

Przekłady

Joachim Ritter

Moralność i etyczność
Uwagi na temat dyskusji Hegla z Kantowską etyką
(fragment)

I

W *Zasadach filozofii prawa*, zgodnie z omawianym w pierwszej części „abstrakcyjnym prawem”, „w kolejnych szczeblach rozwoju idei woli wolnej samej w sobie i dla siebie” (§33), Kantowski „punkt widzenia na moralność” zostaje przedstawiony jako „wyższe podłoże” wolności; wraz z nim wola refleksyjnie skierowana ku sobie staje się istniejącą dla siebie samej identycznością (§105, §106). Wcześniej, w pierwszej części, Hegel określił prawo jako istnienie wolności. Jednostka osiąga wolność, gdy jako „osoba” staje się zdolna do działania zgodnie z prawem i do odciskania poprzez prawo swojej woli „na każdej rzeczy” oraz zdolna do odnoszenia się do innych jako osób poprzez rzeczy jako „posiadanie, które jest własnością”. Jeśli jednak do wolności osoby w sensie prawnym należy, że jako „obojetne” zostaje z niej wyłączone wszystko to, co wiąże się z „indywidualną szczególnością”, Kantowski punkt widzenia na moralność uwzględnia to, że osoba, która w prawie posiada zewnętrzną sferę wolności, w sobie i dla siebie jest osobowością w jej wewnętrznej subiektywności i tym samym wolność ustanowiona poprzez prawo jest „wolnością subiektywnej woli” (§106). Wraz z przejściem punktu widzenia na moralność w rozważaniach wychodzących od pojęcia prawa i koncentrujących się na nim, okazuje się, że Hegłowska filozofia prawa jako filozofia polityczna i „nauka o państwie” wychodzi od rozróżnienia na legalność i moralność, fundamentalnego dla Kantowskiej filozofii praktycznej. Hegel umiejscawia je na początku filozofii prawa i czyni je jej podstawą. Wszystkie bliższe określenia, które podaje on tutaj, pochodzą od wspomnianego rozróżnienia Kantowskiego: podczas gdy w „prawie formalnym... nie chodzi o interesy w ich szczególowości... tak samo jak nie chodzi o szczegółową podstawę określającą moją wolę, o moje zrozumienie i mój

zamiar" (§37; §106), „w sferze moralności” pojawia się pytanie o „samookreślenie się i motywy woli” (§106 *Uzupełnienia*). W porównaniu z punktem widzenia legalności, który Hegel przyjmuje w formie nakazu prawnego: „*bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby*” (§36), wraz z moralnością zyskuje „wewnętrzne samookreślenie” moje zrozumienie i mój zamiar w ukierunkowaniu „podmiotowej woli” i wraz z tym „podmiotowa jednostkowość” zyskuje swoje prawo w obliczu ogółności i w odniesieniu do „prawa świata” (§33).

W rezultacie Kantowskie rozróżnienie na legalność i moralność zostaje przez Hegla systematycznie umiejscowione w kontekście, w którym filozofia prawa pojmuje system prawny jako „królestwo urzeczywistnionej wolności” (§4), zaś nowoczesne państwo ugruntowane na prawie jako zasadzie pojmuje jako „substancjalną jedność”, w której „wolność dochodzi do swego najwyższego prawa” (§258). Jeśli więc Hegel, krytycznie dystansując się w stosunku do Kanta, uporczywie utrzymuje, że jego filozofia stanowi „podłoże i punkt wyjścia dla nowszej niemieckiej filozofii”, to zarazem Kantowskie rozróżnienie na legalność i moralność zyskuje dla niego decydujące, zasadnicze i opierające się wszelkim zarzutom znaczenie, tak iż wraz z nim jednostka zostaje pojęta w swojej podmiotowości i moralnej autonomii jako podmiot w ramach państwa i w odniesieniu do obiektywnych stosunków i organizacji społecznych: wolność posiada swoją konkretną rzeczywistość w państwie jedynie o tyle, o ile „jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe” znajdują „*swój pełny rozwój i uznanie swego prawa*” (§260). Stąd dzięki Kantowi, wraz z zasadą moralności oraz wraz z zyskującym dzięki niej na znaczeniu wewnętrznym bytem jaźni (*Selbstsein*) „osoby” prawnej, w filozofii zostaje po raz pierwszy ujęte pojęciowo określenie nowoczesnego państwa w jego „niezwykłej mocy i głębi”. Zasada tego państwa „pozwala zasadzie podmiotowości rozwinąć się w *samoistny termin skrajny* szczegółowości osobowej” (§260). Tak oto Hegel pozostaje na stanowisku Kanta; włącza je on w filozofię prawa jako „naukę o państwie”, ponieważ wraz z nią po raz pierwszy zostało pojęte to, co nie może zostać wypowiedziane ani w kategoriach prawnych, ani w kategoriach społecznego bytu, a mianowicie, że do prawnie ustanowionej wolności wolnej jednostki jako „osoby” należy bycie-dla-siebie-samej podmiotowości w sobie samej” (por. §104). Wolność istnieje jedynie o tyle, o ile człowiek w swojej wewnętrzności, w swoich zamysłach, zamiarach i sumieniu może chcieć tego, „aby sam był obecny we wszystkim, co czyni” (§107 *Uzupełnienia*). Na tym, według Hegla, polega poznanie, które pojawiło się wraz z Kantem. Nazywa je on „wielkim i podniosłym wymiarem” jego filozofii. Wraz z nim powszechne uznanie zyskała zasada, że wolność „jest podstawową osią, wokół której ześrodkowuje się byt ludzki, ostatecznym wierzchołkiem, któremu nic innego nie jest w stanie zaimponować”, jak też, że człowiek nie jest w stanie uznać żadnego autorytetu, jeśli ten kieruje się przeciwko jego wolności. Nadało to Kantowskiej filozofii duży „rozgłos, przysporzyło jej sympatii”; dzięki niej zdano sobie obecnie sprawę, „że człowiek w sobie samym znajduje coś trwałego, niewzruszonego,

