

Jerzy Plechanow

**W sześćdziesięciolecie
śmierci Hegla**

**Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej
WARSZAWA 2009**

„W sześćdziesięciolecie śmierci Hegla” („В шестидесятую годовщину смерти Гегеля”) to artykuł Jerzego Plechanowa, który ukazał się w niemieckim czasopiśmie „Neue Zeit” w 1891 r. W języku rosyjskim artykuł został wydrukowany po raz pierwszy w zbiorze „Krytyka naszych krytyków”.

Podstawa niniejszego wydania: Jerzy Plechanow, *Wybór pism filozoficznych*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1951.

Tłumaczenie z języka rosyjskiego: Irena Oliwa.

Sześćdziesiąt lat temu, 14 listopada 1831 roku, zmarł człowiek, któremu bezspornie i na zawsze będzie się należało jedno z pierwszych miejsc w historii myśli. Wśród nauk, które u Francuzów noszą nazwę „sciences morales et politiques”, nie ma ani jednej, która by nie odczuła na sobie potężnego i w wysokim stopniu zapładniającego wpływu heglowskiego geniuszu.

Dialektyka, logika, historia, prawo, estetyka, historia filozofii i historia religii – przyjęły nową postać dzięki bodźcowi, który otrzymały od Hegla.

Filozofia heglowska uformowała i zahartowała myśl takich ludzi, jak Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Fischer, Gauss, Lassalle, a wreszcie Engels i Marks. Jeszcze za życia Hegel cieszył się wielką sławą na całym świecie, po jego śmierci zaś, w okresie od lat 30-ch do 40-ch, powszechny niemal zachwyt dla jego filozofii zyskał jeszcze na sile, potem jednak zaczęła się szybka reakcja: Heglem, jak powiedział Marks, zaczęto pomiatać tak samo, jak zacny Mendelssohn pomiatał w czasach Lessinga Spinozę, tj. jak „zdechłym psem”. Zainteresowanie filozofią Hegla wśród warstw „oświeconych” zupełnie znikło, a w świecie uczonych osłabło do tego stopnia, że dotychczas nikt z historyków filozofii nawet nie pomyślał o tym, aby określić i wskazać „resztki wartości” filozofii Hegla w tych licznych i różnych dziedzinach wiedzy, którymi się ona zajmowała. Zobaczmy niżej, czym częściowo tłumaczy się taki stosunek do Hegla; tutaj zaś zaznaczymy tylko, że w niedalekiej przyszłości można oczekiwać nowego odrodzenia zainteresowań dla jego filozofii, a zwłaszcza dla jego filozofii historii. Wielkie sukcesy ruchu robotniczego, który występuje pod sztandarem tej teorii, zmuszają tak zwane klasy oświecone do zainteresowania się nią, a także jej historycznym pochodzeniem.

A zainteresowane tą sprawą szybko dojdą do Hegla, który przekształcił się w ten sposób w ich oczach z „filozofa restauracji” w protoplastę najbardziej obecnie postępowych idei.

Oto dlaczego można z góry powiedzieć, że chociaż zainteresowanie Heglem ożywi się wśród klas oświeconych, to jednak nigdy już nie będą go one darzyć tą głęboką sympatią, jaką darzyły go sześćdziesiąt lat temu w krajach kultury niemieckiej. Przeciwnie, uczeni burżuazyjni z zapalem zabiorą się do „krytycznej rewizji” filozofii Hegla i wiele dyplomów doktorskich zostanie zdobytych w walce ze „skrajnościami” i z „logiczną samowolą” zmarłego profesora.

Oczywiście z takiej „krytycznej rewizji” nauka zyska tylko to, że uczeni obrońcy porządku kapitalistycznego ujawnią i tym razem swoją nieporadność w dziedzinie teorii, podobnie jak ujawnili ją w dziedzinie polityki. Nie na próżno jednak powiada się, że „kopać wokoło korzeni prawdy” jest zawsze rzeczą pożyteczną. Odrodzenie zainteresowań filozofią Hegla stanowić będzie dla ludzi nieuprzedzonych bodziec do samodzielnego studiowania jego dzieł, a to będzie wprawdzie nie łatwą, lecz nadzwyczajnie zapładniającą pracą umysłową. Od Hegla wiele nauczą się ci, którzy rzeczywiście dążą do wiedzy.

W niniejszym artykule chcemy dać próbę oceny filozoficzno-historycznych poglądów wielkiego myśliciela niemieckiego. W ogólnych zarysach zostało to już dokonane po mistrzowsku w świetnych artykułach Engelsa „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie” („Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej”), wydrukowanych w „Neue Zeit” i wydanych potem w postaci oddzielnej broszury. Sądzymy jednak, że wspomniane poglądy Hegla w zupełności zasługują na bardziej dokładne rozpatrzenie.

Znaczenie Hegla dla nauki o społeczeństwie polega przede wszystkim na tym, że patrzył on na wszystkie zjawiska społeczne z punktu widzenia procesu *des Werdens* (stawania się), tj. z punktu widzenia ich powstawania i zanikania. Wielu może się wydawać, że to bardzo niewielka zasługa, ponieważ inaczej nie można patrzeć na zjawiska społeczne. Lecz po pierwsze, dotychczas jeszcze ten punkt widzenia, jak to niżej zobaczymy, nie jest zrozumiałą dla wielu spośród tych, którzy uważają się za „ewolucjonistów”, po drugie, w czasach Hegla ludzie, którzy zajmowali się naukami społecznymi, byli jeszcze dalsi od tego punktu widzenia. Wystarczy przypomnieć ówczesnych socjalistów i ekonomistów. Socjaliści patrzyli wówczas na ustrój burżuazyjny, jako na ogromnie szkodliwy, lecz niemniej zupełnie *przypadkowy* produkt ludzkich błędów. Ekonomiści zachwycali się tym ustrojem i nie znajdowali dość słów dla wychwalania go, lecz im również wydawał się tylko *plodem przypadkowego odkrycia prawdy*. Poza to *abstrakcyjne przeciwstawienie prawdy fałszowi* nie wychodzili ani jedni ani drudzy, chociaż w teoriach socjalistów były już *zaczątki* słusniejszego poglądu na rzeczy.

Dla Hegla takie abstrakcyjne przeciwstawienie prawdy błędowi było jedną z tych niedorzeczności, w które często wpada „rozsądne” myślenie. J. B. Say uważał, że studiowanie dziejów ekonomii politycznej jest zbyteczne dlatego, że do Adama Smitha wszyscy ekonomiści głosili błędne teorie. Według Hegla filozofia była jedynie umysłowym wyrazem swego czasu.

Każda „przewyciężona” w danym okresie filozofia była *prawdziwa dla swego czasu* i już z tego tylko powodu Hegel nie mógł odrzucać poprzednich systemów filozoficznych, jako starych i nieprzydatnych do niczego rupieci. Przeciwnie, według jego słów „ostatnia w czasie filozofia jest wynikiem wszystkich poprzednich filozofii i dlatego powinna zawierać w sobie zasady ich wszystkich” („Enzyklopädie”, § 13). U podstaw takiego poglądu na historię filozofii leżało, oczywiście, idealistyczne przekonanie, że „Przewodnikiem w tej pracy duchowej (tj. pracy myśli filozoficznej) jest jeden żywy duch, którego natura myśląca polega na tym, że dochodzi on do samowiedzy, a raz osiągnąwszy ją, natychmiast wznosi się ponad osiągniętym stopniem i idzie dalej” (ibid.).

Ale nawet najbardziej konsekwentny materialista musi przyznać, że każdy system filozoficzny jest tylko umysłowym wyrazem swego czasu¹. I jeśli wracając do historii ekonomii politycznej zapytamy siebie, z jakiego punktu widzenia winniśmy patrzeć na nią dzisiaj, zobaczymy od razu, o ile jesteśmy bliżej Hegla niż J. B. Say’a. Oto np. z punktu widzenia Say’a – tj. z punktu widzenia abstrakcyjnego przeciwieństwa między prawdą i błędem – system merkantylny lub nawet system fizjokratyczny powinien być się wydawać i rzeczywiście wydawał się tylko niedorzecznością, która przypadkowo zrodziła się w ludzkich głowach. Ale obecnie wiemy, w jakim stopniu każdy ze wspomnianych systemów był koniecznym produktem swego czasu.

„Jeśli system monetarny i merkantylny uważa handel światowy i bezpośrednio do niego należące odgałęzienia pracy narodowej za jedyne rzeczywiste źródła bogactw lub pieniędzy, to trzeba wziąć pod uwagę, że w tej epoce ogromna część produkcji narodowej rozwijała się jeszcze w formach feudalnych i służyła swym wytwórcom jako bezpośrednie źródło utrzymania. Produkty w większości wypadków nie przekształcały się w towary i dlatego nie przekształcały się też w pieniądze, nie wchodziły w materialny ruch okrężny życia społecznego, nie stanowiły więc ucieleśnienia pracy abstrakcyjnej i w istocie wcale nie tworzyły bogactwa burżuazyjnego. Zgodnie ze stadium przygotowawczym produkcji burżuazyjnej, ci zapoznani prorocy mocno trzymali się namacalnej i doskonałej formy wartości wymiennej, jej formy towaru w ogóle w przeciwstawieniu do wszystkich szczególnych towarów” (Karol Marks, „Zur Kritik der politischen Ökonomie”; „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej”, Berlin 1859, str. 138-139). Marks tłumaczy spór fizjokratów z ich przeciwnikami jako spór o to, jakiego rodzaju praca tworzy wartość dodatkową (ibidem, p. 35). Nieprawdaż – pytanie bardzo „aktualne” dla burżuazji, która wówczas przygotowywała się do tego, by stać się wszystkim?

