

Waszek, Norbert

1789, 1830 i tak bez końca : Hegel a Rewolucja Francuska

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 16 (279), 73-85

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Institut Filozofii
Uniwersytetu w Erlangen (RFN)

Norbert Waszek

1789, 1830 I TAK BEZ KOŃCA
HEGEL A REWOLUCJA FRANCUSKA

„Mam właśnie 50 lat, z tego 30 spędziłem w tych wiecznie niespokojnych czasach trwogi i nadziei i miałem nadzieję, że kiedyś ta trwoga i nadzieja się skończą. [Teraz] ...muszę dostrzec, że to trwa nadal, ba, w mrocznych godzinach myśli się, że będzie coraz gorzej” — tak pisał Hegel 30 października 1819 roku z Berlina do swego heidelberskiego kolegi i przyjaciela G. Fr. Creuzera (Briefe II, s. 217). Hegel właśnie wówczas rozpoczynał swój drugi rok akademicki na Uniwersytecie Berlińskim, miejscu swych wielkich sukcesów nauczycielskich. Jeśli odliczymy trzydzieści lat „trwogi i nadziei”, to otrzymamy historyczny rok, w którym zaczęła się Rewolucja Francuska.

Hegel przeżył tę, jak to później określił, „jutrzenkę odmłodzonego ducha” (Enc., s. 5) będąc młodym studentem na Wirtemberskim Uniwersytecie Krajowym w Tybindze, jako książęcy stypendysta Seminarium Ewangelickiego. „Trwoga i nadzieja” trwały do jego śmierci (14 XI 1831). Rewolucja Lipcowa należała do ostatnich wydarzeń politycznych, które Hegel mógł przetworzyć filozoficznie. Oceniał wydarzenia bez entuzjazmu i powątpiewał w to, by we Francji miało dojść do stabilizacji stosunków politycznych. Hegel nie mógł więc, jak to w swym przełomowym dziele słusznie podkreślił J. Ritter, „nigdy spoglądać z brzegu bezpiecznego świata na rewolucję jak na zamknięte wydarzenie”¹. Hegel był zawsze *odczuwającym* współczesnym i także jego filozofia, która tak często miała

O autorze: Ur. w 1953 r. Studiował na uniwersytetach w Bochum, Edynburgu, Stirling i Cambridge. Doktorat w 1983 r. na Uniwersytecie w Cambridge. Od 1988 do 1992 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Erlangen. Autor szeregu prac o Heglu i jego szkole oraz o szkockim Oświeceniu. Opublikował m.in.: *Man's Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting* (Frankfurt/M.—Bern—New York—Paris 1988); *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of „Civil Society”* (Dordrecht—Boston—London 1988); *Eduard Gans (1797—1839): Hegelianer—Jude—Europäer. Texte und Dokumente* (Frankfurt/M.—Bern—New York—Paris 1991). Niniejszy artykuł ukazał się po niemiecku w *Zeitschrift für Pädagogik*, 1989, Beiheft 24.

¹ Ritter 1972, s. 18; por. D'Hondt 1989, s. 157.

być denuncjowana jako dziwaczna, oderwana od życia spekulacja, żyła od początku w tym zaangażowanym uczestnictwie w świecie, który w sposób rozstrzygający został ukształtowany przez Rewolucję Francuską. Polityka i religia otworzyły drogę Hegla do filozofii². Religia i polityka w postaci Reformacji i Rewolucji stały się w dojrzałym systemie Hegla połączonymi ze sobą podporami, na których wyrasta wolność — centralne pojęcie Hegłowskiej filozofii dziejów. Tworzyły one dwa nader sporne obszary problemowe, które po śmierci Hegla doprowadziły w końcu do podziału kręgu jego uczniów (por. Waszek 1986) i trwale określiły teren, na którym przeważnie prowadzono spory o aktualność Hegla. Uczeń Rittera K. Gründer stworzył w tym kontekście poręczną formułę: „Odnoszenie się do Hegla jako do filozofa nowoczesności ma oznaczać, że filozofia Hegla określona została tymi oto dwoma warunkami — polityczną problematyką przełomu rewolucyjnego i teologiczną problematyką chrześcijaństwa po Oświeceniu; właśnie ta sytuacja jest jego tematem, a jej pojęcie jego tezą” (Gründer 1973, s. 30). W przypadku stosunku Hegla do Rewolucji Francuskiej nie chodzi więc o drugoplanowy detal jego biografii, przeciwnie, ten problem prowadzi nas w centrum jego filozoficznych rozważań. Tak oto w systematycznej perspektywie staje problem „nowego uzasadnienia filozofii politycznej w nowoczesności”, by posłużyć się sformułowaniem M. Riedela (Riedel 1975, Bd. 1, s. 38).

