

Antoni SZWED

KRYTYKA POPPEROWSKIEJ KRYTYKI HEGLA

W swoim dziele zatytułowanym *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* Karl R. Popper cały XII rozdział poświęca krytyce filozofii Hegla. W obu tomach tej pracy (wyd. pol.: Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1987) poddaje on krytycznej ocenie kolejno filozofie (przynajmniej niektóre jej elementy): Platona, Arystotelesa, Hegla i Marksa. Interesują go totalitarystyczne tendencje występujące w myśli społecznej wymienionych autorów. Dzieło powstawało w czasie szczególnym, w którym setki tysięcy ludzi padały ofiarą jednego z największych totalitaryzmów XX wieku, hitleryzmu. Pisane w latach II wojny światowej nie uniknęło wielu jednostronnych opinii, przejaśkrawień, choć bez wątplenia zachowało swoją pierwotną wartość.

W niniejszym krótkim szkicu wskażemy na kilka szczególnie dyskusyjnych momentów, jakie daje się wyróżnić w popperowskiej krytyce filozofii Hegla, przeprowadzonej w rozdziale XII pt. *Hegel i nowy trybalizm*.

Nie będzie nam przy tym chodziło o krytyczną ocenę apologii „społeczeństwa otwartego” czy analizowanych przez Poppera ideologii totalitarnych w ogólności, lecz o wskazanie kilku uproszczeń, zbyt szybkich uogólnień, do jakich dochodzi autor *Spoleczeństwa otwartego*. Niezależnie od tego, pierwsza rzecz, jaka się narzuca przy lekturze tego rozdziału, to język, jakim się Popper posługuje. W swoich generalnych wnioskach odnośnie heglizmu z pewnością ma rację, nie mniej sposób, w jaki dokonuje krytyki jest wprost nie do przyjęcia. Popper odczytuje Hegla dosyć powierzchownie, świadomie nie starając się wniknąć w trudną przecież terminologię autora *Fenomenologii ducha*. Dopuszcza się przy tym niczym nie uzasadnionej prymitywizacji poglądów Hegla, przedstawiając go w takim świetle, jakby ten ostatni rzeczywiście był człowiekiem miernego intelektu. Chętniej posługuje się epitetem, niż argumentem. Niejako *a priori* ma negatywny stosunek do przedstawianych poglądów, gdy pragnie „zniechęcić czytelnika do zbyt poważnego trak-

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

towania bombastycznych i mistyfikujących frazesów Hegla [...]” (s. 21). Nie brak zresztą takich określeń, jak: „szarlataneria Hegla” (s. 40), „apologia pruskości” (s. 26), „histeryczny historycyzm Hegla” (s. 42), pod którymi trudno się doszukiwać u Poppera jakichś wyjaśniających treści. Z jednej strony dba o pozory naukowości pracy (obszerne przypisy), z drugiej wypowiada się jak bez troski felietonista; bo jak zakwalifikować np. takie zdanie: „Esencja i Idea, jeden i wielu, substancja i przypadek, forma i treść [...] wszystkie te cienie przeszłości straszą w umyśle wielkiego Dyktatora, kiedy odprawia swój taniec z balonem, pełnym nadętych i fikcyjnych problemów Boga i Świata” (s. 30). Takiej postawie sprzyja zresztą przekonanie, że „nie ma w pismach Hegla niczego, co nie zostałoby lepiej powiedziane przed nim” (s. 24). Ma zatem rację K. Szaniawski, gdy pisze w *Postłowi* o „nieznośnie kategoriowym, pouczającym i agresywnym” stylu, jako trwałej cesze piarstwa Poppera (s. 345). Można by rzec, w wielu przypadkach Popper, zamiast rzetelnie analizować, jak przystało na tej miary analityka, autora głośnej *Logiki odkrycia naukowego*, wykręca się swobodną metaforą, jadowitym epitetem, czy „zręcznym zawijaszem”, by użyć jego wyrażenia. Bardziej stara się ośmieszyć przeciwnika, niż porządnie zrozumieć. Przejdźmy jednak do ważniejszych kwestii.

