

Marek N. Jakubowski

Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla

„Podłożem prawa jest w ogóle to, co duchowe, a jego bliższą dziedziną i punktem wyjścia – wola, która jest wolna, tak iż wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności, jest światem ducha z niego samego wytworzonym jako jakaś druga natura.” (*Zfp*, § 4)¹

Zdanie to – wyjęte ze *Wstępu do Zasad filozofii prawa* – może łatwo sugerować, że Hegel podąża już dobrze przetartym od czasów Oświecenia, a szczególnie Kanta, szlakiem myśli europejskiej, która podstawy wolności obiektywnej poszukiwała w wolności subiektywnej. Tak więc zgodność woli jednostkowych, czy też wspólność danej przez naturę wszystkim jednostkom struktury myślenia, konstytuowałaby w takim ujęciu wolę ogólną, rozum ogólny. Taki wniosek byłby jednakże błędny, o czym przekonuje nas lektura pozostałych paragrafów *Wstępu*. Hegel nie tylko nie kontynuuje tej oświeceniowo-kantowskiej tradycji, lecz wręcz w znacznej mierze buduje przeciw niej swoją koncepcję.

Przyznaje on wprawdzie, że Kant był pierwszym, który potrafił dla filozofii wyzyskać odkrytą przez chrześcijaństwo nieskończoność subiektywności i stąd zrozumiał, że filozofia praktyczna jako punkt swego wyjścia musi mieć fakt istnienia autonomii woli, której podstawowym określeniem jest wolność. Przyjęcie jego założenia, że jednostki nie różnią się posiadaniem rozumem, lecz tylko zmysłowością, rodzi jednakowoż zasadnicze niebezpieczeństwo przybierające postać dualizmu: powszechnego i ahistorycznego rozumu oraz historycznego świata działań ludzkich. Niebezpieczeństwo to z całą mocą ujawniła rewolucja francuska, która z Oświecenia – jako określonej formy świadomości – wyrosła, a której teoretycznym wyrazem jest filo-

¹ W tekście stosuję następujące skróty tytułów dzieł G.W.F. Hegla: *Enc.* = *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990; *Nl* = *Nauka logiki*, T. I-II, przeł. A. Landman, Warszawa 1967-1968; *Wfd* = *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958; *Zfp* = *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

zofia Kantowska. Zdaniem Hegla podstawowy problem polega tu na tym, że jedność rozumu filozofii i rewolucji jest jednością nie zapośredniczoną, tj. taką, w której przeciwieństwa nie zostały zniesione, lecz wzajem się utrzymują. Nie jest to zatem jedność prawdziwa; tej należy poszukiwać w inteligibilnej rzeczywistości.

Kant doszukuje się pełnej zgodności woli jednostkowej i ogólnej w moralności, tymczasem dla Hegla zachodzi ona w prawie: „To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się *istnieniem wolnej woli*, jest (tym co nazywamy) *prawem*. Prawo więc w ogóle to wolność jako idea.” (*Zfp*, § 29) Hegel wszakże rozumie prawo w sposób dość szczególny, nie jest to dla niego tylko podstawa legalności (w tym węższym znaczeniu nazywa je prawem abstrakcyjnym). Należy je pojmować „jako istnienie (*Dasein*) *wszystkich* określeń wolności.” (*Enc.*, § 486) Prawo zatem – tak jak je rozumie Hegel – obejmuje tak sferę moralności, jak też etyczności (*Sittlichkeit*), a więc rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Właśnie dlatego może dochodzić do kolizji między tymi trzema sferami (prawa abstrakcyjnego, moralności i etyczności), że wszystkie one są prawami – „wolnością w jednej ze swoich postaci”. (*Zfp*, § 30) Ta możliwość zachodzenia między nimi kolizji wskazuje na ich ograniczoność. Dlatego to „tylko prawo ducha świata jest prawem absolutnie nieograniczonym” (*Zfp*, § 30). Hegel twierdzi więc, że to dopiero dzieje w całym swym rozwoju ukazują nam wolność w jej pełnej postaci.