mocny punkt oparcia: tak iż nie zwalnia go od tego, aby tej wolności w jakiejś dziedzinie nie respektować”¹. Takie jest „zadowalające”, „najbardziej istotne określenie Kantowskiej filozofii” i jej „ważkiego punktu widzenia”; „sprowadziła ona na powrót do siebie samego to, co dla świadomości siebie posiada istotę, co obowiązuje dla niej jako zasada, byt w sobie”².

Dlatego Hegel w filozofii prawa za punkt wyjścia obiera Kantowskie stanowisko związane z rozróżnieniem na legalność i moralność. W stopniowym rozwoju idei, w którym wszystkie części, jakie zostały weń włączone, w „immanentnym rozróżnianiu samego pojęcia” są „momentami rozwoju idei” (§33, §31), początek nie jest czymś, co zostaje porzucone; zostaje on „zniesiony” w całości, w której się znajduje: „To, co się znosi, nie staje się przez to niczym... stąd ma ono jeszcze w sobie samym określoność, z której się wywodzi”; w rezultacie „to, co zniesione, jest zarazem tym, co zachowane”³. Jeśli więc Heglowskiej filozofii przypisuje się pominięcie jednostki, ubóstwienie państwa, bierze się to ostatecznie stąd, że zniesienie nie jest rozumiane jako „zachowanie”. W rezultacie państwo, w tej postaci, jaką przybiera na końcu tego procesu, jawi się jako negacja i zanik początku. Przejęcie przez Hegla Kantowskiego rozumienia moralności w filozofii prawa posiada zasadnicze i konstytutywne znaczenie dla pojęcia prawa i państwa: tylko wówczas mają one swoje oparcie w wolności, gdy jednostka jako Ja może pozostawać sobą samą w swojej podmiotowości w samookreśleniu moralności i sumienia, a treść wszelkich działań zawiera „dla mnie moją podmiotowość o tyle, o ile otrzymała *zewnętrzną przedmiotowość*”. Dlatego wszystkie instytucje, prawo, państwo, społeczeństwo, wyrosłe na podłożu nowoczesnego świata i przeopojone nowym duchem, który pojawił się w rzeczywistości wraz z rewolucyjnymi przeobrażeniami epoki, cechuje to, że jest im zasadniczo „niedostępna” wolność jaźni w sobie, podmiotowa „moralna wola”, sumienie — „owa najgłębsza wewnętrzna samotność, w której zanika wszystko, co zewnętrzne” (§136 Uzupełnienie.); opierają się one wszelkiej ingerencji przemocy. Ani państwo, ani prawodawstwo nie może wkroczyć w dziedzinę podmiotowości i ugruntowanych na niej przekonań (§106 Uzupełnienie.).

Można w tym widzieć wybitne, podniesione na poziom ogólności, syntetyczne ujęcie przez Hegla tego, czemu Kant po raz pierwszy nadał pojęciową postać wraz z rozróżnieniem na legalność i moralność w określeniu wolności, jak też w określeniu prawa i państwa, o ile zostały one ugruntowane w wolności, w związku z dziejowym zwrotem, wraz z którym nastąpiła nowa epoka.

Wolność, wyrastając na podłożu nowożytnego świata i czerpiąc ze źródeł chrześcijaństwa, wraz z uzyskaniem przez jednostkę samoistości w „prawie

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III w: tenże: *Sämtliche Werke*, t. 19, s. 59, wyd. H. Glockner.

² Tamże, s. 590.

