin 1841, s. 70).

Tłumaczone jest to przez Hegla w ten sposób, iż Duch pojmuje swój rozwój w sposób relatywny, w perspektywie rozwoju różnych społeczności (jako duch narodu polskiego bądź niemieckiego). Duch staje się tym, czym ludzie danej społeczności, ludzie stają się tym, czym Duch, bowiem, mówiąc ściśle, Duch nie jest, a poznaje się jako ludzie, ludzie nie są, lecz poznają się jako Duch. Cokolwiek w nim wychodzi poza obszar jałowej metafizyki w stronę wiedzy realizującej ludzką wolność, wyrażającej się ostatecznie w świadomości narodowej, to w nim staje się człowiekiem. Cokolwiek w ludziach wychodzi poza obszar egoizmu i popędu zmysłowego w stronę czynu zmierzającego do jednoczenia w walce o tę wolność i narodową tożsamość, to w nich staje się Duchem<sup>14</sup>.

Jest to ciągle myślenie abstrakcyjne w tym znaczeniu, że Duch w swej ogólności jest po prostu tym, co o sobie poznaje – cokolwiek o sobie poznaje, tym jest; ktokolwiek poznaje, tym jest<sup>15</sup>. Nie jest to więc ograniczone z jednej strony do poznawania w kategoriach społecznych, z drugiej nie jest to ograniczone do członków danej społeczności. Gdy mówimy jednak, że w tych kategoriach zawarta jest idea absolutna (a wspomniane jest to bardzo wyraźnie w zakończeniu *Wykładów z filozofii historii*<sup>16</sup>), wtedy wskazujemy na tę abstrakcyjną jedność łączącą całe myślenie historyczne w rozważania nad samą rzeczywistością (nad samym Bogiem/Duchem). Hegel wspomina w powyższym zakończeniu, że nie tylko kwestia narodu, ale i całe zagadnienie historii zmierza do ukazania owej opisaną w *Nauce logiki* idei absolutnej; cokolwiek

<sup>14</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1841, s. 353–356.

<sup>15</sup> Tamże, s. 549–553. McTaggart, interpretując Hegla, dodatkowo dodaje do tego jeszcze analogiczną relację woli i odczuwania. Por. J. McTaggart, E. McTaggart, *Studies in the Hegelian dialectic*, Cambridge (UK) 1922, s. 212.

<sup>16</sup> „Filozofia interesuje się wyłącznie blaskiem idei odbijającym siebie w historii świata. [...] To, że historia świata jest tym postępowym kroczeniem Ducha i jego prawdziwym stawianiem się pośród zmiennego widowiska dziejów – stanowi prawdziwą *teodyceę*, samo-uzasadnianie się Boga [*die Rechtfertigung Gottes*] w dziejach. Jedynie zrozumienie może pogodzić Ducha z historią świata i rzeczywistością, zrozumienie tego mianowicie, że co się wydarzyło i przez wszystkie dni się zdarza, nie tylko nie jest bez Boga, ale jest istotnym dziełem Jego samego” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, Berlin 1848, s. 547).

zaś w tych rozważaniach jest przypadkowe, a więc nie odnosi się do idei absolutnej, to filozofii nie interesuje, zajmuje się ona bowiem wiedzą w znaczeniu wiedzy o tym, co konieczne. Idea absolutna pozostaje w obrębie Ducha Obiektywnego jedynie w możliwości do tego, by być Duchem Absolutnym. Jej to więc, pisze Hegel, rzeczywista rozumność utrzymuje się w aspekcie zewnętrznej zjawiskowości<sup>17</sup>. Najwyższym (najbardziej skonkretyzowanym) tego wyrazem jest tożsamość narodowa przejawiająca się poprzez światową historię<sup>18</sup>, mająca swój kulminacyjny moment w monarchii konstytucyjnej:

W ustroju państwa (mówiąc ściśle – w monarchii konstytucyjnej) musimy mieć przed sobą nic innego, jak tylko wewnętrzną konieczność idei. Każdy inny punkt widzenia musi zniknąć. Państwo musi być postrzegane jako wielka architektoniczna budowla, lub też jako hieroglif rozumu, prezentując siebie w rzeczywistości<sup>19</sup>. Wszystko, co odnosi się zaledwie do użyteczności, zewnętrzności itd., musi zostać wykluczone z filozoficznego traktowania<sup>20</sup>.

Omówiliśmy pokrótce znaczenie idei absolutnej dla systemu Hegla. Przedstawimy teraz sposób, w jaki tożsamość narodowa realizuje się w obrębie rzeczywistości.

<sup>17</sup> „Duch Obiektywny jest ideą absolutną, jednak wyłącznie będąc *w sobie*; przez to, że jest on na dnie skończoności, jego prawdziwa mądrość zatrzymuje aspekt tego wszystkiego, co stanowi zewnętrzne zjawisko” (G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Berlin 1845, §483).

<sup>18</sup> Wiemy jednak z doktryny istoty, że w aspekcie zjawiskowym zewnętrzność okazuje się tym samym, co wewnętrzność – stwierdzenie tego było warunkiem koniecznym przejścia od *zjawiska (Erscheinung)* do samej *rzeczywistości (Wirklichkeit)*. Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Begriff*, s. 113–114. Nie należy więc rozumieć aspektu Ducha Obiektywnego, w którym rozstrzygają się kwestie narodowe, jakby był on ciągiem zjawisk, za którym kryje się niepoznawalna idea absolutna na kształt kantowskiego *noumenu*. Kwestia tożsamości narodowej (jak zresztą każda inna kwestia w obrębie filozofii Ducha), oprócz ukazywania typowego dla siebie znaczenia, odsłania dostęp do znaczenia rzeczywistości jako takiej, jest przejściem umożliwiającym logiczny powrót do kategorii idei absolutnej. Por. tamże, s. 171.

<sup>19</sup> *Wirklichkeit*, a więc: pośród zjawisk. Hegel bardzo obszernie omawia tę kategorię w ostatniej części Logiki Obiektywnej. Por. tamże, s. 178–235.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1974, §279.