Lecz nie tylko filozofia wydaje się Heglowi naturalnym i koniecznym produktem swego czasu; tak samo patrzy on na religię i na prawo. Należy przy tym zaznaczyć, że i filozofia, i prawo, i religia, i sztuka, a nawet technika („technische Geschicklichkeit”) pozostają według Hegla w najściślejszym związku wzajemnym: „tylko przy danej religii może istnieć dana forma ustroju państwowego i tylko przy danym ustroju państwowym może istnieć dana filozofia i dana sztuka”². To znowu może się wydać czymś trywialnym: któż nie wie, jak ściśle powiązane są wszystkie strony i wszystkie przejawy życia narodu. Teraz wie o tym każdy uczeń. Lecz Hegel nie tak rozumiał ten wzajemny związek rozmaitych stron i przejawów życia narodowego, jak rozumie go dotychczas wielu „wykształconych” ludzi i uczniów. Związek ten wyobrażają sobie w postaci zwykłego wzajemnego oddziaływania owych stron i przejawów, przy czym – po pierwsze – samo to oddziaływanie pozostaje zupełnie niewyjaśnione, a po drugie – i to najważniejsze – zupełnie zapomina się o tym, że powinno być jedno źródło ogólne, z którego biorą początek wszystkie znajdujące się w stanie wzajemnego oddziaływania strony i przejawy. W ten sposób ów system oddziaływania wzajemnego okazuje się na niczym nie oparty, zawieszony w próżni: prawo wpływa na religię, religia wpływa na prawo, a każde z nich i oboje razem wpływają na filozofię i na sztukę, które z kolei, oddziałując jedna na drugą, oddziałują również i na prawo, i na religię, itd. Tak rzeczywiście głosi znana wszystkim mądrość. Przypuśćmy, że możemy zadowolić się takim

¹ Oczywiście może on być i zawsze bywa odbiciem tylko pewnej *strony* swego czasu. Lecz to nie zmienia istoty rzeczy.

² „Philosophie der Geschichte”, dritte Auflage („Filozofia dziejów”, trzecie wydanie), Einleitung (Wstęp), Berlin 1848, p. 68.

przedstawieniem sprawy dla każdej danej epoki. Ale pozostaje nam jeszcze pytanie, czym uwarunkowany był rozwój religii, filozofii, sztuki, prawa itd. poprzedzający daną epokę historyczną.

W odpowiedzi na to pytanie wskazują zazwyczaj na to samo *oddziaływanie wzajemne*, które przestaje w ten sposób wreszcie tłumaczyć cokolwiek; albo wskazują na jakieś przypadkowe przyczyny, wpływające na tę lub inną stronę życia narodowego i nie mające ze sobą nic wspólnego; lub wreszcie cała sprawa sprowadza się do subiektywnej logiki; mówi się np., że system filozoficzny Fichtego logicznie wynikał z systemu filozoficznego Kanta; filozofia Schellinga logicznie wynikała z filozofii Fichtego, a filozofia Hegla – z filozofii Schellinga. Tak samo „logicznie” objaśnia się zmianę różnych szkół w sztuce. Jest w tym bez wątpienia pewna część prawdy. Szkoda tylko, że nie objaśnia ona absolutnie niczego. Wiemy, że niekiedy przejście od jednego systemu filozoficznego albo od jednej szkoły w sztuce do drugiej dokonuje się bardzo szybko, w ciągu kilku lat, niekiedy zaś wymaga to całych stuleci. Skąd pochodzi ta różnica? Logiczny rodowód idei zupełnie tego nie wyjaśnia. Nie wyjaśniają niczego i wskazania powszechnie znanej mądrości szkolnej na oddziaływanie wzajemne i na przypadkowe przyczyny. Lecz ludziom „wykształconym” to nie przeszkadza. Nagadawszy mądrości na temat wzajemnego oddziaływania różnych stron życia narodowego zadowolają się oni „przejawem” swej własnej głębi myślowej i przestają myśleć właśnie tam, gdzie *ścisle myślenie naukowe po raz pierwszy wstępuje całkowicie w swe prawa*. Hegel był tak daleko od podobnej myśli jak niebo od ziemi. Zadowolając się rozpatrywaniem danej treści z punktu widzenia wzajemnego oddziaływania – mówi Hegel – to... wielkie ubóstwo metody w sensie pojmowania; wtedy ma się do czynienia po prostu z suchym faktem; postulat pośrednictwa, dający się we znaki tam, gdzie mowa o znajdowaniu związku przyczynowego, pozostaje nieuwzględniony. Brak metody, polegającej na rozpatrywaniu zjawiska z punktu widzenia oddziaływania wzajemnego, polega na tym, że stosunek oddziaływania wzajemnego, zamiast służyć jako ekwiwalent zrozumienia, sam jeszcze musi być zrozumiany, a to w ten sposób, że obie oddziałujące na siebie strony uznajemy za moment czegoś trzeciego, wyższego, a nie przyjmujemy jako danych bezpośrednio³. To znaczy, że mówiąc np. o różnych stronach życia narodowego powinniśmy – nie zadowolając się ukazaniem ich wzajemnego oddziaływania – szukać ich objaśnienia w czymś nowym, „wyższym”, tj. w tym, co warunkuje zarówno samo istnienie ich, jak i możliwość ich wzajemnego oddziaływania.

Gdzież więc szukać tego, co nowe, „wyższe”? Hegel odpowiada, że należy go szukać we właściwościach ducha narodowego. Jest to zupełnie logiczne z jego punktu widzenia. Dla niego cała historia to tylko „wykładnia i urzeczywistnienie powszechnego ducha”. Ruch ducha powszechnego odbywa się *stopniami*. Każdy stopień, jako różny od innych, posiada swoją własną, określoną zasadę. Taką zasadą w historii jest... szczególny duch narodowy. We właściwościach ducha narodowego wyrażają się konkretnie wszystkie strony świadomości narodowej i woli narodowej, całej jego rzeczywistości; wyciskają one swe piętno na jego religii, jego ustroju politycznym, jego moralności, na prawie, obyczajach, a także na jego nauce, sztuce i technice. Wszystkie te poszczególne właściwości można wyjaśnić ogólnymi właściwościami ducha narodowego podobnie jak i odwrotnie, owe ogólne właściwości można wyprowadzić z badanych przez historię faktycznych szczegółów bytu narodowego⁴. Nie ma nic łatwiejszego niż dokonać tutaj odkrycia, że przytoczony pogląd Hegla na historię powszechną jest przepojony *idealizmem czystej wody*. To rzuca się w oczy, jakby się Hegel wyraził, każdemu, nawet takiemu, który nie uczył się w seminarium. Tak samo bardzo łatwo jest ograniczyć „krytykę” heglowskiej filozofii historii do wzgardliwego wzruszenia ramion z racji jej krańcowego idealizmu. Tak nierzadko postępują ludzie, którzy są sami niezdolni do jakiegokolwiek myślenia konsekwentnego, ludzie, którzy są niezadowoleni z materialistów dlatego, że są materialistami, niezadowoleni są z idealistów dlatego, że są idealistami, a są ogromnie zadowoleni z siebie, dlatego że ich własny światopogląd jest jakoby wolny od wszelkich krańcowości, podczas gdy w istocie jest on po prostu zupełnie nieprzetrawionym bigosem idealizmu i materializmu. Filozofia Hegla posiada w każdym razie tę bezsporną zaletę, że nie ma w niej ani krzty *eklektyzmu*. I jeśli jej błędna podstawa idealistyczna rzeczywiście daje się odczuć zbyt często, jeśli stawia ona zbyt ciasne granice ruchowi genialnej myśli wielkiego człowieka, to właśnie ta

³ „Enzyklopädie”, Zusatz, p. 156.

⁴ „Philosophie der Geschichte”, Einleitung, p. 79.

okoliczność winna zmusić nas, byśmy odnieśli się do filozofii Hegla z ogromną uwagą; właśnie ona czyni ją nadzwyczaj pouczającą. Idealistyczna filozofia Hegla sama przez się zawiera w sobie najlepszy, najbardziej nieodparty dowód bezpodstawności idealizmu. Lecz jednocześnie uczy nas ona konsekwencji w myśleniu i kto z miłością i uwagą przejdzie jej surową szkołę, temu zawsze towarzyszyć będzie zbawczy wstręt do eklektycznego bigosu...

Jeśli wiemy teraz, że historia powszechna nie jest wcale „wykładnią i realizacją ducha światowego” – to jeszcze nie znaczy, że możemy się zadowolić popularnymi rozważaniami nad tym, że ustrój polityczny każdego danego narodu wpływa na jego obyczaje, a obyczaje wpływają na jego konstytucję itp. Musimy się zgodzić z Heglem, że i obyczaje, i ustrój polityczny pochodzą z jednego ogólnego źródła. Jakie właśnie jest to źródło, wskazuje nam nowoczesne materialistyczne pojmowanie dziejów, o którym nadmienimy na razie tylko to, że panowie eklektycy pojmują je z takim samym trudem, z jakim przenikają do tajników diametralnie mu przeciwnych, idealistycznych poglądów Hegla.

