

Marcin Hylewski
Uniwersytet Śląski w Katowicach

W stronę Hegla, czyli utopia rozumu historycznego

I

Gdyby chcieć zobrazować historię personifikowaną, byłaby bodaj zniedołężniałą staruszką bez złudzeń spozierającą na ludzką naturę. Hegel powiadał, że z historii narodów możemy nauczyć się tego, że narody niczego nie nauczyły się z historii. Podobny zarzut można by również postawić twórcom projektów utopijnych, gdyby nie fakt, że – jak pisał autor *Zasad filozofii prawa*¹ – sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu; sensu dokonujących się przemian historycznych niepodobna w pełni rozumieć z pozycji uczestnika czy współczesnego im obserwatora².

¹ Wykaz skrótów stosowanych dzieł G.W.F. Hegla w przypisach: *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002 – FD; *Wykłady o filozofii dziejów*, przekład, przedmowa, uzupełnienia A. Zieleńczyk, Altaya, DeAgostini, Warszawa 2003 – WFDz; *Wykłady z filozofii religii. Tom I*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006 – WFr; *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969 – ZFP.

² Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 269. Sam Hegel nie przestrzegał tej zasady. Czym innym bowiem jest jego koncepcja pochodzenia ducha przez świat w kierunku samowiedzy wolności, jeżeli nie wysłowioną w żargonie filozoficznym próbą odślonienia sensu historii? Uznanie dialektyki za jedyną adekwatną metodę poznania historycznego oraz dowolne definiowanie rzekomo gwarantowanych przez nią kierunków i mechanizmów rozwoju, implikuje „dedukowalność” kolejnych faz postępu ducha, co z kolei jest równoznaczne z możliwością rekonstrukcji jego ostatecznej destynacji. Logicyzacja sprowadzonej do roli pojęcia historii zakłada z koniecznością możliwość osiągnięcia pełnej wiedzy o procesie historycznym. Z jednej strony nadworny filozof Fryderyka Wilhelma III był świadom, że „Objasniać dzieje znaczy to jednak odślaniać namiętności człowieka, jego gienjusz, jego siły działające, tę zaś wytyczność Opatrzności zowie się zazwyczaj jej planem. Plan ten wszakże ma być dla oczu naszych ukryty, ba, zuchwalstwem ma być chęć poznania go” (WFDz, s. 32). Z drugiej jednak, sam podejmuje taką próbę. Wydaje się więc z intelektualistyczną manierą utrzymywać, że wprawdzie jednostka nie może przeniknąć drogi ducha, chyba że jest nią On sam – Hegel.

Jednostka – pisał z kolei David Carr – nigdy nie będzie w stanie rozumieć swego życia tak dobrze, jak mogliby je rozumieć inni, ponieważ ona sama zawsze stoi „pośród” życia. W najlepszym razie może rozumieć swą przeszłość; jej teraźniejszość i przyszłość są jeszcze splątane i niezdecydowane.³

Dilthey mniemał natomiast, że rozumienie sensu może mieć miejsce tylko w stosunku do wytworów ducha już zobiektywizowanych, a więc niejako wyekstrahowanych z wartkiego nurtu definiowanej subiektywnie teraźniejszości. Buntury chłopskie Tomasz Münzera i pierwsze autarkiczne komuny organizowane przez Jana z Leidy powstawały w mniemaniu ich autorów i uczestników jako rezonans wobec doświadczanej niesprawiedliwości dzięki quasi-utopijnej obietnicy jej wiekiustego zniesienia, ale dopiero Karol Marks zinterpretował je w kontekście feudalnych stosunków społecznych i antagonizmu klas.

Nie znaczy to, że jednostka „wrzucona-w-świat” *hic et nunc* nie może znać sił, które faktycznie powodują jej aktywnością, lecz że ich „współczesna” znajomość zawsze pozostaje wybiórcza, powierzchowna i niepełna, a często – jak w przytoczonym przykładzie – nie sięga istoty rzeczy. Nie jest też tak, iżby możliwe było wyznaczenie jakichkolwiek mierzalnych dystansów temporalnych i społecznych, które pozwalają na w pełni obiektywne i bezsporne uchwycenie sensu poszczególnych zdarzeń historycznych i dokonanie ważnej *erga omnes* wykładni absolutnej. Niewątpliwa pozostaje sama tendencja, wedle której upływ czasu wraz ze wzrostem dystansu społecznego, jaki dzieli moment wydarzenia od chwili interpretacji, a jego uczestników od interpretatora, sprzyja wyciąganiu wniosków silniej sensownych, bardziej obiektywnych. Jakkolwiek zupełna obiektywność jest snem filozofów, to brak założenia jej możliwości spycha najbardziej bezstronnego obserwatora w próżnię epistemologicznego relatywizmu, subiektywizmu, a w skrajnych przypadkach w berkeleyowsko-stirnerowski solipsyzm.

Powyższe wnioski płyną z przełomu antypozytywistycznego. Diltheyowskie „życie” jest rzeką płynącą pomiędzy *obiectum* i *subiectum*, które w nim właśnie znajdują punkty stykowe. Zapośredniczając czystą przedmiotowość w historycznie określonej świadomości, Dilthey sytuuje nieprzekraczalną granicę poznawczą. Sięganie ideału (w tym również odnajdywanie pełni sensu) jako podstawowy dezyderat myślenia utopijnego byłoby w tym kontekście niepodobieństwem. Obiektywizacja to nie obiektywność, tak jak racjonalizacja nie jest tożsama z racjonalnością; obie są jedynie mniejszym złem, na jakie skazany jest obcujący z rzeczywistością historyczną badacz.

Jak zauważał Jan Patočka, problematyzowanie sensu stanowi esencję dziejowości, a to, co jawi się jako apodyktycznie sensowne, należy raczej do fazy przeddziejowej, w której zakorzeniona religijnie (albo magicznie) sensowność

³ D. Carr, *O hierarchizacji wymiarów czasu u Husserla, Diltheya i Heideggera*, [w:] Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, wyboru i przekładu dokonał G. Sowinski, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 133-134.

świata wydaje się oczywista⁴. Tym, co odróżnia historię od prehistorii, jest zatem kwestionowanie podszyte nutą sceptycyzmu i metodycznym wątpieniem. Świat staje się wówczas znakiem zapytania nie ze względu na swoją niepoznawalność, a przez odkrycie dynamiki sensów stale cyrkulujących w przestrzeni społecznej, a wyłaniających się z dyskursu i refleksji.

Ale pytanie i towarzysząca mu refleksja zakładają pojęcie. Jest ono klinem wnikałym w wąską szczelinę, która ziele między światem i świadomością. Nie jest ono tożsamy ani z bytem, ani z myślą, stanowiąc określonego typu iunctim między nimi. Pojawia się tu jednak problem mostu epistemologicznego: czy (a jeśli tak, to jak dalece i w jaki sposób) myślenie wyobraża przedmiot? Pojęciowanie zawiera kontinuum potencjalnych relacji, jakie mogą dzielić byt i myśl (od realizmu naiwnego po solipsyzm), domagając się wyboru. Sam wybór jest założeniem, toteż wszystko, w co obrodzi również musi mieć status supozycji. Mimo ambitnych planów Parmenidesa oraz jego naśladowców gorączkowo, poszukujących istności i sensów niepowątpiewalnych, wciąż wędrujemy „drogą mniemania”. Jeżeli więc świat staje się problemem i figuruje w świadomości najwyżej jako możliwie (a nie apodyktycznie) istniejący, jakże pytać o jego sens lub istotę, oczekując jednoznacznych i pewnych odpowiedzi?

Ta niesprzyjająca wizjom proroków perspektywa nie mogłaby zadowolić Hegla i nic dziwnego, że pojawiła się dopiero na przełomie XIX i XX w., po trosze jako wyraz dekadentycznej atmosfery *fin de siècle*, a częściowo w wyniku protestu przeciwko naturalistycznym tendencjom w naukach społecznych. Te ostatnie, ufundowane na micie matematyzowalności „życia”, zakładały stosowalność aparatury metodologicznej, właściwej naukom ścisłym, do analizy wytworów ludzkich i rozwoju społecznego. Pozytywiści nie tyle nie dostrzegali zasadniczej odrębności przedmiotowej humanistyki, co odmawiali jej prawa do istnienia wewnątrz nauki. Sami zaś próbowali zawłaszczyć jej przedmiot by przystosować go do wymogów arbitralnie zdefiniowanych kanonów naukowości. Pozytywizm i naturalizm w naukach społecznych wyrosły ze sprzeciwu wobec metafizycznych abstrakcji, które w osobie Hegla osiągnęły punkt krytyczny. Z buntu przeciw utopii rozumu pozytywiści sami stworzyli pseudoracjonalną utopię. Kwantyfikowalność, mierzalność i sprawdzalność empiryczna wiedzy zostały podniesione do rangi dogmatów, co miało wyłączyć poza nawias nauki wszelkie oparte na (subiektywnych) sądach wartościujących spekulacje w zamian za gwarancję obiektywności. Oddając głos faktom, uczeni pozytywistyczni przeoczyli omylność orzekającego czy stwierdzającego fakt, a funkcjonującego przecież w określonym środowisku społecznym i obciążonego „balastem” czysto podmiotowych nastawień, co z kolei rzutuje na samą selekcję podejmowanych zagadnień oraz na kształt wygłaszanych przezeń sądów. Słusznie więc Hans Ineichen zwrócił uwagę, że teksty albo teorie

⁴ J. Patočka, *Początek dziejów*, [w:] *idem*, Eseje heretyckie z filozofii dziejów, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 56; J. Patočka, *Czy dzieje mają sens*, [w:] *idem*, Eseje heretyckie..., s. 84.

i zawarte w nich sądy „nie spadają z nieba”; będąc wytworem konkretnych osób nie mogą „zrzec się” autorstwa⁵. Ideał wyrażonej w deskryptywnych zdaniach protokolarnych całkowicie racjonalnej, bezzalożeniowej i obiektywnej wiedzy bez podmiotu poznającego jest fikcją już choćby z tego względu, że sam racjonalizm stanowiący rudymenarne założenie orientacji pozytywistycznej ma charakter wyboru, który jest klasycznym przykładem sądu normatywnego⁶.

II

Ostrze przełomu antypozytywistycznego musiało godzić także i w rozmaite koncepcje historiozoficzne operujące pojęciem praw dziejowych będących jedną z wielu filozoficznych konceptualizacji „sensu”. Wszelkie filozofie dziejów łączą fatalistyczne przekonanie o rozumie panującym w historii oraz nadającym jej wewnętrzną logikę i określony porządek⁷. Miały one dostarczać niezawodnych mechanizmów interpretacji procesu historycznego postrzeganego w sposób racjonalistyczny, a więc rekonstruowalny i odtwarzalny w aktach myślącego podmiotu.

W zależności od tego, w którym kierunku następują zmiany w świetle danej teorii, filozofie dziejów możemy podzielić na progresywne (postęp), regresywne (degeneracja) i cykliczne (wieczny powroty poszczególnych faz rozwoju). Przykładem teorii postępowych mogą być koncepcje Hegla, Marksa, Cieszkowskiego i Fukuyamy; teorie degeneracji wywodzą się z myśli Hezjoda podjętej później przez Platona, a w czasach współczesnych rozwijane były głównie przez Oswalda Spenglera; „cyklogologie” natomiast mają źródła w stoickiej koncepcji *apokatástasis* – wizji pożaru świata wiecznie powracającego do początków czasu, w nowożytności cykliczną perspektywę zaproponował Giambattista Vico, a w XX w. wątek podjęli Pitrim Sorokin i z pewnymi zastrzeżeniami Arnold Toynbee. Chociaż topos utopii w większym lub mniejszym stopniu jest obecny we wszystkich historiozofiach, istotę problematyki należy łączyć z koncepcjami progresywnymi. Odnajdywanie „złotego wieku”⁸, w dalekiej przeszłości właściwe teoriom regresywnym oraz cyklicznym⁹, a także obwieszczanie jej bieżącej materializacji, powoduje

⁵ H. Ineichen, *Hermeneutyka jako teoria wykładni tekstów*, [w:] Wokół rozumienia. Studia..., s. 236.

⁶ Por. M. Heller, *Granice nauki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 7-8.

⁷ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 51. Por. także: J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje*, [w:] Zagadnienia historiozoficzne, red. J. Litwin, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 13.

⁸ Platon i Hezjod używają zamiennie określenia „złoty wiek” i „wiek Chronosa”.