Popper usilnie przekonuje czytelnika, że filozoficzne pomysły Hegla nie mogłyby zyskać takiego rozgłosu, a ich autor nie odniósłby sukcesu, bez wydatnego poparcia przez ówczesny rząd pruski, zwłaszcza po roku 1815, kiedy to, zdaniem Poppera, reakcyjna partia zaczęła odzyskiwać władzę w Prusach i pilnie potrzebowała ideologicznego wsparcia. Zadanie to powierzono Heglowi, który wykonał je „wskrzeszając idee pierwszych wielkich wrogów otwartego społeczeństwa: Heraklita, Platona i Arystotelesa” (s. 23). Stąd Popper przychyliła się do opinii Schopenhauera, który nazywa Hegla „płatnym agentem rządu pruskiego” (s. 25), sam zaś dodaje, że filozofia Hegla pozostawała pod wpływem interesów rządu pruskiego, który go zatrudnił. Czy rzeczywiście te i tym podobne sądy Poppera są niepodważalne w całej rozciągłości? Odwołajmy się do niektórych faktów z życia Hegla, a także do pewnych elementów jego myśli.

Rzecz godna uwagi, w czasach powstawania *Fenomenologii ducha* (rok 1807) Hegel jest gorącym zwolennikiem Napoleona, a w jego zwycięskim pochodzie widzi urzeczywistnienie się idei postępu ludów, co zostało zapoczątkowane wraz z wybuchem Rewolucji Francuskiej. W tymże dziele pisał: „[...] nasze czasy są czasami narodzin nowej epoki i przechodzenia do niej” (t. I, s. 18). Później w kłęsce Napoleona, a zwłaszcza jego zesłaniu na wyspę

św. Heleny, będzie widział „niezwykłą tragedię”. Będzie to zatem reakcja, którą trudno byłoby przypisać pruskiemu patriotcie.

Oczywiście prawdą jest, że w czasach Restauracji, Hegla spotykają raczej zaszczyty, niż niepowodzenia. W 1817 r. otrzymuje zaproszenie do objęcia katedry filozofii w Berlinie od ówczesnego ministra oświaty K. von Altensteina, gdzie jego wykłady będą się cieszyły wzrastającą popularnością. W latach 1829–1830 zostaje nawet Rektorem Uniwersytetu Berlińskiego. Ale równocześnie nigdy nie był związany z dworem królewskim, ani z kręgami arystokracji. Administracja Uniwersytetu odmówiła przyjęcia na stanowisko asystenta proponowanego przez Hegla ucznia, gdy wyszło na jaw, że ten ostatni zbyt mocno sympatyzuje z liberałami. Sam Hegel nie był całkiem prawomyślny, skoro narażał się na dotkliwe nieraz ingerencje rządowej cenzury. Gdy w 1830 napisał krytyczną analizę sytuacji politycznej w Anglii i chciał ją zamieścić w „Pruskiej Gazecie Państwowej”, cenzura skreśliła większą część artykułu, pozwalając jedynie na druk trzystronicowego fragmentu (por. też: Zb. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 35). Trzeba się chyba zgodzić z Kuderowiczem, gdy ten między stanowiskiem Hegla, a faktycznymi obrońcami pruskiego ładu, widzi pewne zbieżności, lecz nie tożsamość. A to przecież nie to samo. Ten sam autor (dz. cyt., s. 38–39) za Iltingiem, na podstawie ostatnich badań (lata 1973–1980) uważa, że Hegel „w o wiele większym stopniu sympatyzował z tendencjami liberalnymi, niż to wynika z *Zasad filozofii prawa*. Opowiadał się za kontrolą działalności rządu przez wybranych przedstawicieli narodu a także podkreślał zbędność, a nawet szkodliwość ingerencji państwa w życie gospodarcze, które winno się rozwiać w wyniku wolnej gry jednostkowych sił. Nie oznacza to, że Hegel popierał demokrację parlamentarną i liberalizm, opowiadał się raczej za monarchią konstytucyjną, jako formą silnego państwa. Poglądy polityczne Hegla — nic na to nie wskazuje — nie wynikały z odpowiedzi na przychylność pruskiego rządu, lecz były konsekwencją jego własnych systemowych rozwiązań. Innymi słowy, nie ma podstaw do wydawania o Heglu opinii, jako płatnym ideologu państwowym. Źródeł jego poglądów na istotę państwa należy raczej poszukiwać w fundamentalnych ontologicznych rozstrzygnięciach jego systemu.