## Część druga. Tożsamość narodowa

### 1. Okres przedchrześcijański

Hegel, opisując całą historię z perspektywy idei absolutnej, wskazuje na kilka przełomowych momentów w dziejach, które przyczyniły się do kształtowania tożsamości narodowej w późniejszych wiekach. Mowa jednak o wpływie specyficznym, bowiem ujętym w formie radykalnych przykładów tego, jak nie należy postępować w ramach społeczności. Tożsamość narodowa w sensie pozytywnym kształtuje się w momencie, w którym uświadamiamy sobie, że wszyscy ludzie są z natury swej wolni. W ramach tej świadomości przychodzi zrozumienie ciągłości własnego społeczeństwa oraz potrzeby integracji z innymi jego członkami poprzez kulturowanie wspólnej tradycji. „Zasadą współczesnego świata jako całości jest wolność subiektywności. Jest to zasada mówiąca o tym, że wszystkie istotowe aspekty duchowej całości powinny osiągać swoje prawo przez samorozwój”<sup>21</sup>.

Zdaniem Hegla przed okresem greckich *polis* nigdzie na świecie nie było tej świadomości, gdyż wszędzie w mniejszym lub większym zakresie panowały rządy despotycznych władców<sup>22</sup>. Despotyzm ten, przejawiający się w nieposzanowaniu równych praw drugiego człowieka, stawał się wtedy koniecznością, bowiem gdy władca nie podporządkowywał się temu schematowi postępowania, jego pozycja była podważana bądź wręcz zostawał on usuwany, zwykle poprzez zabójstwo ze strony swojego następcy<sup>23</sup>. Jeżeli mówić o jakimkolwiek załączku powszechnej świadomości wolności, to była to w tym okresie wyłącznie powszechna świadomość tego, że wolny jest władca. Było to myślenie w kategorii nie tylko *wolności od*, lecz już wówczas *wolności*

<sup>21</sup> Tamże, §273.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 128. Ta świadomość istniała, lecz tylko w sobie – nie przejawiała się, lecz dopiero przygotowywała grunt w rozważaniach nielicznych pod jej przejawienie się w późniejszych wiekach.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 135–145.

do, władca mógł bowiem zrobić wszystko, co tylko uda mu się zrealizować. Wolność ta jednak nie była w żaden sposób autentyczna, czego nie można było pojąć ze względu na brak kontrprzykładu tego, jak można żyć inaczej. Nawet mędracy mogli w tym okresie jedynie rozsądzać, że władca nie jest autentycznie wolny, nie mogli jednak precyzyjnie wskazać *dlaczego*<sup>24</sup>.

Sytuacja się zmieniła w okresie *polis* i doprowadziła do konfliktu wartości za czasów panowania Aleksandra Macedońskiego. Oto zderzone zostały ze sobą dwie kultury i dwa sposoby rozumienia rządów. Grecy bowiem przywykli do myślenia, że niektórzy są wolni, mianowicie pełnoprawni obywatele, wobec których prawo winno być równe. Oto zmuszeni byli nagle klęczeć przed swoim wodzem; różnica polegała na tym, że tym razem, po raz pierwszy w dziejach, klęczeli ludzie nieprzywykli do uniżenia. Aleksander, zdaniem Hegla, w pełni zasłużył sobie na wszystkie swoje zaszczyty, był bowiem „najznakomitszą i najbardziej wolną jednostką, jaką świat realny kiedykolwiek stworzył”<sup>25</sup>, dorównując wyśnionemu ideałowi swego społeczeństwa, Achillesowi. Wolność swoją musiał realizować siłą wbrew odpornej naturze, wpierywając swoją myśl poprzez filozofię u boku największego filozofa starożytności, Arystotelesa, następnie kształtując swój charakter w działaniu politycznym. Wykorzystał on tym samym w pełni możliwości, jakie nadał mu łaskawy los w realizowaniu tego, kim miał się stać – w nim to miały się zmanifestować wszystkie najlepsze cechy charakteru ludzkiego<sup>26</sup>. Tego mu jednak nie mogli wybaczyć szlachetnie urodzeni Grecy, z jednej bowiem strony został ponad nich wywyższony, z drugiej jednak, co znacznie ważniejsze, zrównał ich samych z wszystkimi innymi ludźmi, to jest z *barbarzyńcami*. Na to jednak nie przyszła właściwa pora w dziejach urzeczywistniającej się wolności. Aleksander został zgładzony. Trzeba było czekać ponad dwa tysiąclecia na Napoleona, który był jedynym człowiekiem mogącym mu dorównać, a jednocze-

<sup>24</sup> Por. tenże, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 23–24.

<sup>25</sup> Tamże, s. 333.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 331–332.

śnie, z perspektywy żyjącego na początku XIX wieku Hegla, tym, który domykał rozwój dziejów<sup>27</sup>. Co prawda apoteoza wielkich władców może wydawać się dziwna w systemie filozofa, który rzekomo opisywał postępującą poprzez rozwój Ducha wolność ludzi, czytając jednak Heglowskie *Zasady filozofii prawa*, widzimy wyraźnie, że to nie demokracja, lecz uwzględniająca stan szlachecki monarchia była dla niego ustrojem, który realizował najpełniej wolność każdej jednostki. Uprzywilejowanie jednych względem drugich jest jego zdaniem konieczne, rozumne i zgodne z porządkiem natury<sup>28</sup>.

## 2. Okres chrześcijański

Docierając do *świata chrześcijańskiego*, powinniśmy rozważyć głębokie, choć być może dla nas już niewyraźne przesłanie, jakie Hegel wiąże z tym kulminacyjnym momentem rozwoju historii. Wiąże się ono oczywiście z pojawieniem się Jezusa Chrystusa i kształtującą się na gruncie chrześcijaństwa refleksją dotyczącą Ducha<sup>29</sup>. Idea absolutna realizuje się tutaj w kwestii tożsamości narodowej, jak w każdym przypadku, trójetałowo, i jak w każdym przypadku etapy te wyznaczają doktryna bytu, doktryna istoty i doktryna pojęcia<sup>30</sup>. Etapy tożsamości narodowej nie są wyznaczane przez pojęcie *światowej historii* (podział na *orient*, *antyk* i *świat chrześcijański*), lecz dopiero przez pojęcie *świata chrze-*

<sup>27</sup> Nadal jednak, jak w przypadku niemal wszelkich zjawisk historycznych, dookreślał dzieje w sposób negatywny, dokładnie mówiąc: zadeklarował się wszystkim narodom jako *władca*, narzucając im ich konstytucję. Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §281.