Za każdym razem, kiedy Hegel zabiera się do charakterystyki jakiegoś wielkiego narodu historycznego, wykazuje wszechstronną wiedzę i ogromną przenikliwość; daje naprawdę świetne i równocześnie głęboko pouczające charakterystyki, rozsiewając mimochodem szereg bardzo cennych uwag, dotyczących różnych stron historii danego narodu. Porywa was i gotowi jesteście zapomnieć, że macie do czynienia z idealistą, gotowi jesteście przyznać, że Hegel rzeczywiście „die Geschichte nimmt, wie sie ist”⁵, że ściśle przestrzega swojej zasady: „trzymać się gruntu historycznego, empirycznego”. Lecz na co potrzebny jest Heglowi ten grunt historyczny, empiryczny? Na to, aby określić *właściwości ducha* danego narodu. Duch danego narodu jest, jak wiemy, tylko stopniem w rozwoju ducha powszechnego; właściwości zaś tego ostatniego wywodzą się bynajmniej nie z badań historii powszechnej; pojęcie o nim *wnosi się do badania nad nią*, jako pojęcie zupełnie gotowe, ze wszech stron zakończone. Oto do czego to prowadzi: póki historia nie przeczy pojęciu o duchu powszechnym i „prawom” rozwoju tego ducha, bierze się ją „jaka jest”; Hegel „trzyma się gruntu historycznego, empirycznego”. Lecz kiedy historia – nie tyle przeczy „prawom” rozwoju ducha powszechnego – ile po prostu porzuca drogę tego przypuszczalnego rozwoju, jest czymś nie przewidzianym przez *logikę* heglowską, to nie zwraca się na nią uwagi. Taki stosunek do historii widocznie powinien był przynajmniej uchronić Hegla od popadania w sprzeczność z samym sobą. Lecz w istocie rzeczy tak nie jest. Hegel wcale nie jest wolny od sprzeczności. Oto dostatecznie jasny przykład. Hegel w następujących słowach mówi o religijnych wyobrażeniach Hindusów.

„Miłość, niebo – słowem, wszystko co duchowe – z jednej strony przechodzi przez fantazję Hindusa, a z drugiej strony wszystko, co myśli, przedstawia mu się w postaci zmysłowej i... pograża się w tym: przedmioty kultu religijnego stanowią zatem albo stworzone przez sztukę cudowne obrazy, albo też przedmioty natury. Każdy ptak, każda mała jest bogiem, absolutnie ogólną istotą. Hindusi nie są zdolni patrzeć na przedmiot z punktu widzenia rozsądnych określeń, ponieważ do tego potrzebna jest już refleksja”⁶.

Na podstawie tej charakterystyki Hegel uważa kult zwierząt za naturalny skutek tej okoliczności, że *duch narodu hinduskiego* jest jednym z niższych *stopni* w rozwoju *ducha powszechnego*. Starożytnych Persów ubóstwiających światło, a także „słońce, księżyc i pięć innych gwiazd”, które uważali za „godne czci obrazy Ormuzda”, stawiał Hegel wyżej niż Hindusów. Lecz popatrzcie, co mówi ten sam Hegel o kulcie zwierząt u starożytnych Egipcjan.

„Kult (u Egipcjan) składa się przeważnie z kultu zwierząt... Dla nas kult zwierząt jest wstrętny; możemy przywyknąć do ubóstwiania nieba, ale kult zwierząt jest nam obcy. Bez wątpienia jednak narody, które czczą słońce i inne gwiazdy, wcale nie stoją wyżej od narodów, które czczą zwierzęta; przeciwnie, bowiem w świecie zwierzęcym Egipcjanie zgłębiali to, co jest wewnętrzne, niepojęte”⁷.

Ten sam kult zwierząt nabiera w oczach Hegla zupełnie nowego znaczenia, zależnie od tego, czy mowa o Hindusach, czy o Egipcjanach. Czemu tak? Czyżby Hindusi ubóstwiali zwierzęta w zupełnie inny sposób niż Egipcjanie? Nie, chodzi tutaj po prostu o to, że egipski „duch” narodowy stanowiąc

⁵ „bierze historię taką, jaka jest”. – Red.

⁶ „Philosophie der Geschichte”, p. 192-193.

⁷ Ibid.

„przejście” do ducha greckiego zajmuje stosunkowo wysoki stopień w heglowskiej klasyfikacji i dlatego Hegel nie chce przypisać mu tych słabych stron, które skonstatował u nisko zaklasyfikowanego ducha hinduskiego. Tak samo rozmaicie odnosi się Hegel do *kast*, zależnie od tego, czy spotyka je w Indiach, czy w Egipcie. Kasty hinduskie „stają się różnicami naturalnymi”, dlatego jednostka w Indiach mniej jeszcze umie się cenić niż w Chinach, gdzie wobec despoty istnieje równość wszystkich zgoła nie do pozazdroszczenia. O kastach egipskich dowiadujemy się, że „nie skamieniały, ale znajdują się w stanie walki wzajemnej i we wzajemnym kontakcie: często się rozpadają i znowu powstają”. Lecz z tego choćby, co sam Hegel mówi o kastach w Indiach, widać, że i tam nie brakło wzajemnych walk i wzajemnych kontaktów. W tym wypadku podobnie jak i w kwestii kultu zwierząt Hegel musi w interesie dość dowolnej konstrukcji logicznej przypisać zupełnie różne znaczenie zupełnie analogicznym zjawiskom życia społecznego. Lecz to jeszcze nie wszystko. Pięta achillesowa idealizmu obnaża się nam w szczególności tu, gdzie Hegel ma do czynienia z przesuwaniem się punktu ciężkości ruchu historycznego od jednego narodu do drugiego lub ze zmianą stanu *wewnętrznego* danego narodu. W takich wypadkach naturalnie powstaje pytanie o przyczynę takiego przejścia i zmian, a Hegel, jako idealista, szuka odpowiedzi we właściwościach tego samego *ducha*, którego realizacją jest, jego zdaniem, historia. Pyta np., dlaczego starożytna Persja upadła, podczas gdy Indie i Chiny istniały w dalszym ciągu. Przed odpowiedzią robi następującą uwagę:

„Przede wszystkim należy usunąć przesąd, że długotrwałość istnienia wskazuje na jakąś przewagę: niezniszczalne góry wcale nie są lepsze od szybko przekwitającej róży”.

Tej wstępnej uwagi oczywiście nie można żadną miarą traktować jako odpowiedzi. Dalej następują takie rozważania:

„W Persji zasada wolnego ducha bierze początek z przeciwieństwa do zasady natury; dlatego naturalne istnienie przekwita, chyli się ku upadkowi; w imperium perskim działa zasada rozstania z przyrodą, dlatego stoi ono wyżej niż światy podporządkowane przyrodzie⁸. Ujawniła się w tym naturalna konieczność postępu; duch odkrył siebie i powinien się zrealizować. Chińczyk ma znaczenie tylko jako trup; Hindus zabija się sam i pogrąża się w Brahmie, umiera za życia w stanie zupełnej nieświadomości lub jest bogiem dzięki swemu urodzeniu⁹; nie ma tam żadnych zmian, żadnego postępu, dlatego że ruch naprzód jest możliwy tylko wtedy, kiedy duch osiąga samodzielność. Ze światłem Persów¹⁰ zaczyna się duchowa kontemplacja, w której duch rozstaje się z przyrodą, dlatego (*sic!*) widzimy tutaj po raz pierwszy... że przedmiotowość pozostaje wolna, tj. że rozmaite narody¹¹ nie są uciskane, lecz zachowują swoje bogactwa, swoje instytucje, swoją religię. I właśnie to było słabą stroną Persji w porównaniu z Grecją¹²”.

Z całego tego długiego rozumowania tylko ostatnie wiersze – dotyczące wewnętrznej organizacji imperium perskiego jako przyczyny słabości, którą wykazała Persja w starciu z Grecją – tylko te ostatnie wiersze mogą być uważane za próbę wyjaśnienia historycznego faktu upadku Persji. Lecz próba ta ma bardzo mało wspólnego z idealistycznym pojmowaniem historii, którego trzymał się Hegel; słabość wewnętrznej organizacji Persji pozostaje w bardzo wątpliwym związku ze „światłem Persów”. Tam zaś, gdzie Hegel pozostaje wierny idealizmowi, ogranicza się w najlepszym wypadku do ukrycia faktu, który właśnie wymaga wyjaśnienia – pod idealistyczną szatą. Ta sama klęska spotyka wszędzie u niego idealizm. Weźmy np. problem wewnętrznego rozkładu Grecji. Świat grecki był, według Hegla, światem pięknym i „cudownej moralnej etyki¹³”. Grecy byli ludźmi wyższymi, głęboko oddanymi swej ojczyźnie i zdolnymi do wszelkiego poświęcenia. Lecz dokonywali wielkich czynów „bez refleksji”.

Dla Greka ojczyzna była koniecznością, bez której nie mógł żyć. Później dopiero sofisci wprowadzili zasady, pojawiła się subiektywna refleksja, moralna samowiedza, pogląd, że każdy powinien postępować zgodnie ze swym przekonaniem. Od tej pory zaczął się rozkład owej „cudownej, moralnej

⁸ Tj. „świat” chiński i hinduski.

