



KATARZYNA GUCZAŁSKA

Rozdział kościoła od państwa w ujęciu Hegla

Separation of Church and State according to Hegel

ABSTRACT: Hegel was not a proponent of supremacy of the state and its unity with the church in the sense of the theocratic state model. This article presents in detail Hegel's understanding of the state-church relation, which takes the form of "unity based on difference". The unity may suggest a para-religious nature of the idea (sacralisation) of the state. Due to possible misunderstandings and interpretation ambiguities, the issue is thoroughly analysed. Reconstruction of Hegel's view on the state-church relation brings forward Hegel's ambivalent attitude to religion. It is a permanent element of the life of state, but also leads to many faults and threats. The article provides reasons for both criticism and affirmation of religion and recreates Hegel's understanding of fanaticism, Catholicism, Reformation, unity and separation (a difference in Hegel's terminology) of church and state, the idea of the state and freedom. The analysis results in emergence of some elements of Hegelianism which might surprise by their actual care for the value of religious freedom, toleration and a state understood as a mediator or arbiter in religious conflicts.

KEY WORDS: Hegel • separation of state and church • religion • fanaticism • Reformation • Protestantism • Catholicism • state • freedom

1. Wprowadzenie

Wkład myśli politycznej Hegla w rdzeń samowiedzy europejskiej i praktyki życia społecznego jest faktem bezspornym, a jednak świadomość politycznej żywotności heglizmu pozostaje mocno ograniczona¹. Momenty triumfu, wpływu i powszechnego rezonansu filozofii Hegla należą do przeszłości². To, co w szerokich kręgach intelektualistów „żyje” współcześnie

¹ Niniejszy tekst ma swoje źródło w wystąpieniu konferencyjnym, które zostało opublikowane jak tekst: *Hegel als christlicher Philosoph. Die Rolle der Religion im Staat*, „Hegel-Jahrbuch” 2008, red. A. Arndt, P. Cruyserghs, A. Przyłębski, Berlin 2008, s. 259–264. Wspomniane wystąpienie konferencyjne zostało w niniejszym artykule opracowane na nowo, poszerzone i rozwinięte o nieomówione wcześniej wątki.

² Taki był na przykład okres wsparcia heglizmu przez ministra kultury Prus K. vom Stein zum Alteinstein oraz jego sekretarza J. Schulze, kiedy to heglisci zajmowali wiele ważnych

z Hegłowskiej koncepcji społecznej, jest niejasnym wyobrażeniem silnego, wyidealizowanego i ubóstwionego państwa. Już sama litera filozoficznego dyskursu Hegla wydaje się skazywać jego koncepcję na wygnanie ze współczesnej debaty o istocie i funkcjach państwa. Filozof pisze bowiem o istnieniu państwa jako „pochodzie Boga w świecie”³. Żarliwość i religijne zabarwienie afirmacji mogą budzić negatywne skojarzenia. Zwykliśmy bowiem adorować Boga – nie państwo. Samo domniemanie, że można głosić, a nawet praktykować kult państwa, wydaje się być ideą wyjątkowo dziwną i niebezpieczną.

Na fakt uznania Hegla za filozofa sprzyjającego apodyktycznym, despotycznym, czy wręcz para-religijnym rozstrzygnięciom politycznym wpłynął fakt, że autor *Zasad filozofii prawa*, był adwersarzem nowożytnego kontraktualizmu, który osłabiał wszechwładzę państwa oraz umacniał przekonanie, że to państwo jest dla człowieka, a nie człowiek dla państwa. Z powodu sprzeciwu wobec (przynależącej głównie do tradycji liberalnej) umowy społecznej, Hegel nie jest kojarzony⁴ z powołaniem do życia wizji politycznej, która przeciwstawia się feudalnemu sojuszowi ołtarza i tronu (zuniformizowane społeczeństwo, supremacja papieska). Dodatkowo, wpływowe XIX i XX-wieczne interpretacje heglizmu⁵, akcentując przede wszystkim doniosłość, czy wręcz absolutność pojęcia „państwa”, utrwaliły

funkcji akademickich na uniwersytetach w Berlinie czy Halle. Dominacja heglizmu to również okres burzliwych sporów po śmierci filozofa. Co prawda, można dziś przeczytać, że: „nie ma innego sposobu myślenia niż ten, który obecnie określa się jako heglowski”. Ze stwierdzenia tego jednak niewiele wynika, oprócz samozadowolenia osób je wypowiadających: *Schodowski, Sosnowski: cwiartowanie Hegla. Rozmowa Bartosza Wójcika*, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/kultura/20130823/schodowski-sosnowski-cwiartowanie-hegla> (dostęp 12.01.2015).

³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 258, uzup., s. 412. Historyk niemiecki, L. von Ranke, również pisał o państwie jako „idei Bożej”.

⁴ Jak, na przykład, wywodzący się również z tradycji protestanckiej John Locke. Na temat wkładu tradycji protestanckiej w rozwój nowożytnej szkoły prawa natury i koncepcji naturalnych uprawnień: K. Haakonsen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1996.

⁵ Interpretacje Hegla, które przypisują mu rzekome „prusactwo”, wywodzą się od R. Hayma, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, s. 357–391. Z XX-wiecznych interpretacji w tym duchu najbardziej znana i wpływowa jest praca K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie. 2: Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł., H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 48–49. Marksista György Lukács uznawał, że o ile *Fenomenologia ducha* jest dziełem „postępowym”, o tyle *Zasady filozofii prawa* mają wydźwięk konserwatywny. Zob. G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1980, s. 80 i nast. Hegla broni z kolei m.in. Herbert Marcuse, podobnie jak Charles Taylor, który w myśli Hegla zauważa komunistyczne akcenty. Zob. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge–New York 1975.

obraz Hegla jako przeciwnika szeroko rozumianej tradycji wolnościowej⁶. W szerokim odbierze heglizmu górowała wizja niepodzielnie dominującego i poddanego sakralizacji państwa. Mniej rozgłosu zdobyła natomiast myśl, że propaństwowe nastawienie Hegla brało się z jego aprobaty dla społeczeństwa obywatelskiego. Sferę tę wyłoniło bowiem z siebie państwo nowoczesne – i z tego właśnie powodu jest ono przez Hegla afirmowane. Z kolei państwu relacyjnemu, „rozbitemu” przestrzenią społeczeństwa obywatelskiego, towarzyszy wizja niemonolitycznej, poreformacyjnej religii, „rozbitej” na różniące się między sobą wspólnoty protestanckie i wolne jednostki.