<sup>28</sup> Por. tamże, §273.

<sup>29</sup> „Pojednanie, zawierzane jako będące w Chrystusie, nie ma znaczenia, jeżeli Bóg nie będzie pojęty jako Trójca, jeżeli nie będzie rozpoznane, że On [bez świata] jest, ale [jest] również jako [to co wobec Niego] inne, jako Siebie wyróżniający, w ten sposób inny, że to inne jest samym Bogiem, ma w tym boską naturę w Sobie, oraz że znoszenie-i-zachowanie (*Aufheben*) tego wyróżnienia, inności, tego powrotu, tej miłości – jest Duchem” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Religion, Zweite Auflage*, s. 308). „Powinniśmy zatem przypominać sobie o momencie, w którym Jezus obiecał, że Ojciec zesle «Pocieszyciela, Ducha Świętego, w moim imieniu» (J 14, 26), oraz, ponad wszystko, powinniśmy przypominać sobie o spełnieniu tej obietnicy w czasie Zielonych Świąt (Dz 2, 1–12)” (H. S. Harris, *Hegel's Ladder*. I: *The pilgrimage of reason*, Indianapolis 1997, s. 63).

<sup>30</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Begriff*, s. 322.

ścijańskiego, dzielącego się na *podstawę*, *średniowiecze* i *nowożytność*. Z *podstawą* wiąże się Cesarstwo Rzymskie, w którym to mamy do czynienia z myśleniem społecznym w kategorii bytu. Podobnie jak każda kategoria w obrębie doktryny bytu, *podstawa* ukazywała się sprzeczność zanim jeszcze w pełni została wyrażona, następnie zaś była odsuwana na bok i zastępowana przez inną, przywoływana odtąd zaledwie jako wspomnienie przy omawianiu nowej kategorii<sup>31</sup>. Analogicznie do tego cesarz, nim jeszcze w pełni zdołał zrealizować swoje zamierzenia, umierał, będąc zastępowany przez innego, który z konieczności musiał przyćmić jego dawną chwałę i usunąć go do rangi wspomnienia. Konkretnie jednak mówiąc, podczas gdy społeczeństwa przed okresem greckich *polis* reprezentowały w osobie jednego wolnego władcy kategorię *jakości* doktryny bytu, greckie zaś *polis* i Rzym okresu republiki kategorię *ilości*, tak Rzym okresu cesarskiego reprezentował kategorię *miary*, konfrontując ze sobą myśl o jedynowładztwie z wolnością obywateli, spośród których władca ten mógł być wybierany<sup>32</sup>. W okresie cesarstwa bowiem został zniesiony radykalny podział na patrycjuszów i plebejuszy. Wszyscy ludzie za wyjątkiem cesarza z istoty<sup>33</sup> byli równi, istnienie warstwy niewolniczej w sposób tylko nieznaczny podważało tę równość jednostek poddanych absolutnemu władcy. Jednak to w Rzymie, ze względu na spuściznę świadomości Greków, nabrały znaczenia prawa obywatelskie. W ten sposób nadano ludziom osobowość prawną. Osobowość ta jako abstrakcja, która miała się w przyszłości urzeczywistnić, przeszła do języka filozofii i prawa. Cesarz, jakkolwiek będący jednostką absolutną, jedynie dominuje nad osobami, nie włada nad nimi – różnica, która ograniczała się do terminu, wkrótce miała przekształcić się w różnicę realną wraz z nowym typem rządów państw chrześcijańskich<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Wissenschaft... Die Lehre von Sein*, s. 450–451.

<sup>32</sup> Por. tenże, *Encyclopadie...*, §85.

<sup>33</sup> „Prawdą bytu jest istota” (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Wesen*, s. 3). Por. K. S. R. Foldes, *Hegel and the solution to sur postmodern world crisis. From nihilism to Kingdom come*, Philadelphia 2003, s. 111.

<sup>34</sup> „Poprzez powtórzenie to, co początkowo jawiło się tylko jako przypadkowe i możliwe, jawi się jako prawda i potwierdzenie. [...] Nie mogło to [co początkowe] zadowolić żywego

Różnica między *dominacją* ziemskiego pana a *władaniem* Pana Niebiańskiego w okresie średniowiecza stała się adekwatna do różnicy między *pozorem* (*Schein*) a *istotą* (*Wesen*) w obrębie doktryny istoty<sup>35</sup>. Dwupłaszczyznowość w postrzeganiu rzeczywistości stała się w konsekwencji typowa dla poddanych, którzy byli podporządkowani tym dwóm koniecznościom. Wszyscy ludzie byli równi przed Bogiem, a pan feudalny oraz niewolnicy nie byli tu już więcej wyjątkiem. Obok Cezara, który wbrew swej woli ustanowił dwoistość tych porządków w świecie faktycznym, św. Augustyn dopełnił ten porządek w teorii i tym samym wprowadził do powszechnej świadomości, kiedy to nikt nie miał wątpliwości co do znaczenia Boga. „Poprzez religię chrześcijańską jest więc idea absolutna Boga w swojej prawdzie tą, która przystąpiła do samoświadomości. [...] Cały bez partykularności<sup>36</sup>, ma więc człowiek w sobie i dla siebie – już jako człowiek – nieskończoną wartość i właśnie ta nieskończona wartość odejmuje wszelką partykularność pochodzenia i ojczyzny<sup>37</sup>. W ten sposób z prostej niezgodności *pozoru* i *bytu* społeczna świadomość przechodzi do świadomości *rzeczywi-*

Ducha, który pragnie wysokiego pojednania” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 381, 387). Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §357. Nie należy tego rozumieć tak, jakby prawa obywatelskie Rzymian miały być fundamentem powstających w chrześcijaństwie koncepcji dotyczących kategorii osoby. Rzym po Cezarze ukazał sprzeczność wynikającą z koncepcji osoby i koncepcji władcy absolutnego, wzajemną niezgodność tych dwóch sfer, i w ten jedynie sposób przyczynił się do kształtowania koncepcji osoby. Hegel pisze o tym wprost: „Nędza tej sprzeczności jest jednakże dyscypliną świata” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 389).