Rozumieć (tj. filozoficznie ujmować) dzieje powszechne oznacza: rozumieć wolność w jej całym procesie wykładania się. Wolność polityczna i wolność myśli są dla Hegla nierozdzielnie związane ze sobą. Zachodzący w dziejach proces racjonalizacji praktyki politycznej jest zarazem historycznym postępowaniem świadomości wolności. Rozum i historia domagają się jednak swego zapośredniczenia; jest nim idea państwa. To w państwie więc wolność (a co za tym idzie – rozum)² znajduje swoje urzeczywistnienie.

Hegel w *Zasadach filozofii prawa* daje wykład swej teorii ducha obiektywnego jako sfery urzeczywistniania się rozumu. Śledząc ten wykład, musimy jednak pamiętać, że zgodnie z heglowską figurą myślową jego autora trzeba go czytać niejako „pod prąd”. To, co późniejsze w przedstawieniu jest podstawą, „absolutnym Prius” względem tego, co wcześniejsze. Myśl zatem przechodzi od tego, co abstrakcyjne, do tego, co konkretne. Jeśli więc Hegel swój wykład zaczyna od abstrakcyjnego pojęcia woli i przechodzi kolejno przez stopnie jej urzeczywistnienia w prawie abstrakcyjnym, moralności i etyczności, której najwyższym przejawem jest państwo, to w istocie rzeczy

² Nie wnikając w głębię metafizycznego uzasadnienia tożsamości wolności i rozumu, przypomnijmy tu tylko, że w paragrafie 4 *Zasad filozofii prawa* Hegel stwierdza, iż wolność jest podstawowym określeniem woli (jak ciężar ciała), a więc wolność jest wola, ta zaś „jest szczególnym modusem myślenia, jest myśleniem jako takie.”

porządek ontyczny jest tu odwrotny. W ostatecznej instancji więc to państwo jako rzeczywistość rozumu, jako „rzeczywistość woli konkretnej” (*Zfp*, § 260) jest podstawą i gwarantem wolności jednostkowej, która w przeciwny wypadku byłaby czymś abstrakcyjnym.³

Jednostka zatem znajduje swe spełnienie, swą rzeczywistą wolność w związku z ogólną wolnością zawartą w idei równego prawa, którego straż musi sprawować państwo. Jednakże zgodnie z Hegłowską metodą państwo swą podstawę i uzasadnienie znajduje w dziejach. Dlatego to właśnie autor swe *Zasady filozofii prawa* musi w ostatnim rozdziale poświęconym państwu zamknąć podrozdziałem (rzecz jasna trzecim!) zatytułowanym „Dzieje powszechne”. Państwo jest bowiem wprawdzie jednością woli jednostkowej i ogólnej, lecz jest to zarazem indywiduum, które staje naprzeciw innym indywiduów i w relacji z nimi się określa. Zatem państwo, określając się w stosunkach z innymi państwami, określa się w swojej szczególności i ta szczególność musi znaleźć swe ostateczne uprawnienie na wyższym poziomie ogólności, poziomie ogólności rodzaju – w historii powszechnej właśnie. O ile Hegłowska teoria państwa ma nam ukazywać wolność zrealizowaną, to jego filozofia dziejów przedstawia cały proces jej przejawiania się.

Jedną z bardziej znanych opinii Hegla głosi, iż „doświadczenie i historia uczą, że ani lud ani rządy nigdy niczego się z historii nie nauczyły i nigdy nie postępowały według nauk, które należałoby z niej czerpać.” (*Wfd*, I, s. 10) Hegel jednakowoż nie sądzi, by miało to być wynikiem jakiejś niepoprawnej ludzkiej głupoty. Chodzi mu oto, że w wiedzy przeszłych faktów (wbrew temu, co sądził Tukidydes i zastępy historyków po nim) nie możemy znaleźć instrukcji dla działań przyszłych. Dzieje bowiem nie są cyklicznym powrotem, a określone rozwiązania ustrojowe mogą funkcjonować tylko w obrębie określonej epoki.