⁹ W charakterze braminy.

¹⁰ Starożytni Persowie czcili światło.

¹¹ Które wchodziły w skład cesarstwa perskiego.

¹² „Philosophie der Geschichte”, p. 270-271.

¹³ Wiadomo, że Hegel odróżniał *moralność* od *etyki*.

etyki” Greków; „samowyzwolenie świata wewnętrznego” doprowadziło Grecję do upadku. Jedną ze stron tego świata wewnętrznego było *myślenie*. Tak więc spotykamy tutaj to ciekawe i historyczne zjawisko, że moc myślenia działa, między innymi, jako „zasada demoralizacji”. Pogląd ten zasługuje na uwagę już z tego chociażby względu, że jest on znacznie głębszy od prostolinijnego poglądu filozofów oświecenia, dla których sukcesy myśli każdego danego narodu muszą niechybnie i bezpośrednio prowadzić do „postępu”. Lecz nadal pozostaje otwarte zagadnienie, skąd wzięło się to „samowyzwolenie świata wewnętrznego”? Idealistyczna filozofia Hegla odpowiada, że „duch mógł tylko na krótko zatrzymać się na stanowisku cudownej etyki moralnej”. Lecz to znowu oczywiście nie jest odpowiedź, lecz tylko przekład zagadnienia na język filozoficzny heglowskiego idealizmu. Hegel sam jak gdyby to odczuwa i dlatego śpieszy dodać, że „zasada rozkładu ujawniła się przede wszystkim w zewnętrznym rozwoju politycznym – zarówno w wojnach państw greckich między sobą, jak i w walce rozmaitych obozów w miastach”. Tutaj stajemy już na *konkretnym historycznym gruncie*. Walka „obozów” w samych miastach była, według słów samego Hegla, produktem *ekonomicznego* rozwoju Grecji, tj. inaczej mówiąc, walka partii politycznych była tylko wyrazem zrodzonych w miastach greckich *przeciwieństw ekonomicznych*. A jeśli przypomnimy, że i wojna peloponeska była, jak to widać z dzieł Tukidydesa, jedynie rozprzestrzeniającą się na całą Grecję walką klas, to bez trudu dojdziemy do wniosku, że przyczyn upadku Grecji trzeba szukać w jej *historii ekonomicznej*¹⁴. W ten sposób Hegel podpowiada nam materialistyczne pojmowanie dziejów, chociaż dla niego samego walka klas w Grecji jest tylko przejawem „zasady rozkładu”. Posługując się terminami Hegla można powiedzieć, że prawdą idealizmu okazuje się materializm. I z takimi niespodziankami spotykamy się raz po raz w heglowskiej filozofii historii. Największy z *idealistów* postawił sobie jak gdyby za cel oczyścić pole dla *materializmu*. Czy to gdy mówi o miastach średniowiecznych – wówczas oddawszy należne idealizmowi, rozpatruje ich historię z jednej strony jako walkę mieszczań z duchowieństwem i szlachtą, a z drugiej – jako walkę rozmaitych warstw obywateli między sobą, „bogatyń mieszczań z prostym gminem”¹⁵. Czy to gdy mówi o reformacji, i znowu odkrywa nam tajemnicę „powszechnego ducha”, by potem zrobić następującą, zupełnie nieoczekiwaną w ustach idealisty, uwagę na temat rozpowszechnienia protestantyzmu.

W Austrii, Bawarii, Czechach reformacja osiągnęła duże sukcesy i chociaż mówią: kiedy prawda raz przeniknęła do serc ludzi, to jej już stamtąd nie można wyrwać, to jednak reformacja została tu wyteplona siłą oręża, chytryości lub perswazją. *Narody słowiańskie* były narodami *rolniczymi* (podkreślenie Hegla), a rolnictwo prowadzi do pojawienia się panów i poddanych. W rolnictwie główną rolę odgrywa przyroda; ludzkiej przemyślności i indywidualnej aktywności przypada w tej pracy, na ogół, mniej miejsca. Dlatego Słowianie wolniej i z większym trudem dochodzą do subiektywnej samowiedzy oraz do świadomości ogólnego i nie mogli wziąć udziału w rozpoczynającym się wyzwoleniu¹⁶.

Tymi słowami mówi nam Hegel wprost, że w działalności ekonomicznej danego narodu należy szukać wyjaśnienia jego religijnych poglądów i wszystkich ruchów wyzwolenicznych, które rodzą się w jego łonie. Lecz nie dość na tym. Państwo będące zgodnie z idealistycznym pojmowaniem Hegla „realizacją idei moralnej, ducha moralnego, który ujawnia się jako wola substancjalna, co samej sobie się uwidocznia, co myśli i zna siebie, a to, co myśli i zna, wypełnia”¹⁷ – państwo u Hegla okazuje się samo niczym innym, jak *wytworem rozwoju ekonomicznego*.

„Rzeczywiste państwo – powiada – i rzeczywisty rząd rodzi się wtedy tylko, kiedy istnieją już różne warstwy, kiedy bogactwo i ubóstwo dochodzą do wielkich rozmiarów i kiedy powstaje takie położenie, w którym większość nie jest już w stanie zaspokoić swych potrzeb zwykłym sposobem”¹⁸.

Zupełnie tak samo historyczne powstanie *małżeństwa* pozostaje u Hegla w ścisłym związku z *ekonomiczną* historią ludzkości.

¹⁴ „Philosophie der Geschichte”, p. 323.

¹⁵ Lacedaemon „besonders wegen der Ungleichheit des Besitzes herunterkam” (Sparta „podupała głównie z powodu nierówności posiadania”. – *Red.*).

¹⁶ Hegel zauważa: „Przyglądając się temu niespokojnemu i zmiennemu życiu wewnętrznemu miast, stałej wzajemnej walce *obozów*, widzimy ze zdumieniem, jak z drugiej strony nadzwyczajnie kwitł tam przemysł, tudzież handel na lądzie i morzu. Rozkwit ten był produktem tej samej zasady żywotności, którą wyhodowało wewnętrzne wzbudzenie”.

¹⁷ „Philosophie des Rechts”, p. 257.

¹⁸ „Philosophie der Geschichte”, p. 106.

Rzeczywisty początek i założenie podwalin państw zupełnie słusznie odniesione zostało, podobnie jak *ustanowienie małżeństwa*, do pojawienia się rolnictwa, jako że rolnictwo pociąga za sobą... własność prywatną; niestałe życie dzikusa, szukającego sobie oparcia w tym, co niestałe, znajduje spokój w prawie własności i uzyskuje rękojmię zaspokojenia potrzeb, a zarazem ograniczenie miłości płciowej przez małżeństwo przekształca stosunki płciowe w *trwały związek*; zaspokajanie potrzeb staje się *troską o rodzinę*, posiadanie – *majątkiem rodzinnym*¹⁹.

Moglibyśmy przytoczyć jeszcze wiele przykładów tego rodzaju. Wobec braku miejsca ograniczę się tylko do wskazania na znaczenie, jakie Hegel przypisuje „geograficznej podstawie dziejów świata”.

O znaczeniu środowiska geograficznego dla historycznego rozwoju ludzkości pisano wiele i *przed* Heglem, i *po* nim. Atoli pospolitym grzechem badaczy, zarówno wcześniejszych od Hegla, jak i późniejszych, było uwzględnianie wyłącznie *psychologicznych* lub nawet *fizjologicznych* wpływów środowiska naturalnego na człowieka, przy pełnym zapoznaniu jego wpływu na stan społecznych *sił wytwórczych*, a *przez nie* na wszystkie w ogóle społeczne stosunki ludzi i wszystkie ideologiczne nadbudowy tych stosunków²⁰. Jeśli nie w szczegółach, to w *ogólnym postawieniu kwestii* Hegel był w zupełności wolny od tego ogromnego błędu. Zdaniem Hegla są trzy charakterystyczne formy środowiska geograficznego: 1. bezwodna płaska wyżyna z ogromnymi stepami i równinami; 2. niziny, doliny poorane wielkimi rzekami; 3. ziemie nadbrzeżne mające bezpośredni związek z morzem.

Na pierwszych przeważa hodowla bydła; na drugich – *rolnictwo*; na trzecich – rzemiosło i handel. Odpowiednio do tych zasadniczych różnic, odmiennie układają się stosunki społeczne ludzi zamieszkujących te okolice. Mieszkańcy płaskich wyżyn, na przykład – *mongolowie* – prowadzą patriarchalne życie koczownicze i nie mają historii we właściwym znaczeniu tego słowa. Jedyne od czasu do czasu, gromadząc się w wielkich masach napadają jak burza na kraje kulturalne, zostawiając za sobą spustoszenie i pożogę²¹. Życie kulturalne zaczyna się w dolinach, które rzekom zawdzięczają swą urodzajność. „Doliną taką są Chiny, Indie, Babilonia i Egipt. W krajach tych powstają wielkie mocarstwa, tworzą się ogromne państwa. Dzieje się tak dlatego, że rolnictwo, panujące tutaj jako podstawa bytowania jednostek, przystosowane jest do regularnej zmiany pór roku i do odpowiednio regularnych zajęć; pojawia się własność prywatna ziemi i związane z nią stosunki prawne”. Atoli ludy rolnicze, zamieszkujące niziny, odznaczają się tym, że są bardziej opieszale, nieruchliwe, skłonne do odosobniania się; we wzajemnych stosunkach nie umieją korzystać z tych wszystkich środków, jakie przyroda daje im do rozporządzenia. Nie odczuwają tych niedostatków ludy zamieszkujące wybrzeża morskie. Morze nie dzieli ludzi, lecz łączy. Dlatego też właśnie w krajach nadmorskich kultura, a wraz z nią świadomość ludzka, osiąga najwyższy stopień rozwoju. Po przykłady nie trzeba daleko sięgać: wystarczy wskazać Grecję starożytną²².