<sup>35</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Wesen*, s. 9–10.

<sup>36</sup> Patrz przypis 42.

<sup>37</sup> „Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewusstsein gekommen [...] Ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch, unendlichen Werth, und eben dieser unendliche Werth hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes aus“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 405–406). Bosanquet wyjaśnia w tym kontekście: „Religia chrześcijańska pogłębiła i rozszerzyła te przeświadczenia oraz zadeklarowała, że wolność dobrego życia była pierworództwem ludzkości, a nie wyłącznie szlacheckich, bogatych, mądrych. Boskość bowiem, jak uczyła religia chrześcijańska, powinna być poszukiwana w duszy człowieka, dając do zrozumienia, jak widzimy teraz, że *nigdzie indziej* nie potrzeba jej szukać. To było wyraźne obwieszczenie tego, co tak naprawdę kształtowało się w umysłach Greków i Rzymian” (B. Bosanquet, *The kingdom of God on earth*, [w:] *Essays and addresses*, red. B. Bosanquet, London 1891, s. 126–127).

stości (*Wirklichkeit*), w obrębie której wyłoni się w nowożytności to, co rzeczywiste (rozumne): idea absolutna pod postacią Ducha, o którym, w zgodzie z ideą absolutną, pisze się w sposób następujący: „Duch jest tylko prawdziwy w tym, o czym wie o sobie, a państwo, będąc duchem narodu, jest zarazem prawem, które przenika wszelkie ustawy, obyczaje i świadomość jego indywidualów, stąd też konstytucja określonego narodu zależy zwłaszcza od sposobu i formy tej samej samoświadomości”<sup>38</sup>.

Pierwszym, który uświadomił sobie znaczenie Ducha, był Marcin Luter, kiedy stwierdził, że Duchem jest społeczeństwo i „prostota jego serca”<sup>39</sup>. W ten sposób odebrał duchowym usprawiedliwienie swego postępowania w postaci tego, że działanie ich jest inicjowane przez Ducha – znaczy to bowiem tyle, że jest inicjowane przez *ich* wolę powszechną. Podobnie jak idea absolutna w doktrynie pojęcia sama określa siebie, tak też społeczeństwo samo określa, jakie jest i jakie być powinno; niemniej ciężar tego określania nie spoczywa tylko na wybranych jednostkach, w tym przypadku na duchownych, lecz na wszystkich, wszyscy bowiem wywierają wpływ tak na siebie, jak na innych (zwłaszcza na najmłodszych). To właśnie w tej wspólności możliwa jest w pełni rozwinięta świadomość narodowa, która nie jest ograniczana do świadomości bycia poddanym wobec wspólnego feudalnego pana. Gdzie następuje silna tożsamość narodowa, tam rozumność i przykazania wiary idą ze sobą w parze. Jest to możliwe dopiero wówczas, gdy przestaje obowiązywać ślepe posłuszeństwo względem przykazań Bożych. Przy czym nie znaczy to, że należy te przykazania odrzucić; w posłuszeństwie, w rzeczy samej, człowiek zyskuje wolność, jako że oczekuje się od niego

<sup>38</sup> „Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewusstsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewusstseins desselben ab; In diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §274).

<sup>39</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 499–500; B. Bosanquet, *The civilization of Christendom*, London & New York 1893, s. 72–73.

czegoś, co jest konieczne do jego pełnej samorealizacji – zaangażowania się w interes swego społeczeństwa. Akcent pada u Hegla wyłącznie na wyraz „ślepe”, jako że przykazania Boże mają być powszechnie uzasadnione na drodze rozumu, to zaś uzasadnianie nie ma być wyłącznie przywilejem teologów<sup>40</sup>. Jak pisze:

Mądrość, rozpatrzona abstrakcyjnie, istnieje właściwie w sobie, przenikając jedność powszechności (*Allgemeinheit*) i jednostkowości (*Einzelheit*)<sup>41</sup>, a rozpatrzona w sposób konkretny ze względu na treść, istnieje jako jedność obiektywnej wolności, to znaczy jako jedność całościowej substancjalnej woli i wolności subiektywnej, będącej indywidualną wiedzą i jego partykularnym celem, do którego się dąży<sup>42</sup>.

Na gruncie takiej świadomości będącej powszechną w społeczeństwach, które zaczęły być kształtowane przez nauczanie Lutra, możliwe było ukazanie się ostatnich wartości, jakie Duch miał zrealizować w sobie i dla siebie.

### 3. Wartości uznawane przez naród

Bardzo istotnym czynnikiem kształtującym w tym kontekście tożsamość narodową jest, obok konstytucji<sup>43</sup>, poszanowanie prywatnej

<sup>40</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 509–510.

<sup>41</sup> Por. tenże, *Encyklopädie...*, §163. *Powszechność i jednostkowość* wynikły jako momenty pojęcia od razu po utrwaleniu (nie zniesieniu! – por. H. Marcuse, *Hegel's ontology and the theory of historicity*, tłum. S. Benhabib, Cambridge [Massachusetts] 1987, s. 89) prawdy o substancji, na początku Logiki Subiektywnej. Brakuje tutaj w tym abstrakcyjnym ujęciu mądrości momentu pośredniego, *partykularności* (*Besonderheit*), a więc momentu, który sprowadza dane pojęcie do rzeczywistości (np. partykularnością Trójcy jest Chrystus). Jednocześnie jednak w przypadku pojęcia mądrości, które nie odnosi się bezpośrednio do żadnego jednostkowego obiektu, taka abstrakcja jest uzasadniona.

<sup>42</sup> „Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §279). Por. tamże, §258.