⁹ W cyklologiach analogon „złotego wieku” stanowią rozmaicie nominowane stadia cechujące się szczytowym punktem rozwoju świata, cywilizacji, kultury, narodu czy społeczeństwa (w zależności od przyjętej „jednostki historiozoficznej”); np. Arnold Toynbee pisze o „fazie wzrostu”. Żadna ze znanych mi cyklologii nie zawiera diagnozy momentu historycznego, w którym obecnie znajduje się analizowany organizm, jako stadium finalnego. Próżno też szukać optymistycznych prognoz ewolucji w tym kierunku, dlatego też zestawiam teorie regresywne i cykliczne jako podobne z uwagi na lokalizację ideału w przeszłości.

bowiem, że utopia przestaje jawić się jako możliwość, co pozbawiają ją owego rewolucyjnego potencjału, o którym pisał Karl Mannheim, przeprowadzając swoją podstawową dyferencjację utopii i ideologii. W dziele założycielskim socjologii wiedzy przekonywał, iż utopie są

[...] transcendentne wobec bytu, gdyż także one nadają działaniu orientację na elementy, których urzeczywistniany w tym samym czasie byt nie zawiera; nie są jednak ideologiami, czy też nie są nimi o tyle i w takiej mierze, w jakiej udaje im się transformować istniejącą historyczną rzeczywistość przez przeciwdziałanie jej w kierunku własnych wyobrażeń.¹⁰

Konstruowanie utopii jest zawsze – przynajmniej potencjalnie – deformowaniem rzeczywistości pod warunkiem, że ma ona charakter prospektywny. Jako nostalgiczna retrospekcja „złotego wieku” utopia nie mogłaby być nośnikiem wspomnianej przez Mannheima praktycznej orientacji z uwagi na związane z tą perspektywą doświadczenie wyobcowania czy też „wygnania z raj”, połączone z dogębnym przekonaniem, iż nie istnieje możliwość powrotu. Jak ujmuje rzecz Emil Cioran,

Nic nie odsłania lepiej metafizycznego sensu nostalgii niż jej niemożność zaczepienia się w czasie. Toteż szuka ona pocieszenia w odległej, zapomnianej przeszłości nienależącej do dziejów, jakby poprzedzającej stawanie się czasu. Ból, który znosi – skutek zerwania sięgającego początków – nie pozwala umieścić jej złotego wieku w przyszłości [...]¹¹

– co nobilituje postawę pasywną, postulującą rezygnację z twórczej aktywności w dążeniu do zmiany rzeczywistości.

Czy jednak zarzucenie wszelkiej aktywności nie powinno również dotyczyć progresywnych interpretacji historii, skoro przy założeniu, że prawa dziejowe wyznaczają w sposób bezwyjątkowy realne trajektorie procesu historycznego, ideał realizuje się jedynie ich mocą z wyłączeniem aktów wolitywnych niezdeteminowanych podmiotów? Konsekwentne potraktowanie prawidłowości dziejowych rzeczywiście wytrąca jednostce lejące historii, oddając je w ręce bezosobowych sił. W tym kontekście jednostkowe wyobrażenia motywów podejmowanych działań, sny o potędze twórczej i sprawstwie zdarzeń historycznych, wydają się zaledwie epifenomenami, a więc zmistyfikowanymi w świadomości indywidualnej formami ekspresji ducha (praw), sama zaś świadomość jawi się jako jedno z pól jego możliwych (ale też i koniecznych) manifestacji.

Otóż – utrzymuje Hegel – ci są wielcy w dziejach ludzie, których własne prywatne cele zawierają pierwiastek substancjalny, będący wolą ducha powszechnego. Należy ich nazwać bohaterami o tyle, że powołania swego nie czerpali z samego tylko spokojnego, uporządkowanego, przez całokształt istniejący uświęconego biegu rzeczy, lecz ze źródła, którego treść jest ukryta i nie dojrzała jeszcze do istnienia społecznego [...].¹²

¹⁰ K. Mannheim, *op. cit.*, s. 233.

¹¹ E. Cioran, *Mechanizm utopii*, [w:] *idem*, Historia i utopia, przeł. i wstępem opatrzył M. Bieńczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 124.

¹² WFDz, s. 50.

Res gestae, będące udziałem wspomnianych mężów, nie mają naturalnie nic wspólnego z zasługami pojętymi jako określony wkład własny. Są oni bohaterami o tyle, o ile duch w ich osobie i poprzez ich czyny urzeczywistnia swój konieczny, a zdeterminowany własną istotą rozwój. Skoro zatem zhipostazowane w pojęciu ducha prawa dziejowe wykluczają jakikolwiek autonomiczny udział jednostek w kierowaniu postępowaniem, jak wytłumaczyć ich wszelką aktywność, która przecież nie zanikła, mimo popularności teorii głoszących determinizm historyczny; gdzie szukać jej motywów? Pytanie to powinno wybrzmieć szczególnie głośno przy analizie marksowskiej koncepcji dziejów, która w przeciwieństwie do teorii Hegla, stała się przecież oficjalnym programem masowego ruchu politycznego oraz obrodziła w liczne i powszechnie znane następstwa. Odpowiedź jednak w obu przypadkach wydaje się ta sama: bycie apostołem nowego świata to nader kusząca perspektywa, nawet za cenę wewnętrznej wolności. Innymi słowy: jeżeli nawet przypadła nam beznadziejna rola tworzywa historii, to lepiej odgrywać ją w charakterze zwycięzcy¹³. Gwarancją bycia po stronie rzeczywistości i posuwania się w kierunku wyznaczanym przez strzeliste wektory konieczności jest zatem tym elementem optymistycznych historiozofii, który może wyjednać im rzesze „wiernych” gotowych transformować świat „w kierunku wyobrażeń”. Ich utopijność staje się wtedy łatwo widoczna, mając za podstawę mechanizm samospełniającego się proroctwa: wiara w nieuchronność postępu i pewność określonych jego kierunków wyzwala działania grupowe, które stają się faktycznym powodem prób ich realizacji. Oczywiście, jest to realizacja fragmentaryczna, niewierna i wykoślawiająca, niemniej stanowiąca jej przyczynę sprawczą idee utopijne pozostają precyzyjnie zdefiniowane i niezmiennie. W tym sensie każda progresywna filozofia historii stanowi dobre podglebie dla utopii i nie widzę powodów, dla których w odniesieniu do koncepcji Hegla i Marksa mielibyśmy zrezygnować z użycia tej, być może stygmatyzującej, etykiety.

Jak bardzo niemieccy filozofowie obawiali się zarzutu utopizmu niech świadczy fakt, że Engels zdecydował się napisać polemikę tłumaczącą fundamentalne różnice między socjalizmem utopijnym (chodziło głównie o skrajnie nierealistyczne konstrukcje utopistów francuskich: Charlesa Fouriera i Claude’a Henri de Saint-Simona) i naukowym, a sam Marks często odwoływał się do tego podziału. Argument, jakiego Engels użył w swojej rozprawie, polegał na przyjęciu, że projekt organizacji społecznej, wylaniający się z marksowsko-engelsowskiego

¹³ Warto w tym miejscu zacytować konkluzję krytycznej analizy hermeneutyki Ernesta Gellera, tym bardziej że brytyjski uczony wywodzi kontestowane idee wprost z idealizmu niemieckiego (posuwa się nawet do określenia hermeneutyki „współczesną nazwą idealizmu”): „Tylko abstrakcyjna, ahistoryczna formuła doktryny hermeneutycznej może ukryć jej niezmierną bezmyślność. [...] Czy kryje się za tym próżność i rozkosz intelektualisty, jaką daje mu myśl, że jego własne narzędzia, tzn. idee, są właśnie tym, co kontroluje porządek społeczny i wytycza ścieżki historii? Zawsze podejrzewałem, że takie były korzenie socjologicznego idealizmu, od Hegla poczynając” (E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997, s. 85). Można się spierać, czy analizowane przez Gellnera idee faktycznie są charakterystycznym rysem hermeneutyki. Bezsporna pozostaje jednak kwestia ich idealistycznego rodowodu i związku z heglowską ontologizacją historii.

socjalizmu naukowego, ma podstawy w rzeczywistości; jest wnioskiem wyciągniętym z analizy nieuchronnych tendencji inkorporowanych w prawach napędzanego walką klas rozwoju historycznego. Utopiści natomiast, w myśl tej argumentacji, mieli zaczynać od stworzenia fantazmatycznej wizji społecznego raj, a dopiero w dalszej kolejności próbować zastosować go w praktyce lub przynajmniej taką implementację postulować. Tłumaczy to nieprzystawalność klasycznych utopii do rzeczywistości historycznej i wynikający stąd fakt, że nie rodziły one skutków praktycznych w postaci chociażby załączków ruchów społecznych, celujących w ich materializację. Energię i uwagę mas od zarania dziejów po współczesność absorbowowały tylko utopie ubrane w płaszcz racjonalności. Że heglowsko-marksowski ruch dialektyczny spełniał to kryterium nie trzeba nikogo przekonywać.

Jednakowoż standardy racjonalności do jakich odwoływali się piewcy utopii historiozoficznych, miały nad wyraz kruche fundamenty. W ocenie Kanta stanowiłyby, jak sądzę, modelowy przykład zwalczanych przez niego metafizycznych aberracji. Tak heglizm, jak i marksizm, wikłają się w kantowskie antynomie czystego rozumu¹⁴; udzielają bowiem odpowiedzi na pytania graniczne nauki, na które odpowiedź niepodobna, ponieważ wymagałoby to transcendencji doświadczenia, umożliwiającej bezpośrednio poznanie nie tylko fenomenów, ale też noumenów, a więc „rzeczy samych w sobie”, w tym relacji i stosunków jakie rządzą rzeczywistością samą. Takie, wątpliwej próby, zabiegi podejmowała tradycyjna metafizyka, co było według Kanta przyczyną „wieków ciemnych” rozumu i filozofii straconej przez scholastycznych uczonych w otchłań częściej spekulacji. Dekretując nierozstrzygalność antynomii, próbował Kant sprowadzić filozofię na ziemię, tzn. wtłoczyć ją na powrót w granice doświadczenia. Kantyzm nieprędko jednak utorował sobie drogę w naukach społecznych, a nadto był, by tak rzec, teorią specjalistycznie filozoficzną wyrażoną w subdyscyplinarnym żargonie teoriopoznawczym. Próżno szukać w nim śladów syntezy procesu historycznego czy opromienionych mistyczną czarownością rozważań z zakresu teleologii i eschatologii dziejowej, czyli wszystkiego tego, co tworzyło jądro systemu Hegla, wykorzystanego i zmodyfikowanego później na użytek rewolucyjnej praktyki przez Marksa. To przesądziło o losie krytycyzmu. Nauki Kanta popadły w stan wieloletniej naukowej „hibernacji”¹⁵ i nie odegrały poważniejszej roli praktycznej. Wynikało to zresztą nie tylko z hermetycznej i ograniczonej problematyki krytyk,

¹⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, s. 377 i n.

¹⁵ Odnośnie do znajomości pism Kanta przez Hegla istnieje wiele wzajemnie wykluczających się hipotez. Zgodnie z pierwszą z nich, Hegel prawdopodobnie nie znał Kanta z wyjątkiem niektórych, najmocniej oddziałujących poglądów. Wedle drugiej, poznał on Kanta za pośrednictwem prac Fichtego, co wychodzi na jedno, jako że Fichte nie do poznania zdeformował filozofię swojego mistrza (pojęcie „Ja” absolutnego jako kantowskiej *Ding an sich*). Ostatnia hipoteza, głoszona przez Shlomo Avineriego, przypisuje Heglowi „gruntowną znajomość” Kanta (S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 19). Wspomniana praca Avineriego, w której postawił sobie zadanie zdjęcia z Hegla „odium [Popperowskiej – M.H.] dezinterpretacji”, nie zawiera zbyt wielu czytelnych polemik z argumentami Poppera. Prezentuje za to heglizm w pewnej mierze oderwany od jego metafizycznego dziedzictwa, które było głównym obiektem krytyki austriackiego uczonego. Jakkolwiek

ale i z ich ściśle teoretycznej orientacji. Krytycyzm był nade wszystko systemem filozoficznym, heglizm zaś oraz podbudowany heglowską dialektyką socjalizm Marksa stanowiły sprzęgnięte z systemami filozoficznymi doktryny polityczne. Jak powiada Czesław Miłosz, marksizm był filozofią nowego typu, tj. zorientowaną na wskroś praktycznie „filozofią-siłą”¹⁶, a wskazaną zmianę orientacji najlepiej wyraża sławna XI teza o Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”¹⁷. Jak zobaczymy, w kwestii ambicji i uwikłań politycznych, sam heglizm również nie jest całkiem niewinny.