Jeżeli jednak historia nie poucza nas o tym jak winniśmy rozwiązywać terażniejsze problemy praktyczne życia społecznego, to czyż pouczenia takiego może nam udzielić filozofia dziejów? Odpowiedź Hegla zdaje się nie pozostawiać wątpliwości: „poznanie, do którego [...] prowadzić ma filozofia, głosi, że świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien, że prawdziwe dobro, powszechny rozum boski posiada również moc urzeczywistnienia

³ Hegel metodę tę w odniesieniu do *Zasad filozofii prawa* przedstawił w sposób nader przejrzysty w ustnym dodatku do paragrafu 408 *Encyklopedii* (prawdopodobnie pochodzącym z wykładu wygłoszonego w roku 1825 lub 1828), zamieszczonego w tomie 10, s. 170 n oraz jako dodatek redakcyjny w tomie 7, s. 524 n dzieł Hegla wydanych w 20 tomach w wydawnictwie Suhrkamp przez E. Moldenhauer i K.M. Michel'a, Frankfurt/Main 1969/71. Jeśli chodzi o Hegłowskie pojęcie (a raczej pojęcia) wolności patrz: Z.A. Pelczyński, *Wolność u Hegla*, w: idem, *Wolność, Państwo, Społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, zbiór rozpraw pod red. M.N. Jakubowskiego, Wrocław 1998, a także rozdziały II i III książki Z. Stawrowskiego, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994 (jest to właściwie jedyna w literaturze polskiej próba systematycznego przedstawienia filozofii politycznej autora *Zasad*).

siebie samego.” (*Wfd*, I, s. 55) Tak więc zadaniem poznania filozoficznego jest ukazanie w dziejach ich boskiego planu czy raczej wykazanie, że są one realizacją takiego planu (to bowiem, co do niego nie należy, nie stanowi także ich części). „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; co jest rzeczywiste, jest rozumne”, powiada Hegel w *Przedmowie do Zasad filozofii prawa* stawiając kropkę nad i. (*Zfp*, s. 17)

Jeśli jednak Hegłowska filozofia dziejów jest w stanie dawać nam tylko pouczenia w rodzaju: „Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia” (*Wfd*, I, s. 41)⁴, to naturalne staje się pytanie o status Hegłowskiej filozofii dziejów jako filozofii praktycznej? Czy zatem filozofia, której zadaniem jest stwierdzić tylko to, „że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny” (*Wfd*, I, s. 14), z konieczności nie redukuje swych roszczeń do kontemplacji? Warto tu przypomnieć, że takie właśnie wątpliwości stały się źródłem tej swoistej interpretacji heglizmu, jaką zaproponowali młodszy adepci Szkoły w ramach swej filozofii czynu.⁵ Czymże więc dla Hegla jest historia?

Zdaniem niemieckiego filozofa, nie jest dziełem przypadku, że wyraz historia (*Geschichte*) „jednoczy w sobie stronę obiektywną z subiektywną”, że oznacza zbiór zdarzeń przeszłych (*res gestas*), ale też ich opis (*historiam rerum gestarum*) (*Wfd*, I, s. 91). Narracja historyczna pojawia się wraz ze zdarzeniami, do których się odnosi. Ta pierwsza i te drugie nie są od siebie oddzielone, przeciwnie, są ze sobą nierozzerwalnie związane. Owa nierozdzielność sfery obiektywnych faktów i czynów ludzkich ze sferą ich świadomości ma dla koncepcji Hegla znaczenie fundamentalne i – dodajmy to – znajduje swe głębokie uzasadnienie w podstawowej dla jego systemu idei jedności bytu i myśli. Tak więc nieuwzględnienie owego dwoistego znaczenia pojęcia historia wiedzie niechybnie do jednostronnej interpretacji (jeśli nie dezinterpretacji) jego filozofii dziejów.

Filozofia historii jest od ponad stu lat przedmiotem krytyki, która – ogólnie rzecz ujmując – wytyka jej z gruntu „spekulatywny” czy aprioryczny charakter. Jednakże nawet przedstawiciele filozofii analitycznej zwracają uwagę na to, że może ona przyjmować przynajmniej dwie zasadnicze postaci, różniące się o tyle istotnie, że krytyka pierwszej z nich wcale nie

⁴ Tę nieprzyjemną stronę dziejów podkreślał również Kant: „całość [historii – M.N.J.] wydaje się w ostatecznym rachunku splotem głupoty, dziecinnej próżności, a często też dziecięcej złośliwości i żądzę zniszczenia” (*Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum I. Krońska, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 175).