<sup>43</sup> Por. tamże, §274–275.

własności. Hegel, przeciwstawiając typowe (jego zdaniem) myślenie protestantów i katolików, dobitnie przedstawia to w następujący sposób:

Bezrobocie już odtąd nie uchodziło za to, co wzniosłe, lecz to było godne wywyższenia, aby ludzie sami wyzwolili się od zależności poprzez swą działalność zawodową, rozsądek i pracowitość. Jest to bardziej uczciwe, aby ten, kto posiada pieniądze, wydał je – również wtedy, kiedy wydaje je na zbędne potrzeby – niż aby miał je rozdać darmozjadom i żebrakom; on bowiem daje je pewnej liczbie ludzi, a warunek [do ich rozdania] jest przynajmniej taki, że oni aktywnie pracowali. Przemysł, działalność gospodarcza stają się odtąd etyczne – zniknęły przeszkody, które stawały im naprzeciw ze strony Kościoła. Tenże Kościół ogłosił, że interesowne pożyczanie pieniędzy jest grzechem – jednakże konieczność sprawy prowadziła prosto do tego, co przeciwstawne<sup>44</sup>.

Tutaj właśnie tkwi owo przesłanie mówiące o tym, iż społeczeństwo, mimo że podporządkowane monarsze, działa z korzyścią dla wszystkich – każdy bowiem ma szansę się wzbogacić i poprawić byt materialny swojej rodziny. Wiele kwestii powinno być w polityce podporządkowanych kapitałowi państwa, bowiem to w jego obrębie zostanie rozwinięta sztuka czy filozofia. Co więcej,

<sup>44</sup> „Die Arbeitslosigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, sondern es wurde als das Höhere angesehen, dass der Mensch in der Abhängigkeit durch Tätigkeit und Verstand und Fleiß sich selber unabhängig macht. Es ist rechtschaffener, dass wer Selbst hat, tauft, wenn auch für überflüssige Bedürfnisse, statt es an Faullenzer und Bettler zu verschenken; denn er gibt es an eine gleiche Anzahl von Menschen, und die Bedingung ist wenigstens, dass sie tätig gearbeitet haben. Die Industrie, die Gewerbe sind nunmehr sittlich geworden, und die Hindernisse sind verschwunden, die ihnen von Seiten der Kirche entgegengesetzt wurden. Die Kirche nämlich hatte es für eine Sünde erklärt, Gelb gegen Interessen auszuleihen: die Notwendigkeit der Sache aber führte gerade zum Gegenteil“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 509). „Chodzi nam o jałmużnę, która jest *gruntownie przemyślana*. Chcemy, aby ludzie pracowali z otwartymi oczami, aby wiedzieli, na tyle na ile jest im dane to wiedzieć, co będzie rezultatem ich działań; aby rozważnie ustawić przed nimi to, co wymarzone, za co będą pracować [...] i nie pominą niczego, co rzuci światło na ich pracę, żaden detal nie będzie zbyt trywialny dla ich uwagi, żadna nauka zbyt żmudna wobec ich zapалу” (H. Dendy, *The meaning and methods of true charity*, [w:] *Aspects of the social problem*, ed. B. Bosanquet, London & New York 1895, s. 168). Por. B. Bosanquet, *The principle of private property*, [w:] *Aspects of the social problem*, s. 308–309.



dopiero na gruncie zamożnego społeczeństwa można budować wyższe wartości narodowe, chociażby wyrażające się w kultywowaniu własnej historii. Jest to bardzo wyraźnie zarysowany sposób myślenia, jaki później zostanie rozwinięty (i zmodyfikowany) przez wywodzącego się z lewicy heglowskiej Marksa. Wątek panowania monarchy w żaden sposób nie przeczy tej filozofii. Hegel tłumaczy, że w przypadku wielkiego państwa (tzn. kluczowego na światowej arenie politycznej, nie „wielkiego” pod względem swego obszaru) państwo to może sobie pozwolić na błędy w latach panowania nieskutecznego króla, które to lata na przestrzeni wieków są raczej trudne do uniknięcia. Nie dotyczy to jednak pozostałych państw, które przez to w swym istnieniu pozostają zależne od swych sąsiadów oraz nie mogą sobie pozwolić na ryzyko wojennej zawieruchy<sup>45</sup>.

Grunt pod stwierdzenie, że sama osoba króla nie świadczy jeszcze o charakterze jego królestwa, Hegel szykował już od początku, kiedy pisał o tym, że już w okresie cesarstwa została zasygnalizowana różnica pomiędzy *dominacją* a faktycznym *władaniem*. We współczesnym społeczeństwie niemieckim to sam człowiek panuje nad samym sobą w znaczeniu zbliżonym według Hegla do Kantowskiego imperatywu, to znaczy: w społeczeństwie uświadomionym, cechującym się silną tożsamością narodową, wola jednostki idzie w parze z wymaganiami rozsądnego (chrześcijańskiego) prawa<sup>46</sup>. Jeżeli tak nie jest, nie mamy do czynienia z wyraźną tożsamością narodową. Dopiero w obrębie takiego społeczeństwa prawdą jest to, co następuje: „Państwo jest rzeczywistością etycznej idei, etycznego Ducha, jako *objawiona*, samo się wyrażająca substancjalna wola, która myśli

<sup>45</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Geschichte*, s. 546. W Filozofii Prawa Hegel dodaje do tego: „W równej mierze oddalone jest [w naszych rozważaniach] nieporozumienie polegające na tym, iż ponieważ postawa cnoty stanowi substancjalną formę demokratycznej republiki, to w monarchii ta postawa jest zbędna czy też w ogóle nie jest tam obecna” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §273).

<sup>46</sup> Por. tamże, §258. „Człowiek jest posiadaczem osobistych praw, ponieważ jest w swej istocie wehikulem racjonalnej woli. Jako taki wzbudza on szacunek” (C. Taylor, *Hegel*, Cambridge [UK] 1975, s. 428).