Przeoczywszy przestrogi Kanta, przystąpił Hegel do budowania kompleksowego systemu wiedzy, który do dziś przez wielu jest postrzegany jako ostatnie tchnienie, ale i szczytowe osiągnięcie tradycyjnej metafizyki. Tworząc podwaliny idealizmu niemieckiego, doprowadził do przeakcentowania dociekań filozoficznych z deskryptywnego wobec świata realizmu oraz badającego relację między świadomością, wiedzą i światem krytycyzmu, na sam podmiot. Nie chodziło przy tym o podmiot w klasycznym rozumieniu jako swoistą matrycę aktów poznawczych, a o podmiot w znaczeniu absolutnym. Mirosław Żelazny utrzymuje, że „duch” Hegla jest miejscem, w którym wszystkie indywidualne Ja stapiają się w jedno¹⁸. Jak miemam, bezpieczniej jest określić go pierwiastkiem wyciągniętym ze wszystkich Ja, co oddalił niebezpieczeństwo rozumienia ducha jako sumy różnych Ja, o co przecież Heglowi nie chodzi.

Będący centralnym pojęciem heglizmu „duch”¹⁹ ma wymiar obiektywny: wytwarza rzeczywistość, wewnątrz której już *post hoc* się uobecnia i manifestuje w postaci refleksji i aktywności ducha subiektywnego, odkrywającego swe dotychczasowe uprzedmiotowienia. Dlatego heglizm powszechnie klasyfikuje się jako idealizm obiektywny, uznający

[...] świat dany w doświadczeniu, i to zarówno świat materialny, jak i psychiczny, a więc całą przyrodę cielesną i duchową, za korelat tworu, który nazywa duchem obiektywnym.²⁰

Pierwszy jest polem zindywidualizowanej historycznie psychiki i mieści w sobie pojęcia i sądy, które są ważne subiektywnie i temporalnie. Drugi zawiera prawdy wieczne²¹. Duch subiektywny jest tutaj funkcją albo świadomościowym refleksem ducha obiektywnego. Mimo wskazanej odrębności funkcjonalnej, zasadniczym

nie sposób udowodnić tezy, iż Hegel nie znał bądź nie pojął Kanta, pewne jest, że wniosków z tego, co rozumie się dziś przez Kantowski krytycyzm, nie stosował nigdy w swoich rozważaniach.

¹⁶ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, posłowie W. Bolecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 239.

¹⁷ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej, Warszawa 2004, s. 4.

¹⁸ M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 83.

¹⁹ Na określenie podmiotu absolutnego posługuje się Hegel również terminami takimi, jak: „idea”, „myśl”, czy – co mylnie wskazuje na teologiczną podbudowę heglizmu – „Bóg” (Por. A. Zieleńczyk, *Przedmowa tłumacza*, [w:] WFDz, s. 7).

²⁰ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, wstęp J. Woleński, wyd. 4 popr., Antyk, Fundacja „Aletheia”, Kęty – Warszawa 2004, s. 86.

²¹ *Ibidem*, s. 88.

stosunkiem, który zachodzi między nimi, jest ontologiczna tożsamość, przez co filozofia Hegla ma z pewnością wymowę panteistyczną. Jako, że *Geist* sam w sobie stanowi czystą myśl, heglizm jest z koniecznością idealizmem, a ponieważ wszelki rozwój podług jego doktryny dokonywa się wewnątrz owej absolutnej myśli²² i jest apriorycznie dedukowalny na podstawie znajomości jej pojęcia, łatwo zaklasyfikować go jako wcielenie racjonalizmu²³.

Co jednak istotne, postęp, pojęty jako ciągłe „wynętrzanie się” absolutnej prajedni ducha w historii, ma charakter zarazem logiczny i dialektyczny, co oznacza, że dzieje nie tylko są jakie są, ale są jakie są, albowiem muszą być takie. Wynika to z samej specyfiki stosującego się do heglowskiej dialektyki dziejów wynikania logicznego. Określone treściowo w ten sam sposób teza i antyteza, jako przesłanki wnioskowania, każdorazowo muszą rodzić identyczny wniosek, co wyklucza wszelką autonomiczną inicjatywę jednostek. Rzeczywistość staje się produktem determinant historycznych, co musi prowadzić do heglowskiej aporii wolności. Wolność, którą u kresu drogi duch odkrywa w sobie, daje się pojąć jedynie jako „uświadomiona konieczność” i w ten właśnie sposób Hegel ją definiuje. Ale pochylając się nad tą zmyślną sofisteryą, nie można nie zapytać, czy sam akt refleksji, w którym wolność jest „uświadamiana” albo ujmowana jako konieczność, nie jest koniecznym elementem drogi ducha poprzez świat? A jeśli jest, na co wskazywałaby powszechnie akceptowana systemowa wykładnia heglizmu, to czy o jakiegokolwiek wolności może być mowa? Nadto wraz z autorefleksyjnym uświadomieniem konieczności duch nie zrywa przeciw jej pęt krepujących go tak samo jak i wprzód. Konkluzję tego pozornego paradoksu celnie sformułował Lew Szestow:

Jakże się Hegel uwija, jakże się miota, aby przekonać siebie i innych, że wolność jest dlań droższa ponad wszystko... i ostatecznie powraca do starego, powszechnie uznanego i dla wszystkich zrozumiałego (to jest rozumnego) środka – do przymusu. W dziedzinie metafizyki, gdzie przebywa filozofia, tak jak w dziedzinie empirycznej, gdzie żyją nauki pozytywne, niepodzielne rządy sprawuje anankē [...].²⁴

²² O tendencji Hegla do „totalizacji refleksji” pisze szerzej Wojciech Chudy. Pierwsze symptomy tej skłonności wywodzi on z rozprawy pt. „Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie” stanowiącej odpowiedź na tezy krytyczne Reinholda, a pochodzącej z 1801 r. (początek „okresu jenajskiego”). Por. W. Chudy, *Refleksje Heglowskie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 120-123.

²³ Za dowód Heglowskiego racjonalizmu często przyjmuje się znane i będące źródłem wielu nieporozumień zdanie z *Zasad filozofii prawa*, że to, co rzeczywiste, jest również rozumne (ZFP, s. 17). Według większości interpretatorów Hegla, słów tych nie należy rozumieć „potocznie”, tj. tłumacząc epitet „rozumne” jako „rozsądne”, co umożliwiłoby odczytanie filozofii Hegla np. jako apologii (nie tylko pruskiego) militarystyki albo pochwały wszelkiego *status quo*. „Rozumność”, o jaką tu idzie, miałaby oznaczać rodowód dialektyczny, wskazując, z jednej strony, na konieczność danego „momentu” rzeczywistości w toku jej historycznego rozwoju, z drugiej na jego aprioryczność, tzn. możliwość jego pojęcia i logicznego wyprowadzenia na mocy znajomości zasad dialektyki. Ze taka wykładnia jest jednak ślepą uliczką, próbując pokazać w dalszej części artykułu. Tutaj warto jeszcze dodać, że choć z punktu widzenia ducha absolutnego rzeczywistość *in toto* ma charakter aprioryczny, to dla ducha subiektywnego znajdującego się stale na pewnym etapie rozwoju staje się ona zrozumiała i ukazuje się w pełni swojej rozumności dopiero *post festum*.

²⁴ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 141.

Wygląda więc na to, że w filozofii Hegla wolność została „przemyciona” pod hasłem zniewalającej konieczności²⁵, której założenie otwiera furtkę poszukiwaniu ideału i idącemu z nim w parze lekceważeniu rzeczywistości.

III

Anomalie spowodowane napięciem pomiędzy wolnością i koniecznością wynikają po części z uchybień semantycznych, dotyczących braku rozróżnienia praw naturalnych i normatywnych, a wtórnie z błędnego sprowadzenia tych drugich do roli subkategorii praw naturalnych. Prawa normatywne, na co wskazywał Karl Popper, nie mają charakteru „praw przyrody” opisujących cykle zjawisk powtarzających się z wymierną częstotliwością (np. parametry ruchów planet po orbitach, zachowanie obiektów podlegających działaniu praw termodynamiki). Stanowią za to reguły wyznaczające zakazy i nakazy pewnych zachowań²⁶. Ich respektowanie lub nie, w jakimś sensie zawsze zależy od nieprzewidywalnych okoliczności, modyfikowanych decyzjami jednostek²⁷. W przypadku Hegla, konkretyzacja funkcjonowania mechanizmów historycznych, nie miała logiczno-arytmetycznej postaci charakterystycznej dla deskrypcji praw naturalnych stosowanych w naukach arytmetycznych, lecz przybrała formę pojęciowego systemu, na który składają się główne dzieła pruskiego filozofa. Istota rozumienia pojęcia „prawa” tu i tam pozostaje jednak ta sama.

Widać to dobrze w początkowych akapitach wstępu do *Wykładów o filozofii dziejów*, gdzie Hegel roztrząsa różne typy poznania historycznego. Odkrywanie praw jako uniwersalnych schematów wyjaśniających, w celu dedukcji z nich pozostałych też odnoszących się do rozwoju ducha, uznaje on za rzecz uprawianej przez siebie „historii filozoficznej”, by następnie odróżnić ją, z jednej strony

²⁵ *Ibidem*, s. 136.

²⁶ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tom 1: Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 76-79. Postrzeganie praw naturalnych i normatywnych jako tożsamy lub też brak uświadomienia ich odrębności określa Popper „monizmem metodologicznym”, przeciwstawiając mu „metodologiczny dualizm”, który takową separację zakłada.

²⁷ Wiadomo, że Popper nie wysnuł z separacji „prawidłowości” i „powinności” konsekwencji tak skrajnych jak Wilhelm Windelband, który, dzieląc nauki na „nomotetyczne” i „idiograficzne”, zasygnalizował ich podstawową odrębność teleologiczną (funkcjonalną) pomimo tożsamości przedmiotowej. Nauki nomotetyczne odkrywają ogólne prawa, idiograficzne zajmują się opisem zdarzeń jednostkowych. Przykładem pierwszych są nauki przyrodnicze, drugie może reprezentować historia lub wiedza o kulturze (O podziale nauk Windelbanda szerzej patrz: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Tom 2*, Znak, Kraków 2009, s. 229-230). Różnica funkcjonalna skutkuje wykluczeniem stosowalności pojęcia „praw” (od gr. *nómos* – prawo) genetycznie sprzęgniętych z naukami nomotetycznymi, do nauk idiograficznych, czemu Popper się sprzeciwiał. Próbując ułagodzić rygoryzm metodologiczny związany z pojęciem prawa, tak by przystosować je do zadań humanistyki i nauk społecznych, rozbudował koncepcję tzw. praw probabilistycznych, które odnoszą się do opisu rozkładów częstości występowania zjawisk zachodzących w sposób warunkowy. Ostrze krytyki Poppera skierowane było natomiast w uczonych, którzy za Platonem i Heglem, uważali dyscypliny humanistyczne za władne do odkrywania prawa w sensie bezwarunkowym.

od „historii pierwotnej”, ujmującej stany i wydarzenia należące do tego samego szczebla rozwoju, do którego należał autor opracowania²⁸; z drugiej od „historii refleksyjnej”, sięgającej „poza teraźniejszość nie w stosunku czasowym, lecz ze względu na ducha”²⁹. Historycy „refleksyjni” syntetyzują już uprzedmiotowione dzieje ducha, nie są zatem im współobecni niczym historycy „pierwotni”.

Dodatkowo „historię refleksyjną” rozbija Hegel na cztery podtypy, z których pierwszy stanowią historie powszechne. Ich celem jest „opracowanie tworzywa dziejowego, do którego pracownik przystępuje z własnym duchem, różnym od ducha treści”, a przedmiotem rozważań jest zwykle historia jakiegoś kraju, np. dzieje Rzymu Tytusa Liwiusza. Takie dziejopisarstwo jest zawsze zagrożone pułapką prezentyzmu; mimowolnego rzutowania współczesnych ocen i schematów autora na opisywane postacie i wydarzenia, co przekreśla szanse obiektywnego poznania historycznego³⁰. Co ważne, historia powszechna nie jest bynajmniej zamalgamowaną sumą wydarzeń historycznych pewnego okresu albo takowej sumy opisem. Jest ich istotowo-kausalnym ekstraktem mającym cechy syntezy, ale – trzeba zaznaczyć – syntezy historycznej, nie filozoficznej. Oznacza to, że skupia się ona na badaniu przyczyn i mechanizmów poszczególnych wydarzeń, próbując umieścić je w szerszym planie rozwoju narodu (państwa), ale już nie w planie globalnym, ogólnoludzkim i wiecznym, a więc w skali obejmującego całość przyrody ducha.