³ Tamże, t. 4, s. 120.

swojej szczegółowości” zyskuje według Hegla swe pełne rozwinięcie i określenie. Hegel ujmując to w sposób ogólny jako zasadę, która jest kryterium podziału na czas nowożytny i starożytność: „Prawo *szczególności* podmiotu do osiągnięcia swego zaspokojenia, czyli — co oznacza to samo — prawo *podmiotowej wolności*, stanowi punkt zwrotny i centralny w różnicy między *starożytnością* a czasami *nowożytnymi*” (§124). Stąd jeśli Hegel mówi o pojawieniu się podmiotowości i o jej stosunku do świata przedmiotowego oraz o instytucjach prawnych i politycznych, istotne jest dlań w znaczeniu Kantowskim, że w odróżnieniu od nich podmiotowość stanowi w jego oczach „drugą postać”; dołącza się do nich poniekąd historycznie. Starając się to szczególnie uwydatnić, Hegel wskazuje na fakt (motyw ten powraca u niego nieustannie), że historyczny proces kształtowania się tych instytucji dokonuje się na kilku scenach. „Wielka forma ducha świata”, podmiotowość, jest „zasadą północy”, tym też różni się od Oświecenia, którego miejscem jest „zachód”. W słynnym fragmencie wykładów z filozofii dziejów powiada Hegel, iż wraz z Kantowską, Fichteańską, Schellingiańską filozofią podmiotowości niemiecki naród uczestniczy w rewolucji francuskiej w formie, „do której w ostatnich czasach dojrzał duch w Niemczech”: w Niemczech zasada tej rewolucji przybrała postać „myśli, ducha, pojęcia, we Francji została ona przekształcona w rzeczywistość”⁴. W podobnym znaczeniu powiada się w *Fenomenologii ducha*, że podobnie jak „królestwo świata rzeczywistego przechodzi w królestwo wiary i oczywistego poznania”, tak samo „wolność absolutna przechodzi ze swej niszczącej samą siebie rzeczywistości w inną krainę, w krainę samowiednego ducha, w której to krainie ma ona w swej nierzeczywistości znaczenie prawdy”⁵. Późniejsze pokolenie, przede wszystkim Hegłowska lewica, podjęło tę myśl uznając udział niemieckiej filozofii w rewolucji za rezultat zacofanych politycznych stosunków w Niemczech. Nie stwarzając możliwości politycznego działania sprawiły one, że — „zamiast dokonać szturm na rzeczywistość” — w rewolucji można było tutaj współuczestniczyć jedynie „w myślach”. Udział w niej niemieckiej filozofii był jedynie refleksem, bezczynnym odzwierciedleniem „w świadomości” tego, co we Francji wydarzyło się w rzeczywistości.

Podobna klasyfikacja obca jest jednak Hegłowi. Tym, co w Niemczech przybiera postać myśli, różniąc się regionalnie od politycznej rewolucji, jest podmiotowość w jej podmiotowej wolności. Nie stanowi ona w oczach Hegla świata bezczynnej wewnętrzności, który istnieje obok świata politycznego działania. Poprzez uczestnictwo filozofii podmiotowości w rewolucji znajduje pozytywnie swój pojęciowy wyraz fakt, że tam, gdzie wszyscy ludzie są wolni w sensie politycznym i prawnym, niezależnie od swego stanu, urodzenia, pochodzenia, stają się oni w swej podmiotowości podmiotem prawa i państwa. Na tym polega obecnie istota państwa, prawa, społeczeństwa oraz wszelkich uprzedmiotowionych

⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 354.

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965, t. II, s. 195.

organizacji, instytucji. Wraz z rozróżnieniem ogólnej i szczegółowej woli zyskują one teraz określenie, że ich substancją i treścią jest wolność jako wolność podmiotowości i w ten sposób są jej urzeczywistnieniem. W tej jedności podmiotowego i przedmiotowego spełnia się według Hegla proces, który zaczął się wraz ze zwrotem w stronę nowożytności: wraz z reformacją, w czasie, gdy uwaga pozostałego świata była skierowana „ku Wschodnim Indiom, Ameryce... po to, aby stworzyć świeckie imperium”⁶, jednostka uzyskała wiedzę, że podmiotowość jako odnosząca się do wszystkich ludzi „może i powinna wejść w posiadanie prawdy”⁷. Wraz z tym „rozwinęto nowy i ostatni sztandar, wokół którego skupiają się ludy, sztandar wolnego ducha, który jest u siebie samego, a mianowicie w prawdzie i tylko w niej jest u siebie samego”⁸. Ale prawda, która narodziła się we wnętrzu, jest w oczach Hegla również prawdą, która czyni z siebie podstawę świata i światowego królestwa. Dlatego też odtąd „zadaniem czasu nie było nic innego” jak urzeczywistnić w świecie zasadę podmiotowości: „prawo, własność, etyka, forma rządu, ustroj państwa itd. muszą być określone w sposób ogólny, aby odpowiadały pojęciu wolnej woli i były rozumne”⁹. Jeśli więc Hegel prawo szczegółowości podmiotu do uznania siebie za zaspokojonego nazywa momentem przełomowym i centralnym, stanowiącym o różnicy, jaka dzieli starożytność i czas nowożytny, ma to zasadniczy i ogólny sens tego rodzaju, że obecnie świat polityczny i społeczny zyskuje określenie nie znane zarówno starożytności, jak i czasom przednowożytnym: podmiotowość „we wszystkich bliższych postaciach miłości, pierwiastka romantycznego, celu, jakim jest wieczna szczęśliwość jednostki — następnie: moralności i sumienia” staje się teraz „ogólną rzeczywistą zasadą nowej formy świata”, wyłania się ona teraz jako zasada społeczeństwa obywatelskiego i jako „moment ustroju politycznego” (§124). Owa jedność, jaką podmiotowość tworzy wraz z odróżnioną od niej rzeczywistością społeczeństwa i państwa, jest przedmiotem Heglowskiej filozofii prawa. [...]