Co konkretnie miałyby oznaczać stwierdzenie, że Hegel sakralizuje państwo? Jeżeli formuła ta ma oznaczać wszechpotęgę państwa (negującego wolność jednostki) czy uniformizm (jednolitość) religii i państwa, to Hegel nie sakralizuje państwa. Język metafizyczny, którym filozof mówi o państwie, może „straszyć” (jest przesadny, patetyczny i emfatyczny), a sposób wyrażania się może wywoływać niechęć i irytację osób oczekujących od filozofów klarownych, przystępnych i jednoznacznych wypowiedzi. Jednak obiektywna i chłodna analiza treści pism nie pozostawia cienia wątpliwości: Hegel nie był zwolennikiem wszechwładzy państwa i jego jedności z kościołem w sensie teokratycznego modelu państwa. Myśliciel przeciwstawiał się mo-

⁶ W przypadku Hegla nie mamy do czynienia z negacją wolności jako takiej, co najwyżej z jej ograniczeniem w konkretnych przypadkach (wolność słowa, prawa kobiet – biorąc pod uwagę standardy współczesne). Heglowskie rozumienie wolności jest bardziej „wolnościowe” niż sugerują to poczytne interpretacje – na przykład słynne *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, C. R. Poppera. Hegel całkiem dobrze wypada na tle myślicieli, którzy rzeczywiście podporządkowują jednostkę kolektywowi (J.-J. Rousseau, J. de Maistre, K. L. von Haller, K. Marx). Na zbieżność niektórych składników myśli Hegla z tradycją liberalną wskazuje P. Szymaniec, *Elementy liberalne w myśli Georga Wilhelma Friedricha Hegla*, [w:] *Acta Erasmiiana II. Prace z myśli polityczno-prawnej oraz prawa publicznego* red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2012, s. 21–34 czy M. N. Jakubowski, *Nieliberalny liberalizm Hegla*, [w:] *Principia. Tom LI–LII. Zrozumieć Hegla*, red. K. Guzcalska, Kraków 2009, s. 133–141.

⁷ Ryszard Panasiuk pisze na przykład: „państwo nowoczesne ma być instytucją trwałą, musi przez autorytatywny system instytucji władzy wykonawczej utrzymywać w ryzach eksponujące partykularyzmy, musi też nadać sobie – i to jest zadanie filozofii politycznej godnej tego miana – moc sakralną [podkr. – K.G.]”. R. Panasiuk, *Spoleczeństwo obywatelskie i prawa polityczne jednostki w Heglowskim modelu państwa*, [w:] R. Panasiuk, *Filozofia. Historia i współczesność. Studia, odczyty, eseje*, Łódź 2001, s. 121. Również w pracach o charakterze historycznym można przeczytać o „heglowskiej sakralizacji państwa”, która „znacznie łatwiej trafiała do protestanckich członków pruskiego Kościoła państwowego niż do katolików, których związek z protestancką władzą świecką był bardziej problematyczny”. C. Clark, *Prusy. Powstanie i upadek 1600–1947*, Warszawa 2010, s. 384.

delowi kościoła średniowiecznego, który narzucał państwu prawo kościelne i jurysdykcję⁸. Hegel tworzy swoisty i oryginalny system myślowy, mając za sobą doświadczenie Reformacji i wojen religijnych (XVI i XVII w.). W swojej filozofii daje wyraz konieczności przemodelowania relacji państwo-kościół. Choć trudno w koncepcji Hegla doszukiwać się odbicia współczesnej zasady świeckości państwa (której sens ostatecznie ustalił się przecież dopiero w XX wieku), to jednak z heglizmu wyłaniają się pewne elementy, które zaskakują nader aktualną troską o wartość wolności religijnej, tolerancji oraz państwa rozumianego jako mediator i pośrednik w sporach religijnych.

Związek idei państwa nowoczesnego z *principiami* religii chrześcijańskiej był dla Hegla oczywisty. Diabeł tkwi jednak w szczegółach. Od czasu wystąpienia Lutera idea wolności jest w oczach filozofa nie tylko zadeklarowaną, lecz i urzeczywistnioną wartością świata nowoczesnego. Wolność staje się wspólnym mianownikiem państwa i religii – na tym polega jedność tych sfer. Jedność ta nie oznacza jednak, że państwo rozumne ma być państwem, któremu oddaje się cześć niczym bożkowi. Tradycja luterańska, z której wywodzi się Hegel, a przede wszystkim wydzźwięk jego wywodu filozoficznego są jednoznacznie skierowane przeciwko rozbudowanym obrzędom i celebrowaniu zarówno sfery religii, jak i państwa, na wzór monarszego dworu papieskiego („nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną”). Ważna dla filozofa więź pomiędzy państwem a zreformowaną religią nie oznacza aprobaty dla państwa wyznaniowego⁹. Nie jest to również afirmacja państwa laickiego, gdyż państwo i kościół stanowią jedność – jak wyraża się filozof – „prawdy i rozumowości”.

⁸ Rodzaje relacji między kościołem a państwem są opisywane i klasyfikowane na różne sposoby (podobnie jak konkordaty). Najogólniej rzecz biorąc, wyróżnić można teokrację, cesaropapizm, państwo neutralne wobec religii oraz państwo wyznaniowe. Stosunek kościoła do państwa można również analizować bardziej szczegółowo wyróżniając na przykład: *systema potestatis directae in temporalia*, *systema potestatis directivae*, *systema potestatis indirectae*, *systema hegemoniae status*, *systema separationis*, *systema coordinationis*. J. Sawicki, *Historia stosunku kościoła do państwa*, Warszawa 1947.