W związku z tymi rozważaniami narzuca się myśl, by niniejsze wywody rozpocząć przedstawieniem historii rozwoju Hegłowskich ocen wypadków rewolucyjnych, aby na podstawie tekstów pochodzących z dojrzałych lat berlińskich Hegla przejść dalej do omówienia wymienionych systematycznych punktów widzenia i zamknąć je przedstawieniem nieusuwalnego z perspektywy Hegłowskiej sposobu widzenia Rewolucji Lipcowej. Ponieważ jednak znajdujemy się na końcu długiej i wyjątkowo kontrowersyjnej historii recepcji (por. Ottmann 1977) — na temat „Hegel i Rewolucja Francuska” w literaturze reprezentowane są nie tylko przeciwstawne, lecz i całkowicie sprzeczne ujęcia — taki bezstronny sposób postępowania wydaje się nam już niemożliwy. Dlatego przed łatwym reprodukowaniem starych legend może i powinno nas uchronić wstępne przybliżenie dotychczasowego stanu badań. Nie powinno i nie może przy tym chodzić o kompletność, lecz tylko o rozstrzygające racje. Blisko leżącym punktem wyjścia jest interpretacja J. Rittera, która po raz pierwszy ukazała się w 1957 roku, a której dalekosiężny i kształcący wpływ nie może być przeceniony³.

² Jak ilustruje to wyraźnie ważny list 24-letniego Hegla do Schellinga: *Briefe I*, s. 23—25 (z 16 IV 1795). Por. nadto Pöggeler 1973, s. 110—169, s. 115: „Hegla zwrot ku filozofii był uwikłany w rozważania, które były raczej teologiczno-polityczne niżli specyficznie filozoficzne. Założenie teologiczno-polityczne obejmowało filozoficzne”.

³ Jak skonstatował także Ottmann: „Temu, co zaczęło się już na początku lat

POWRÓT DO JOACHIMA RITTERA

Centralna teza Rittera — „nie ma żadnej innej filozofii, która jak Hegłowska tak bardzo i w najgłębszych swych pobudkach jest filozofią rewolucji” (Ritter 1972, s. 18, wyróżnienie Rittera) — musi być postrzegana na tle całkowicie dominującej przez dziesięciolecia krytyki Hegla. Można tu przypomnieć tylko wpływowe na niemieckim obszarze językowym pismo oskarżycielskie Hayma (1857). Haym nie był pierwszym, który zniesławił Hegla jako „pruskiego filozofa państwowego” i jako „filozofa restauracji”⁴. Jednakże jego wersja tak zwanej tezy akomodacyjnej pozostawała do najbliższej nam przeszłości tak wpływowa, że wydaje się konieczne wpięrować ją w dobitnym sformułowaniu: „Państwo pruskie, wodzone na pasku przez Austrię, wkroczyło w okres restauracji. Filozofia, która się z nim identyfikowała i do niego dostosowywała, weszła odpowiednio na te same drogi. System Hegłowski stał się naukowym domostwem *ducha pruskiej restauracji*” (Haym 1857, s. 359, wyróżnienie Hayma). Tym więc, co Hegłowi zasadniczo się zarzuca — w tym przypadku czasownik „dostosowywać” ma dać wyraz oportunistom — jest dopasowanie się do Restauracji za judaszowe srebrniki zysków z kariery. Wiele z tego co jest tu rzeczowego do powiedzenia, szczególnie wymóg dowodów dla takiego mniemania, zestawili już Rosenkranz (1858, szczeg. s. 32 i passim; 1870, szczeg. s. 147). Wszelako to Haym ukształtował obraz Hegla dla wielu generacji, jako że jego krytyka a nie rzetelne przedstawienie Rosenkranza znalazła przystęp do historii filozofii, podręczników i kompendiów. Ostatecznie dopiero H. C. Lucas pogrzebał legendę Haymowską⁵ i może jeszcze minąć nieco czasu zanim przeniknie to do świadomości szerszej opinii publicznej.

Legenda Hayma również za granicą znalazła oddźwięk, którego nie

pięćdziesiątych we Francji, a potem także znalazło uznanie w krajach anglosaskich — zachodniej, >liberalnej< interpretacji Hegla jako nauczyciela >nowoczesnego< wolnościowego państwa prawa — w Niemczech pomógł się objawić Joachim Ritter w taki sposób, że umiarkowanie heglowska interpretacja Hegla stała się niemal normalnym przypadkiem akademickim”. „Uczniowie Rittera, którzy dzięki wiedzy i umiejętności formułowania ocen wystawiali z masy niemieckich filozofów zawodowych, tak dalece rozpowszechnili jego interpretację, że z trudem przychodziło jej całkowicie uniknąć” (Ottmann 1977, s. 299 i n., 343).