Czytelnik zna może książkę L. Miecznikowa, która wyszła w 1889 r.

U Miecznikowa bez wątpienia spotkać można idealistyczne odchylenia, na ogół jednak zajmuje on stanowisko materialistyczne. I cóż? Pogląd tego *materialisty* na historyczne znaczenie środowiska geograficznego niemal w pełni pokrywa się z poglądami *idealisty* Hegla, chociaż Miecznikow zdziwiłby się zapewne, gdyby usłyszał o istnieniu takiego podobieństwa.

Powstanie nierówności w bardziej lub mniej pierwotnych społeczeństwach Hegel również wyjaśnia częściowo wpływem środowiska geograficznego. Wskazuje więc na to, że w *Attyce przed Solonem* różnica między stanami (przez *stan* rozumie on różne, mniej lub bardziej zamożne warstwy ludności: mieszkańców równin, mieszkańców wzgórz i wybrzeży) opiera się na różnicy w położeniu ich siedzib. I niezawodnie, różnice położenia i związane z tym różnice zajęć muszą mieć duży wpływ na

¹⁹ „Philosophie des Rechts”, Anmerkung, p. 203; zbyteczne jest wspominać, że przy ówczesnym stanie nauki pogląd Hegla na pierwotną historię rodziny i własności nie mógł być zbyt określony; ważne jest wszakże to, że czuje on, gdzie należy szukać do niej klucza.

²⁰ Tak np. Montesquieu w swoim „Esprit des lois” nierzadko wdawał się w rozważania nad wpływem przyrody na fizjologię człowieka. Wpływem tym usiłuje wyjaśnić wiele zjawisk historycznych.

²¹ Płaskie wyżyny prowadzą do wąskich dolin górskich, zamieszkałych przez spokojne, górskie narody, pastuchów zajmujących się częściowo rolnictwem. Do takich narodów – powiada Hegel – należą Szwajcarzy. Spotyka się je również w Azji, lecz na ogół nie mają one znaczenia.

²² „Philosophie der Geschichte”, Einleitung.

ekonomiczny rozwój społeczeństw pierwotnych. Niestety, badacze współcześni bynajmniej nie zawsze biorą pod uwagę tę stronę zagadnienia.

Hegel niewiele zajmował się *ekonomią polityczną*, lecz genialny jego umysł i tutaj – jak w wielu innych dziedzinach, pomógł mu uchwycić najbardziej znamiennej i istotnej stronie zjawisk. Lepiej niż wszyscy współcześni mu ekonomiści, nie wyłączając nawet Ricarda, rozumiał Hegel, że w społeczeństwie, opartym na własności prywatnej, wzrostowi bogactw na jednym biegunie towarzyszyć musi nieuchronnie wzrost nędzy na drugim. Mówi o tym kategorycznie w swej „*Philosophie der Geschichte*”, a szczególnie w „*Philosophie des Rechts*”. Mówiąc jego słowami, ta *dialektyka*, która oznacza takie obniżenie poziomu życiowego większości ludzi, że nie mogą już oni zaspokoić należycie swych potrzeb, i która skupia bogactwa w stosunkowo niewielu rękach, prowadzić musi niechybnie do takiego stanu, w którym społeczeństwo obywatelskie, pomimo *nadmiaru bogactw*, jest *nie dość bogate*, tj. nie ma środków wystarczających do usunięcia nadmiaru ubóstwa i mętów społecznych (*des Pöbels*).

Wskutek tego społeczeństwo obywatelskie²³ zmuszone jest wyjść poza własne granice i szukać nowych rynków, uciec się do handlu światowego i kolonizacji. Za czasów Hegla jeden tylko Fourier posiadał tak jasny pogląd i tak dobrze rozumiał dialektykę burżuazyjnych stosunków ekonomicznych.

Czytelnik zwrócił zapewne uwagę na to, że proletariatus dla Hegla to tylko „Pöbel”, niezdolny do korzystania z przywilejów duchowych społeczeństwa obywatelskiego. Hegel nie podejrzewał, jak dalece współczesny proletariatus różnił się od proletariatus świata starożytnego, choćby np. od proletariatus rzymskiego; nie wiedział, że w społeczeństwie nowożytnym ciężący na klasie robotniczej ucisk nieuchronnie wywołuje przeciwdziałanie tej klasy i że w tym społeczeństwie sądzony jest proletariatusowi znacznie wyprzedzić burżuazję pod względem umysłowym. Ale przecież o tym wszystkim nie wiedzieli i socjaliści utopijni, dla których proletariatus był to też tylko „Pöbel”, godny wszelakiego współczucia i pomocy, lecz niezdolny do przejawienia jakiegokolwiek inicjatywy. Dopiero socjalizm *naukowy* potrafił zrozumieć wielką rolę dziejową współczesnego proletariatusu.

Streśćmy swoje wywody. Jako idealista nie mógł Hegel patrzeć na historię inaczej, jak z idealistycznego punktu widzenia; wszystkie siły genialnego umysłu, wszystkie olbrzymie możliwości swojej dialektyki wykorzystał na to, by nadać jako tako naukowy charakter idealistycznemu pojmowaniu dziejów. Próba nie powiodła się. Jego samego jak gdyby nie zadowalały zdobyte przezeń wyniki i sam często musiał z mglistych wyżyn idealizmu schodzić na konkretny grunt stosunków ekonomicznych. *Ileokroć to czynił, ekonomika wydobywała go z mielizn, na które go zawiódł idealizm. Okazywało się, że rozwój ekonomiczny jest owym prius, które warunkuje cały bieg historii.*

Tym samym nauce nadany został kierunek rozwoju. Dokonane po śmierci Hegla przejście do materializmu nie mogło być po prostu powrotem do naiwnego materializmu metafizycznego XVIII wieku. W interesującej nas tutaj dziedzinie, tj. w dziedzinie pojmowania historii, materializm musiał przede wszystkim zwrócić się do *ekonomii*. *Postąpić inaczej – byłby to nie krok naprzód, ale cofnięcie się w stosunku do filozofii historii Hegla.*

Materialistyczne pojmowanie przyrody nie oznacza jeszcze materialistycznego pojmowania historii. Materialiści ubiegłego stulecia patrzyli na historię oczami idealistów i to bardzo naiwnych. O ile zajmowali się historią społeczeństw ludzkich, usiłowali objaśnić ją *historią myśli*. Słynne twierdzenie Anaksagorasa „rozum rządzi światem” sprowadzało się dla nich do twierdzenia, że *rozsądek* ludzki *rządzi historią*. Ponure karty dziejów ludzkości kładli też na karb błędów rozsądku. Jeśli ludność danego kraju cierpliwie znosi brzemię despotyzmu, to dlatego jedynie, że nie rozumiała jeszcze dobrodziejstw wolności. Jeśli jest zabobonna, to dlatego, że oszukują ją kapłani, którzy wymyślili religię dla własnych korzyści. Jeśli ludzkość cierpi z powodu wojen, to dlatego, że nie potrafiła zrozumieć, iż wojna przynosi straty. I tak ze wszystkim. „*Bieg idei zależy od biegu rzeczy*” – mówił jeszcze na początku ubiegłego wieku znakomity myśliciel G. B. Vico. Materialiści²⁴ myśleli odwrotnie, bieg rzeczy w społeczeństwie wyznaczony jest biegiem idei, bieg zaś idei określają... no choćby reguły logiki formalnej i nagromadzona wiedza.

²³ Ma on tutaj na myśli głównie Anglię.

²⁴ Mowa jest oczywiście o materialistach francuskich XVIII wieku. – *Red.*

Absolutny idealizm Hegla był niezmiernie odległy od naiwnego idealizmu filozofów Oświecenia. Kiedy Hegel powtórzył za Anaksagorasem, że rozum rządzi światem, to w ustach jego nie oznaczało to bynajmniej, że światem rządzi myśl człowieka. Przyroda jest tworem rozumu, nie znaczy to jednak, że przyroda obdarzona jest świadomością. „Ruch systemu słonecznego odbywa się według niezmiennych praw; prawa te stanowią rozum tego systemu, lecz ani słońce, ani planety, krążące wokół niego zgodnie z tymi prawami, nie zdają sobie z tego sprawy”²⁵.

Człowiek jest obdarzony świadomością, stawia sobie określone cele działania, lecz nie wynika stąd, że historia rozwija się zgodnie z ludzkimi chęciami. W skutkach każdego działania ludzkiego zawsze jest strona nieprzewidziana i ona właśnie często – właściwie prawie zawsze – stanowi najistotniejszy dorobek historii, ona właśnie prowadzi do urzeczywistnienia się powszechnego ducha.