II

Przejście od Kantowskiego stanowiska dotyczącego podziału na legalność i moralność poprzez rodzinę, społeczeństwo obywatelskie do pojęcia państwa zachowuje, pod względem treści, znaczenie „zniesienia” w tym konkretnym sensie, iż jedynie wówczas u podstaw wszystkich części składowych systemu prawnego, począwszy od prawa osobowego po prawo państwowe, tkwi pojęcie wolności wszystkich, gdy ta w zawiera w sobie podmiotową wolę jednostki w jej podmiotowości.

⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958, s. 299,

⁷ Tamże, s. 301.

⁸ Tamże, s. 302.

⁹ Tamże, s. 302.

Założenie to określa również Hegłowską krytykę dotyczącą Kantowskiego stanowiska w kwestii moralności. Filozoficzną krytykę, której rezultat jest jedynie negatywny, nazywa on „smutnym zajęciem”, „wysiłkiem zarozumiałości”; przeciwstawia ona jedynie jeden jednostronny punkt widzenia innym, w wyniku czego przeobraża się w „polemikę i stronnictwą argumentację”¹⁰, zamiast „porzucić ograniczoność jednej postaci wypływającą z właściwej jej tendencji do doskonałej obiektywności i w ten sposób doprowadzić ją do jej własnej prawdy”. Doskonałe wykształcenie pozwala dostrzec we wszystkim coś pozytywnego. (§268 Uzup.).

W tej nowej postawie jednak, niezależnie od tego, jak dalece przysługuje jej określenie „zachowania”, stanowisko Kanta zostało zarazem włączone w kontekst, który nie mieści się w ramach ustanowionego przez niego stosunku między legalnością i moralnością oraz wynikającego zeń rozróżnienia na etykę i naukę prawa.

Podział na moralność i legalność, na prawodawstwo „etyczne” i „sądowe”, zawarty w określeniu, że w moralności chodzi jedynie o zgodność z prawem, podczas gdy idea obowiązku wypływającego z prawa jest zarazem „sprężyną działania” (Wstęp do *Uzasadnienia metafizyki moralności*)¹¹, podział ów każe Kantowi stwierdzić, że jedynie do sfery prawa należy wszystko to, co w ludzkich działaniach mając postać działania zewnętrznego nie opiera się na wewnętrznym ustawodawstwie. Stąd w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, w dziale nauki prawa, nie tylko rozpatrywane są pojęcia własności, stosunku osób do siebie poprzez rzeczy, pojęcia umowy, zysku, posiadania itd., lecz również rozpatrywane jest „społeczeństwo rodzinne” z prawem małżeńskim (§24), prawem rodzicielskim (§28), prawo pana domu (§30), jak też z „obywatelskim stanem” państwa w kontekście publicznego prawa jako „systemu praw dla narodu, tzn. masy ludzi, która ulegając różnorodnym wzajemnym wpływom potrzebuje stanu prawnego” (§43), w końcu prawo narodów i prawo obywateli świata (§53, §62). W odróżnieniu od tego etyka jest jedynie „nauką cnoty”. Inaczej niż „nauka moralności (*philosophia moralis*) w ogóle”, tak jak przedstawiała się ona w dawnych czasach, ogranicza się ona tylko do jednej jej części, a mianowicie do „nauki o obowiązkach, które nie podlegają zewnętrznym prawom”¹². Treścią praktycznej filozofii jako etyki, jako „filozofii wewnętrznego prawodawstwa”, są zatem tylko „moralne stosunki między ludźmi”¹³. Główny podział nauki moralności, z racji tego, że „pojęcie wolności, które jest wspólne im obydwu (tzn. nauce prawa i nauce cnoty)”, „czyni koniecznym podział na obowiązki wynikające z zewnętrznej i wewnętrznej wolności”, implikuje „oddzielenie nauki cnoty od nauki prawa”; etycznymi są jedynie obowiązki wypływające z wewnętrznej wolności¹⁴.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, dz. cyt., t. I, s. 189.

¹¹ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, w: *Werke, Akademie Textausgabe*, Berlin 1968, t. VI, s. 218.

¹² Tamże, s. 379.

¹³ Tamże, s. 491.

¹⁴ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, XIV (Akademieausgabe) t. 6, s. 406.