siebie i wie; która, na podstawie tego, co wie, o tyle, o ile wie – działa<sup>47</sup>. Stwierdzenie, że państwo wolnego społeczeństwa (uwzględniającego myślenie w kategoriach tożsamości narodowej) stanowi substancję, jest fundamentalne dla myśli Hegla. Powołując się na rozumienie *substancji* z doktryny istoty<sup>48</sup>, znaczy to, że dopiero w obrębie państwa wszystkie przejawy ludzkiej aktywności stają się klarowne poprzez swój wzajemny, konieczny związek ze sobą, tzn. gdy jednostka zmuszona jest działać, mając ciągle na uwadze dobro osób, które są wokół<sup>49</sup>. To nakierowanie na drugiego człowieka nie tylko *może* się przejawiać, ale faktycznie się przejawia, bowiem inaczej przestalibyśmy mieć w ogóle do czynienia z państwem. Dopiero zaś *przejaw* (będący faktycznym *bytem*<sup>50</sup>) w uwzględnieniu wszystkich swoich relacji staje się rzeczywisty. Tak jak substancja nie czyni nic prócz tego, iż tylko manifestuje siebie, nawet gdy czyni to poprzez zaprzeczanie o sobie, tak samo ma się rzecz ze społeczeństwem, nawet w przypadku zagrożeń, które często przyczyniają się do jego wzmocnienia<sup>51</sup>. Różnica, jaka panuje między zwykłą społecznością a państwem, w którym przejawia się silna tożsamość narodowa, zostaje przez Hegla wyrażona w sposób następujący:

Kiedy myli się państwo z obywatelskim społeczeństwem i kiedy jego przeznaczenie<sup>52</sup> jest postrzegane w bezpieczeństwie oraz w ochronie własności i wolności osobistej, wtedy *interes jednostki jako taki* jest ostatecznym celem, w którym jednostki te są zjednoczone, z czego wynika później, że bycie członkiem państwa jest dobrowolne. – Jednakże państwo ma całkiem inną relację do jednostki; przez to, że

<sup>47</sup> „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §257).

<sup>48</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Wesen*, s. 212–216.

<sup>49</sup> W. T. Harris, *Hegel's logic*, Chicago 1890, s. 94–95.

<sup>50</sup> *Schein / Sein*. Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie...*, §159.

<sup>51</sup> Por. D. G. Carlson, *A commentary to Hegel's science of logic*, New York 2007, s. 414.

<sup>52</sup> *Bestimmung*, a więc, odwołując się do większej abstrakcji języka z *Nauki logiki*, „określenie”, w znaczeniu cechy charakterystycznej ograniczonej przez *warunek* (*Beschaffenheit*). Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Sein*, s. 106–108.

jest Duchem Obiektywnym, sama jednostka ma wtedy jedynie obiektywność, prawdę i moralność, kiedy jest członkiem tegoż samego państwa<sup>53</sup>.

Innymi słowy, jednostka o silnej tożsamości narodowej będąca członkiem państwa, w którym także przejawia się ta silna tożsamość narodowa (relacja jednostki do Ducha Obiektywnego), ma świadomość tego, że najlepiej realizuje się w jego obrębie. Chociaż ma ona pełne prawo do amputacji własnej zdrowej kończyny oraz do opuszczenia własnej ojczyzny – nikt nie miałby prawa ingerować w jej decyzję w tych przypadkach – to zdaje sobie sprawę z tego, że jedno i drugie działanie byłoby niepomierne głupie. Jednocześnie Hegel wskazuje, jak w pełny sposób manifestuje się w takim patriotycznym społeczeństwie idea absolutna i jak nie warte uwagi jest w nim wszystko, co przypadkowe, to znaczy co jest związane z ideą absolutną tylko w sposób akcydentalny:

Idea ta jest w sobie i dla siebie wieczna, oraz koniecznie jest bytem Ducha. – Ta idea jednakże wcale nie dotyczy *historycznego* początku państwa jako takiego, ani, co więcej, żadnego państwa w szczególności, z jego charakterystycznymi prawami i regulacjami, bez względu na to, czy ono najpierw rozwinęło się z patriarchy, ze strachu przez zaufaniem, z korporacji itd., oraz bez względu na to, na czym się takie prawa opierają. [...] Filozoficzne rozważania dotyczą tylko wewnętrznej strony tego wszystkiego, będącej *pomyślanym pojęciem*<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> „Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, dass es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. – Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §258). Por. B. Bosanquet, *The philosophical theory of the state*, London & New York 1899, s. 124–126.

<sup>54</sup> „Diese Idee ist das an und für sich ewige und notwendige Sein des Geistes. – Welches nun aber der *historische* Ursprung des Staates überhaupt oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei, ob er zuerst aus patriarchalischen Verhältnissen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation usf. hervorgegangen und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen. [...] Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem

Idea absolutna dotyczy pojęć (kategorii systemu Hegła), nie zaś porządku historycznego, w jakim miałyby się realizować, jako że idea ta jest podstawą, względem której dokonuje się rozwój Ducha – to nie ona realizuje się w czasie, lecz Duch w oparciu o nią<sup>55</sup>. W historycznym porządku rozwoju danego społeczeństwa w stronę realizującej się tożsamości narodowej tylko to jest istotne, co związane z kategoriami *Nauki logiki*; resztę należy, zdaniem Hegła, odrzucić jako niemającą związku z właściwymi rozważaniami filozoficznymi<sup>56</sup>. Ta precyzyjna relacja państwa z ideą absolutną przejawia się tutaj w związku historycznym z poprzednimi typami społeczeństw. Związek ten może być obecny tylko ze względu na wolę samego ducha narodu, z której wynikają jednostkowe wole obywateli. Stąd stwierdzenie, że wola obiektywna jest racjonalna w samym swym pojęciu, bez względu na to, czy zostanie przez obywateli rozpoznana czy też nie – aczkolwiek musi się w końcu zrealizować w wolach poszczególnych ludzi, żeby stała się również wolą dla siebie (wolą dla nas, wolą uświadomioną). W tym wzajemnym, *zrealizowanym* odniesieniu ogółu do szczegółu państwo nie tylko istnieje, lecz pozostaje *realne*<sup>57</sup>, co często przedstawia się w postaci sformułowania: „Państwo jest światem, który Duch uczynił dla siebie”<sup>58</sup>.

Jednakże idea absolutna najpełniej wyraża się nie w samej substancji, lecz w obrębie pojęcia<sup>59</sup>. W uwzględnieniu substancji idea abso-

Inwendigen von allem diesem, dem *gedachten Begriffe* zu tun“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §258).

<sup>55</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen... der Religion, Zweite Auflage*, s. 218–219; J. McTaggart, E. McTaggart, *Studies in Hegelian cosmology*, Cambridge (UK) 1901, s. 199–201.