⁹ Warto pamiętać, że w tradycji protestanckiej formalny rozdział kościoła od państwa często nie istnieje (Wielka Brytania, Dania). Heglowskie państwo nie jest jednak państwem wyznaniowym w sensie braku akceptacji dla wolności religijnej czy wyrzeczenia się przez państwo funkcji mediatora konfliktów religijnych. Koncepcja Hegla powstaje w obrębie tradycji protestanckiej, w której wspólnoty religijne w zasadzie p o d l e g a j ą prawu państwowemu. Na marginesie refleksji Hegla można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że nie jest istotne to, czy rozdział kościoła od państwa jest deklarowany, czy nie. Jakie bowiem znaczenie posiada fakt, że rozdział formalnie został ogłoszony, skoro władza świecka funduje obywatelom prawo zgodne z doktryną określonego wyznania? Decydujące jest to, czy dany kościół (wspólnota religijna) chce poprzez prawo stanowione narzucić wszystkim obywatelom określony system moralny, a instytucje państwa temu żądaniu „ulegają” – takiej sytuacji Hegel nie akceptuje!

Teoria państwa pozwala odróżnić od siebie państwo autorytarne i państwo nowoczesne. Hegel opowiedział się po stronie nowoczesności, a nie autorytaryzmu – jednak za filozofa nowoczesnego nie uchodzi. Tym bardziej warto przemyśleć na nowo Heglowski sposób rozumienia relacji państwo-kościół, uprzystępnąć i spopularyzować nieco wizję „jedności opartej na różnicy”. Jedność państwa i religii może na pierwszy rzut oka sugerować para-religijny charakter koncepcji państwa (sakralizacja państwa). Z powodu możliwych nieporozumień i niejasności interpretacyjnych wątek ten został poddany w artykule szczegółowej analizie. Rekonstrukcja stosunku państwo-kościół zwraca szczególną uwagę na ambiwalentny stosunek Hegla do religii. Jest ona trwałym elementem życia państwa, ale też płynie z niej wiele wad i zagrożeń. W pierwszej części przedstawiona zastała krytyka religii, a w drugiej jej aprobata. W szczególności omówione zostały takie zagadnienia jak: fanatyzm, krytyka katolicyzmu, znaczenie Reformacji, Heglowski sposób rozumienia jedności i rozdziału (różnicy) kościoła od państwa, doprecyzowanie wizji państwa i wolności w heglizmie.

2. Krytyka religii

2.1. Uczucie i wyobrażenie

Hegel pisze: „Religia jest stosunkiem do absolutu w formie uczucia, wyobrażenia i wiary”¹⁰. Określenie to sprawia, że filozof religię zarówno afirmuje – za prawdziwą treść, jak i krytykuje – za niedoskonałą (subiektywno-uczuciową) formę ujmowania prawdy. W kontekście relacji państwo-religia ważne wydaje się być zwłaszcza zrozumienie krytyki formy religii – szkodliwej, a nawet niebezpiecznej dla państwa. Hegel zarzuca religii, że w jej perspektywie świat doczesny traci wartość. Z punktu widzenia religii państwo to jedynie „marność nad marnościami”, „mechaniczny szkielet”, „instytucja koniecznego zła”, realizująca nie-duchowe cele. Religia rozumiana w ten sposób może utrudniać czy wręcz uniemożliwiać nadanie sprawom państwa należytej godności. Konsekwencją znikomości świata, a nawet jego zanikania w perspektywie religii, jest również kwestionowanie obiektywnego istnienia prawdy – manifestującej się także w państwie¹¹ – w związku z czym człowiek

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270, s. 255. H. T. Engelhardt uznaje Boga (Absolut) za główną kategorię filozofii Hegla i analizuje jej treść w perspektywie myśli Kanta oraz Habermasa. H. T. Engelhardt, *Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on "Glauben und Wissen"*, "The Review of Metaphysics", Vol. 63, No. 4 (2010), s. 871–903.

¹¹ Współczesnym językiem (abstrahującym od założeń metafizycznych) moglibyśmy powiedzieć, że określone państwo jest wyrazem stopnia rozwoju cywilizacyjnego danego społeczeństwa.

religijny projektuje na rzeczywistość swoje subiektywne przekonania o tym, jaki świat jest, czy jaki być powinien – zamiast go poznać. Z tego właśnie powodu w religii obecny jest moment wygody, lenistwa i samozadowolenia. Łatwo jest bowiem czerpać samozadowolenie z „prawdy”, która nie wiąże się z obiektywnym poznaniem, lecz jest pograżaniem się w subiektywnych uczuciach, wyobrażeniach i marzeniach. W poczuciu tym leży źródło przeciwstawienia się państwu, praworządności i etyce, co Hegel określa jako „niedorzeczność i obrzydliwość”¹². Ludzie tak postępujący mają „głowę w chmurach”.

2.2. Fanatyzm religijny

Hegel krytycznie ustosunkowuje się do faktu monopolizacji spraw moralności w rękach kościoła. Monopol ten oznacza, że kapłani religijni chcą w ostateczny sposób określać, czym jest dobro, prawda czy sprawiedliwość. Chociaż jednak kapłani kwestie te bardzo chętnie rozstrzygają, nie oznacza to, że w czymkolwiek mają rację. Istnieją takie przejawy społeczne i formy religii, które można nazwać: „najsroższą niewolą w okowach zabobonu oraz degeneracji człowieka”¹³. Czasami – pisze filozof – potrzeba przeciwko dzikości i złu tkwiącemu w religii „jakieś zbawczej siły”, która stanie w obronie praw rozumu i samowiedzy. W religii tkwi bowiem zarzewie fanatyzmu, którego źródłem jest subiektywna wola przeświadczonej o swej absolutności¹⁴. Arbitralna wola – podbudowana absolutną pewnością – popada w fundamentalizm, gdyż człowiek – posiadając i przemawiając w imieniu Boga – ma dane z góry wszystko, by przejrzeć naturę praw i urządzeń państwa, wydać o nich sąd i wskazać, jakimi one i życie ludzkie mają być (fanatyk tkwi ślepo w takim przekonaniu). Ponieważ poglądy te wypływają – o ironio – z pobożnego serca, wygłaszane są one w sposób nieomylny i bezapelacyjny. Ludzkie zamiary i twierdzenia stają się jedynie słusznymi poglądami na wszystko i nie można zarzucić im, że są płytkie, czy niesprawiedliwe – są przecież oparte na religii, a ich gwarantem jest sam Bóg. Tak naprawdę ich źródłem jest pycha i „subiektywne wyobrażenie”, które upaja się Bogiem i wydaje krytyczne sądy o złej, grzesznej i przemijającej rzeczywistości¹⁵. W sumie, fanatyzm religijny odrzuca zastane urządzenia państwowe i porządek prawny jako groźne i niedostosowane do wewnętrznych wyobrażeń jakiejś grupy ludzi. Sam Hegel uważał się za w r o g a ortodoksyjnie pojętego

¹² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270, s. 256.