⁴ Por. choćby wczesne dokumenty, które zebrał Riedel (1975, Bd. 1, s. 209—319).

⁵ Lucas 1986, szczeg. s. 177—184. Lucas oświetla także niejasne motywy Hayma kierujące jego próbą zniesławienia Hegla posługując się jego pośmiertnie wydanymi wspomnieniami. Analiza Lucasa (1986, s. 175 i n., 188 i n.) pozwala zapewne powątpiewać w przeciwstawną tezę Iltinga (1973). Ilting wprawdzie ocenia Hegłowską postawę polityczną jako zdecydowanie bardziej postępową, lecz posługuje się przy tym porównywalnym wzorem argumentacji. Czy się jednak zarzuci Hegłowi osobistą ambicję i przekupność (Haym), czy też nie będzie się mu miało za złe osobistego strachu przed cenzurą i prześladowaniem (Ilting), nie zmieni to faktu, że argumentacja pozostaje wówczas na przedfilozoficznym polu badań biograficznych, miast odwoływać się do tekstów.

można nie doceniać. Kiedy nasi europejscy sąsiedzi poszukiwali w tym stuleciu przyczyn „niemieckiej katastrofy”, to także Hegel z legendy Haymowskiej pojawił się wśród „duchowych prekursorów”. Wprawdzie już wcześniej chociażby we Francji i Wielkiej Brytanii — by wymienić tylko dwa ważne przykłady — znaleźli się badacze Hegla, którzy wystąpili przeciw legendzie Haymowskiej i jej dziennikarskim popłuczynom; przykładem są Basch (1927), Hyppolite (1939), Kojeve (1947) i Weil (1950) we Francji⁶, Bosanquet (1910), Muirhead (1915) i Knox (1940) w Wielkiej Brytanii⁷. Ritter opierał się na tej tradycji obrony Hegla — szczególnie cenił sobie Weilla (Ritter 1972, s. 79—81) — i skondensował ją w swym eseju do prawdopodobnie „najbardziej wpływowej w tym wieku wykładni teorii politycznej Hegla” (Ottmann 1977, s. 343). Dopiero na tym tle Haymowskiej krytyki i zwróconej przeciw niej obrony Hegla wysiłek Rittera, którym mamy się tu zająć bliżej, uzyskuje swe ostre kontury.

W centrum Ritterowskiej wykładni myśli Hegłowskiej jako „filozofii rewolucji” (1972, s. 18) stoi wolność: „podstawowy element” i „jedyne materiały” filozofii prawa Hegla, jak to powiedział jego uczeń Gans (cyt. za: Riedel 1975, Bd. 1, s. 245). Hegla zainteresowanie i jego ocena Rewolucji wyrosły z jego związku z wolnością.

W historii europejskiej powszechnodziejowa jest wolność człowieczeństwa. To jednakże oznacza, że *sama Rewolucja*, jako iż czyni ona wolność podstawą, na której będą spoczywały wszystkie zasady prawne, *musi uchodzić pozytywnie za epokę europejskiej historii powszechnej i jej wolności... W Rewolucji Francuskiej po raz pierwszy polityczna wolność jako prawo i przez to możliwość bycia sobą ludzi uniwersalnie i w stosunku do wszystkich ludzi została wyniesiona do roli zasady i celu społeczeństwa i państwa.* (Ritter 1972, s. 29 i n.; wyróżnienie Rittera)

Zakotwiczenie Hegłowskiego uznania Rewolucji w jego filozofii dziejów, które Ritter tak umiejętnie wykazał, jest ciągle ważnym argumentem przeciw próbie Hayma przyporządkowania Hegla restauracji. Przy całym uznaniu powszechnodziejowego znaczenia Rewolucji Francuskiej, a i to Ritter mistrzowsko przeanalizował, Hegel nie jest ani ślepy na implikacje Rewolucji („czysty terror negatywności” — Fd II, s. 192 — z gilotyną jako „złym jądrem”⁸ zasady równości), ani naiwny co do jej rezultatów. Polityczne urzeczywistnienie wolności jest, aby posłużyć się sformułowaniem Rittera, „problemem przez Rewolucję postawionym, a zarazem nierozwiązanym”⁹. Wyważony sąd Rittera o Hegłowskim uznaniu i krytyce Rewolucji jest niedościgły.