Również dla Hegla rodzina, społeczeństwo obywatelskie, państwo stanowią przedmiot nauki prawa, zarazem jednak będąc formacjami, w których wolność zawiera w sobie wolność podmiotowości, podpadają one pod jedno etyczne określenie. W wyniku tego moralność zostaje uwolniona od ograniczeń, jakie narzucają jej obowiązki wypływające z wewnętrznej wolności, i zostaje odniesiona do tych instytucji jako do swojej „rzeczywistości” (*actualitas*). Dokonuje się to w ten sposób, że przejście od moralności do, według Kanta, wyłącznie podlegających prawu instytucji rodziny, społeczeństwa i państwa, zostało pojęte jako przejście ku *etyczności*. To, co etyczne, zostało przez Hegla wprowadzone w odróżnieniu od moralności podmiotowej woli i jej „abstrakcyjnego dobra” jako „*prawa i instytucje istniejące same w sobie i dla siebie*” (§144), „*moce etyczne*” (§145), „*obyczaj*”, „*przyzwyczajanie*”, „ogólny sposób działania” jednostek (§151), „społeczne życie etyczne” (§170), „*stan*” (§207), „*korporacja*” (§253) i w podsumowaniu jako „*instytucje*” (§263, §265), które jako „rozwinęta i urzeczywistniona rozumowość” są „filarami wolności publicznej” i w rezultacie „trwałą bazą państwa” (§265). Ów „istniejący świat” praw i instytucji jest etyczny, o ile jednostka ma w nim „w samowiedzy swoją wiedzę o sobie, swoją wolę” oraz rzeczywistość swojego działania, jak też „swoje samo w sobie i dla siebie istniejące podłoże”, jak też znajduje swój „pobudzający do działania cel” (§142); ma ona w etyczności instytucji „trwałe istnienie wznoszące się ponad podmiotowe mniemanie i widzimisię” (§144). Dlatego te ostatnie jako „obiektywny byt etyczny” nie są „ničym *obcym*” podmiotowi, lecz „*duchowym świadectwem* tego, że stanowią *jego własną istotę*”. Ma on w nich „*poczucie własnej pewności*” i żyje „w nich jak w swoim własnym, nie odróżniającym się od niego elemencie” (§147). W przejściu do etyczności jako „jedności subiektywnego i obiektywnego samo w sobie i dla siebie istniejącego dobra” moralność osiąga w identyczności subiektywnego i obiektywnego swoją rzeczywistość i prawdę (§141, §141 Uzupełnienie). „Podmiotowość, która jest podłożem egzystencji pojęcia wolności... a na stanowisku moralności występuje jeszcze jako różna od swego pojęcia, jest w sferze etyczności podłożem egzystencji adekwatnej temu pojęciu” (§152). Dopiero gdy jednostki w ich subiektywnym przeznaczeniu do wolności „przynależą do etycznej rzeczywistości”, posiadają one „w etyczności *swoją własną istotę, swoją wewnętrzną ogólność jako rzeczywistą*” (§153).

Zniesienie punktu widzenia moralności dokonuje się zatem w ten sposób, że Hegel przechodzi na poziom obyczaju, przyzwyczajania oraz politycznych i społecznych instytucji, po to, aby te ostatnie pojąć jako „etyczną” rzeczywistość ustanowioną w moralności podmiotowej woli i jej dobra.

Już za czasów Hegla było to ujęcie tak obce i niecodzienne, że w omówieniu podziału filozofii prawa wskazuje on na rozróżnienie moralności i etyczności oraz na jego istotne znaczenie w odróżnieniu od „terminologii Kanta”, który „posługiwał się głównie wyrazem *moralność*”, i wyraźnie przestrzega przed traktowaniem „*moralności i etyczności* jako równoznacznych”: „*Moralność i etycz-*

ność... wzięte są tu w znaczeniu istotnie od siebie różnym”; nawet jeśli „zgodnie ze swoją etymologią... były one kiedyś równoznaczne”, nie powinno to stanowić przeszkody po temu, aby „posługiwać się tymi już istniejącymi różnymi słowami do oznaczenia różnych pojęć.” (§33)

Sens tego rozróżnienia oraz to, co wraz z nim dokonuje się u Hegla, nie mogą być rozumiane ani jako nadanie pojęciu moralności szerszego znaczenia, ani jako terminologiczna innowacja. Potwierdza to już kolejna uwaga, że Kant, ograniczając zasady praktycznej filozofii do moralności, punkt widzenia etyczności uczynił wręcz „niemożliwym” i go „unicestwił”. Rozróżnienie na „moralność” i „etyczność” ma podstawowe znaczenie. Wraz z nim odnowione zostaje pojęcie tego, co etyczne, które stało się „niemożliwe” historycznie wraz z pojawieniem się podmiotowości w chrześcijaństwie, zaś ostatecznie w wyniku zwrotu, jaki dokonał się w nowożytności”.

Pojęcie „etyczności” rozwija Hegel w sposób ogólny i historyczny przede wszystkim w opozycji do moralności, opierając się przy tym na konstytutywnym dla świata greckiego „etycznym” ujęciu wolnego obywatelskiego życia. Wolność posiada tutaj formę polegającą na tym, że tym, co istotne dla jednostki, jest „substancjalność prawa, potrzeby państwa, dobro powszechne”¹⁵; również i tutaj indywidualna wola „wolna jest jeszcze i swobodna w całej swojej żywotności, i tylko w swoich poszczególnych przejawach jest podporządkowana działaniu czynnika substancjalnego”¹⁶. Obyczaj i przyzwyczajenie są zatem formą, „w której chce się tego, co słuszne, i czyni się to, co słuszne”; w nich jednostka znajduje „mocne oparcie”, na którym stoi i wiedzie swoje życie¹⁷. Grecką polis uznaje zatem Hegel za „etyczną wspólnotę”, w której człowiek nie ma nic innego do zrobienia, jak „to, co w warunkach, w których żyje, zostało nakreślone, wypowiedziane i jest wszystkim znane” (§150). Etyczność jest zatem „całością”, w której każda część w spokojnej równowadze wszystkich części jest „rodzimyim duchem” i w ten sposób pozostaje „w równowadze z całością”¹⁸.