¹³ Na przykład Egipcjanie i Hindusi oddają cześć zwierzętom.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 140.

¹⁵ *Ibidem*, § 270, s. 255.

protestantyzmu i krytykował poglądy stwierdzające, że pobożnych nie obowiązuje prawo oraz szacunek dla instytucji państwowych. Fanatyzm bierze się właśnie z przeświadczenia, że państwo i jego urzędnicy są przeszkodą w realizacji wyższej, „pozaświatowej” prawdy. Fanatycy sądzą, że „prawo nie zostało ustanowione dla pobożnych”, którą to wypowiedź Hegel uznaje za podstawowy wyraz fanatyzmu¹⁶.

Z fanatyzmem, apodyktycznością oraz dogmatycznością wiąże się problem domagania się przez kościół wolności i szacunku dla głoszonej przez siebie prawdy, co jest niebezpieczne dla świecko rozumianej nauki. Hegel zauważa, że religia potrafi sprzeniewierzyć się prawdzie, niszcząc naukę i jej dorobek. Przykłady podane przez filozofa to, między innymi, spalenie przez kościół Giordana Bruna czy historia Galileusza (przykłady tego typu można mnożyć). Hegel uważa, że silne państwo (racjonalne źródło prawa, oświaty i postępu cywilizacyjnego) może uchronić ludzi przed nierozumnymi, sekciarsko-ortodoksyjnymi formami religii. W gruncie rzeczy Hegel jest w stosunku do nich dosyć liberalny. Filozof wierzy, że izolację i radykalne postawy grup religijnych zlikwidują prawa obywatelskie, dzięki którym zmieniają się sposoby myślenia i postawy ludzi. Dlatego też zdecydowanie sprzeciwia się odmawianiu Żydom praw obywatelskich. To „największa głupota” – pisze¹⁷. Prowadzi ona do utrzymywania się wyodrębnienia Żydów jako grupy religijnej, co jest im potem stawiane jako zarzut. Warto zatrzymać się przy tej kwestii: Hegel twierdzi, że jedynie nadanie praw obywatelskich może spowodować, iż zamknięte i hermetyczne grupy – rządzące się wyłącznie własnymi prawami opartymi na religii – w pewnym stopniu „otworzą się” na państwo i przestaną być względem niego opozycyjne. Warto podkreślić, jak śmiało były powyższe poglądy w czasach Hegla.

Hegel uważa, że państwo może tolerować nawet tych, którzy nie uznają obowiązków wobec państwa. W tym kontekście filozof wymienia kwakrów i nowochrześcjan (anabaptystów), którzy obowiązek ochrony państwa mogą wypełnić poprzez zamianę na jakieś inne świadczenie (pomysł do dziś w Europie stosowany: zamiast obowiązkowej służby wojskowej istnieje służba zastępcza). Co jednak robić w przypadku, gdy członkowie sekt nie uznają obowiązków wobec państwa w ogóle i w konsekwencji nie mogą rościć sobie prawa do uznania siebie za obywateli? Hegel twierdzi, że silne państwo może nie zwracać uwagi takie anomalie. Tu trzeba zdać się na siłę obyczajów. Jeśli państwo nie będzie się ze swoimi prawami rygorystycznie narzucać, to może w końcu zmniejszyć i przezwyciężyć niechęć fanatyków.

¹⁶ *Ibidem*, § 270, s. 421.

¹⁷ *Ibidem*, § 270, s. 258.

Trudno powstrzymać się od uwagi, że poglądy te zawierają w sobie zbyt dużą dawkę optymizmu – zwłaszcza w odniesieniu do tych religii, które starają się wykorzystać prawo stanowione do szerzenia zasad czy moralności religijnej, której podlegać mają wszyscy obywatele¹⁸.

2.3. Krytyka katolicyzmu

W heglizmie istotna wydaje się być krytyka religii katolickiej, która pozwala zrozumieć, dlaczego w idei jedności Hegel stara się pogodzić ze sobą porządek ziemski i boski (krytyka ta wiąże się również z omówionym powyżej problemem „fanatyzmu”). Krytykę tę można najkrócej ująć następująco: katolicyzm rozdziela zainteresowania religijne i społeczne. Świętość, sumienie i duchowość katolicy wiąże raczej z życiem religijnym, a nie z życiem społecznym. Bierze się to z przekonania, że religia i państwo zawierają w sobie różną treść i pochodzą z dwóch różnych źródeł – tak jakby istniały dwie prawdy – religijna (kościół) i społeczna (rzeczywistość świecka). Rozdzielenie to znajduje swój wyraz na przykład w podziale ludzi na duchownych – tzn. osoby, które wycofują się ze świata ziemskiego: nie zawierają małżeństw, nie posiadają dzieci, często nie posiadają własności prywatnej (zakony), oraz laikat – który świata ziemskiego się nie wyrzeka, lecz właśnie z tego powodu dąży do Boga jakby ułomniej i potrzebuje pośrednictwa kleru w kontakcie z Bogiem. Utrzymując przeciwstawienie na sferę religii (*sacrum*) i sferę świecką (*profanum*), katolicyzm nie krzewi etycznego zaangażowania w życie państwa, nie kształtuje postaw prospołecznych, a nawet przeciwstawia życie duchowe państwu. Katolicyzm podporządkowuje również wolną jednostkę zhierarchizowanej organizacji (prawo Boże interpretuje kler), sprzeniewierzając się tym samym prawdzie, iż człowiek – w Chrystusie – został podniesiony do absolutnej wartości i podlega jedynie własnej rozumności i sumieniu, a nie rozporządzeniom instytucjonalnego kościoła i jego hierarchom.