⁶ Dzisiaj ta tradycja we Francji jest kontynuowana szczególnie przez B. Bourgeois; por. np. jego książkę z 1969 r.

⁷ W uzupełnieniu można by wskazać ważne studium niemieckiego emigranta H. Marcusego (1966), jako że najpierw ukazało się ono po angielsku.

⁸ Ottman 1977, s. 339.

⁹ Ritter 1972, s. 24; Habermas (1983, s. 128—147) nawiązuje do Rittera, podkreśla jednak silniej Hegłowską krytykę Rewolucji i — akceptując przy tym Hegla

Już w powyższym cytacie pojawia się druga główna teza Rittera — że ta „Rewolucja [...] we wszystkich jej formach sięga, zdaniem Hegla, społeczeństwa obywatelskiego” (Ritter 1972, s. 64). W tym kontekście Ritter omawia rozprawę Hegla z ekonomią polityczną. Aczkolwiek w tym względzie mamy już bardziej szczegółowe badania¹⁰, to zasady wykładni Rittera pozostają i tutaj ważne — o ile będą czytane jako komentarz do Heglowskiej nauki o społeczeństwie. Studium Rittera jako ogólnej interpretacji filozofii politycznej Hegla można zasadnie zarzucić, że zredukowało naukę o państwie, która u Hegla zajmowała centralne miejsce, do raczej marginalnej pozycji.

Nowsze badania nad Heglem, szczególnie Lucasa i Pöggelera (1986), podkreślają europejski kontekst jego filozofii politycznej. Stąd wynika konieczna korekta w wykładni Rittera, ponieważ zgodnie z tytułem pracy (*Hegel i Rewolucja Francuska*), mimo wzmianek Rittera o studiach Hegla nad brytyjskimi ekonomistami, została ona bardzo jednostronnie związana z Francją. Ta konsekwencja książki Rittera była zapewne użyteczna dla obalenia legendy o Heglu jako „filozofie reakcji pruskiej”. Dzisiaj należałoby jednak podkreślić, że Heglowi udało się wprowadzić do jego filozofii cały zakres ważnych dla Europy, a przez to powszechnodziejowych procesów politycznych. Ta znamienna cecha jest właśnie jednym z takich aspektów, które konstytuują wielkość i znaczenie jego filozofii politycznej.

ODBICIE REWOLUCJI FRANCUSKIEJ W ROZWOJU HEGLA

Kiedy pierwsze informacje o Rewolucji przedostały się przez Ren, Hegel studiował w Seminarium w Tybindze. Ta założona w XVI wieku instytucja edukacyjna przygotowywała przyszłych wirtemberskich duchownych do ich służby. W związku z tym seminarzyści byli poddani sztywnej dyscyplinie i różnili się od pozostałych studentów surowym ubiorem — nazywano ich dlatego „czarnymi”. W tej ciasnej atmosferze w sposób niemal oczywisty podziw dla Rewolucji wiązał się z „krytyką wewnętrznych stosunków” i „nieokreślonymi nadziejami na dalsze przekształcenie tychże w wyższe formy”¹¹. W dawniejszej literaturze (także o przyjaciółach Hegla z czasów studenckich Hölderlinie i Schellingu) jest

uznanie Rewolucji — dochodzi w końcu do następującej tezy: Hegel „unicestwił rewolucję i jej dzieci nie zlorzeceniami, ale uroczystym hołdem [...] wynosi rewolucję do rangi zasady swej filozofii z myślą o filozofii, która jako taka przezwycięża rewolucję. Heglowska filozofia rewolucji to Heglowska filozofia jako krytyka rewolucji” (Habermas 1983, s. 153).

¹⁰ Por. Chamley 1963; Riedel 1969, s. 75—99; Avineri 1972, s. 132—1154; Denis 1984; Fetscher 1986, s. 207—220; Waszek 1988.