Drugi podtyp stanowi „historia pragmatyczna”, analizująca dzieje w celu wyciągnięcia z nich użytecznych wniosków, stosownych *pro futuro*³¹. Jej praktykom przyświeca najwyraźniej maksyma Cyncerona: *historia magistra vitae est*. Jak wcześniej napomknąłem, Hegel był wrogiem takiej perspektywy, co wynikało z przekonania o niemożności poznania obiektywnych celów i kierunków rozwoju ducha realizowanych w określonym jego stadium, przez obserwatorów temu stadium współczesnych. Cele te historyk może rekonstruować tylko w analizie przeszłości na zasadzie twórczej retrospekcji³².

Trzecie odgałęzienie historii refleksyjnej to „historia krytyczna” będąca „historią historii”. Przedstawiciele tego nurtu podejmują krytyczną analizę zastanych materiałów i opracowań historycznych, poddając je ocenie pod kątem wiarygodności, rzetelności oraz prawdziwości³³. Jest to więc bardziej krytyka źródeł niżli sama historia.

²⁸ Jest to zatem historia w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, której przykłady odnajduje Hegel w dziele Herodota i Tukidydesa.

²⁹ WFDz, s. 22.

³⁰ *Ibidem*, s. 23.

³¹ *Ibidem*, s. 24.

³² Takie postawienie sprawy budzi wątpliwości, jako że w ramach „historii refleksyjnej” uznał Hegel za logicznie niemożliwe uczynienie tego, co sam uczynił, tyle że w granicach swej „historii filozoficznej”, odsłaniającej rzeczywiste sensy nie tylko tego, co minione, ale również tego, co z konieczności zdarzyć się musi.

³³ WFDz, s. 25-26.

Ostatnią grupę tworzy „historia pojęciowa”, będąca *grosso modo* historią problemów czy fragmentów rzeczywistości, np. historia religii³⁴. Ponieważ stanowi ona dyscyplinę przekraczającą granice narodów, państw i innych zbiorowości ludzkich, jest to historia uprawiana na wysokiej stopie ogólności i abstrakcji, przez co sprawdza się w roli propedeutycznej wobec pełni ogólnej „historii filozoficznej”.

Powyższy krótki rys wyróżnionych przez Hegla typów poznania historycznego można potraktować jako negatywną definicję uprawianej przezeń „historii filozoficznej”. Konsekwentnie można uznać ją więc za niezależną od relacji świadków i uczestników wydarzeń (właściwych „historii pierwotnej”), uniwersalną (w przeciwieństwie do partykularnej „historii powszechnej”), teoretyczną (w opozycji do „historii pragmatycznej”), „bez-krytyczną” (antyteza „historii krytycznej”) oraz transkategorialną (epistemicznie przekraczającą wąskie granice pojęć analizowanych przez „historię pojęciową”). Taka wielowymiarowa redukcja poznania historycznego miała skutek w jego faktycznej anihilacji opartej na ontologizacji historii, tj. wyprowadzaniu tez odnośnie do procesu historycznego jako prostych konsekwencji arbitralnie przyjętych założeń metafizycznych. Bogactwo świata historycznego zastąpiły pseudoracjonalne slogany, których matką stała się dialektyka.

IV

W ujęciu heglowskim dialektykę można zdefiniować jako teorię praw rządzących ewolucją bytu. Definicja ta zawiera dwa elementy wiele mówiące o całym systemie filozofii Hegla: pierwszym jest rozważone uprzednio pojęcie praw, drugim natomiast ewolucja znamionująca zmianę i postęp. Oba pojęcia są ze sobą związane, jako że prawa będące filozoficzną konceptualizacją zasad dialektycznych, wyznaczają kierunki zmiany. Dialektyka, zaczynając od najogólniejszego pojęcia „bytu”, stara się wyjaśnić jego kolejne transformacje oraz odsłonić ich logikę³⁵. Dialektyki można dzielić na ontologiczne i historyczne, przy czym ostatnie przeważnie bywają uszczegółowieniem tych pierwszych, czego wzorcowym przykładem jest stosunek inkluzji zachodzący między marksowskim materializmem dialektycznym i historycznym. Dialektyka Hegla również rozmywa ten podział z tym zastrzeżeniem, że substancja rzeczywistości w postaci ducha jest tutaj wszechobjmująca i nie ma w niej miejsca na samodzielnie bytujący świat materialny. Ten ostatni jest postrzegany jako zewnętrzna projekcja świadomości (ducha). Na polu historycznym przedmiotowym dookreśleniem istoty ducha staje się pojęcie wolności. To ono dojrzewa i rozwija się poprzez „mękę dziejów”, urzeczywistniając finalnie samo siebie.

³⁴ WFDz, s. 26.

³⁵ K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 90.

Zasada postępu ma strukturę triadyczną, na którą składają się kolejno teza, antyteza i synteza. Teza, ścierając się z antytezą, unicestwiają się wzajemnie, ale nie jest to destrukcja zupełna, albowiem ich postępowe pierwiastki przetrwają jako momenty powstałej z nich syntezy. Sama zaś synteza, skoro już powstała, staje się następną tezą, która rychło odnajdzie swoją antytezę, by wspólnie roztopić się w nowej syntezie. Następne stadia mają analogiczną strukturę. Jeżeli jednak pojmiemy historię po heglowsku, jak czynił to np. Francis Fukuyama, definiując ją jako „jednoliny, spójny, ewolucyjny ciąg zmian ukierunkowanych”³⁶ i zastosujemy do jej analizy narzędzia dialektyczne, natychmiast pojawi się pytanie dotyczące ostatecznej destynacji drogi ducha. Skoro bowiem duch przemieszcza się w określonym kierunku, mając – co Hegel apodyktycznie założył – urzeczywistnić tkwiącą w sobie potencjalność, musi istnieć ostatni punkt tej marszruty. Streszczając: linearyzm i esencjalizm jego historiozofii implikują finityzm i teleologię, przez co heglizm jawi się jako „filozofia ideału”, a stąd już tylko krok do myślenia utopijnego. To w krańcowych absurdach dialektyki objawia się ono najsilniej.

Przez absurdalność heglowskiej dialektyki rozumiem jej radykalny rozdźwięk ze światem historycznym rozumianym w sposób tradycyjny. Podobny zarzut podnosił Georges Sorel pod adresem marksowskiego materializmu historycznego, co puentuje Leszek Kołakowski, pisząc, że dialektyczny „Racjonalizm polega na tworzeniu pewnych uproszczonych, wyspekulowanych modeli, które następnie zastępują w myśleniu zawile realności świata”³⁷. Nie chodzi mi jednak tylko o zupełnie frywolną selekcję wydarzeń historycznych i naginanie ich interpretacji względem swojej koncepcji procesu dziejowego przez Hegla, ale także o uczyńnię z własnej dialektyki nieomylniej (w założeniu) maszyny przewidzycznej zdolnej, przynajmniej w ogólnych zarysach, odsłaniać przyszłość oraz podatnej na dostarczanie wskazówek pozwalających rozumieć przeszłość i ujmować związane z nią sensy minionych wydarzeń. Przy tym dialektyczne wyroki jakie „objawił” Hegel w *Fenomenologii ducha* oraz, w odniesieniu do filozofii historii, w *Wykładach o filozofii dziejów*, zdają się mieć dlań ten sam status, jaki dla Greka czasu demokracji ateńskiej miały proctwa Pytii delfickich. Świadczy o tym, po pierwsze, niedyskursywna, monologiczna, zasadniczo pozbawiona odniesień i tropów polemicznych narracja towarzysząca wszystkim ważniejszym rozprawom Hegla. Jest ona zaprzeczeniem rozstrzygania sporów metodą sokratejskiej maieutyki i elenkytyki, w których inteligencja, erudycja i koncentracja interlokutora (czytelnika) zostają maksymalnie zaangażowane. Po drugie, sam ton, w którym narracja ta jest utrzymana, podniosły i enigmatyczny zarazem, wiele mówi o niemieckim filozofie. Przykładowo, wieszcząc nastanie „wolności absolutnej” wywodzi on, co następuje: „Ta integralna substancja absolutnej wolności w s t ę p u j e n a t r o n

³⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 10.

³⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 167.

świata i nie ma takiej siły [wyróżnienie – M.H.], która mogłaby jej stawić opór³⁸. W jego żargonie próżno szukać śladów źródłowo krytycznego języka naukowego. Jest to raczej mowa proroków.

Tymczasem fundamenty, na jakich wspiera się dialektyka, wydają się nad wyraz kruche. Oprócz związanej z działaniem praw konieczności i nadmiernej łatwości, z jaką dialektyka daje się stosować do dowolnego tłumaczenia wszystkich transformacji ducha, niewyjaśnione zdają się same przyczyny zmiany wraz z kwestią początku i eschatologii dziejów: co mianowicie wprawia w ruch dialektyczne tryby i dlaczego wszelki ruch zamiera? W wielu interpretacjach Hegla to idea Boga wskazywana jest jako *primus motor* mechanizmu dziejowego, co wydaje mi się mało przekonujące zważywszy, że przez Boga rozumiał Hegel przede wszystkim „rozum dziejów”³⁹. Za istotę świadomości religijnej uznał przekonanie, że

Bóg jest tym, co absolutnie prawdziwe, tym, co samo w sobie i dla siebie ogólne, wszechogarniające, wszystko w sobie zawierające i nadające wszystkiemu trwałe istnienie.⁴⁰

Czytelnik *Fenomenologii ducha*, który nie zna heglowskiego wykładu filozofii religii, po lekturze tego zdania może zająć w głowę, czy Hegel aby na pewno się nie omylił w *definiendum* tej definicji, umieszczając „Boga”, skoro pasuje ona jednakowo do pojęcia ducha. Nie trzeba też chyba dodawać, że bez pośrednictwa heglowskiej filozofii religii płodne etycznie i poznawczo obcowanie z „Bogiem” i jego nauką jest nie do pomyslenia:

Dopiero bowiem filozofia religii jest rozwinięciem, poznaniem tego, czym jest Bóg, i dopiero dzięki niej doświadcza się poznawczo, czym jest Bóg.⁴¹

Poznanie egzystencji i esencji Boga wymaga więc lekcji filozofii. Poprzedni cytat dobitnie unaocznia fakt, że Hegel odwrócił anzelmiańską maksymę *credo ut intellegam* by nie powiedzieć: unieważnił jej pierwszy człon. Widać wyraźnie jak dalekie są to wyobrażenia od idei dominujących doktryn teologii katolickiej czy protestanckiej, z którą był identyfikowany. Bliższy prawdy zdawał się być Bruno Bauer, twierdząc, że tylko ateistyczna interpretacja heglizmu może uczynić jego system koherentnym⁴².

Poniechanie poważnego potraktowania Objawienia utrudniło także odpowiedź na Leibnizjańskie pytanie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Krótko

³⁸ FD, s. 377.

³⁹ M. Żelazny, *op. cit.*, s. 321.

⁴⁰ WFDz, s. 86.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 87. W podobnym tonie interpretuje to K. Szocik, pisząc, że „dla Hegla religia nie ma wartości przypisywanej jej przez wierzących, ponieważ jej przedmiotem jest byt ludzki, podobnie jak jest przedmiotem filozofii. W tym sensie można mówić o antropoteizmie Hegla, o demaskowaniu religii i teologii jako ukrytej antropologii” (K. Szocik, *Radykalna krytyka Kościoła w filozofii Hegla jako wyraz obrony etycznej i intelektualnej autonomii jednostki*, „Nowa Krytyka”, nr 29 (2012), s. 230-231).

mówiąc, chodzi o przyczyny, dla których duch miałby wytwarzać rzeczywistość i zmieniać ją, transformując samego siebie. Hegel nie podjął tutaj użytecznego dla każdego panteisty rozróżnienia *natura naturans* i *natura naturata* będącego trawestacją podziału na *ens a se* i *ens ab alio* Akwinaty dokonaną przez Spinozę⁴³. To, co konieczne, zwykło tłumaczyć to, co przypadkowe; to, co przypadkowe, zakłada to, co konieczne, jako swoje źródło. U Hegla to duch sam dla siebie jest przyczyną swych wewnętrznych mutacji, co nasuwa pytanie: dlaczego istota konieczna „zstępuje” do „królestwa przypadku”, jakim jest historia, skoro to, co konieczne, wydaje się doskonalsze, niż to, co przygodne? Hegel nie mógł zaakceptować takiej, skonfliktowanej z tradycyjną metafizyką, interpretacji, toteż posunął się jeszcze dalej: uznał historię za pole działania konieczności. I to nie mogło być w pełni zadowalającym rezultatem, wobec czego za istotę konieczności historycznych uznał realizację „wolności absolutnej” jako celu dialektycznej drogi dziejów. Wolność ta była, jak łatwo się domyślić, jedynie świadomościowym ujęciem owej „konieczności” implikującym autonomiczną zgodę na jej działanie, ale w żadnym razie nie zatrzymującym jej mechanizmu⁴⁴.