<sup>56</sup> Por. H. F. Fulda, *Hegel*, München 2003, s. 243. Najbardziej charakterystycznym przykładem tej akcydentalności w ramach społeczeństwa jest występowanie wojen. We właściwej refleksji filozoficznej nie bierzemy pod uwagę ich samych, lecz ewentualnie uwzględniamy ich rezultaty, jeżeli te wpłynęły na świadomość obywateli. Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §324.

<sup>57</sup> Por. tamże, §258. Ta jednak relacja, jak staraliśmy się wykazać w pierwszej części artykułu, działa również w drugą stronę: Duch staje się tym, czym ludzie.

<sup>58</sup> Tamże, §272.

<sup>59</sup> Inaczej mówiąc: to, co związane ze świadomością (społeczną), nie wyraża się w tym, co ze świadomością niezwiązane, lecz w innej świadomości. Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Begriff*, s. 7, 9.

lutna, przejmując jej akcydentalną identyeczność (substancja jest identyczna z tym, co zostaje o niej określone<sup>60</sup>), staje się jako społeczeństwo autonomicznym bytem, który sam określa to, czym jest, był i być powinien. W obrębie substancji Logiki Obiektywnej idea absolutna nie stała się jeszcze podmiotem, to znaczy nie była świadoma tego, że jest substancją, przez co proces jej określania był rozbity na *refleksję ustanawiającą*, *refleksję zewnętrzną* i *refleksję decydującą*<sup>61</sup>. Dopiero gdy substancja staje się pojęciem (moment przejścia z Logiki Obiektywnej do Logiki Subiektywnej), refleksja ta staje się ujednolicona<sup>62</sup>. Owo konieczne dopełnienie, owo przejście do podmiotowego etapu w społeczeństwie wyraża się pod postacią monarchy, który jest ujednoliceniem wszelkiej refleksji danego społeczeństwa<sup>63</sup>. Chociażby zwieńczeniem owej refleksji miał być wyłącznie jego podpis na dokumencie przygotowanym przez parlament, ta wyrażająca się jako podpis akceptacja jest kluczowa dla zagwarantowania niepodważalności postanowień narodu, gdy naród ten jest trwale *reprezentowany* przez jedną osobę – choć ta osoba narodu nie *wyraża*, jak w przypadku Ludwika XIV czy Iwana IV Groźnego, w których to przypadkach ustroj monarchistyczny jest źle skonstruowany lub nie w pełni rozwinięty<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft... Die Lehre von Wesen*, s. 211.

<sup>61</sup> W oryginale: *setzende Reflexion, äußere Reflexion, bestimmende Reflexion*. Por. tamże, s. 15.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 234–235.

<sup>63</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §279. Russell odnosi się do tego sceptycznie, pisząc: „Demokracja, jak i arystokracja przynależą do etapu, w którym niektórzy są wolni, despotyzm do tego, w którym jeden jest wolny, a monarchia do tego, w którym wszyscy są wolni. Jest to związane z bardzo dziwnym znaczeniem, podług którego Hegel używa słowa «wolność». Dla niego (i w tym punkcie możemy się z nim zgodzić) nie ma wolności bez prawa. Jednakże on dąży do tego, aby to przebudować, argumentując, że gdziekolwiek tylko jest prawo, tam jest również wolność. Z tego powodu «wolność» oznacza dla niego niewiele więcej niż prawo do tego, by być posłusznym prawu” (B. Russell, *The history of western philosophy*, New York 1945, s. 737). Jak wykazaliśmy jednak, nie chodzi wyłącznie o posłuszeństwo, ale o zrozumienie, że prawo jest właściwe dla każdej jednostki, o ile tylko jest takie faktycznie.

<sup>64</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §280. Raz jeszcze powraca tu prawda zapoczątkowana przez śmierć Cezara, iż pan nie *władą*, lecz jedynie *dominuje*.

Dopiero w obliczu takiego monarchy człowiek zyskuje swoją pełną tożsamość narodową, jak jest to do dzisiaj tłumaczone przez brytyjskich rojalistów. Potwierdza on jednak tym samym swoją absolutną, nieskończoną wartość bynajmniej nie dlatego, że może być podporządkowany swemu władcy, lecz dlatego, że dzięki ustrojowi swego państwa jego życie jest przepełnione celowością adekwatną do jego rozumnej natury, która zarówno dotyczy jego osoby, jak i wykracza ponad jego osobę. Nie ma bowiem zdaniem Hegla bardziej rozumnego ustroju od monarchii konstytucyjnej.

### Zakończenie

W ramach podsumowania przedstawię teraz w kilku klarownych punktach to, co Hegel ma nam do przekazania w kwestii tożsamości narodowej.

1. Tożsamość narodowa przejawia się w tym, że wola jednostki idzie w parze z wymaganiami rozsądnego, tzn. uwzględniającego ludzką wolność prawa. Wolność ta jest rozumiana w sposób chrześcijański, a więc i sama tożsamość narodowa musi być zgodna z myślą chrześcijańską. Jeżeli warunek rozsądnego prawa nie został jeszcze spełniony, tożsamość narodowa nie może się zrealizować.

2. Ponieważ kwestię tożsamości narodowej rozpatrujemy w sposób filozoficzny (spekulatywny), zostaje ona odniesiona do idei absolutnej, tzn. do całości *Nauki logiki*.

3. Ze względu na tę ideę absolutną zagadnienie tożsamości narodowej dotyczy rozwoju samoświadomości Ducha, ulega ono rozwojowi wraz z postępowaniem historycznym zmierzającym do realizowania się świadomości bycia wolnym.

4. Postęp ten możliwy jest na drodze znoszenia kolejnych niewłaściwych modeli organizacji społecznej.

5. Kulminacyjnymi momentami historii dla tej tożsamości narodowej, które nie zostają zniesione, stanowiąc właściwe cele Ducha, są:

- a) nauczanie Jezusa Chrystusa,
- b) Luterkańska wykładnia nauki Chrystusa,

c) kształtowanie się monarchii konstytucyjnej.

6. Wszelkie wyższe wartości związane z tożsamością narodową, na czele z rozwojem sztuki, religii i filozofii, potrzebują do swej realizacji majątnego społeczeństwa, wolnego od przesądów ograniczających bogacenie się wszystkich obywateli.