⁵ Zarzut kontemplatywizmu pod adresem filozofii Hegłowskiej, tj. nieosiągnięcia na jej gruncie rzeczywistej jedności teorii i praktyki, jako pierwszy postawił w wydanych w 1838 r. po niemiecku w Berlinie *Prolegomenach do historiozofii* August Cieszkowski. Wkrótce zarzut ten stanie się jednym z *loci communes* polskiej filozofii czynu (patrz część II, rozdział 5 mojej pracy pt. *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*. Bydgoszcz 1991).

trafia w drugą.⁶ Jeśli bowiem uwzględnić ową dwuznaczność zawartą w pojęciu historia, to wyraźnie przecież widać, że możemy mieć do czynienia z dwoma różnymi przedmiotami filozoficznej refleksji nad nią. Tak więc tym przedmiotem może być bądź to całość przeszłych wydarzeń i faktów będących wynikiem ludzkiej aktywności, bądź też narracyjne ich ujęcie konstruowane *ex post*. Inaczej rzecz ujmując, filozofia historii może mieć za swój przedmiot albo bieg zdarzeń, które jako całość określają naszą, tj. ludzkości przeszłość, albo też proces naszego historycznego myślenia. Jej treść będzie w pierwszym przypadku „spekulatywna”, w drugim zaś „krytyczna”, a odrzucenie pierwszej nie oznacza odrzucenia drugiej. Analogicznie rzecz się ma z pojęciem postępu, tak podstawowym dla filozofii historii. Postęp możemy więc rozumieć jako jednokierunkowy proces stopniowego przechodzenia form i instytucji życia społecznego od postaci niższych ku wyższym, ale też może oznaczać on także jednokierunkowy proces rozwoju świadomości historycznej. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z procesem, który w swej istocie jest analogiczny z tym, który ma miejsce w nauce.

Stanowisko Hegla nie mieści się jednak w obrębie żadnej z dwu wyżej zarysowanych możliwości interpretacyjnych. Jest ono raczej – zgodnie z jego intencją – ich syntezą. Tak jak pojęcie historii zawiera w sobie to, co subiektywne i to, co obiektywne, tak też i Hegłowska historiozofia dąży do ujęcia tyleż procesu rozwoju historycznej świadomości, ile procesu tworzonego przez sekwencję faktów i wywikływania się instytucji życia społecznego.⁷ Postęp, który Hegel śledzi w historii, to postęp świadomości historycznej, ale ta świadomość ma swe ontyczne fundamenty poza jednostkami i społecznościami ludzkimi i utrzymuje się sama.

Powierzchniowa lektura tekstów Hegla, w tym wstępu do *Wykładów z filozofii dziejów*, gdzie przedstawia on najobszerniej swą koncepcję historii i historiozofii, może prowadzić do wniosku, że pojmował on je analogicznie do natury i jej procesów. Do wniosku takiego mogą w szczególności skłaniać organicystyczne metafory, które licznie pojawiają się na stronicach jego dzieł. Dlatego to jego rozważania o postępie rozumu i wolności mającym miejsce w dziejach sprawiają wrażenie swoistej wersji teorii oświeceniowych. Teorie te, zakładając, że rozum jest naturą człowieka i przypisując wolność jako cechę daną takiemu ahistorycznemu, racjonalnemu bytowi, były w swej istocie teoriami naturalnej teleologii. Pojmowanie postępu społecznego jako

⁶ Patrz: H. Walsh, *Philosophy of History: A Introduction*, New York, 1960, s. 14.

⁷ W związku z taką interpretacją pojęcia historii nasuwa się wątpliwość, czy słusznie zwykło się – za A. Landmanem – w naszej literaturze pisać o Hegłowskiej filozofii dziejów. Pojęcie „dzieje” w języku polskim jest wprawdzie często stosowane zamiennie z pojęciem „historia”, jednakże w przeciwieństwie do tego drugiego nie zawiera ono owej warstwy narracji. Dzieje można wprawdzie opowiedzieć, lecz dzieje, w przeciwieństwie do historii, nie są raczej opowiadaniem (por. np.: *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. I, Warszawa 1998).

rozwoju harmonijnego (pierwotnie dokonującego się w nauce i wychowaniu) było wynikiem rozciągnięcia epistemologicznych założeń psychologii empirycznej na interpretację całości świata ludzkiego.⁸