2.4. Interesowność i fałsz religii

Uwaga Hegla, że religia potrzebuje państwa jest niebagatelna. Religia potrzebuje państwa, aby się w ogóle uzewnętrznic i spełnić swoją rolę spo-

¹⁸ Do celu takiego zdaje się dążyć w sposób całościowy islam, dla którego prawo stanowione ma być zgodne z religią i regulować wszystkie dziedziny życia, czy – w ograniczonym stopniu – katolicyzm, w którym prawo stanowione ma regulować kwestie moralne z naciśkiem na bioetykę, kwestie obyczajowe i seksualność. Dla wspomnianych religii instytucje demokratyczne mają służyć temu, by prawo państwa było zgodne z prawem naturalnym (boskim), lecz jedynie w interpretacji, którą podaje szariat (państwo islamskie) lub Kościół rzymskokatolicki/hierarchia katolicka.

łączną: poprzez kult, jednoczenie ludzi, przypomnianie o treści boskości czy infrastrukturę. Państwo ochrania religię nawet przed wrogami, których ona sama sobie „produkuje” – państwo stanowi bowiem przeciwagę dla rozmodlonych podmiotów, które mają „głowę w chmurach” (fanatycy). Instytucja państwa nie opiera się bowiem na subiektywnych przekonaniach i wierze, lecz tym, co realne, ogólne, prawe, rozumne, nieirracjonalne, co wykształciło się w drodze rozwoju historycznego. Religia „zerka” w sposób interesowny w kierunku państwa, jako na przestrzeń swojej rzeczywistej realizacji, przejawienia sensu. W tej sferze religia „czuje się” potrzebna. Po śmierci, w niematerialnych zaświatach, nikt już jej nie potrzebuje... Nie tylko dla państwa korzystne jest wsparcie w religii – również religia potrzebuje państwa.

Nie wydaje się być również błahe spostrzeżenie, że religia promowana jest (zwłaszcza) w czasach nędzy, chaosu i ucisku. Niesie ona bowiem ze sobą rekompensatę za doznane krzywdy, pocieszenie, daje poczucie bezpieczeństwa i sensu. W takiej sytuacji źródłem mocnej pozycji religii nie jest właściwe rozpoznanie przez jednostkę relacji państwo-kościół oraz relacji człowiek-Bóg, lecz lęk, zagubienie, nieszczęście czy wręcz samolubna kalkulacja: „jak trwoga to do Boga”. Taki sposób utwierdzenia się religii opiera się na egoizmie i interesowności, a nie na dobru wspólnym, które jest istotą państwa.

Warto również dodać, że religia – choć jest formą ducha absolutnego – zawiera w sobie nieredukowalny fałsz. Fakt ten dotyczy nie tylko katolicyzmu czy protestantyzmu, lecz k a ż d e j religii. Fałsz ten jest nieusuwalny, ponieważ świadomość religijna jest niedoskonałą formą świadomości – Hegel nazywa ją świadomością nieszczęśliwą. Świadomość nieszczęśliwa projektuje wyobrażenie „tego” i „tamtego” świata. Wizja ta jest pułapką, nieszczęściem, wyobrażeniem, afirmacją niedoskonałej kreacji, oddzieleniem się od Boga. Religia to w istocie uczucie tęsknoty za transcendentnym Bogiem, od którego człowiek jest odseparowany. Całkowite zniesienie fałszu i tęsknych wyobrażeń konstytuujących sferę religii jest możliwe dopiero jako zniesienie religii i zastąpienie jej przez filozofię. W takim przypadku wiara w Boga (wyobrażenie, uczucie) zostaje zastąpione przez przyswojenie go sobie – rozumienie Boga (myślenie, refleksja).

3. Afirmacja religii

3.1. Protestantyzm – jedność państwa i religii

W heglizmie dany pogląd na temat miejsca religii w państwie ma sens jedynie na gruncie określonej sytuacji historycznej, gdyż stosunek religii do sfery życia świeckiego jest historycznie zmienny. Hegel afirmuje

chrześcijaństwo, ponieważ pojawia się w nim zasada absolutnej wolności człowieka – zasada ta zaczyna być jednak w sferze religijnej realizowana dopiero po Reformacji. W jej wyniku człowiek został uznany za wolny podmiot, przestał podlegać instytucji kościelnej (grupie kapłanów), a stał się panem własnego rozumu i sumienia¹⁹. Po Reformacji żadna instytucja – ani Kościół rzymskokatolicki (jak i żaden inny kościół), ani państwo – nie może być ważniejsza niż wolna (rozumna) wola człowieka. Jest paradoksem fakt, że ta fundamentalna teza heglizmu nie została przyswojona w jego szerokim odbiorze. Tymczasem pogląd ten jest filarem i punktem zwrotnym całej refleksji Hegla. Państwo jest przez filozofa mocno afirmowane czy wręcz idealizowane właśnie z tego powodu, że uznało ono wolność obywatela. Identycznie jest na gruncie religijnym. Faza podporządkowania sfery świeckiej (niewolnik) kościołowi (pan) należy bezpowrotnie do przeszłości. Ten okres podległości był historycznie uzasadniony jedynie do czasów Reformacji. Przy podporządkowaniu tym pozostał jednak kościół rzymskokatolicki.

Protestantyzm jest wydarzeniem zmieniającym każdą sferę życia ludzkiego: życie rodzinne, filozofię, sztukę, ekonomię, politykę – w tym, oczywiście, również, relację państwo-kościół. Religia protestancka podnosi do poziomu zasady ogólnej rozumną wolę i rozumne działanie, a tym samym oba światy, zreformowana religia i państwo posiadają jedną „prawdę i nakazy Boga”. Wartość protestantyzmu polega na tym, że na jego gruncie wolność jednostkowa może harmonijnie współdziałać z życiem państwa (jedność państwa i religii). Zarówno na gruncie religii, jak i państwa, wolność zostaje przypisana w równej mierze każdemu człowiekowi. Dla obywatela przyjmującego zasady religii protestanckiej skończona sfera państwa nie jest już sprzeczna z wiecznym i ostatecznym powołaniem człowieka (powołaniem ku wolności i prawdzie). Przeciwnie, obywatel zyskuje świadomość, że etyczność i sprawiedliwość ufundowane są w państwie i mają boski charakter. Na tej właśnie świadomości ugruntowana jest jedność państwa i religii.