Wszystko to są określenia, za pomocą których Hegel przeciwstawiając etyczność światu chrześcijaństwa i nowożytności odróżnia ją od moralności, utrzymując, że na jej gruncie jednostki są w swojej woli zjednoczone z ogólnością dobra i prawa; w obyczajach, przyzwyczajeniach i instytucjach osiągają one rzeczywistość swojego działania, podczas gdy obca jest im refleksja podmiotowości w sobie. W greckiej etyczności „moralność w sensie właściwym, tj. jako wewnętrzne przekonanie i zamiar, jeszcze nie istnieje”¹⁹, ujawnia się ona dopiero wraz z nieskończonym oddzieleniem tego, co subiektywne i obiektywne, oraz woli, która „cofnęła się w głąb samej siebie, w zacisze wiedzy i sumienia”²⁰. Dlatego

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 51.

¹⁶ Tamże, s. 50.

¹⁷ Tamże, s. 51.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. II, s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 51.

²⁰ Tamże, s. 52.

Grecy pozostający w naturalnej etyczności byli „ludźmi etycznymi, a nie moralnymi”; można o nich powiedzieć, że w okresie pierwszej i prawdziwej postaci ich wolności nie posiadali jeszcze sumienia²¹.

Stąd w porównaniu z etycznością, która nie została jeszcze przez podmiotowość podana w wątpliwość, moralność jest rozumiana przez Hegla jako zasada, która dla etyczności mogła się jawić jedynie jako „coś zepsutego”. Zarazem jednak w perspektywie historycznej i systematycznej zachowuje swą ważność twierdzenie, że wraz z upadkiem greckiej etyczności pojawiła się w historii „wyższa zasada wolnej nieskończonej osobowości”, stanowiąca w procesie „przekształcenia świata” oś, wokół której ten obracał się w trakcie rozpadu greckiego świata i jego etyczności (*Przedmowa*). Stąd etyczność, która nie zna jeszcze moralności, nie stanowi „najwyższego punktu widzenia duchowej samowiedzy”, „obojętnie jak pięknym, łagodnym i interesującym jest to zjawisko”. Brakuje jej „owej samoujmującej się myśli... nieskończoności samowiedzy”²². Dlatego na stanowisku pięknej duchowej jedności duch mógł pozostać jedynie przez krótki okres czasu. Stąd „Element subiektywności, moralności, własnej refleksji i własnego świata wewnętrznego”²³, który był przyczyną rozpadu greckiej etyczności, jest zarazem rozumiany przez Hegla pozytywnie jako „źródło dalszego postępu”.

Hegel odtwarza w pewnym sensie w filozofii prawa porzucony przez Kanta „punkt widzenia etyczności” i charakteryzując go sięga po określenia, które według niego należą do greckiego świata. Ma to np. miejsce w przypadku, kiedy wskazuje na „etyczną wspólnotę”, lub też kiedy system etycznych określeń charakteryzuje za pomocą „etycznych mocy”, które tkwią w „kręgu konieczności” (§150, §145). Owego decydującego w aspekcie systematycznym dla pojęcia etyczności odniesienia do jego greckiej rzeczywistości dowodzą bezpośrednio notatki z wykładu odnoszącego się do §151. W związku z określeniem, że ogólny sposób działania jednostek jest ugruntowany w obyczajach i przyzwyczajeniach, pojawiają się w nich przekłady greckiego etosu: „obyczaj — starożytni nie wiedzieli nic na temat sumienia — rymarz: ion — przyzwyczajenie, użycie — (zwłaszcza mieszkanie u Herodota) pochodzenie człowieka — obyczaj — czy od siedliska? — sposób egzystowania i życia”²⁴. Nawiązanie do greckiego etosu jest więc jednoznaczne. Nie ma ono jednak nic wspólnego z idealizacją i przemienieniem greckiego świata poprzez powrót do niego jako do czegoś pierwotnie świętego. Już pozytywność i należące do dziejów powszechnych znaczenie moralności wykluczają, że mogłaby być ona rozumiana przez Hegla jako „upadek” z perspektywy będącego jej wynikiem rozpadu etyczności. W dodatku zawsze przeciwstawiał się on politycznie i duchowo wszelkim próbom odtworzenia

²¹ Tamże, s. 53.

²² Tamże, s. 71.

²³ Tamże, s. 71.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Grundlagen der Philosophie des Rechts*, wyd. Hoffmeister, s. 417; por. *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 54.

przeszłości na drodze powrotu do niej. Nawoływanie do takiego odtworzenia, wszędzie tam, gdzie się pojawiało, należało „uznać jedynie za azyl dla jego poczucia bezsilności wobec nagromadzonego w wyniku rozwoju treściowego bogactwa — które rozciąga się przed nim i domaga się od niego, aby potęgą swej myśli ogarnął je i zgłębił...”²⁵, było „ucieczką bezradności [...] która czuje, że nie jest w stanie sprostać bogatemu materiałowi rozwojowemu, który widzi przed sobą i który wymaga opanowania przez myśl i syntetycznego ujęcia nadającego mu głębię” (17,78). W rezultacie wszystkie interpretacje, które są restauracją przeszłości muszą, zostać odrzucone.