Zwróćmy zatem uwagę na niektóre, w tym kontekście ważne, elementy tej ontologii. Wypada zacząć od prawie oczywistego stwierdzenia, że Hegel — podobnie jak wcześniej Fichte i Schelling — nigdy nie zakwestionował globalnie głównych tez filozofii Kanta, lecz traktował, ją jako punkt wyjścia dla swojego idealizmu obiektywnego. U Kanta filozofia transcendentálna

spełnia rolę teorii poznania. Ma ona stanowić zespół badań wstępnych potrzebnych do zbudowania równie naukowej i ścisłej jak matematyczne przyrodoznawstwo metafizyki. Kant jej ostatecznie nie zbudował, problem metafizyki pozostał nierozwiązany. Jego filozoficzni następcy: Fichte, Schelling i Hegel będą się starali, każdy na swój sposób wypełnić tę lukę. Ale już Fichte, kreśląc zarys idealizmu transcendentnego, wie z całą pewnością, że musi odrzucić podstawową ontologiczną tezę Kanta, mówiącą o istnieniu niepoznawalnej rzeczy samej w sobie. Odrzuci ją jako zbędną hipotezę.

Zerwanie z pozaświadomościową rzeczywistością będzie się zarazem wiązało z ontologizacją treści świadomości, której szczytem będzie system ontologii Hegla. W *Fenomenologii ducha* przedstawia kolejne etapy zontologizowanych treści świadomości od najbardziej pierwotnego, bezpośredniego stadium świadomości subiektywnej, aż do samoświadomości Ducha absolutnego. W rozwijającej się świadomości następuje konstytucja heglowskiego bytu, który jest czystym tworem myślenia nie mającym nic wspólnego z jakąkolwiek transcendentną rzeczywistością, będącą przedmiotem zainteresowania np. metafizyki Arystotelesa. Punktem początkowym tego procesu jest czyste Nic, czyli stan, w którym podmiot nie wyodrębnia przedmiotu świadomości jako swego inobytu. Jest to stan bezpośredniości, w którym świadomość jest zbiorem przeżyć typu: „tu i teraz jest to a to”. Dane przeżycie uchwycone i wyartykułowane w języku staje się odrębną przedmiotową treścią, staje się bytem, lecz już nie przeżyciem, czy przeżywającym podmiotem. *Omnis determinatio negatio est* — powie Hegel za Spinozą. Każde określenie (wyodrębnienie) polega na negowaniu tego, co znajduje się poza wyodrębnioną treścią. Powstaje byt i nie ten byt. Określany byt jest bytem w stosunku do tego, co nim nie jest. Hegłowska dialektyka w swej najbardziej abstrakcyjnej postaci posługuje się tu pojęciami tezy i antytezy, które tworzą między sobą sprzeczność. Napięcie sprzeczności jest zarazem początkiem wzajemnego przewyciężenia, znoszenia w syntezie, która względem nich jest już nową jakością. To, co istotne w tezie i antytezie, zachowuje się w syntezie, to, co nieistotne — przepada. Ten arcydobny rzut oka na sens heglowskiej dialektyki wprowadza nas do interesującego pytania. Czym jest to, co stanowi rdzeń dialektycznego rozwoju? Czym jest to, co się zachowuje? A nawet więcej. Gdzie jest ta determinanta, która niejako wyznacza to, co się ma zachowywać, a co nie? Jaki jest ontyczny status tej determinanty?