„W dziejach świata działania ludzkie sprawiają jeszcze coś innego niż to, do czego ludzie dążyli”. Postępują oni wedle wymogów swoich interesów, w rezultacie zaś powstaje coś nowego, co wprawdzie zawarte było w ich działaniach, ale czego nie było w ich świadomości i zamierzeniach²⁶. Państwo, narody i poszczególne jednostki mają na względzie własne interesy, własne szczególne cele. Z tego punktu widzenia działają one bezsprzecznie w sposób *świadomy, myślący*. Lecz świadomie mając na względzie swe własne cele (które też zazwyczaj przesiąknięte są pewnymi ogólnymi dążeniami do dobra i prawa), nieświadomie urzeczywistniają cele powszechnego ducha.

Cezar dążył do samowładztwa w Rzymie – to był jego cel osobisty; lecz samowładztwo w tym okresie było koniecznością dziejową; realizując swój cel osobisty, oddał więc Cezar przysługę powszechnemu duchowi. W tym sensie można powiedzieć, że historyczne postacie, jak i całe narody, są *ślepyimi narzędziami ducha*. On zmusza je do pracy dla siebie, wysuwając przed nimi przynęty w postaci ich celów osobistych i popędzając je ostrogami *namiętności*, bez której nic wielkiego nie powstaje w historii.

W stosunku do ludzi nie ma tutaj żadnego mistycyzmu „Nieświadomego”. Działalność ludzi bezwzględnie odbija się w ich umysłach, lecz odbicie to nie warunkuje rozwoju historycznego. *Bieg rzeczy* zależy nie od *biegu idei*, lecz od czegoś niezależnego od ludzkiej woli, ukrytego przed ludzką świadomością.

Przypadkowość dowolnych działań ludzkich i przekonań ustępuje miejsca *prawidłowości*, a więc i *konieczności*. Na tym polega niewątpliwa wyższość „idealizmu absolutnego” w stosunku do naiwnego idealizmu francuskich filozofów Oświecenia. Absolutny idealizm ma się do tego idealizmu tak, jak monoteizm do fetyszyzmu i czarów. Wiara w czary nie pozostawia żadnego miejsca *prawidłowości* w przyrodzie: zakłada ona, że „bieg rzeczy” może być w każdej chwili naruszony przez interwencję czarodzieja. Monoteizm przypisuje bogu ustanowienie praw przyrody, przyznaje jednak (przynajmniej na wyższym szczeblu swego rozwoju, gdy nie godzi się już na cudy), że bieg rzeczy zależy od tych praw ustalonych raz na zawsze.

Tym samym dużo miejsca pozostawia on nauce. Podobnie idealizm absolutny, usiłując wyjaśnić rozwój historyczny czymś niezależnym od dowolności ludzkiej, postawił przed nauką zadanie odnalezienia praw zjawisk historycznych, a rozwiązanie tego zadania wydobywa na jaw zupełną bezużyteczność *hipotezy ducha*, której w wyjaśnianiu tym nie dało się utrzymać.

Jeśli pogląd francuskich materialistów ubiegłego stulecia na bieg historii sprowadzał się do twierdzenia, że rozsądek ludzki rządzi historią, to ich nadzieje na przyszłość można było wyrazić słowami: od teraz wszystko będzie urządzone i uporządkowane przez oświecony rozsądek, *filozofię*. Warto zauważyć, że absolutny idealista Hegel przypisywał filozofii znacznie skromniejszą rolę.

„Jeśli chodzi o przepisy mówiące, jaki powinien być świat – czytamy w przedmowie do «Philosophie des Rechts» – to filozofia zawsze przychodzi za późno. Podobnie jak *myśl* światowa, zjawia się ona dopiero potem, kiedy rzeczywistość zakończyła proces swego kształtowania i przyjęła formę skończoną...

Kiedy filozofia zaczyna pisać szarymi barwami na szarym tle rzeczywistości, wtedy nie można już wrócić młodości, można ją tylko poznać; sowa Minerwy wylatuje tylko o zmierzchu”.

²⁵ „Philosophie der Geschichte”, p. 15-16.

²⁶ „Philosophie der Geschichte”, p. 35.

Tutaj Hegel idzie bez wątpienia za daleko. Zgadając się zupełnie z tym, że „filozofia” nie może ożywić zgrzybiałego, przeżytego ustroju społecznego, można zapytać Hegla, co przeszkadza tej filozofii pokazać nam – oczywiście tylko w ogólnych zarysach – charakter nowego ustroju społecznego, który przychodzi na miejsce starego? „Filozofia” rozpatruje zjawiska w procesie ich stawania się. A proces stawania się ma dwie strony: powstawanie i zanikanie. Dwie te strony można rozpatrywać jako czasowo odgraniczone od siebie. Ale jak w całej przyrodzie, tak w szczególności w historii proces stawania się jest w każdym stadium *procesem dwoistym*: ginie to, co stare, a *jednocześnie* na jego ruinach wyrasta nowe. Czyżby „filozofia” nigdy nie miała poznać tego procesu powstawania nowego? „Filozofia”, zdaniem niektórych, poznaje to, co *jest*, a nie to, co powinno być. Lecz co jest w każdej danej chwili? Jest właśnie przemijanie tego, co *stare*, i rodzenie się nowego. Jeśli filozofia poznaje tylko stare, które przeżywa się, jest to poznanie *jednostronne*, filozofia staje się niezdolną do spełnienia swego zadania: poznania istoty rzeczy. Lecz to przeczy przeświadczeniu, jakie żywił Hegel o wszechmocy poznającego rozumu.

Materializm współczesny daleki jest od tej krańcowości. Na podstawie tego, *co jest i co przeżywa się*, potrafił on sądzić o tym, *co się staje*. Nie należy jednak zapominać, że nasze pojęcie tego, *co się staje*, jest zasadniczo różne od pojęcia tego, *co być powinno (sein sollenden)*, przeciwko któremu wymierzone są przytoczone słowa Hegla o sowie Minerwy. Dla nas to, *co się staje*, jest koniecznym następstwem tego, *co się przeżywa*. Jeśli wiemy, że staje się właśnie *to*, a nie *co innego*, to zawdzięczamy to obiektywnemu procesowi rozwoju społecznego, który przygotowuje nas do poznania tego, *co się staje*. Nie przeciwstawiamy naszego *myślenia* otaczającemu nas *bytowi*.

Nie tak jednak patrzyli na sprawę ludzie, z którymi polemizował Hegel. Wyobrażali oni sobie, że myślenie może zmieniać dowolnie naturalny tok rozwojowy bytu. Dlatego nie uważali za potrzebne badać jego biegu i liczyć się z nim. Ich pogląd na to, *co powinno być*, powstawał nie na podstawie badania otaczającej ich rzeczywistości, lecz na podstawie tych opinii o sprawiedliwym i normalnym porządku społecznym, które mieli w danej chwili. Lecz opinie te podpowiadała im właśnie otaczająca ich rzeczywistość (przeważnie jej strona *ujemna*). Oprzeć się na nich oznaczało, w istocie rzeczy, kierować się nie wskazaniem tejże rzeczywistości, lecz wskazaniem, przyjętymi bezkrytycznie, bez jakiegokolwiek próby sprawdzenia ich przez badanie rzeczywistości, która je podpowiedziała. Było to tym samym, co dążenie do zapoznania się z przedmiotem, przez oglądanie go nie wprost, lecz w odbiciu w wypukłym lustrze. Błędy i rozczarowania były więc nieuniknione. I im bardziej ludzie zapominali o pochodzeniu swych poglądów na to, *co „powinno być”* – z otaczającej ich rzeczywistości, im bardziej wierzyli, że uzbrojeni w te poglądy, mogą czynić z rzeczywistością, *co im się podoba*, tym większa była rozbieżność między tym, do czego dążyli, a tym, *co osiągalni*. Jakże dalekie jest współczesne społeczeństwo burżuazyjne od królestwa rozumu, o którym marzyli francuscy myśliciele Oświecenia! Ignorując rzeczywistość, ludzie nie uwalniali się od wpływu jej praw: pozbawiali jedynie siebie możliwości przewidywania działania tych praw i wykorzystania ich dla swych celów. Lecz właśnie dlatego cele ich były nieosiągalne. Pozostając na stanowisku myślicieli Oświecenia – nie można było wyjść poza granice abstrakcyjnego przeciwieństwa między wolnością a koniecznością.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jeśli w historii panuje konieczność, to nie ma w niej miejsca dla wolnej działalności człowieka. Wielki ten błąd naprawiła niemiecka filozofia idealistyczna. Już Schelling wykazał, że przy należyтым pojmowaniu sprawy, *wolność okazuje się koniecznością, konieczność – wolnością*²⁷. Hegel ostatecznie rozwiązał antynomię wolności i konieczności. Pokazał, że jesteśmy wolni tylko w tej mierze, w jakiej poznajemy prawa przyrody i rozwoju społeczno-historycznego

²⁷ Schelling zaznacza, że wolność jest nie do pomyślenia bez konieczności. „Denn, wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Überzeugung, dass die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Überzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit, gebaut ist? Es muss hier etwas sein, das höher ist, denn menschliche Freiheit und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, dass aus seiner Handlung etwas ganz anderes resultieren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein, sobald sie entschieden hat. Wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar abhängig sind”. „System des transcendentalen Idealismus”, *Schelling's Werke*, III Band, Stuttgart und Augsburg 1858, p. 595.

i w jakiej *my, poddając się im*, opieramy się na nich. Była to ogromna zdobycz zarówno w dziedzinie filozofii, jak i w dziedzinie nauk społecznych – zdobycz, którą jednak wykorzystał w pełni dopiero nowoczesny, dialektyczny materializm.