V

Zapominając na moment o wzmiankowanych ułomnościach, powiedzmy kilka słów o realizacji „domniemanej” wolności u Hegla.

Właściwy postępek ducha – przekonuje Leszek Kołakowski – dochodzi natomiast do skutku w historii ludzkiej, mianowicie w ewolucji kultury, w której ludzki duch zdobywa rosnącą samowiedzę wolności. Dzieje stają się w całości sensowne, jeśli ujmijemy je jako rozwój świadomości wolności [...].⁴⁵

Z tego względu abstrahuję od ontologicznego podłoża tego rozwoju, przechodząc od razu do jego konsekwencji historiozoficznych. Podstawową relacją heglowskiej dialektyki i zarazem motorem napędowym rozwoju ducha jest konflikt na linii pan-niewolnik⁴⁶. „Pańskość” pana wyznacza gotowość oddania życia za honor, istotą niewolnictwa jest natomiast strach przed honorowym postąpieniem w sytuacji zagrożenia i dominująca w sferze motywacyjnej obawa przed śmiercią⁴⁷. Rozwój następuje dzięki sukcesywnemu przesuwaniu się coraz większych grup

⁴³ Panteistyczne implikacje myśli Hegla nie umknęły też Herbertowi Schnädelbachowi, który starał się rozplątać powikłane relacje łączące heglowski wykład religii ze stworzonym przezeń całościowym systemem metafizyki (H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A.J. Noras, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 154 i n.).

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 70.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ M. Żelazny, *op. cit.*, s. 105.

⁴⁷ F. Fukuyama, *op. cit.*, s. 16. Por. także: FD, s. 132 i n. oraz K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, Tom 2, s. 362; R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2012, s. 50.

ludności w kierunku pierwszego bieguna na kontinuum pańskość-niewolnictwo. Postęp społeczny, jako składowa progresu w wymiarze globalnym, odbywa się synchronicznie wraz z rozwojem wiedzy w formie „świadomości czasu”, czyli refleksyjnego ujęcia tego postępu, aż do momentu uświadomienia wolności absolutnej, tożsamego z osiągnięciem pełni postępu, spełnieniem istoty ducha i zamknięciem dialektycznego koła rozwoju. Wówczas rozziw między wiedzą o stosunkach społecznych i samymi stosunkami zlewa się w jedność we wszechobejmującej świadomości wolności⁴⁸. Znika przeciwieństwo na posiadające wybrakowaną i subiektywną świadomość poszczególne Ja i dysponującego pełnią wiedzy, obiektywnego ducha. Indywidualne Ja w ostatecznym akcie tożsamości rozpoznają w duchu same siebie, podnosząc – do niedawna własną i partykularną, teraz gatunkową – samoświadomość do rangi pełnej ogólności.

Ludy wschodnie wiedziały, że jednostka jest wolna; Grecy i Rzymianie, że niektórzy są wolni; narody germańskie wiedzą, że wolni są wszyscy⁴⁹. Rozwój ma więc charakter chronologiczny i narodowy, a poszczególne narody, ukonstytuowane w różnych wspólnotach państwowych, uosabiają kolejne jego fazy⁵⁰. Nie wprost pojawia się tu ciekawa sugestia, wedle której stopień realizacji wolności objawia się w ustroju państwowym. Jeżeli przez „ludy wschodnie” rozumie Hegel Chiny, Indie i Persję, to jasne jest, że panującą formą organizacji państwowej tych społeczności były, łączące elementy monarchii i teokracji, despotie rodowe (tyranie), w których pełną wolność ma tylko panujący (król, cesarz, najwyższy kapłan). Za trwałe dorobek cywilizacyjny świata greckiego i rzymskiego poczytuje się z jednej strony doskonalenie małych form demokratycznych, z drugiej powołanie nowoczesnej „republiki”. Wolność zostaje rozciągnięta na wszystkie grupy legitymujące się obywatelstwem. Szczytowym osiągnięciem postępu jest jednak ostatecznie ogniwo ewolucji organizacji „ludów germańskich”, a mianowicie monarchia pruska, w której wszelka szczególność woli jednostkowych zostaje podporządkowana ogólności, którą reprezentuje interes państwa. Jest to zatem koniec dialektycznych tarć pomiędzy ogółem i szczegółem, rozwikłanie występujących między nimi sprzeczności. Jednostka pojmuje samą siebie jako integralną część wspólnoty i uświadomiwszy sobie konieczność tego związku, wyraża na nią placet.

⁴⁸ WFDz, s. 38.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 37.

⁵⁰ Trzeba pamiętać, że naród był dla Hegla bytem wtórnym w stosunku do państwa, będącego depozytariuszem więzi, wartości i ideologii narodowej, których substancję stanowi *Volksgeist* – duch narodu. Tak więc naród bez państwa jest nie do pomyślenia na gruncie heglowskim. Warto także zważyć, iż duch narodu jest momentem ducha absolutnego, który ten wykorzystuje jako historyczny wykładnik własnego wewnętrznego rozwoju, przeto „jest [tzn. duch narodu – M.H.] tylko pozornie podmiotem historii, sprawcą swoich czynów” (Zob.: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa: studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. i wstępem poprzedził M.J. Siemek, przekł. przejrzał K. Ślęczka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 310-311).

Fryderyk II – pisze Hegel – może być nazwany panującym, wraz z którym nowa epoka wstępuje w rzeczywistość, gdzie rzeczywisty interes państwowi uzyskuje ogólność i najwyższe usprawiedliwienie.⁵¹

To pruską monarchię absolutną ma na myśli Hegel w większości zdań, gdy używa terminu „Państwo”. Świadczy o tym pośrednio, oprócz cytowanych umizgów do swojego protektora i przywołanej wcześniej drabiny postępu z „ludami germańskimi” jako ostatnim jej szczeblem, także i stosunek Hegla do innych państw porewolucyjnej Europy.

Hegel był przekonany, że istotą rewolucji francuskiej było zwycięstwo „liberalizmu”, a jego skutki (np. narodziny nowoczesnej „opinii publicznej” oraz powstanie nowych ruchów politycznych we Włoszech i Hiszpanii inspirowane wydarzeniami we Francji) nie ominęły żadnego państwa Europy Zachodniej. Rewolucję musiał zatem pojmować jako radykalną zmianę, której integralną częścią nie muszą być „krwawe łaźnie” i bestialskie wendety na członkach starych elit. Tryumfujący liberalizm według Hegla rychło jednak zbankrutował, co kwituje on taką sentencją:

Fałszywa to bowiem zasada, że okowy prawa i niewoli można zrzucić bez wyzwolenia sumienia, że rewolucja może być bez reformacji.⁵²

Jest w tym sporo racji i w takiej postawie znalazłby Hegel nie byle jakich sojuszników od Burke’a, de Bonalda i De Maistre’a zaczynając. Opierała się ona na tezie, że rewolucja francuska nie tyle wyzwoliła jednostkę, co rozhermetyzowała wszystkie więzi grupowe, co spotęgowało atomizację i doprowadziło do rozprzęgnięcia kulturowych i etycznych podstaw wspólnotowego życia. Ponadto powołała ona do życia nowe, scentralizowane państwo, drobiazgowo kontrolujące inicjatywę prywatną⁵³.

Taki pogląd łatwo było głosić, gdy nie opadł jeszcze bitewny pył, nie zakrzepły płynące ulicami strumienie krwi, a paryskie nekropolie zbierały „planktonem trupów”. W czasach, gdy Hegel pisał *Fenomenologię ducha*, Napoleon Bonaparte próbował zatrzymać historyczne tryby, obsadzając się w roli Pierwszego Konsula Republiki. Wojny napoleońskie postawiły pod znakiem zapytania dalsze losy Europy, a porewolucyjne wrzenie i polaryzacja społeczna utrzymywały się jeszcze przez kilka kolejnych dekad, wybuchając ponownie wraz z zamachem stanu innego przedstawiciela rodu Bonaparte – Karola Ludwika (znany jako Napoleon III). Te negatywne fakty postrzegane czasem jako „zdobycze rewolucji”, wyjąwszy udział w kampanii antynapoleońskiej, do Prus „szczęśliwie” nie dotarły. Pytanie brzmi jednak: co w zamian za to? Gdzie – jeśli nie w liberalnej rewolucji – znajduje ujście napędzający postęp pochód wolności? Albo inaczej: jak to możliwe, że za kres realizacji wolności uznał Hegel ustrój monarchii absolutnej skoro jednowładztwo

⁵¹ WFDz, s. 502.

⁵² *Ibidem*, s. 513.

⁵³ Por. G. Le Bon, *Psychologia socjalizmu*, przeł. M. Osinski, P.W.H. „Nepo”, Warszawa 1997, s. 39-40.

we wszelkiej postaci poczytuje się zwykle za mniej lub bardziej opresyjną formę tyranii? W czym „reakcyjne” Prusy górowały nad „postępową” Francją?

Jeśli za omen postępu przyjmiemy demokratyzację, godząc się z definicją demokracji, którą zaproponował Francis Fukuyama, nazywając ją „uprawnienie wszystkich obywateli do wpływania na władzę przez udział w wolnych wyborach i uczestniczenie w życiu politycznym”⁵⁴, jasne będzie, że w przypadku XIX-wiecznych Prus trudno mówić o postępie. Trzeba jednakowoż pamiętać, że Hegel rozumiał rozwój jako rozszerzanie uprawnień i wolności obywatelskich na kolejne grupy przy karkołomnym założeniu, że takiej ekspansji towarzyszyć będzie świadome moralnie działanie jednostek na rzecz wspólnoty państwowej i podtrzymywanie łączących ją więzi. Autor *Fenomenologii ducha* zignorował konflikt pomiędzy jednostką i zbiorowością, tworząc utopijną i nierealistyczną koncepcję identyfikacji na pewnym szczeblu rozwoju, wszystkich świadomości jednostkowych z zapośredniczoną w państwie obiektywną świadomością ducha. Myśl w dziejach dojrzewa do stanowiącego korelat wolności świadomego podporządkowania i uznania związanych z partycypacją we wspólnocie państwa obowiązków, co wymaga dbałości o *bonum commune*. W podobny sposób przed konsekwencjami swojej filozofii uciekł Jan Jakub Rousseau, nie przyjmując do wiadomości możliwości antagonizmu na linii wola powszechna – wola jednostkowa. Założenie konsensu w obu przypadkach jest mrzonką idealistów, nie mamy żadnych świadectw historycznych potwierdzających zaistnienie pełnej zgody społecznej. Możliwość konfliktu interesu społecznego i jednostkowego, przy jednoczesnym uprzywilejowaniu tego pierwszego, jest równoznaczna z wyposażeniem go w narzędzia przymusu umożliwiające wyizolowanie lub stłamszenie kontrydycyjnych roszczeń jednostkowych, a gdy jest to niezbędne, unicestwienie jednostek nieposłusznych. Totalny charakter takiego myślenia, choć nigdy nie wypowiedzany wprost, rysuje się tutaj w pełnej krasie.

VI

Przed zarzutem, że w heglowskiej filozofii politycznej państwo połyka jednostkę, napisano wiele apologii. Koronnym argumentem obrońców Hegla było przekreślenie znaku równości między jego definicją państwa a państwem w znaczeniu tradycyjnym⁵⁵, rozumianym jako zarządzająca określonym terytorium suwerenna władza wraz z pozostającym pod jej zarządem i na jej usługach aparatem przy-

⁵⁴ F. Fukuyama, *op. cit.*, s. 79.

⁵⁵ Wedle ortodoksyjnego marksizmu osiągnięcie mitycznego zjednoczenia społecznego miało być poprzedzone obaleniem państwa pojętego jako aparat klasowego ucisku. Perspektywę państwa jako siły zwalczającej niepokorne jednostki można z kolei zobrazować definicją wypowiedzianą przez jednego z bohaterów powieści Ericha Marii Remarque’a: „żandarmeria polowa, policja, podatki, to jest wasze państwo” (patrz: E.M. Remarque, *Na zachodzie bez zmian*, przeł. R. Wojnakowski, Rebis, Poznań 2010, s. 133).

musu⁵⁶. Definicja heglowska odnosi się natomiast do dojrzałej i samoświadomej wspólnoty politycznej, która ostatecznie znosi heteronomię instytucji państwowych i pojmuje je jako własny wytwór, wobec czego czuje się zobowiązana do posłuchu. Schemat tej sofistyki jest w istocie bardzo prosty, można go ubrać w następujące wnioski: (1) Państwo jest produktem działania konieczności historycznych, (2) Jednostka jako *zoon politikon* nie może żyć poza państwem, *ergo* (3) Jednostka musi się podporządkować – zniesienie państwa jest niemożliwe. W opinii Hegla motywacją wskazanej submisji nie jest jednak lęk przed sankcją lub wykluczeniem, a wewnętrzna akceptacja etosu grupy⁵⁷.