Hegel wskazuje na istnienie Idei, która w dialektycznym procesie świadomości podlega ciągłemu urzeczywistnianiu. Oczywiście ów dialektyczny

proces u Hegla nie jest tożsamy z przebiegiem świadomości jednostkowej. Jest to proces historii filozofii i historii powszechnej. W nim Idea jest pewną konieczną *a priori*. We *Wprowadzeniu do historii filozofii* Hegel pisał: „Po-
stęp jako całość jest konieczny, jak to wynika z natury idei. Historia filozofii ma to *a priori* tkwiące w naturze idei jedynie pokazać; jest ona tylko tego przykładem” (cyt. za: Zb. Kuderowicz, dz. cyt., s. 284). Idea nie jest czymś, należącym do konkretnego ludzkiego umysłu. Jest pewną obiektywną rzeczywistością, w sensie platońskiego skrajnego realizmu. Co więcej — Idea jest Rozumem. Idea jest taką rzeczywistością, która jest w pełni racjonalna i w swej racjonalności konieczna. Gdzie poszukiwać tej Idei? Dla porównania u św. Augustyna (głównie w traktacie *O Trójcy św.*) jednostkowy umysł (*mens*) był jedynie zdolnością, raz lepszą, raz gorszą, do ujmowania niezmiennych prawd wiecznych, wrodzonych, wlanych przez Boga jako Stwórcę duszy ludzkiej (obraz Boży). Umysł, wnikając w samego siebie, w głąb duszy, odkrywa światło naturalne, które pozwala oceniać, osądzać wszelkie poznanie pochodzące od zmysłów. Ustalając podstawowe kategorie logiczne jako kategorie intelektu, Kant nadaje im charakter ponadjednostkowy. Obalając metafizykę, autor *Krytyki czystego rozumu* podcina korzenie dyskusjom nad intelektem jako rozumną własnością duszy (przynajmniej w porządku teoretycznym). Z drugiej strony nie wyjaśnia jednak, dlaczego np. kategoria związku przyczynowego ma mieć charakter ponadjednostkowy, a zwłaszcza ponadczasowy.

Kanta — jak widać z jego tekstów — mało interesuje to metafizyczne pytanie. Interesuje natomiast, i to bardzo, Hegla. We *Wprowadzeniu do historii filozofii* powie: „Rozum jest tylko jeden; nie ma żadnego drugiego nadludzkiego rozumu. Jest on tym, co boskie w człowieku. Filozofia jest rozumem, który ujmuje się w myśleniu, dochodzi do świadomości, tak że staje się sam dla siebie przedmiotem lub wie, że nim jest w formie myśli”. I dalej: „Istnieje tylko *jedna* filozofia [...] filozofia to myślący duch w historii powszechnej [...]. Historia filozofii rozważa tylko jedną filozofię, tylko jedno działanie, podzielone wszakże na różne etapy. Od dawna więc istniała tylko jedna filozofia, samowiedza ducha” (dz. cyt., s. 282).

Czym zatem jest rozum? Jest myślącym racjonalnie duchem, a więc podmiotem. Ale nie jest to ludzki podmiot jednostkowy, choć owszem, może się rozwijać tylko za pośrednictwem konkretnych myślących jednostek ludzkich, jakie pojawiają się w historii. W myśl tego przekonania, każdy wielki filozof pojawia się w niej we właściwym czasie. Kartezjusz nie mógł wyprzedzić Augustyna — w sensie rozwoju myśli, nie chronologii — Kant Hume’a,