* * *

Materialistyczne pojmowanie dziejów wymaga dialektycznej metody myślenia. Dialektyka była znana i przed Heglem, lecz Hegel potrafił wykorzystać ją tak, jak nikt z jego poprzedników. W rękach genialnego idealisty staje się ona potężnym narzędziem poznania całego istniejącego świata. „Dialektyka – mówi Hegel – stanowi... duszę badania naukowego i jest jedyną zasadą, przy pomocy której treść nauki otrzymuje więź immanentną i konieczność... Odstępstwo od abstrakcyjno-rozrządkowych określeń wydaje się naszej zwykłej świadomości znamieniem pospolitej rozważy – zgodnie z zasadą: żyj i daj innym żyć, przy czym wszystko wydaje się równie dobre. Lecz istota rzeczy polega na tym, że to, co skończone, ograniczone jest nie tylko z zewnątrz, lecz powinno być zniweczone i przejść w swoje przeciwieństwo na mocy własnej, wewnętrznej natury”²⁸. Póki Hegel pozostaje wierny metodzie dialektycznej, jest myślicielem wysoce postępowym. „Mówimy, że wszystkie rzeczy (tj. wszystko skończone jako takie) powinny stanąć przed sądem dialektyki i tym samym określamy ją jako powszechną, niezwyciężoną siłę, która powinna zburzyć wszystko, jak bardzo trwałym by się wydawało”. Dlatego Hegel ma zupełną rację, kiedy powiada, że rzeczywiste opanowanie i jasne pojmowanie dialektyki jest sprawą ogromnej wagi. Metoda dialektyczna – to najglówniejsze narzędzie naukowe, które od idealizmu niemieckiego przejął w dziedzictwie jego spadkobierca – współczesny materializm.

Jednakże materializm nie mógł wykorzystać dialektyki w jej idealistycznej postaci. Trzeba było przede wszystkim wyzwolić ją z mistycznej skorupy.

Największy ze wszystkich materialistów człowiek, który w niczym nie ustępował Heglowi pod względem genialnej siły umysłu, rzeczywisty następca wielkiego filozofa, *Karol Marks* miał pełne prawo powiedzieć o sobie, że jego metoda jest całkowicie przeciwstawna metodzie Hegla. „Według Hegla proces myślenia, który on nawet przekształca w podmiot samodzielny pod nazwą idei, jest demiurgiem (twórcą) rzeczywistości stanowiącej jedynie jego przejaw zewnętrzny. Według mnie zaś przeciwnie, idea nie jest niczym innym, jak materią przeniesioną do głowy ludzkiej i przetworzoną w niej”²⁹.

Dzięki Marksowi filozofia materialistyczna stała się jednolitym harmonijnym i konsekwentnym światopoglądem. Wiemy już, że materialści ubiegłego stulecia pozostali naiwnymi idealistami w dziedzinie historii. Marks zaś wygnał idealizm z jego ostatniego schronienia. Podobnie jak Hegel widział on w historii ludzkości proces, przebiegający wedle określonych prawidłowości, niezależny od woli ludzkiej; podobnie jak Hegel rozpatrywał wszystkie zjawiska w procesie ich powstawania i zanikania; podobnie jak Hegel nie zadowalał się metafizycznym, bezpłodnym objaśnianiem zjawisk historycznych; wreszcie, podobnie jak Hegel starał się wszystkie działające i oddziaływające na siebie siły życia społecznego sprowadzić do ogólnego i jedyne *źródła*. Ale źródło to znalazł nie w duchu absolutnym, lecz w tym samym rozwoju ekonomicznym, do którego – jak widzieliśmy wyżej – musiał uciekać się i Hegel w przypadkach, kiedy idealizm nawet w jego mocnych i sprawnych rękach okazywał się narzędziem bezsilnym i bezużytecznym. Lecz to, co u Hegla jest przypadkowym, mniej lub bardziej genialnym domysłem, staje się u Marksa ściśle naukowym badaniem.

Współczesny materializm dialektyczny, niezrównanie lepiej niż idealizm uświadomił sobie tę prawdę, że ludzie tworzą historię nieświadomie: z jego punktu widzenia bieg dziejów zależy w ostatniej instancji nie od woli ludzkiej, lecz od rozwoju materialnych sił wytwórczych. Materializm wie także, *kiedy* zaczyna latać „sowa Minerwy”, lecz w locie tego ptaka, jak w wielu innych zjawiskach, nie widzi nic tajemniczego. Zdołał zastosować do historii odkryty przez idealizm stosunek między wolnością a koniecznością. Ludzie tworzyli i musieli tworzyć swoją historię *nieświadomie* póty, póki siły napędowe rozwoju historycznego działały za ich plecami, poza ich świadomością. Skoro siły te będą wykryte, a

²⁸ „Enzyklopädie”, § 81 und Zusatz.

²⁹ K. Marks, *Z posłowa do drugiego niemieckiego wydania pierwszego tomu „Kapitału”*; (patrz: K. Marks i F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, t. I, str. 429-430). – Red.

prawa ich działania – zbadane, ludzie będą w stanie ująć je we własne ręce, podporządkować swemu rozumowi. Zasluga Marksa na tym właśnie polega, że odkrył te siły i poddał skrupulatnemu badaniu naukowemu ich działanie. Nowoczesny materializm dialektyczny, który zdaniem filistrów ma przeobrażać człowieka w automat, w rzeczywistości po raz pierwszy w historii otwiera drogę do królestwa wolności i świadomej działalności. Ale wejść do tego królestwa można jedynie drogą gruntownej zmiany obecnej działalności społecznej. Filistrzy wiedzą o tym albo przynajmniej przeczuwają. Dlatego też materialistyczne pojmowanie historii przyprawia ich o tyle złości i goryczy; dlatego żaden z nich nie może i nie chce zrozumieć ani opanować teorii Marksa w całej jej pełni. Hegel patrzył na proletariata jak na *motłoch*. Dla Marksa i marksistów proletariata jest wielką siłą, nosicielem przyszłości. Jedynie proletariata zdolny jest opanować naukę Marksa (nie mówimy o wyjątkach) i w istocie, w naszych oczach treść tej nauki coraz głębiej przenika do jego świadomości.

Filistrzy wszystkich krajów podnoszą wrzawę z tego powodu, że w literaturze marksizmu prócz „Kapitału” nie ma żadnego znaczniejszego dzieła. Ale po pierwsze – to nieprawda; po drugie, gdyby nawet tak było, o niczym nie mogłoby to świadczyć. Czy można mówić o zastojach myśli wtedy, kiedy myśl ta z każdym dniem znajduje masy zwolenników, kiedy przed całą klasą społeczną odkrywa nowe, rozległe perspektywy?

Hegel z entuzjazmem mówi o narodzie ateńskim, przed którym rozgrywane były tragedie Ajschylosa i Sofoklesa, do którego Perykles kierował swe przemówienia i z którego środowiska „wyszły jednostki, co stały się klasycznymi wzorami dla wszystkich stuleci”. Rozumiemy entuzjazm Hegla. Niemniej jednak należy zaznaczyć, że naród ateński był *narodem właścicieli niewolników*. Nie do niewolników zwracał się Perykles i nie dla nich przeznaczone były wielkie dzieła sztuki. W naszych czasach nauka zwraca się do pracujących: mamy też pełne prawo z entuzjazmem patrzeć na współczesną klasę robotniczą, do której zwracają się najgłębsi myśliciele i przed którą występują najbardziej utalentowani mówcy. Dopiero teraz utrwaliła się wreszcie ścisła i nierozdzielna więź między nauką a ludźmi pracy – więź, która stanie się początkiem wielkiej i twórczej epoki w dziejach świata.

Mówią niektórzy, że punkt widzenia dialektyki jest tożsamy z punktem widzenia ewolucji. Nie ulega wątpliwości, że dwie te metody mają punkty stykowe. Niemniej jednak istnieje między nimi nader głęboka i istotna różnica, która, należy przyznać, nie przemawia na korzyść nauki o ewolucji. Współcześni ewolucjoniści dodają do swej teorii znaczną przymieszkę konserwatyizmu. Chcą oni dowieść, że zarówno w przyrodzie, jak w historii, nie zachodzą skoki. Dialektyka natomiast wie dobrze, że zarówno w przyrodzie, jak w myśli ludzkiej i w historii, przejścia skokowe są *nieuchronne*. Ale nie zapoznaje ona i tego bezspornego faktu, że wszystkie stadia przemian są ogniwami jednego i tego samego *nieprzerwanego procesu*. Stara się ona tylko zdać sobie sprawę z szeregu warunków, w których stopniowe zmiany muszą niechybnie doprowadzić do przeskoku³⁰.