Rzecz się jednak przedstawia inaczej. Dla Hegla i jego pokolenia doświadczonych przez rewolucję francuską i jej skutki, ów oświeceniowy optymizm był nie do przyjęcia. Już zresztą Condorcet, pisząc wzorcową dla takiej optymistycznej wizji historii pracę – *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, w której ciągle wyrażał ową niezachwianą wiarę w nieuchronny proces realizujący ideały społeczne i towarzyszący mu postęp moralny ludzkości, czynił to jakby przeciw otaczającej go rzeczywistości (ukrywając się na strychu przed trybunałem rewolucji powołanej do życia przez rozum, któremu tak bezgranicznie zawierzył).⁹

Hegel w żaden sposób nie mógł traktować terroru jakobińskiego jako tylko „potknięcia” w skądinąd harmonijnym marszu ludzkości ku coraz lepszemu światu. Nie pozwalała mu na to jego wiedza na temat dalszych losów rewolucji i Europy przenicowanej całkowicie w dobie wojen napoleońskich. Hegel nie chciał jednakże przyjąć też rozwiązania Kanta. Wprawdzie jego idea najwyższego dobra łączy w sobie to, co Hegel określał mianem subiektywnej i obiektywnej strony historii, a więc łączy zewnętrzny przebieg dziejów z wewnętrznymi intencjami i celami stawianymi sobie przez ludzi, jednak jako idea rozumu nie posiada ona żadnego przedmiotu w doświadczeniu. Jest ona tylko ideą regulatywną; bez niej historia nie mogłaby być pojęta ze względu na cele ludzkości jako całość. Nie do zaakceptowania była więc dla Hegla jego teleologia procesu dziejowego zakorzeniona w niezmienniej strukturze poznającego podmiotu, będąca wynikiem postulatu praktycznego rozumu wprowadzającego jako nieodzowny czynnik ludzkiego rozumienia własnego świata ideę wolności, która to teleologia kulminuje ostatecznie w utopii związku państw i wiecznego pokoju.

Hegel znajdował wszakże w koncepcji Kanta intuicje, które były mu bliskie. Były one mu w dużej mierze bliskie o tyle, o ile były odległe od oświeceniowego naturalizmu. Hegel wprawdzie nie zaakceptował Kantowskiego rozwiązania dualizmu wolności i konieczności, jako istniejących w różnym porządku ontycznym (noumenalnej sfery wolności, dla której prawa ustanawia rozum, i przyrody, której prawa *a priori* ustanawia intelekt), przyjął jednak jego wynik – samą zasadę celowości procesu historycznego, choć dla celowości tej poszukiwał innego uzasadnienia.¹⁰

⁸ Por. Z.J. Czarniecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcyjną dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981, s. 155 i n.

⁹ Por. wstęp B. Suchodolskiego do: A.N. Condorcet, *Szkic do obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957, s. XII i n.

¹⁰ O. Höffe ma niewątpliwie rację pisząc: „To nie dopiero Heglowska, lecz już Kantowska filozofia dziejów, jest historią postępów wolności.” (idem, *Kant*, tł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 245)

Hegel znalazł też u Kanta nader istotne dla swej koncepcji rozumienie historii jako sfery autonomicznej, w której ludzkość realizuje swe powołanie, przewyższając sprzeczność konieczności i wolności, a który to proces przebiega niezależnie od intencji i ambicji (Hegel będzie mówił o „namiętnościach” nadając temu pojęciu specyficzny sens¹¹). O ile jednak Kantowski transcendentalizm, dokonując radykalnego rozcięcia bytu i myśli zmierzał do uwolnienia człowieka z uniwersalnego kontekstu bytu, uwolnienia w swej istocie dramatycznego, gdyż jego skutkiem jest utrata przezeń własnego świata, o tyle Hegel pragnął człowieka przywrócić kosmicznemu porządkowi, a przywrócenie to ma nastąpić w obrębie historyczności ducha.¹²

Dzieje jako zbiór faktów stają się historią historycznej świadomości za sprawą rozumu. „Jedyną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny” – powiada Hegel (*Wfd*, I, s. 14). Jednakże samo stwierdzenie panowania rozumu nad światem – co jako pierwszy uczynił Anaksagoras – podobnie jak interpretacja tego panowania jako rządów Opatrzności, nie wyjaśnia przecież swoistości historii, i to jest problem, z którym Hegel musi się uporać. (*Wfd*, I, s. 18-25) Albowiem czysty rozum zawiera wprawdzie w sobie celowość, nie zawiera jednak historyczności. Tak więc samo odwołanie się do niego nie umożliwi postawienia granicy między rozumną naturą (naturą rządzoną koniecznymi prawami przyrody i rozwijającą się przestrzennie) a rozumną historią, która jako pole praktyki ludzkiej jest przeciwieństwem sferą objawiania się wolnej woli i która rozwija się w czasie.