Motywy działalności w państwie – komentuje Shlomo Avineri – jest uznanie, że ostatecznym źródłem jego praw i nakazów jest subiektywna wola; prawo nie jest za to narzędziem nałożonym przez jakąś zewnętrzną siłę, która w ten czy inny sposób stara się legitymizować własne roszczenia, ale wyrazem naszego chcenia [...].⁵⁸

Wyraźnie przejęty tą mistyczną jednością Hegel zonglował różnymi frazami określając państwo m.in. „substancją etyczną”, „rzeczywiście moralnym życiem”, „etyczną całością”, „hieroglifem rozumu”, lecz wszystko po to tylko, by stwierdzić, iż w gruncie rzeczy „wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową posiada jedynie dzięki państwu”⁵⁹.

Taka hipoteza była powodem konserwatywnego odczytywania jego myśli, którego przykładem może być interpretacja Rogera Scrutona: „Instytucje, prawa, ograniczenia i dyscyplina moralna to części składowe wolności, a nie jej wrogiem”⁶⁰. Są one domeną nie polityki (a w każdym razie nie pierwszorzędnie), lecz etyki. Samą zaś „etyczność” Hegel rozumiał jako

[...] zespół idei i wartości obecnych w działaniach i postawach członków wspólnoty oraz podzielanych przez nich, a wyrażających się w obyczajach, prawach i instytucjach, które regulują stosunkami zachodzącymi między nimi.⁶¹

W tym kontekście nie jest niespodzianką stwierdzenie, że państwo jest bytem etycznym, ale należy pamiętać, że cały czas zakładamy kontrfaktyczny stan idealnego konsensu. Scruton zwraca uwagę, że w takim państwie dochodzi do skutku „wzajemne uznanie” różnych grup, co unieważnia deficyt wolności, który dotąd cechował uogólniony stosunek między panem i niewolnikiem. Trzeba bowiem wiedzieć, że „w relacji pan-niewolnik nie ma wolności – jednak dla obu stron, ponieważ żadna z nich nigdy nie była naprawdę wolna”⁶². Oba podmioty relacji świadomościowo ujmują roszczenie wolności, które płynie do nich od

⁵⁶ Por. E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Elipsa, Warszawa 2006, s. 11-20.

⁵⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 73.

⁵⁸ S. Avineri, *op. cit.*, s. 222-223.

⁵⁹ WFDz, s. 60.

⁶⁰ R. Scruton, *op. cit.*, s. 49.

⁶¹ M. Jakubowski, *Nieliberalny liberalizm Hegla*, „PRINCIPIA”, t. 51-52 (2009), s. 135. W kwestii wykładni kategorii „etyczności” u Hegla zob. także: W. Chudy, *op. cit.*, s. 78-80.

⁶² R. Scruton, *op. cit.*, s. 50.

drugiej strony i wychodzą mu naprzeciw doprowadzając jednocześnie do zniesienia łączącego je stosunku podległości, co ostatecznie zostaje zadekretowane w odpowiednich urządzeniach prawa państwowego. Toteż w idealnym państwie Hegla „nie da się oddzielić tego, co legalne od tego, co moralne”⁶³. Występowania państw (wspólnot), w których panowałaby taka doskonała zgoda pomiędzy interesem ogółu i interesem jednostki, pomiędzy prawem i moralnością, między wolą subiektywną i obiektywnym „duchem”, o ile wiem, nie stwierdzono. Śmiem wątpić, że takim organizmem były współczesne berlińskiemu idealistom Prusy.

Sprawiedliwie odnotujemy, że te potencjalnie totalitarne tendencje w filozofii Hegla nie umknęły uwadze wielu uczonych, wśród których znajduje się chociażby Engels, co wynika z następującej jego cytacji, poczynionej przez Lenina:

Według koncepcji filozofów państwo jest „ureczywistnieniem idei”, czyli przełożonym na język filozoficzny królestwem bożym na ziemi – jest sferą, w której urzeczywistnia się lub powinna się urzeczywistnić wieczysta prawda i sprawiedliwość. Stąd zaś wypływa zabobonna cześć dla państwa i dla wszystkiego, co z nim ma związek [...].⁶⁴

Podobne zapatrywania wykazywał Bierdiajew, określając bezlitosną dla jednostki heglowską historiozofię mianem „imperialistycznej”⁶⁵. Nie ukrywam, że dziele ten poglądy.

Stwierdzając niemożliwość „jednomyślności” społecznej w państwie, możemy zastanawiać się, czy w kolejnych fazach postępu w ujęciu Hegla wolność faktycznie, jak sądził, jest zawarowana w wyższym stopniu lub też dostępna dla szerszych grup społecznych. Gdyby zastosować proste kryterium ilościowe, próbując przeanalizować, gdzie istnieje wyższy odsetek obywateli utożsamiających własny interes prywatny z interesem państwa, mam wrażenie, że takie badanie również nie wypadłoby na korzyść opiewanego przez Hegla „oświeconego absolutyzmu” Fryderyka II. Że jego Prusy były państwem, do którego pozytywne zdobycze rewolucji (np. powszechne prawa wyborcze, usankcjonowanie równości wobec prawa i zniesienia relikwów feudalnych w postaci urzędów stanowych, wprowadzenia wolności politycznych i tzw. swobód obywatelskich) docierały ze znaczącym opóźnieniem, nie trzeba nikomu przypominać. Prusy długo po śmierci mecenasa Hegla pozostawały ostatnim na Starym Kontynencie bastionem *ancien régime*’u, czego kamieniem probierczym może być współkształtujący pruskiego ducha system prawny. Ogłoszony w 1794 r. (8 lat po śmierci Fryderyka

⁶³ M. Jakubowski, *op. cit.*, s. 134. Pogląd ten Karl Popper określa „moralnym pozytywizmem” i wywodzi go od Spinozy (Por. K. Popper, *Spółczesność otwarte...*, Tom 2, s. 386). Nie lekceważyłbym tej tendencji. Przyozdabianie „państwa” i jego instytucji nimbem „etyczności” jest bowiem jedną z przyczyn jego rosnącego współcześnie autorytetu kondensującego etatystyczne ideologie politycznej poprawności. Szerzej pisze o tym Agnieszka Kołakowska, zob. A. Kołakowska, *Imagine: intelektualne źródła poprawności politycznej*, [w:] *idem, Wojny kultur i inne wojny*, Fundacja Świętego Mikołaja, Warszawa 2010, s. 33.

⁶⁴ W.I. Lenin, *Państwo a rewolucja*, KiW, Warszawa 1972, s. 123.

⁶⁵ M. Bierdiajew, *Głoszę wolność: wybór pism*, wybór, wstęp i przekł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 42.

II) kodeks powszechny znany jako „Landrecht pruski” nie był nawet namiastką uregulowań wprowadzonych wraz z promulgacją nowoczesnego francuskiego *Code civil* z 1804 r. Pełen kazuistyki i drobiazgowych regulacji sfery prywatnej, zawierał przepisy normujące działanie wielu instytucji genetycznie feudalnych, jak lenno i fideikomis, nie znosił nierówności stanowych i nierówności płci, sankcjonował liczne instytucje ucieleśniające pruski absolutyzm policyjny i, co oczywiste, pozbawiony był gwarancji swobód politycznych w postaci praw wyborczych i prawa wolnego stowarzyszania się⁶⁶. Nie licząc nowelizacji przepisów gospodarczych, rozbudowy ochrony karnej i dopuszczenia niektórych rozwiązań spadkowych (np. dziedziczenie umowne, swobodne dziedziczenie testamentowe), uchwalenie Landrehtu na długie lata uczyniło z Prus oazę średniowiecza. Dlatego dziwne wydaje się traktowanie przez Hegla prawa jako „królestwa urzeczywistnionej wolności”, które „na wiare” chyba przyjmuje Shlomo Avineri. Usiłując merytorycznie podbudować tę ryzykowną tezę, pisze on, że miarą „racjonalizacji” i postępu w podejściu do prawa mają być m.in.: zapewnienie realizacji jego funkcji odzwierciedlającej (odtworzenie etosu i wartości grupy), szerzenie znajomości prawa, wprowadzenie obowiązku promulgacji i kodyfikacji ustaw, zrozumiałe formułowanie zasad prawnych. Przestrzeganie tych postulatów pozwoli odróżniać, afirmowaną przez Hegla i będącą wyrazem progresu, monarchię konstytucyjną, od despotii⁶⁷. Gdyby rzeczywiście przytoczone przymioty przyjąć za symptomy idealnego ustroju, ku któremu zmierzała ewolucja organizacji państwowej, trzeba by konsekwentnie stwierdzić, że historia nie skończyła się w XIX-wiecznych Prusach, a w starożytnych Atenach.

Muszę tutaj zaznaczyć, że nie wydaje mi się roztropne stawianie sprawy na ostrzu noża i wybieranie między „reakcyjną drogą pruską” oraz „postępową drogą francuską”, by określić, która z nich jest szlakiem wolności, a tym samym areną spoczynku ducha po powrocie „do siebie”. Nie tylko dlatego, że teleologiczne ujmowanie rozkładu wolności w dziejach w karby rozwijającego się samowiednie i koniecznie „ducha” wydaje mi się mętną frazeologią, ale też z uwagi na związane z taką perspektywą inklinacje utopijne podpowiadające, że co nie jest tożsame z ideałem, nie może być wartością. Krótko mówiąc, nie chodzi o to, że Hegel postawił, by tak rzec, na niewłaściwego konia w straceńczym wyścigu między dżumą reakcji i cholera rewolucji, ale o sam fakt zawarcia zakładu, który, w świetle pozostałych założeń jego filozofii, zmusza do wysłowienia ideału i wskazania sceny, na której rozegra się ostatni akt sztuki historycznej. Celowość i finityzm jego historiozofii tego właśnie wymagają, co tak bardzo nie na rękę jest jego apologetom, zbyt często skłonny „prześlepić tę metafizyczną narośl”.

Atoli stanowisko Hegla jest tutaj jasne i wyraźne:

⁶⁶ K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2009, s. 216-217.

⁶⁷ S. Avineri, *op. cit.*, s. 237.

O ile przyjmujemy stosunek rozumu do świata, to pytanie, jakie jest przeznaczenie rozumu samego w sobie, pokrywa się z pytaniem; czym jest ostateczny cel świata; w wyrażeniu tym tkwi myśl, że ten cel ma być zrealizowany, urzeczywistniony⁶⁸.

Hegel, jak wiemy, taki stosunek „przyjmował”. Podobne świadectwa „teleologicznej obsesji”, w której się pogrążył, można mnożyć. Jeszcze jeden cytat z *Wykładów o filozofii dziejów*:

Ale jeżeli nawet rozważymy dzieje jako taką rzeźnię, w której składane są w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnota jednostek, to z myśli takiej powstaje też z konieczności pytanie, w jakim ostatecznie celu składa się te potworne ofiary.⁶⁹

Że heglowskie rozumienie wiodącej do celu „konieczności” stosuje się do całej rzeczywistości, można wywnioskować z metafizycznych „dowodów”, którymi uzasadniał on zjawiska i pojęcia fizyczne, np. próbował z pomocą dialektyki dowieść, że planety orbitują zgodnie z prawami Keplera⁷⁰.

Maszynaria wszechświatowej konieczności oddziałuje także na jednostkę, co wyłącza wszelkie

[...] psychologiczne badanie, które w najlepszej służbie u zazdrości, potrafi wszystkie uczynki wyjaśnić według skłonności serca i nadać im postać podmiotową, jak gdyby sprawcy tych uczynków wszystkiego dokonali z jakiejś małej lub wielkiej namiętności, z żądzy, a skutek tych namiętności i żądzy nie byli ludźmi moralnymi. [...] Jakież bakałarz nie wykazał o Aleksandrze Wielkim, o Juljuszu Cezarze, że ludzie ci byli poruszani przez takie namiętności, a przeto byli ludźmi niemoralnymi? z czego natychmiast wynika, że on, bakałarz, jest człowiekiem godniejszym, niż tamci, gdyż takich namiętności nie posiada [...].⁷¹

Ironia Hegla celuje w każdego, kto tłumacząc zachowania ludzkie, odwołuje się do ich „strony podmiotowej”, co można zinterpretować jako jawny atak na woltaryzm. Determinizm historyczny nie tylko wyznacza powierzchniowy poziom życia historycznego, określając ogólny schemat, w którym jednostki mogą działać w zgodzie z własną wolą, ale także i ten jednostkowy poziom podporządkowuje działaniu praw historycznych. Fatalizm losów jednostkowych znalazł najpełniejszy wyraz w idei „chytrości rozumu”, polegającej na postrzeganiu namiętności ludzkich jako metod realizacji właściwych celów ducha. Może najlepszą metaforą heglowskiej rzeczywistości jest wyobrażenie *theatrum mundi*, w którym duch występuje w roli reżysera, inscenizatora i realizatora spektaklu, uczuciom i motywom jednostkowym odpowiadają sznurki poruszające bezwładnymi lalkami, same lalki z kolei uosabiają stanowiące „igrzysko ducha” jednostki. Wszelki ruch sceniczny lalek (tak mechaniczny, jak intelektualny) pochodzi zatem z zewnątrz. Niepojęte

⁶⁸ WFDz, s. 35.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 40.