Dzięki ścisłemu związaniu ze sobą zasady wolności w przestrzeni państwa i religii protestanckiej w świecie nowoczesnym z przestrzeni publicznej

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. II, s. 180–181. Niestety, ze względu na błędy kościoła zasada ta nie mogła się w pełni ujawnić. Hegel wskazuje tu na przykład na kościół średniowieczny, wspierający państwo feudalne, które traktowało ludzi (chłopów) jak niewolników. Trzeba jednak dodać, że opinia o takim stosunku do chłopów w wiekach średnich nie jest do końca potwierdzana przez współczesnych historyków. Tzw. ucisk chłopów to pewna klisza i wydaje się, że najgorsza sytuacja ludności chłopskiej miała miejsce (poza Rosją) w Rzeczypospolitej i na Węgrzech w XVII i XVIII w., a to już nie jest średniowiecze.

znika negatywnie wobec państwa zorientowane życie religijne. Co oznacza bowiem bycie pobożnym i religijnym człowiekiem? Cecha ta nie oznacza w głównej mierze uczestnictwa w obrzędach (sam Hegel uczestniczył w mszach protestanckich ze względu na szacunek dla tradycji). Obywatel jest religijny jako szlachetny i prawy człowiek, jako osoba wypełniająca w życiu swoje powinności. Człowiek „na co dzień” to dobry ojciec, osoba godna zaufania, pracowity i uczciwy biznesman, osoba pomagająca bliźnim (itp.). Uspołeczniony człowiek – na wzór religijności protestanckiej – jest podmiotowością zaangażowaną w sprawy tego świata i dysponuje – ugruntowanym w religii – potencjałem kreatywnym (Max Weber analizował ten potencjał głównie na gruncie gospodarki i ekonomii). Jest to możliwe, ponieważ – jak pisze Hegel: „Świętość, religijne sumienie różne od prawa świeckiego albo zgoła mu przeciwne – nie istnieje”²⁰.

Warta szerszej popularyzacji jest myśl, iż Hegłowska teza o j e d n o ś c i państwa i religii nie oznacza totalizmu instytucji religijnej wdzierającej się do rzeczywistości świeckiej, czy narzuceniu wszystkim obywatelom jednego światopoglądu. W idei jedności Hegel widzi przydanie życiu świeckiemu wartości, uznanie wolności, a nawet prawa człowieka do błędu (w opozycji do wizji państwa Platona)²¹. W protestantyzmie nie istnieje powołanie rozumiane jako negacja świata świeckiego (w postaci celibatu, wyrzeczenia się rodziny, dzieci). W protestantyzmie znika tendencja do negocjowania życia rodzinnego i społecznego. W tym właśnie uwznioszeniu i docenieniu życia codziennego (jako wartości duchowej) wyraża się j e d n o ś ć życia społecznego i religijnego.

3.2. Rozdział kościoła od państwa

Hegel zauważa, że mało która teza może wprowadzić tyle zamieszania i myślowej gmatwaniny, co teza, że religia powinna być podstawą państwa. Dlatego też, jeśli jedność państwa i religii czyni się ideałem najwyższym (a tak jest w heglizmie), to trzeba jednocześnie pamiętać, by razem z tą jednością ukonstytuowała się różnica, przez którą można rozumieć określoną postać rozdziału kościoła od państwa. Filozof pisze: „między kościołem a państwem nie zachodzi przeciwieństwo co do treści prawdy i rozumowości, lecz różnią się między sobą co do formy”²². Różnica pomiędzy państwem i religią to różnica form rozumności – rozum w religii

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 358.

²¹ Interpretacja wątków platońskich w filozofii Hegla zob. K. Guczalska, *Państwo jako dzieło sztuki. Piękno i wolność w filozofii Hegla*, Kraków 2010.

²² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270, s. 261.

to „rozum w duszy i w sercu”, rozum w państwie to „świątynia wolności ludzkiej”. Hegel pisze:

Toteż twierdzenie, że rozdzielenie się kościoła byłoby, czy było, nie-
szczęściem dla państwa, jest dlatego tak błędne, że państwo tylko dzięki
temu rozdzieleniu się mogło stać się tym, co stanowi jego określenie,
a mianowicie samowiedną rozumnością i etycznością. Jest to również
rzecz najszcześniejsza, jaka przydarzyć się mogła Kościołowi, jeśli idzie
o jego wolność, a także myśli, jeśli idzie o jej wolność i rozumność²³.

W analizach Hegłowskiej filozofii politycznej zwraca się często uwagę na rozbitcie jedności państwa przez społeczeństwo obywatelskie. Trzeba jednak dodać, że rozpad ten dotyczy również podziału jedności kościoła na odłamy protestanckie. Różnicowanie się kościoła i państwa mogło dojść do głosu w cywilizacji zachodnioeuropejskiej z tego właśnie powodu, że państwo i kościoły protestanckie przestały być monolitami, tzn. uznały rozumną jednostkę za swój filar. Hegel uważa, że aby państwo mogło stać się „świadomą siebie etyczną rzeczywistością ducha” musiało o d d z i e l i ć się od formy wiary. Co istotne: „odróżnienie to pojawia się jednak tylko wtedy, kiedy w samej stronie kościelnej dochodzi do rozdziału”²⁴. Duchowa jedność kościoła protestanckiego opiera się na różnicy i chodzi tu nie tylko o różnicę pomiędzy poszczególnymi odłami, ale również poszczególnymi ludźmi. Chrześcijaństwo nie jest religią monolityczną i niezróżnicowaną, a heglizm nie jest filozofią kolektywistyczną. Zasadą świata nowoczesnego jest wolność (nie samowola), której źródłem jest uznanie wolności człowieka w kontakcie z Bogiem (*versus* pośrednictwo kleru i instytucji w katolicyzmie). To właśnie reformacja chrześcijaństwa XVI wieku, oznaczające odejście od monolitu wiary na rzecz jej zróżnicowania, pozwoliła ukonstytuować się państwu jako suwerennej sferze, „która nadaje sobie świeckość”. Hegel zauważa, że we wschodnim despotyzmie – który nie przeszedł reformy religijnej – jedności państwa i kościoła nie konstytuuje różnica, przez co świat wschodni jest despotyczny.

Różnica państwa i kościoła sprawia, że miejsce manifestowania się religii staje się przestrzeń życia prywatnego oraz społeczeństwa obywatelskiego – a nie instytucja państwa. Państwo potrzebuje religii jako źródła obyczaju, siły kształtującej sumienia i zachowania obywateli, lecz religia przejawia się głównie na gruncie rodzinnym i społecznym²⁵.