Jeśli więc Hegel, zapożyczając się u Arystotelesa, określa rozum jako „substancję”, „nieskończoną moc”, to oczywiście jest, że w stosunku do historii nie może on tych pojęć interpretować w duchu Stagiryty jako naturalnej przyczynowości.¹³ W dodatku historia w ujęciu Heglowskim tym jeszcze różni się od przyrody, że będąc pewną totalnością, nie jest bynajmniej zbiorem wszystkich działań i zdarzeń mających miejsce w świecie ludzkim, lecz jest ich podzbiorem. Pewne wydarzenia, fakty czy działania, które miały miejsce w dziejach (przyjmując tu owo specyficznie polskie znaczenie tego pojęcia), nie mają więc historycznego charakteru i to w dwojakim sensie.

¹¹ Patrz szczególnie jego wywód w *Wfd*, I, s 36-39.

¹² Warto tu chyba przypomnieć zdanie H. Arendt: „Olbrzymie przedsięwzięcie Hegla zmierzające do pogodzenia ducha z rzeczywistością (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), pojednania, które jest najgłębszą troską wszystkich nowożytnych teorii dziejów, opiera się na intuicji, że nowożytny rozum poniósł porażkę w zetknięciu się z opoką rzeczywistości.” (idem, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 325)

¹³ *Wfd*, I, s. 15; o Hegla zapożyczeniach w Arystotelesowskiej koncepcji substancji obszernie i wnikliwie pisze G.D. O'Brian w: *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, Chicago and London 1975, szczególnie s. 44 n., 98 n. Praca ta w całości poświęcona jest interpretacji wstępu do *Wykładów z filozofii dziejów*.

Po pierwsze więc, i co bardziej oczywiste, do owego podzbioru, jakim jest historia, nie wchodzi zdarzenia prehistoryczne, a zatem to, co miało miejsce przed przyjętym przez Hegla początkiem drogi ducha świata. Po wtóre – co rodzi już większe problemy teoretyczne – pewne działania, fakty nie wchodzi w jej skład o tyle, o ile są dla niej irrelewantne, a więc nie zawierają w sobie tego, co stanowi jej substancję, czyli co nie jest przejawem działającego w niej rozumu. W przypadku natury ani pierwszy, ani drugi zabieg wyłączenia nie byłby, rzecz jasna, możliwy (ten drugi unicestwiłby w ogóle wszelkie roszczenia do jej poznania). Wprawdzie rozum jest obecny tak w naturze, jak też w historii, jednak przejawia się on w nich różnie. „Rozwój organiczny dokonuje się jednak w sposób bezpośredni, wolny od przeciwności i przeszkód; pomiędzy pojęcie a jego realizację, pomiędzy samą w sobie określoną naturę zarodka a odpowiadający mu byt nic się wdrzeć nie może.” (*Wfd*, I, s. 81 n.)

W historii rzecz się ma inaczej, tu „przejście od przeznaczenia do rzeczywistości dokonuje się za pośrednictwem świadomości i woli” (*Wfd*, I, s. 84). Ta mediatyzacja świadomości i woli powoduje, że rozwój dokonujący się w historii, w przeciwieństwie do tego, który ma miejsce w naturze, jest postępowym. Wyjaśnia ona także dramatyczny charakter dziejów, tak mocno przecież podkreślany przez Hegla. Myśl jest siłą negatywną, w niej „rozpływa się wszystko, co istnieje w ogóle, a przede wszystkim wszelki byt skończony, wszelki określony kształt” (*Wfd*, I, s. 83).

Takie rozumienie historii jest związane ściśle z tak podstawowym pojęciem jego filozofii, jakim jest „rzeczywistość”. Pojęciem, dodajmy to, którego historia dezinterpretacji jest niemal równie bogata, co historia recepcji jego myśli. Tak Heglowskiego pojęcia historii, jak też jego pojęcia rzeczywistości nie da się zrozumieć bez dostrzeżenia tego, kim jest następny aktor w kreowanym przezeń przedstawieniu Odysei rozumu, a jest nim duch.