⁷⁰ K. Popper, *Spółczesność otwarte...*, Tom 2, s. 35. W jednym z przypisów swojej rozprawy Popper przytacza również heglowską definicję ciepła: „Ciepło jest samoodnowieniem materii w jej bezkształtności, jej płynności, triumfem jej abstrakcyjnej homogeniczności nad gatunkową skończonością, jej abstrakcyjną, czysto samoistniejącą ciągłością; jako negacja negacji jest tu ukazana jego aktywność” (*ibidem*, s. 386).

⁷¹ WFDz, s. 52.

jak wobec tego Hegel może dopuszczać możliwość pochodnych wolności w postaci odpowiedzialności, grzechu, winy i będącego jego *idée fixe* bohaterstwa. Pisze Hegel o bohaterach:

Ich siła leży w tym, że nie uznają żadnych granic, jakie sprawiedliwość i moralność mogłyby im narzucić; owe naturalne impulsy [namiętności kierujące działaniami – M.H.] mają bardziej bezpośredni wpływ na ich współbraci niż sztuczna i nudna dyscyplina, która dąży do rozkazywania i samoograniczania, prawa i moralności.⁷²

Owe „naturalne impulsy” są, co jasne, naturalne na tyle, na ile naturalne jest każde oddziaływanie ducha w historii, tak więc również naturalny pozostaje ich brak u innych jednostek, którym w odgrywanym przedstawieniu nie przypadła chlubna rola „Wielkiego Człowieka”. Jak jednak nie bez racji podkreśla Popper, heroizm powinien zależeć od oceny świadomie wybranego celu, w którego intencji następuje działanie (poświęcenie się) jednostki, tymczasem u Hegla cel jest przydany przez ducha; w żadnym razie nie stanowi konsekwencji jednostkowego wyboru⁷³.

Fakt, że rozmaite akty apercpepcji osobniczej ujmują podejmowane czynności jako autonomiczne i celowe z uwagi na powzięty swobodnie zamiar, nie ma tutaj żadnego znaczenia; jest to li tylko użyteczna w działaniu iluzja rozumu praktycznego. Tę iluzję, nie wiedzieć czemu, nazywa Hegel (a wraz z nim legion epigonów i historyków jego myśli) „wolnością”. Jeżeli mimo wszystko zgodzimy się, że spór dotyczący wolności nie jest jedynie sprawą konwencji i stosowanej nomenklatury, trudno będzie traktować Hegla jako jej herolda lub jako zwolennika „społeczeństwa obywatelskiego”, czy teoretyka „nowoczesnego państwa”. Orwellovskie ministerstwo pokoju parało się, jak wiadomo, prowadzeniem wojny. Heglowskie pojęcie „wolności” oznacza zgodę na „konieczność”.

VII

Dotarliśmy oto do jądra utopijności myśli Hegla, nad którym chciałbym się teraz pochylić. Czy, a jeśli tak, to w jakim sensie można o niej mówić? Otóż, utrzymuję, że teleologiczne interpretacje dziejów jako postępu mają wkomponowane we własne DNA konstruowanie ideału, bez którego ten ostatni wydaje się niepojmowalny. Autorzy takich schematów podnoszą często argument jakoby nie miały one charakteru normatywnego, a deskryptywny w stosunku do realnych procesów historycznych, które starają się teoretycznie odtwarzać. Ale jest to tylko deklaracja i teza, której wymaga spójność budowanych systemów. Czy bowiem autor dowolnego schematu historiozoficznego może takiej tezy nie zakładać? Supozycja, że teoria jest osadzona w rzeczywistości i do niej się odnosi, jest jakby wpisana w samo

⁷² Cyt. za: K. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, Tom 2, s. 93.

⁷³ *Ibidem*, s. 94.

pojęcie teorii, co jednak nie znaczy, że każdy projekt, który w oczach autora jawi się jako teoria naukowa, obiektywnie też musi posiadać ten status. Wiemy, że nie była poprawna hipokratejska teoria humorów, model geocentryczny Ptolemeusza, teoria flogistonu, teoria eteru i tak dalej. Wiemy też, że imitujące teorie przyrodnicze, dwa największe projekty historiozoficzne, ukonstytuowane przez Hegla i Marksa, poniosły zupełną klęskę, ujawniając krańcową błędność generowanych przewidywań. Bitwa pod Jeną była zaledwie preludium do nowoczesności, nie zaś zwiastunem „końca historii”, a XIX-wieczne Prusy zniknęły z map świata; robotnik XX-wieczny w najbardziej rozwiniętych państwach kapitalistycznych ma się o wiele lepiej niż jego dziewiętnastowieczny odpowiednik, a o niebo lepiej niż robotnik w państwach socjalistycznych. Wygląda na to, że losy teorii Hegla i Marksa podziela wizja Francisa Fukuyamy, choć gwoli ostrożności należałoby jeszcze wstrzymać się z osądem, jako że w tym przypadku, wolno sądzić, sowa Minerwy jeszcze nie wyleciała.

Nie mogę także zgodzić się z tezą Leszka Kołakowskiego, że „panteistyczna orientacja” filozofii Hegla „zabraniała mu rozciągać historycznie wyznaczone oceny na przyszłość, afirmować zatem cokolwiek z tej racji, iż może w przyszłości zatryumfować [...]”⁷⁴. W swojej nieocenionej monografii marksizmu Kołakowski pisze też, iż

[...] orientacja heglizmu była nieubłaganie antyutopijna; zawierało się w niej wyraźne potępienie „punktu widzenia powinności”, to jest postawy, która pod adresem rzeczywistej historii wypowiada żądania wyprowadzone z dowolnie wymyślonych ideałów normatywnych [...].⁷⁵

Problem w tym, że historia rozumiana jako „ewolucja zasad” była dla Hegla sprawą zamkniętą, a przyszłość wyobrażał sobie jako stulecia nudy. „Punkt widzenia powinności” przeniósł zatem na współczesne mu „teraz”, by ogłosić, że oto znajdujemy się u kresu dziejów. Jeżeli weźmiemy pod rozwagę tezę o końcu historii i przypomnimy sobie apologię „ludów germańskich” sięgających doskonałości w ustroju państwa pruskiego, *stricte* utopijna konsekwencja heglizmu stanie się w pełni widoczna. Pojenajskie Prusy jako konieczna aktualizacja ostatnich potencjalności dających się wykrzesać z ducha świata – oto niewysłowiony wprost, lecz niewątpliwie wynikający z systemu Hegla „dowolnie wymyślony ideał”⁷⁶. Ale czy normatywny?

Przenikliwy czytelnik Hegla mógłby naturalnie zaoponować, twierdząc, że takie ujęcie dowiodłoby tylko niezrozumienia, a w najlepszym razie, niewyciągnięcia logicznych konsekwencji z rudymenarnych założeń heglowskiej historiozofii. Jeżeli bowiem prawa historyczne działają w sposób konieczny,

⁷⁴ L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w] *idem*, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2009, s. 189.

⁷⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, s. 79-80.

⁷⁶ Por. m.in. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, KiW, Warszawa 1974, s. 31; G. Lukács, *op. cit.*, s. 313.

wytwarzając i transformując, zarówno świat historyczny, jak i wyobrażenia jego aktorów, pojęcie „powinności” traci jakikolwiek sens, albowiem zakłada ono, chociażby częściowy indeterminizm i, najlichszą nawet, możliwość powodowania własną wolą. Słowem, operowanie pojęciem „powinności” rodzi pytanie „Kto powinien?”, natomiast w heglowskiej filozofii dziejów jedynym działającym „Kto” jest duch, a ten ze swej istoty jest predeterminowany wewnętrzną koniecznością. Jedyne niesprzeczne na gruncie heglizmu pojęcie „powinności” daje się zdefiniować jako jednostkowa iluzja motywów działania. Nasuwa się zatem następująca wątpliwość: czy jeżeli usuniemy z myśli Hegla „powinność”, nie zdejmujemy zeń jednocześnie odium wszelkiej normatywności, a zarazem „utopizmu”? Odpowiadam: nie, ponieważ to, co Hegel postrzegał jako „konieczne”, wielu dygnitarzy pruskich związanych z dworem królewskim wykorzystywało w praktyce politycznej jako „ideał normatywny”, tłumacząc przedsięwzięte działania jako zgodne z etosem pruskim stanowiącym ideał historyczny. Stąd już tylko krok do konstatacji, wedle której był Hegel rzecznikiem status quo, co – jak łatwo się zorientować – jest nie w smak większej części badaczy i komentatorów jego filozofii.

Ciekawe, że obrońcy Hegla, w tym Leszek Kołakowski, nie godzą się na przypisanie mu „punktu widzenia powinności”, a w stosunku do Karola Marksa nie mają już w tej kwestii żadnych zastrzeżeń. Zastanówmy się jednak, co w perspektywie historiozoficznej odróżnia heglizm od marksizmu? Łączy je z pewnością dialektyka, teleologia i finityzm. Różnica tkwi zaś w odmiennym punkcie obserwacyjnym: Hegel usytuował swoje stanowisko niejako „na szczycie góry”, Marks zaś „w pół drogi” na szczyt. Hegel sądził, że na jego oczach historia dobiega końca; Marks był natomiast przekonany, że żyje w epoce rozwijającego się (ale nierozwiniętego) kapitalizmu, która dopiero w porewolucyjnym, długofalowym procesie zmiany wyrodzi się w triumfujący komunizm. Proponuję teraz przeprowadzić pewien eksperyment myślowy. Pamiętając, że w teoriach Hegla i Marksa postępek kieruje konieczność, wyobraźmy sobie Hegla tworzącego swój system we wczesnym średniowieczu. Zakładając, że jego teoria opisuje realne prawidłowości historyczne, system skonstruowany w „wiekach średnich” nie powinien odbiegać w swoich głównych tezach od tego, który powstał w czasie realnym (zakładamy dodatkowo, że ów „średniowieczny” Hegel nie popełnił przy konstrukcji teorii błędów w rozumowaniu, co mogłoby rzutować na ostatecznie wadliwy jej kształt). Hegel znalazłby się wówczas w tej samej sytuacji obserwacyjnej, w jakiej znajdował się Karol Marks, tworząc zręby swojej filozofii (doktryny). Czy wszakże odmienność perspektywy obserwacyjnej modyfikuje w jakikolwiek sposób „naturę” systemu? Jeżeli nie, to nie można, nie popadając w sprzeczność, obarczać Marksa zarzutem normatywizacji teorii, równocześnie nie oskarżając o to Hegla. Uznając „konieczność” za integralny składnik jakiegokolwiek historiozofii, czynimy bezzasadnym wprowadzanie doń „powinności” pojętej inaczej niż jako fałszywe przekonanie jednostek, oparte na wyobrażeniu celu podejmowanych działań jako implikacji „sytuacji wyboru”, rozstrzygniętej z pomocą woli w ten, a

nie inny sposób. Upraszczając: w ramach tak określonej „powinności” podmiot roi sobie, że decyzja odnośnie do celu działań, bądź też decyzja dotycząca realizacji celu, mogłaby być inna. Na pewno nie o taką „powinność” chodziło Leszkowi Kołakowskiemu, gdy przypisywał ją systemowi Marksa, a odmawiał teorii Hegla. Co zatem mógł mieć na myśli warszawski historyk idei?