Wraz z przyjęciem punktu widzenia etyczności dokonuje się jednak w rzeczywistości coś zupełnie innego. Znosząc wraz z nią Kantowską etykę ograniczoną do wewnętrznego określenia woli w sobie, poprzez usunięcie skutków dokonanego wraz z nią rozpadu etyczności, Hegel wprowadza do filozoficznej „polityki” moralność. Owa filozoficzna „polityka” od czasów dokonanego przez Melanchtona odnowienia praktycznej filozofii Arystotelesa obejmującej sobą etykę i politykę: „jako akademicka nauka polityki na uniwersytetach i gimnazjach, przede wszystkim protestanckich, oddziaływanie od 16 do 18 stulecia i jest reprezentowana przez katedry nauk politycznych” nazywane „aż do czasów Kanta... *Professio Ethices vel Politices*... przy czym sama nauczana zawartość praktycznej filozofii nie ulega dużym zmianom”.

U Arystotelesa etyka jest nauką „etosu” jako rozwiniętego ujęcia ludzkiego życia i działania w ramach obyczaju i tradycji w życiu domowym i w polis. Należy ona do praktycznej filozofii, ponieważ rzeczywistością „praxis” nie jest bezpośredniość czynu, lecz przystosowanie się do etycznych i instytucjonalnych porządków polis. Stąd „etyka” jest nauką o dobru i tym, co słuszne, które poprzez nomos i etos określają podniesione w ten sposób do ogólności uczynki jednostek. Staje się ona podłożem „polityki” w tej mierze, w jakiej polityczne kierownictwo oraz przepisy konstytucyjne i prawne mają swoją podstawę i określenie (telos) w „etycznie” ujętej praktyce życia domowego i polis.

Zgodnie z tym ujęciem Arystoteles buduje swoją filozofię praktyczną. Wychodzi ona w części dotyczącej podstaw od ludzkiej praktyki (*Et. Nik.* I), traktuje jako „etykę” to, co w obyczaju, tradycji, przyzwyczajeniu przybrało ogólną formę. „Etyką” jest również ujęte w nich i urzeczywistnione życie obywatelskie wraz z ugruntowanymi w nim cnotami oraz wzorami słusznego zachowania, (*Et. Nik.* II–X). Na koniec wreszcie w rozdziale końcowym pt. „Polityka”, który następuje po rozdziale pt. „Ekonomia” mającym za swój przedmiot życie domowe (*Pol.* I, 3–18), Arystoteles zwraca się ku ustanowionym politycznym porządkom rozpatrując je ze względu na ich etyczne uzasadnienie.

Do tradycji „polityki” wywodzącej się od Arystotelesa nawiązuje Hegel podejmując punkt widzenia etyczności. Świadczy już o tym zewnętrzny układ filozofii prawa. Wychodząc od obcej „polityce” moralności wnosi ją ona, przechodząc do

²⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, Warszawa 1994, t. I, s. 87.

rodziny, społeczeństwa i państwa jako różnych postaci „etyczności”, w obręb należącej do „polityki” teorii instytucji jako rzeczywistości szczegółowego działania. Wraz z tym przechodzi ona od etyki moralności do zawartej w niej etyki „polityki”. Podejmuje ona jej tradycję nawiązując do filozofii szkolnej i odnosi ją do teraźniejszej rzeczywistości, oderwanej od tej tradycji poprzez zasadę podmiotowości. W ten sposób filozofia prawa została przyporządkowana przez Hegla — w procesie odnowienia wiernego arystotelesowskiej tradycji systemu szkolnego — jako „podręcznik” i „kompedium”, podobnie zresztą jak *Encyklopedia nauk filozoficznych* (Heidelberg 1817), wykładowi, który wygłosił on „stosownie do swojej pozycji”. W wykładzie tym, co należało do metody obowiązującej w szkole, dał on „odpowiednie wyjaśnienie” do paragrafów podręcznika (por. przedmowa). W sporze z aktualnie panującym poglądem, iż „określoność i różnorodność wiadomości” jest w filozofii „obojętna dla idei, ba, wręcz jej szkodzi”, Hegel w jednym z listów do Friedricha V. Raumera z 1816 roku mówił o konieczności „ukształtowania szerokiego pola przedmiotowego właściwego filozofii w postaci uporządkowanej całości, opracowanej we wszystkich swoich częściach”²⁶ i w związku z tym wskazał na fakt, że „zachowało się jeszcze kilka dawnych nauk jak logika, empiryczna psychologia, prawo naturalne czy moralność”.²⁷ W przedmowie do filozofii prawa powiada on w podobnym znaczeniu, że „szczęśliwym trafem dla nauki” tradycja w filozofii szkolnej mogła oddziaływać aż do progu obecnego stulecia, kiedy to musiało dojść do „zerwania” z nią.