Z punktu widzenia Hegla *utopie* odgrywają w dziejach rolę pozytywną; ujawniają one sprzeczności właściwe danej epoce. Tak samo ocenia utopie materializm dialektyczny. Nie na utopijnych planach różnych reformatorów opiera się teraz rosnący stale ruch robotniczy, lecz na prawach produkcji i wymiany. I właśnie dlatego, w przeciwieństwie do przeszłych stuleci, w obecnej chwili utopistami są nie reformatorzy, lecz wszyscy ci działacze społeczni, którzy chcieliby zatrzymać koło historii. I najbardziej charakterystyczną cechą naszej epoki jest okoliczność, że nie reformatorzy, lecz ich przeciwnicy uciekają się do *utopii*. Utopijni obrońcy istniejącej, odrażającej rzeczywistości chcą przekonać siebie i innych, że

³⁰ Hegel z uderzającą jasnością wykazał, jaką niedorzecznością jest tłumaczenie zjawisk tylko z punktu widzenia ich stopniowej zmiany. Powiada on: „Bei der Allmähigkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zu Grunde, dass das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, sowie bei der Allmähigkeit des Verschwindens, dass das Nichtsein oder das Andere an seine Stelle tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei – und zwar vorhanden nicht in den Sinne, dass das Andere in dem Vorhandenen Anderen an sich enthalten, sondern dass es als Dasein nur unbemerkt, vorhanden sei; es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben... und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einem äußerlichen, bloßen Grösseunterschied verwandelt. Das Begrifflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmähigkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit, weil es das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig hat, und die Veränderung zu einer bloßen Änderung eines äußerlichen Unterschieds macht, wodurch sie in der That nur eine Tautologie ist”. „Wissenschaft der Logik”, Nürnberg 1812, Band I, p. 313-314.

sama przez się posiada ona wszystkie doskonałości i że dlatego należy jedynie usunąć te lub inne nagromadzone w niej nadużycia. W związku z tym mimo woli przychodzi na myśl uwagi, które wypowiedział Hegel o reformacji. „Reformacja – mówi Hegel – była skutkiem *demoralizacji kościoła*. Atoli demoralizacja kościoła nie była zjawiskiem przypadkowym, nie była tylko wynikiem *nadużycia* władzy i panowania. Zazwyczaj uważa się nadużycia za *przyczynę* demoralizacji. Zakłada się przy tym, że podstawa jest dobra, rzecz sama w sobie doskonała, a tylko namiętności, interesy subiektywne, w ogóle przypadkowa wola ludzi korzysta z dóbr jako środka urzeczywistnienia osobistych zamierzeń, dlatego też pozostaje tylko usunąć przypadkowości... Taki punkt widzenia ocala rzecz i zło poczytuje za jakąś naleciałość zewnętrzną. Lecz jeśli dana rzecz nadużywana jest przypadkowo, to jest to szczegół; zupełnie inna sprawa, gdy chodzi o takie powszechne i ogólne zło w tak wielkiej i powszechnej rzeczy, jak kościół”³¹. Nic w tym dziwnego, że do Hegla niezbyt życzliwie odnoszą się wszyscy ci, którzy chętnie odwołują się do „przypadkowych” luk tam, gdzie chodzi o zasadniczą zmianę samej „rzeczy”. W przerażenie ich wprawia odważny, radykalny duch, który przenika filozofię Hegla.

Ongiś przeciwko Heglowi występowali ci, którzy w mniejszym lub większym stopniu należeli do obozu nowatorskiego. Zrażał ich do filozofa jego filisterski stosunek do pruskiej rzeczywistości tego okresu. Ci przeciwnicy Hegla mylili się poważnie; za reakcyjną *skorupą* nie dostrzegli w tym systemie jego nowatorskiego *jądra*. Wszelako, bez względu na wszystko, antypatia tych ludzi do wielkiego myśliciela płynęła z pobudek szlachetnych, zasługujących na szacunek. W naszych czasach potępiają Hegla uczeni przedstawiciele burżuazji, a potępiają dlatego, że rozumieją lub przynajmniej instynktownie odczuwają nowatorskiego ducha jego filozofii. Stąd też chętnie obecnie milczą o zasługach Hegla; natomiast skwapliwie przeciwstawiają mu Kanta: każdy prawie prywatny docent uważa się za powołanego do wychwalania systemu „myśliciela z Królewca”. My chętnie oddamy sprawiedliwość Kantowi i nie będziemy kwestionować jego zasług. Lecz bardzo podejrzaną wydaje się nam okoliczność, iż burżuazyjnych uczonych pociągają do krytycyzmu jego słabe strony, a nie mocne. Właściwy temu systemowi *dualizm* najbardziej przyciąga współczesnych ideologów burżuazyjnych. A dualizm jest szczególnie wygodny w dziedzinie „moralności”. Przy jego pomocy można budować najbardziej ponętne ideały, przedsiębrać najśmielsze podróże do „lepszego świata”, nie myśląc ani trochę o tym, aby „*ideały*” te przetworzyć w *rzeczywistość*. Czegóż więc trzeba lepszego? W ideale można np. całkowicie zniszczyć istnienie klas, usunąć wyzysk jednej klasy przez drugą, w rzeczywistości zaś występować w obronie państwa klasowego itp. Na popularny pogląd, że jakoby ideał nie może być urzeczywistniony, patrzył Hegel jak na największą obelgę dla rozumu ludzkiego. „Co jest rozumne, to jest rzeczywiste, co rzeczywiste, to rozumne”. Twierdzenie to, jak wiadomo, dało powód do wielu nieporozumień nie tylko w Niemczech, lecz i poza granicami Niemiec, szczególnie zaś w Rosji. Przyczyn tych nieporozumień szukać należy w niejasnym pojmowaniu znaczenia, jakie Hegel przypisywał słowom: „*rozum*” i „*rzeczywistość*”. Zdawałoby się, że nawet przy zwykłej, wulgarnej interpretacji słów powinna rzucać się w oczy nowatorska treść pierwszej połowy twierdzenia: „co rozumne, to rzeczywiste”. W zastosowaniu do historii słowa te nie mogą oznaczać nic innego, prócz niezachwianego przeświadczenia, że wszystko rozumne nie pozostaje czymś „*transcendentnym*”, ale powinno *przejsć* w rzeczywistość. Bez tego optymistycznego przeświadczenia myśl nowatorska straciłaby wszelkie praktyczne znaczenie. Według Hegla historia jest przejawem i urzeczywistnianiem się ducha świata (tj. rozumu) w czasie. Jak z tego punktu widzenia wytłumaczyć stałą zmianę form społecznych? Zmianę tę można wyjaśnić tylko w tym wypadku, jeśli się weźmie pod uwagę, że w procesie rozwoju historycznego „rozum staje się szaleństwem, a szlachetne złem”. Z rozumem, który przeszedł w swe przeciwieństwo, tj. stał się głupotą, nie należy, zdaniem Hegla, robić ceregieli. Kiedy Cezar zagarnął władzę państwową, pogwałcił konstytucję rzymską. Pogwałcenie to musiało być ciężkim przestępstwem. Przeciwnicy Cezara mieli widocznie wszelkie podstawy, by patrzeć na siebie, jako na obrońców prawa; sami bowiem stali na gruncie prawnym. Lecz prawo, które brali w obronę „było prawem formalnym, wyzutym z żywego ducha i opuszczonym przez bogów”. Naruszenie tego prawa było tedy przestępstwem tylko z formalnego punktu

³¹ „Philosophie der Geschichte”, p. 497-498.

widzenia i w istocie nic łatwiejszego, jak usprawiedliwić gwałciela konstytucji rzymskiej, Juliusza Cezara.

O losie Sokratesa, którego potępiono jako wroga panującej moralności, Hegel powiada: „Sokrates jest bohaterem, ponieważ świadomie poznał i sformułował wyższą zasadę. Wyższa zasada posiada prawo absolutne... Taka jest w ogóle sytuacja bohaterów w historii świata; dzięki nim rodzi się nowy świat. Nowa zasada znajduje się w sprzeczności z istniejącą zasadą, wskutek czego wydaje się ona nietrwała. Z tego samego powodu wydaje się, że bohaterzy przemocą naruszają prawa. Jako jednostki, są oni skazani na zgubę, lecz zasada ich, choćby w innej postaci, działa nadal, podważając istniejący stan rzeczy”³².

To, co zostało tu powiedziane, jest dosyć jasne samo przez się. Sprawa stanie się wszakże jeszcze jaśniejszą, skoro się zważy, że według Hegla na arenie historii światowej występują nie tylko bohaterzy, nie tylko poszczególne jednostki, ale i całe narody, o ile są nosicielami nowej światowo-historycznej zasady. W takich wypadkach pole działania, na które rozciąga się prawo narodów, jest niezwykle rozległe: „Przeciw temu absolutnemu prawu – prawu, by być nosicielem danego stopnia rozwoju ducha światowego – duch innych narodów wyzuty jest z praw. Czas tych narodów minął. Stąd też przestają one należeć do dziejów świata”³³.

Wiemy, że nosicielem światowo-historycznej zasady jest obecnie nie jakiś poszczególny naród, lecz określona klasa społeczna. Ale pozostaniemy wierni duchowi filozofii Hegla, jeśli powiemy, że w stosunku do tej klasy wszystkie pozostałe klasy społeczne o tyle wejdą do historii światowej, o ile potrafią okazać jej poparcie.

Niepowstrzymane, nie znające przeszkód dążenie do wielkiego celu historycznego – oto testament wielkiej niemieckiej filozofii idealistycznej.

³² „Philosophie der Geschichte”, B. II, p. 120.

³³ „Philosophie des Rechts”, p. 347.