Moim zdaniem, na normatywny aspekt teorii Marksa naprowadziła go słuszna intuicja, że historiozoficzny ideał oparty na pojęciu konieczności bywa przez działających ludzi traktowany jako ideał normatywny. Usiłują oni ukazać przedsiębrane czynności jako powodowane nieczułą logiką konieczności dziejowych i z tego tytułu prawomocne. Słynną frazę heglowską głoszącą, iż co jest rzeczywiste – jest także rozumne, tłumaczono często, pisząc, że co jest rozumne – jest konieczne, z czego – na mocy sylogizmu – łatwo wyciągnąć wniosek, że, co jest rzeczywiste – jest konieczne⁷⁷. Taką linię interpretacji przyjęła część „prawicy heglowskiej”, czyniąc z niej ideologiczną legitymację monarchii pruskiej. Podobnie marksizm, oprócz wielowymiarowego oddźwięku teoretycznego, był wykorzystany jako lepsze rozmaitych ogniw ruchu robotniczego, zmierzających do zniesienia nierówności i reprodukcją państwa. Aby odnaleźć „normatywność” heglizmu (jak i marksizmu), musimy zatem przenieść się z poziomu teorii (gdzie, jak pokazałem, niepodzielnie rządzi „konieczność” wyłączając „powinność”) na poziom metateoretyczny i zastanowić się do czego faktycznie omawiane idee były wykorzystywane, jak wpłynęły na życie społeczne i polityczne. Nie możemy wobec tego usłuchać polifonii, zgorszonych i gorszących zarazem, głosów apologetów pruskiego filozofa, które zdają się grzmieć: „zostawmy Hegla, pozwólmy mówić jego pismom”. Nie ma tu zresztą wyjątków – podobnie od dawna przyjęło się postępować z „Marksem”.

VIII

By nie stwarzać mylnego wrażenia, iż „całe zło” historiozoficznych utopii obciążało Hegla, godzi się zauważyć, że w zasadzie wszystkie węzłowe elementy jego koncepcji już wcześniej wielokrotnie pojawiały się w historii filozofii. Dialektyką ontyczną operował Heraklit; podwaliny idealizmu są zasługą Platona; pierwociny teleologii odnajdziemy w arystotelesowskiej koncepcji substancji⁷⁸; progresywizm łatwo wyprowadzić z renesansowej idei rozwoju Jeana Bodina lub oświeceniowych teorii postępu pióra Condorceta i Turgota. „Wkład” Hegla polegał na amalgamacji wskazanych elementów i utworzeniu z nich „toksycznej mikstury”, którą

⁷⁷ Engels natomiast kluczy, pisząc, iż dla Hegla tylko to, co jest konieczne, może być rzeczywiste, ale nie wszystko, co istnieje jest konieczne (F. Engels, *op. cit.*, s. 26-27). Wobec tego nie wiadomo, czym jest, to, co istnieje, a jednocześnie nie jest rzeczywiste. W takiej sytuacji idealistyczny monizm Hegla uległby zatarciu i wyrodził się w określonego typu dualizm, co, jak mięmam, jest nie do przyjęcia.

⁷⁸ Por. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, Tom 2, s. 11-12.

zaprawił jedynym *novum* swojej filozofii dziejów – finalizmem historycznym (co definitywnie przesądziło o utopijności heglizmu). Wszystkie z przywołanych elementów można odnaleźć także u Marksa, choć ich treściowe dookreślenia były bezdyskusyjnie odmienne. Heglizm i marksizm, jako ogólne systemy filozoficzne, roszcujące prawo do ostatecznego wyjaśnienia wszelkiej zmiany społecznej i historycznej, upadły pod wpływem własnych założeń, które w miarę upływu czasu coraz bardziej rozmięły się z rzeczywistym biegiem wydarzeń.

Pomimo tej zauważalnej zbieżności, nie uważam, by między filozofią Marksa i dorobkiem Hegla można stawiać znak równości. Ten ostatni stanowi obecnie pomnik tradycyjnej metafizyki, należąc bardziej do „archeologii filozoficznej” niżli do samej filozofii i ciężko wypreparować z niej elementy mogące dostarczyć interesujących i rokuszących nadzieję na wzbogacenie rozumienia bieżących fenomenów rzeczywistości społeczno-politycznej, narzędzi oraz perspektyw teoretycznych. Mówiąc językiem samego Hegla, śmierć jego myśli wydaje się dialektycznie pełna – w panujących „syntezach” nie przetrwał bowiem żaden inspirujący poznawczo moment jego rozważań⁷⁹. Wykorzystywanie zaś heglizmu jako teoretycznego uzasadnienia koncepcji „społeczeństwa obywatelskiego”, „nowoczesnego państwa” lub linearnych a niedeterministycznych ujęć postępu odbywa się przeważnie z pogwałceniem jego litery, prawdopodobnej *intentio auctoris*, a często pod presją rozmaitych mód intelektualnych, czego przykłady upatruję w opętanych obsesją „nowych odczytań” pracach Slavoja Žižka i zdobywających popularność w kręgach akademickich interpretacjach psychoanalitycznych. Jeśli idzie o marksizm, to, mimo że jako system także skruszał do imentu, liczne jego składowe wciąż budzą kontrowersje, intrygują, wymagają kolejnych analiz i nowych argumentów – są to kwestie znajdujące się ciągle *sub iudice*. By nie być gołosłownym, odsyłam w tym miejscu do marksowskiej koncepcji ideologii jako „fałszywej świadomości” (inspiracja dla socjologii wiedzy), projektu rozróżnienia wartości wymiennej i użytkowej jako wyznacznika struktury gospodarki kapitalistycznej (wpływ na krytykę liberalizmu np. Naomi Klein), pojęć alienacji i fetyszyzmu towarowego (punkt wyjścia analiz przedstawicieli szkoły frankfurckiej), czy rozumienia państwa jako źródła opresji społecznych (stosowane przez neoanarchistów)⁸⁰.

Można, a nawet trzeba, wypomnieć Marksowi błędne prognozy ekonomiczno-historyczne, dodając przy tym, że ich ułomność w sporej części dało się zarejestrować już w momencie ich publikacji – wystarczyła odrobina autosceptycyzmu i rezygnacja z ideologicznej zapiekłości. Nie można jednak – inaczej niż

⁷⁹ Por. H. Schnädelbach, *op. cit.*, s. 157.

⁸⁰ Postulaty dekonstrukcji państwa pobrzmiewają też w libertariańskiej myśli Roberta Nozicka, Muraya Rothbarda i w różnych grupach neolibertariańskich. Choć wymienione nurty nie odwołują się wprost do Marksa, dzieląc – być może nie do końca świadomie – wiele stosowanych przez niego argumentów, np. tezę o nieuchronnej instrumentalizacji aparatu państwowego, wykorzystywanego przez zmieniające się „grupy władzy” jako socjotechniczny instrument panowania.

Hegla – oskarżać Marksa o maskowanie własnych intencji i ich nieprecyzyjne formułowanie. Jeżeli Roger Scruton, broniąc Hegla pisał, że: „W jego piśmarstwie jest wiele bełkotliwych spekulacji, ale znacznie więcej przenikliwych spostrzeżeń i wyważonych wyjaśnień”⁸¹, to cóż mamy rzec o Marksie? W jego pismach bez trudu odnajdziemy kaskady „przenikliwych spostrzeżeń” i „wyważonych wyjaśnień”, bez konieczności przedzierania się przez misterne zawiłości języka, a ewentualne spekulacje są tutaj czytelne i łatwo zauważalne. Fiasko marksowskich analiz nie powinno przekreślać jego uczciwości intelektualnej, co do której w przypadku Hegla można mieć poważne wątpliwości.

W samej interpretacji historii marksizm nie był aż tak oderwany od rzeczywistości jak wynikałoby to z wielu nacechowanych infantylną moralistyką interpretacji cyrkulujących w przestrzeni społecznej, przeważnie w dominujących na prawicy narracjach, tropiących wszelakie „zbrodnie myśli”, odrealnione projekty i odchylenia od „normy”. Jak powiada Le Bon „marzenia polityków i retorów często tylko ubierają nieświadome aspiracje ich epoki i rasy (kultury) w formy dostępne umysłom”⁸². U źródeł marksizmu leżały prawdziwe nastroje sporej części opinii publicznej, połączone z zabobonną wiarą w sanacyjną moc nauki społecznej, a ponad wszystko historii (ale dodajmy: „historii filozoficznej”). Wyzysk pracowniczy, przejawiający się w kształtowaniu wynagrodzeń na poziomie minimum egzystencji (gwarantującym reprodukcję siły roboczej), czternastogodzinna doba robocza, niehumanitarne warunki pracy, zaangażowanie nieletnich i dzieci do pracy w fabrykach oraz wiele innych antyhumanitarnych tendencji, portretowanych przez Victora Hugo i Emila Zolę, stanowiło realne problemy społeczne. Były to bezspornie tendencje alienujące; ich istotą było wykluczenie poza nawias, nie tylko społeczeństwa, ale też „wspólnoty ludzkiej”, większej części ludności *ex naturae* pozbawionej akcesu do „dobrego towarzystwa” i wyłączonej z możliwości konsumpcji owoców ekspandującego Kapitału.

Marksizm był więc ukoronowaniem kipiących na kontynencie emocji społecznych, podsycanych nostalgią za rajem utraconym w płomieniach rewolucji, której główne obietnice (*Liberté – Égalité – Fraternité*) zbankrutowały prędzej niż ona sama. Był też kościołem wyłączonych z pokieraszowanych wspólnot religijnych, a nade wszystko chrześcijaństwa. Jako powtórzenie utopijno-rewolucyjnego snu, który Eric Voegelin nazywał „immanentyzacją eschatonu”, mógł być podstawą do obarczenia jego autorów piętnem niemądrych, dywinacyjnych inklinacji, z istoty swej predestynowanych do przemiany, cokolwiek stabilnego, życia społecznego, w piekło, ale czy w tym tkwiła jego „pośledniość teoretyczna” wobec idei Hegla?

Marksowskie prawa rozwoju historycznego (materializm historyczny) oraz nazistowska koncepcja krwi i rasy, jak słusznie zauważa Popper, były pragma-

⁸¹ R. Scruton, *op. cit.*, s. 134.

⁸² G. Le Bon, *op. cit.*, s. 38.

tyczną transfiguracją heglowskiego „Ducha”⁸³; stanowiły one *ultima ratio* wysoce zaksjomatyzowanych ideologii politycznych, dostarczając nieraz wygodnej i rozstrzygającej legitymacji dla stosowania przemocy wobec myślących „inaczej”, niezdolnych hołdować utopijnej „oczywistości”, a więc po prostu: „szaleńców”. Pokrewieństwo wspomnianych projektów wynikało z samej ich konstrukcji: nie były one czymś na kształt Kuhnowskich paradygmatów czy typów idealnych Maxa Webera, lecz w zamyśle twórców miały status prawd objawionych; stanowiły bezwarunkowe i apodyktyczne wizje rajy w formie instant, bezwstydnie i świętokradczo zwiastując świecką Paruzję.

To Hegel upowszechnił ten styl myślenia. Dramatycznie szukając pełni i walcząc o miejsce w panteonie wielkich filozofów, puścił mimo uszu zasadne przestrogi Kanta. Tytaniczną pracą stworzył monumentalną teorię, w której tezy – jeśli ufać Popperowi – sam nie wierzył. Jej kamienie węgielne znalazł nie w realiach społeczno-politycznych, a w swej profetycznej, wybrukowanej pychą wyobraźni. Tam też zakiełkowała pierwsza „nowoczesna” utopia postępu i związana z nią niemal substancjalnie fantazja końca dziejów.

Stawiając zatem pospolitą już dziś tezę, że „dzieje wróżbiarstwa” w filozofii w osobie Marksa sięgnęły dna, warto najpierw wspomnieć, że parę dekad wcześniej Hegel pukał w nie od spodu.

Marcin Hylewski

Towards Hegel or the Utopia of Historical Reason

Abstract

The essay attempts to discuss the main interpretations of the Hegelian philosophy of history from the viewpoint of its utopian potential. Although it can be revealed in a conceptual, lexicological manner, it can be regarded by means of a semantic deconstruction of the sophisticated conceptual framework which constitutes the Hegelian “system of knowledge,” too. The clarification and explanation of the basic terms of Hegelian historiosophy (history, spirit, the State, freedom) allows to determine the basic threads of Hegel’s thought, which are the subject matter of intellectual disputes between the Hegelian Right and Left. It also allows – at least partially – to separate these elements of the concept of history of the author of *The Phenomenology of Spirit* secondarily, which when combined together seem to be comprehensible, unlike categories that are both ambiguous in terms of interpretation and fuzzy as well as ideologically marked. The analysis ends with the problem of perceiving the Hegelian philosophy of history as utopian despite the fact that it is based on the ideas that create historical determinism (rationalism, schematism and historical finitism), which seemingly overshadow the sphere of individual human freedom, excluding the

⁸³ K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, Tom 2, s. 78.

sense of any pro futuro forms of activities that are focused on a social and historical change. Any a priori solution leads to the problem of the relationship between theory and practice, which additionally begets the problem of author's responsibility for both predicted (foreseeable) and unexpected social effects that the theory may generate.

Keywords: utopia, progress, teleology, historiosophy, philosophy, philosophy of history, determinism, Hegelianism, Marxism.