Ale to nawiązanie, polegające na podjęciu należącej do „polityki” instytucjonalnej etyki, nie jest ani prostym odnowieniem, ani kontynuacją. Filozofia praktyczna została jeszcze raz przez Christiana Wolffa systematycznie ujęta w *Philosophia practica universalis* oraz w przyporządkowanej jej *Philosophia Moralis sive Ethica, Oeconomica* i *Philosophia civilis*. Do niej wszelako należy, że stara praktyczna filozofia, pozostając obecnie bez odniesienia do teraźniejszej rzeczywistości, jest zachowana jedynie „w myślach”. W rezultacie etyka, przyporządkowana tutaj jeszcze w sposób zewnętrzny polityce, musiała utracić związek z instytucjami etycznymi. W wyniku rozpadu etyczności została ona zredukowana przez Wolffa do wewnętrznego określenia ludzkiego działania poprzez „naturę człowieka”. Wprawdzie w *Philosophia practica* u Wolffa obowiązuje nadal, że etyka naucza o sposobie, w jaki wolny człowiek może określać swoje działania zgodnie z zasadami swojej natury (*Philos. Mor. Proleg.* §1), zarazem jednak etyka ogranicza się do zasady, która we wnętrzu określa działanie wolnego człowieka jako zasadę jego ludzkiej natury. W wyniku tej zmiany „obyczaj” traci swój instytucjonalny charakter, w sobie samym konstytutywny dla etyki należącej do filozoficznej „polityki”. Wolff definiuje etykę jako „trwały, zawsze istniejący sposób określania (własnego) działania” (*Philos.pract.univ.*, II, §687: „Per morem

²⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, wyd. Glockner, t. 3, s. 319,

²⁷ Tamże, s. 318.

intelligimus modum constantem ac perpetuum determinandi actionem”). Obyczaje są więc, jak powiada Wolf dystansując się w stosunku do tych, „qui de moribus hominum ex instituto commentari sunt”, jedynie „mores animi”. Są one oparte wyłącznie na „wewnętrznych zasadach” (ib. §688: principia interna). Wraz z tym zostaje porzucone pojęcie instytucjonalnej etyczności; w jego miejsce pojawia się u Wolffa — jeszcze na podłożu tradycyjnej Arystotelesowskiej praktycznej filozofii i „polityki” — zasada moralności, zyskując wyłączną dominację.

W tym zwrocie Wolffa do „moralności” okazuje się, że wiąże się z nią również, jako z doniosłą, dziejową zasadą, jaką jest ona w oczach Hegla z perspektywy końca filozofii szkolnej, zanik etycznego znaczenia instytucji: obyczaj ogranicza się pod względem swej formy do wewnętrzności i do poczucia, że nie odpowiada mu żadne zewnętrzne urzeczywistnienie.

Ów zanik instytucjonalnej etyki „polityki” jest założony przez Kanta. Opierając etykę na moralności daje on „nowy początek”, wraz z którym „papierowe systemy tych, którzy przez długi czas używali podniosłych słów, rozpadają się jeden za drugim i wszyscy ich zwolennicy się rozbiegają”.²⁸ Do owego nowego początku należy, że do zasady etycznej odniesione są tylko „moce ludzkiej duszy”²⁹; dlatego obyczaje utraciły całkowicie dla Kanta swoje etyczne znaczenie: „Niemieckie słowo obyczaje, podobnie jak i łacińskie *mores*”, oznacza wyłącznie „maniery i sposób życia”³⁰.

Podobny zanik etycznego sensu obiektywnych obyczajów i instytucji, które w tradycji uzasadniają przynależność etyki do „polityki”, ma na myśli Hegel, gdy zasady praktycznej filozofii Kanta nazywa niszczącymi i uniemożliwiającymi punkt widzenia etyczności. Owe zasady tkwią u podstaw abstrakcyjności moralności, o ile ta będąc odłączona i oddzielona od form etyczności nie stanowi podstawy i substancji politycznych oraz społecznych instytucji, lecz te pozostają czymś zewnętrznym w stosunku do niej.

Hegłowska filozofia prawa podejmuje się zadania skorygowania tej „abstrakcyjności”. W tym celu modyfikuje ona instytucjonalną etykę należącą do *Polityki* Arystotelesa, ale czyni to w ten sposób, że wielką zasadę podmiotowości i moralności wprowadza w jej obręb i czyni ją jej podmiotem. Dlatego pojęcie etyczności nie jest już u Hegla identyczne z „etosem” Arystotelesowskiej filozofii praktycznej. Zawiera ono w sobie punkt widzenia moralności odróżnionej od etyczności i w ten sposób uwalnia ją od dokonującego się wraz końcem tradycji politycznej oderwania od rzeczywistości, która w okresie przełomu oraz wraz z polityczną i społeczną rewolucją, jak też wraz z oparciem prawa i państwa na wolności, w podmiotowości zachowała podmiot, zaś w swojej wolności substancję.

Przełożył Paweł Dybel

²⁸ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, dz. cyt., t. VI, s. 209.

²⁹ Tamże, s. 211.

³⁰ Tamże, s. 216.