7. Przeznaczeniem narodu nie jest samo bogacenie się obywateli, ani realizacja jakichkolwiek innych partykularnych celów tych obywateli, lecz nieskrępowane kultywowanie wspólnych wartości dzięki wypracowanemu bogactwu (przy jednoczesnym poszanowaniu prawa własności).

8. Wszyscy obywatele powinni mieć swój udział w kształtowaniu wartości narodowych, jak i w bogaceniu się. Nie powinno być to zarezerwowane wyłącznie dla osoby króla, rodziny królewskiej, czy stanu szlacheckiego.

9. Monarcha pełni w narodzie rolę kluczową – choć nie niezastępowalną – jako gwarant ciągłości narodu i jako konkretyzacja samoświadomości tego narodu będąca *jego* tożsamością narodową.

10. Hegel w sposób stanowczy nie wyklucza, ale również nie potwierdza tego, że tożsamość narodowa może się zrealizować w pełni w narodach niereprezentowanych przez monarchę. Jako Duch każdy naród jest swoim własnym duchem narodu, jest w stanie sam wyznaczać swoje odrębne wartości. Bezdyskusyjne jest przy tym jednak, że muszą to być narody chrześcijańskie, chrześcijaństwo bowiem wyznacza właściwy schemat rozwoju społeczeństwa.

Nie jest łatwo zrozumieć to, co Hegel miał nam do przekazania w sprawie narodu, tym bardziej że refleksje na ten temat są niezwykle rozproszone w różnych adnotacjach jego dzieł, ukończonych lub tylko pozostawionych w formie notatek mistrza i jego studentów (skąd pochodzi znaczna część jego dzieł, wydanych pośmiertnie). Mają tego świadomość współcześni komentatorzy<sup>65</sup>, mieli też tego świadomość je-

<sup>65</sup> „Hegel, tak samo jak Arystoteles, jest myślicielem, który zaprasza do rozwlekłego komentowania, jeżeli już z żadnego innego powodu, to w każdym razie z tego jednego: bogactwo głębi, jaką przekazuje nam jego myśl, czyni z interpretacji drogę do rozjaśniania myśli samego

go studenci, którzy w trakcie uzupełniania swoimi notatkami Filozofii Prawa twierdzili: „Tak wysoko jak Duch stoi ponad naturą, państwo stoi ponad fizykalnym życiem. Musimy zatem szanować państwo jako to, co boskie na ziemi i zrozumieć, że jeżeli trudno jest pojąć naturę, to nieskończenie trudniej jest zrozumieć państwo”<sup>66</sup>. Hegel bowiem wyznaczył sobie zadanie odszukania głębszego znaczenia wobec wszystkich aspektów doświadczenia, niż było to dotąd możliwe w systemach wcześniejszych myślicieli<sup>67</sup>. Stąd tak częste powoływanie się na ideę absolutną. Idea realizuje się jako Duch, który wykracza poza indywidualną świadomość poszczególnych ludzi. Jednocześnie nie mamy w przypadku Ducha do czynienia ze spirytualistyczną drogą McTaggarta, na której sprowadza się pewne aspekty doświadczenia do rangi iluzji. To nie bowiem w przekraczaniu iluzji dotyczącej czasowości społeczeństwa dostrzega Hegel duchowe znaczenie rzeczywistości, lecz właśnie w akcentowaniu tego aspektu stawania się skończonego społeczeństwa mającego swoje odzwierciedlenie w nieskończoności<sup>68</sup>. Tożsamość narodowa, jako faktycznie zrealizowana poprzez osobę monarchy samoświadomość całego społeczeństwa wolnych obywateli, stanowi właśnie o istocie Ducha Obiektywnego, którego ostateczne zwieńczenie ma zrealizować się w obszarze sztuki, religii i filozofii. Te trzy aspekty Ducha Absolutnego będą stanowiły ostateczne potwierdzenie puenty Heglowskiej Filozofii Prawa: „Ludzie nie są jeszcze państwem. Przejście od rodziny, hordy, klanu lub rzeszy do państwa wyznacza w nich formalną realizację idei”<sup>69</sup>. To bowiem właśnie w Duchu Absolutnym, zwłaszcza zaś w konkretyzacji historii powszechnej, jaką jest historia filozofii, idea ab-

interpretatora. [...] Ponieważ myśl ta jest niejasna, czasami nawet powodująca zakłopotanie, interpretacje różnią się od siebie, a kontrowersja rozrasta się” (E. L. Fackenheim, *The religious dimension in Hegel's thought: A review*, [w:] *Essays in Hegelian dialectics*, ed. Q. Laurer, Fordham 1977, s. 107).

<sup>66</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §272.

<sup>67</sup> Por. K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, s. 151.

<sup>68</sup> „Duch [...] uchwytuje zasadę jedności boskiej i ludzkiej natury, pojednania będącego wewnątrz samoświadomości i subiektywizmu, które ukazują obiektywną prawdę i wolność i które zostały powierzone jako ta północna zasada narodu germańskiego” (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §358). Por. E. Caird, *Hegel*, Edinburgh 1886, s. 143–144.

<sup>69</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, §349.



solutna zrealizuje się w sposób najbardziej precyzyjny i poprzez zwieńczenie tej historii, jakim jest system Hegla, powróci do swej czystej postaci jako *być*.

### **Bibliografia**

- Adorno T. W., *Hegel. Three studies*, tłum. S. W. Nicholsons, Cambridge (Massachusetts) 1993.
- Dresser H. W., *The Philosophy of the Spirit. A study of the spiritual nature of man and the presence of God, with a supplementary essay on the logic of Hegel*, New York & London 1908.
- Harris H. S., *Hegel's ladder. II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis 1997.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweite Theil.*, Berlin 1842.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden 1908.
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Erster Theil, Berlin 1840.*
- Hegel G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1974.
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Berlin 1841.
- Kroner R., *Von Kant bis Hegel. Zweite Band*, Tübingen 1924.
- Rosenkranz K., *Wissenschaft der logischen Idee. Zweiter Theil: Logik und Ideenlehre*, Königsberg 1859.
- Wallace W., *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his logic*, Oxford 1894.