Arystoteles Platona. Myśl każdego z nich była koniecznym etapem w całości kształcie myśli, czyli owej jednej filozofii. Rozumny Duch rozwijał się dzięki konkretnym myślicielom, oni zaś aż dotąd tj. do Hegla bezwiednie pośredniczyli w tym racjonalnym rozwoju. Hegel, swoiście analizując historię filozofii i szerzej, historię powszechną, *dostrzega* w nich racjonalne, a zarazem konieczne prawidłowości. Przypisuje sobie zatem całościowe, a zarazem dogłębne odczytanie sensu dotychczasowej historii ludzkiej. U Hegla pewność siebie bierze się nie tyle z przekonania o swej genialności, ile z filozoficznego przeświadczenia, że historia jest otwartą księgą, którą czytać może każdy, byle by pierwaj nauczył się ją czytać. Hegel zdaje się tu brać w nawias całą subiektywność odczytującego historię. Odczytujący staje się doskonale przeźroczystym medium poznawczym, tj. nie wnosi ze sobą własnych nastawień, upodobań, subiektywnych wartościowań itd. Interpretator jest tym, który doskonale wsluchuje się w odgłosy historii. Co się jednak dzieje, gdy zamiast w historię bardziej wsluchuje się w siebie, we własną wolę panowania, narzucania innym swoich poglądów, celów, realizowania własnych egoistycznych ambicji? Wydaje się, że doktryna Hegla w tym miejscu wykazuje szczególnie wiele braków i dowolności. Oprócz powyższych wątpliwości powstają zasadnicze trudności związane z pytaniem, czy dzieje mają sens, czy są rozumne.

Innymi słowy: czy Hegel potrafi skutecznie nauczyć każdego czytać tę otwartą księgę, czy też jego sądy opierają się na domniemaniach. Czy istnieje intersubiektywnie sprawdzalne kryterium każdorazowego rozstrzygnięcia, co w historii jest rozumne, a co nie, co powinno było zaistnieć, a co nie, bo przecież z pewnością nie chodzi Heglowi o konieczność rozumianą jako faktyczność — co się stało to się już nie odstanie, lecz o konieczność absolutną: stało się to, co się powinno stać. Są to pytania filozoficzne, na które u Hegla nakładają się treści o proveniencji teologicznej. Hegel nader często nawiązuje do chrześcijańskiego Objawienia. Już we wprowadzeniu do *Fenomenologii ducha* informuje o swym zamiarze dialektycznej likwidacji rozziewu, jaki — jego zdaniem — istnieje między światem nadprzyrodzonym chrześcijaństwa, a światem doczesnym. Z jednej strony przeciwstawia się ateizmowi i materializmowi niektórych filozofów Oświecenia, z drugiej na przykładzie protestantyzmu wskazuje na religijną alienację człowieka, polegającą na ucieczce od doczesności na rzecz zainteresowania „zaświatami”. Hegel od początku traktuje doktrynę chrześcijańską jako wygodny mit, wygodne tworzywo dla własnych pomysłów. „To co się dzieje, dzieje się dzięki myśłom Opatrzności”, lecz „najlepsze w świecie jest to, co myśl wydała ze

siebie” (dz. cyt., s. 280). A więc najlepsze jest to, co człowiek pomyślał sam na przestrzeni dziejów, a nie to, co mu zostało dane przez transcendentny Rozum. Owszem, jeśli Rozum istnieje, to warunkiem koniecznym jego istnienia jest ludzkie jednostkowe istnienie. Chrześcijańska terminologia, całkowicie traci swój chrześcijański sens. Takie traktowanie chrześcijańskich treści pozwoli Heglowi głosić, że oto nadszedł czas, by zrealizować na ziemi ewangeliczne Królestwo Boże, które zarazem będzie idealnym Państwem Ludzkim. Będzie ono miało charakter etyczny i religijny, i będzie wyrażało obiektywną prawdę dziejów.

W krytyce Poppera prawie nie znajdujemy tych filozoficznych i teologicznych wątków systemu Hegla, które stanowią teoretyczny fundament jego teorii państwa. Popper upraszcza sobie zadanie, gdy dostrzega w Heglu jedynie pruskiego ideologa. O ile to robi, o tyle jego krytyka heglizmu jest nietrafna, a zarazem szkodliwa, stwarza bowiem fałszywe mniemanie, że dziedzictwo Hegla, poza polityką stosowaną (inspiracja dla systemów totalitarnych), należy całkowicie do przeszłości, którą nie warto się zajmować.