„Dzieje powszechne są zatem w ogóle [...] przejawianiem się ducha w czasie.” (*Wfd*, I, s. 108) Tak więc w dziejach rozum przejawia się jako duch, i „tu istnieje [on] w swej najbardziej konkretnej rzeczywistości.” (*Wfd*, I, s. 25) Duch zaś jest samowiedzą, jest świadomością samego siebie, czy – jak mówi Hegel – „bytem u samego siebie” (*das Bei-sich-selbst-sein*) (*Wfd*, I, s. 27). To bytowanie u siebie samego oznacza jednakże istnienie „innego” (obiektywnego świata), tyle że nie jest on już światem obcym, lecz własnym, można by rzec – oswojonym. Oznacza to więc nic innego jak wolność ducha, której istotę określa Hegel jako „bycie-u siebie w tym, co inne”¹⁴. To w duchu zatem, nie w przyrodzie, rozum osiąga swą rzeczywi-

¹⁴ *Nl*, II, s. 391; Por uwagi na ten temat M.J. Siemka w: *Filozofia spełnionej nowoczesności*, Toruń 1995, s. 14 n.; patrz także M. Żelaznego: *Heglowa filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, szczególnie s. 312-323.

stość. Kiedy więc Hegel przywołuje organicystyczne metafory, by zilustrować procesy zachodzące w sferze ducha, kiedy mówi o narodzinach, dojrzewaniu, starości, opisując np. dzieje cywilizacji, to chodzi mu tylko o to, co jest tożsame w procesach zachodzących w przyrodzie i historii, to mianowicie, iż rządzi nimi teleologia. Natomiast różni te procesy rzecz nader zasadnicza: proces dokonujący się w duchu jest postępowaniem samowiedzy, natomiast w przyrodzie nie. Dlatego to właśnie przyroda nie ma historii (oczywiście w Heglowskim znaczeniu tego pojęcia).

Rzecz się przedstawia zupełnie odmiennie w przypadku ducha, albowiem samowiedza zakłada w sobie zarówno wolność, jak też historyczność. Ta historyczność ducha jest niejako zakotwiczona w jego strukturze intencjonalnej. Duch jest świadomością, która ma siebie samą za przedmiot. Jednakże taka świadomość samego siebie oznacza zarazem powrót od tego, co inne, jest uwewnętrznieniem, które jest zarazem zawsze przypominaniem (*Er-innerung*). Duch zatem może wiedzieć siebie tylko we własnej historii; wiedzieć kim się jest oznacza wiedzieć kim się było. Proces stawania się świadomym siebie jest więc z konieczności procesem historycznym, a ponieważ oznacza on zarazem proces uwalniania się od naturalnych uwarunkowań i – by tak rzec – osvajania tego, co inne, więc jest to zarazem proces zdobywania własnej wolności. Natura pozostaje tym, czym jest, natomiast duch jako samowiedza staje się, przechodzi od bytu w sobie do bytu dla siebie.

Ostateczny „sąd nad światem” sprawuje, zgodnie z koncepcją Hegla, duch świata. To on w swej wędrówce poprzez poszczególne duchy narodów wyznacza szlak tego, co historyczne; to on feruje wyroki w konfliktach między państwami i pozwala określonym narodom wydawać z siebie bohaterów historii. Nie ma zatem żadnej innej historii poza tą, która stanowi historię ducha świata, ta zaś jest procesem uzyskiwania, a raczej zdobywania pełni samowiedzy. Jeśli więc jest możliwa filozofia tej historii (a jest, bo Hegel ją właśnie przedstawił), to znaczy, że duch już żadnej innej historii poza tą, którą już ma, mieć nie może. Ale czy to oznacza też, że nie tylko historia nas nie może pouczyć, lecz również od filozofii dziejów żadnych pouczeń oczekiwać nie możemy? Otóż daje nam ona przecież pouczenie chyba najważniejsze, daje nam mianowicie wiedzę, dlaczego nasza praktyka polityczna jest taka, jaka jest, dlaczego obywatelstwo konstytucyjnej monarchii, będącej państwem prawa, jest niezbywalną kondycją nowoczesnego człowieka.