²³ *Ibidem*, s. 264.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Powiązanie sfery rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa (także w kontekście religii) przedstawiam w: *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*, Kraków 2002.

Dzięki oglądowi i wyobrażającemu poznaniu człowiek odnosi się w religii do Boga jako czegoś nieograniczonego, będącego przyczyną i wolą, od której wszystko zależy – również istnienie państwa. Wszystko jest przez Boga „usprawiedliwione i uwierzytelnione”, a w związku z tym państwo, prawo, wszelkie obowiązki zyskują dzięki religii swoje najwyższe potwierdzenie. Religia spaja i nadaje godność życiu państwa w absolutnej zasadzie – w Bogu. Religia jest podstawą metafizyczną państwa, jednak nie jest w stosunku do państwa „czynnikiem rządzącym”²⁶. Hegel, swoim nieco hermetycznym językiem mówi, że państwo jest „w sobie nieskończone”. Oznacza to (na przykład), że państwo posiada – przeciwko kościołowi – prawo do własnego poglądu o tym: „co ma mieć walor obiektywnej prawdy”²⁷. Można założyć, że gdyby Hegel zasiadał dzisiaj w parlamencie europejskim, to opowiedziałby się zapewne – inaczej niż na przykład polscy parlamentarzyści – za finansowaniem badań nad komórkami macierzystymi lub zapłodnieniem *in vitro*. Filozof przytomnie zauważa bowiem, że nauczanie kościoła przejawia się raczej w kulcie, a bardziej w y k s z t a ł c o n a świadomość jest dla niego rzeczą raczej poboczną. Miejsce nauki znajduje się po stronie państwa – nie kościoła²⁸!

Domniemana „sakralizacji państwa” ma być – jak się wydaje – określeniem starającym się oddać (omówioną powyżej) jedność państwa i religii. Sformułowanie to jednak nie pasuje do litery tekstu Hegla, dla którego jedność owa oznacza po prostu wolność uznaną zarówno na gruncie religii, jak i państwa. Postacią tej jedności jest różnica, czyli pluralizm, niejednolitość, postępująca demokratyzacja, etos lokalności, szacunek dla świeckiej nauki. Niestety, ta Hegłowska afirmacja nie została szerzej przyswojona i spopularyzowana. Powtórzmy zatem, że ukonstytuowana j e d n o ś ć znosi jednostronność, dominację i przemoc każdej z dziedzin (państwa jak i religii), natomiast r ó ż n i c a sprawia, że każda ze sfer uznana jest za ważną w swojej specyfice i roli, jaką odgrywa w życiu społecznym. Nowoczesność – w aspekcie relacji kościół-państwo – należy określić jako r ó ż n i c u j ą c ą się j e d n o ś ć.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270 uzup., s. 421.

²⁷ *Ibidem*, § 270, s. 264.

²⁸ W. Jaeschke za zaletę Hegłowskiego „programu” społecznego uznaje jego łączność z chrześcijaństwem (a nie konflikt z religią – jak w projektach sekularnych). W. Jaeschke, *Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State*, „The Journal of Religion”, Vol. 61, No. 2 (1981), s. 145. Trzeba jednak pamiętać, że Hegel podkreślając więź nowoczesnego państwa z tradycją chrześcijańską nie podporządkowuje nauki i prawa stanowionego religijnym wyobrażeniom. Przeciwnie, świat świecki zyskuje należną mu suwerenność i niezależność.

3.3. Jedność, różnica i wolność

Heglizm jest jednocześnie krytyką i usprawiedliwieniem religii. W chrześcijaństwie zawarta jest bowiem pewna dwuznaczność: religia posiadała prawdę o absolutnej wolności człowieka, jednak prawdy tej nie potrafiła w toku rozwoju historycznego przeszczepić na grunt społeczny. Tendencje wczesnego chrześcijaństwa są wręcz anarchistyczne (człowiek jest wolny w Bogu – nie w państwie). Pierwsi chrześcijanie, na przykład Paweł z Tarsu, odkryli wolność związaną z życiem wewnętrznym, a nie – jak Grecy – z życiem państwa. Hegel twierdzi, że Sokrates był tym, który antycypował ten rodzaj wolności. Inny filozof chrześcijański, Augustyn, przeciwstawił państwo ziemskie i boże, przy którym to przeciwstawieniu pozostał katolicyzm²⁹. Hegel z kolei redefiniuje chrześcijańskie pojęcie wolności tak, że nie jest ona oddzielona od życia społecznego, lecz jest z nim tożsama. Miejscem faktycznego urzeczywistnienia się idei wolności staje się państwo, w którym obywatel stał się współsuwerenem politycznego i religijnego porządku.

Hegel nie był całkowicie bezkrytyczny w stosunku do protestantyzmu, jednak z całą pewnością przyznał mu pierwszeństwo w fundowaniu rozumnych stosunków – zarówno religijnych, jak i społecznych. Filozof ujmuje protestantyzm we właściwy sobie sposób i usuwa ustanowioną przez Lutera opozycję między wiarą a rozumem. Widzi w protestantyzmie rozumną religię, która funduje j e d n o ś ć celów absolutnych i ziemskich³⁰. Obok jedności, mamy też r ó ż n i c ę państwa i kościoła, która jest gwarancją suwerenności obu dziedzin, ich parytetu opartego na sympatii. Życzliwą separację państwa i kościoła najlepiej oddają słowa samego Hegla, który sądzi, że określenie stosunku między państwem a gminą religijną jest „proste”³¹. Religia przyjaźnie odnosi się do państwa, natomiast państwo posiada „obowiązek popierania gminy religijnej” i „użyczenia jej ochrony”. Hegłowski rozdział kościoła od państwa nie jest separacją wrogą i nie ma na celu ukonstytuowania mocno zlaicyzowanego państwa na wzór francuski³². Filozof uważa wręcz, że państwo może wymagać, aby ludzie należeli

²⁹ Natomiast idąc śladami Tomasza z Akwinu, katolicyzm nie oddziela prawa stanowionego od własnej wykładni jedynie słusznej moralności.

³⁰ Można Hegłowi zarzucić, że z perspektywy katolickiej to właśnie protestantyzm rozdziela świat boski i ludzki, ponieważ przesadnie podkreśla transcendencję Boga i pomija uczestnictwo człowieka w zbawieniu (zwłaszcza w skrajnych formach u Kalwina i Beza).

³¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270, s. 257.

³² „Złe państwo jest oczywiście tylko świeckie i skończone”. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270 uzup., s. 419. M. O. Hardimon twierdzi, że u Hegla mamy do czynienia z s e p a r a c j ą kościoła od państwa oraz opowiedzeniem się filozofa po stronie świata sekularnego. Ten sam Autor dodaje jednak w przypisie, że (z innego punktu widzenia)

do jakiejś gminy wyznaniowej (podobnego zdania był też John Locke), nie może jednak przesądzać, do której – o tym decyduje bowiem sumienie, które państwu nie podlega³³. Dlaczego Hegel domaga się, by każdy obywatel należał do jakiejś gminy wyznaniowej – nawet żydowskiej czy anabaptystów? Gmina taka jest źródłem (etycznego) obyczaju, jak również swego rodzaju szkołą dobrowolnej wspólnotowości (jednostkowe „ja” wykracza tu poza własną partykularność). Nie ma wspólnoty wiernych bez państwa i nie ma państwa bez różnych gmin wyznaniowych.

4. Podsumowanie uwag o religii


Temat stosunku państwa i religii należy interpretować z perspektywy w pełni rozwiniętej, całościowej myśli Hegla (chętnie nazywanej „systemem”). Dopiero z punktu widzenia głównych założeń filozoficznych, artykułują się w pełni poglądy polityczne autora *Zasad filozofii prawa*. Trzeba pamiętać, że podstawowym rozróżnieniem czy schematem – fundującym jednocześnie określoną hierarchę – jest umieszczenie państwa i religii w dwóch różnych sferach duchowych: państwo przynależy do sfery ducha obiektywnego, a religia do sfery ducha absolutnego. Podział ten ma fundamentalne znaczenie, ponieważ wynika z niego oczywista hierarchia: z punktu widzenia filozofii religia traci na wartości, a z punktu widzenia państwa – na wartości zyskuje (choć ze względu na swoje wady go nie domiňuje). Powodem ambiwalentnego stosunku do religii jest tkwiąca w niej nieusuwalna dwuznaczność. To ona powoduje, że Hegel jednocześnie religię afirmuje i krytykuje. Filozof jest pewien: w społeczeństwie konieczna jest świadomość tego, co absolutne. Jeśli nie jest ona możliwa w formie najlepszej, to znaczy w formie filozofii (myślenie, rozum), to jest ona dobra w formie gorszej, to znaczy w postaci religii (wyobrażenie, uczucie). Trzeba jednak pamiętać, że owo dobro – religia – choć, ostatecznie, w życiu społecznym i duchowym człowieka ze wszech miar pożądana – posiada – poza dobrymi – również swoje negatywne strony i punkty widzenia, które należy krytykować. Te negatywne strony, które urzeczywistniają się w danym okresie historycznym są nie do uniknięcia za względu na przyrodzoną niedoskonałość religii (niedoskonała forma,

Hegłowska koncepcja społeczna nie jest sekularna. M. O. Hardimon, *The Project of Reconciliation: Hegel's Social Philosophy*, „Philosophy & Public Affairs”, Vol. 21, No. 2 (1992), s. 184.

³³ „[...] ponieważ religia jest dla państwa momentem integrującym najgłębsze przekonania, państwo może wymagać od wszystkich swych członków, by należeli do pewnej gminy wyznaniowej, co prawda, do jakiegokolwiek gminy, gdyż w samą treść – jako że odnosi się ona do wewnętrznej strony wyobrażenia – państwo wdawać się nie może”. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 270, s. 257.

świadomość nieszczęśliwa). Właśnie dlatego należy państwo i religię ze sobą w duchu połączyć (protestantyzm) i wyraźnie od siebie instytucjonalnie oddzielić (rozdzielił kościoła od państwa).

5. Zakończenie

Hegel afirmuje państwo silne, o szerokich uprawnieniach – także wychowawczo-etycznych – jak u starożytnych Greków. Przydaje mu wzniosły i doskonały charakter. Nie chce widzieć w państwie bezdusznego, zatomizowanego i zmechanizowanego systemu relacji – za takie właśnie ujęcie krytykował zwolenników umowy społecznej. Doszukuje się w państwie „pierwiastka boskiego”, autorytetu i majestatu³⁴. Pomimo tej emfazy nie jest słuszne przeświadczenie, że heglizm funduje jakiś rodzaj „sakralizacji państwa” czy religijnego kultu państwa. Heglizm nie afirmuje bowiem religijności rozumianej jako obrzędy, wtajemniczenia i rytuały. Całkowicie wolna od tych elementów jest również sfera filozofii i polityki. Heglizm nie jest nauką tajemną, heglisci nie są wtajemniczani w praktykowanie „wyższej” filozofii i nie są kapłanami posiadającymi uprzywilejowaną pozycję w państwie. Ponieważ jednak kult państwa nie musi wcale iść w parze z obrzędem i wtajemniczeniami, to emfaza słów Hegla kierowanych pod adresem państwa może przyczynić się do budowania postaw sprzyjających gloryfikacji silnego państwa i podporządkowaniu jednostki organizmowi państwowemu. Jeśli jednak tak się dzieje, to jest to sprzeczne z poglądami samego Hegla afirmującego państwo, w którym człowiek stał się wolny właśnie dlatego, że przestał być uciskany (biernym) elementem całości państwowej, a stał się jego rozumnym filarem³⁵. 

KATARZYNA GUCZALSKA – doktor filozofii, adiunkt na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie. Zainteresowania: Hegel, filozofia społeczna, historia idei, etyka społeczna, liberalizm, libertarianizm.

KATARZYNA GUCZALSKA – Ph.D., Assistant Professor at the University of Economics in Cracow. Her main research interests include: Hegel, social philosophy, history of ideas, social ethics, liberalism, libertarianism.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 258 uzup., s. 240.

³⁵ Zaprezentowana interpretacja Hegla jest autonomiczną propozycją. W kontekście omawianego tematu istotne wydają się być zwłaszcza dwie prace: N. Lobkowicz, *Kościół i państwo w filozofii Hegla*, [w:] N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996. Zob. też punkt *Pozytywność i polityka: Kościół i państwo* w rozdziale II monografii Shlomo Avineriego *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 47–53 oraz *ibidem*, s. 211–213.