¹¹ Rosenkranz 1844, s. 32 i n.; o podziwie dla Rewolucji wśród seminarzystów — s. 28—34.

wiele historyjek o tajnych kółkach czytelniczych, o śpiewaniu *Marsylianki*, sadzeniu drzewka wolności itd. Jakkolwiek niektóre szczegóły mogą być przy tym przesadzone lub wręcz wymyślone¹², to prorewolucyjna postawa Hegla i jego współtowarzyszy jest niezaprzeczalna. Jego tybingeński pamiętnik mówi o tym wyraźnie¹³. To, że Rewolucja zajmowała Hegla także w jego latach berneńskich (1793—1796), daje się jasno wywieść z jego korespondencji ze Schellingem (np. Briefe I, s. 24). List Hegla z wigilii Bożego Narodzenia 1794 r. ukazuje, że ogólny podziw przeistoczył się w zróżnicowaną postawę zawierającą nader krytyczne tony: „Dowiedcie się, że Carrier został zgilotynowany [...]. Ten proces jest bardzo ważny i odsłonił całą bezecność robbespierrotów” (Briefe I, s. 12). W tym stanowisku pobrzmiewają dwa trwałe motywy. Po pierwsze — ocena panowania terroru, która miała znaleźć tak wymowny wyraz w jego *Fenomenologii ducha*; po drugie — przywiązanie do postulatów Rewolucji, kiedy ta się sama zdradziła. Także zestawienie Rewolucji Francuskiej z duchową rewolucją niemieckiego idealizmu, które tak często powtarzane jest w literaturze po Heinem i Marksie, a które znajduje się już w liście Hegla z 16 kwietnia 1795 r.¹⁴ dokumentuje owo pozostawanie przy postulatach Rewolucji.

Lata frankfurckie (1797—1800) przyniosły dalszy powód otrzeźwienia: zachowanie się francuskich armii w okupowanych niemieckich krajach południowo-zachodnich¹⁵, które Hegel mógł obserwować osobiście¹⁶. List, który skierował do Hegla jego polityczny przyjaciel w sierpniu 1798 r. oświeśla zapewne także ówczesny nastrój filozofa: „Rzecznicy wielkiego narodu wydali naszym wrogom na wzgardę i urągawisko najświętsze prawa ludzkości. Nie znam żadnej zemsty, która odpowiadałaby ich prze-

¹² Por. np. poprawki u Henricha 1965.

¹³ W całości przedrukowane w: Briefe IV.1, s. 135—164. Nie brak tam jednoznacznych mott: „In tyrannos!”, „Śmierć hołocie!”, „Vive Jean-Jacques [Rousseau]”, „O wolności!”, „Tubingue l’an 3. de la liberté française” itd.

¹⁴ List Hegla do Schellinga z 16 IV 1795 r. w: Briefe I, s. 23 i n.: „Od Kantowskiego systemu i jego najwyższego spełnienia oczekuję w Niemczech rewolucji, która wyjdzie z zasad, które istnieją i trzeba je tylko, ogólnie opracowane, zastosować do całej dotychczasowej wiedzy”. O tym, że pisząc o „najwyższym spełnieniu” Hegel ma na myśli Fichtego i Schellinga, świadczą fragmenty poprzedzający (Schelling) i następujący (Fichte). Późne echo tego zestawienia Rewolucji Francuskiej i niemieckiego idealizmu zawierają Hegla *Wykłady z historii filozofii* (TWA XX, s. 314): „Kantowska, Fichteńska i Schellingiańska filozofia. W tych filozofiach rewolucja jest zestawiona i wyrażona w formie myśli, do której duch doszedł w ostatnim czasie w Niemczech”.

¹⁵ Po grabieżach w czasie wkraczania wojsk wkrótce nastąpiły „kontrybucje”. Heglowi mogło się także nie podobać traktowanie niemieckich opozycjonistów.

¹⁶ Hegel mieszkając we Frankfurcie odwiedzał dwukrotnie (w początkach 1798 i we wrześniu 1800 r.) Moguncję, która od grudnia 1797 r. była francuska; por. Pöggeler 1973, s. 32.

winie”¹⁷. Jednakże i to rozczarowanie nie oddaliło Hegla od tego, co rozumiał jako postulat Rewolucji, lecz prowadziło go do konstruktywnej perspektywy pytania o to, jak postulat ten „może być utrzymany w warunkach nowoczesnego świata” (Pöggeler 1973, s. 36). W takim oto kontekście Hegel z jednej strony proponuje namysł nad brytyjską ekonomią¹⁸, z drugiej strony zaś nad relacją między religią a państwem. Poza-filozoficzne cele, które pod pewnym względem zaprowadziły go w zaulek, popchnęły teraz Hegla ku „stanowisku bardziej umiarkowanemu a zarazem spekulatywnie bardziej wymagającemu” (Fetscher 1986, s. 204). Hegel daje programowy wyraz swej skłonności we wielokrotnie cytowanym liście do Schellinga z 2 listopada 1800 r.: „W moim naukowym wykształceniu, które zaczęło się od podrzędnych potrzeb ludzi, musiałem popędzić naprzód ku nauce, a ideał młodzieńczego wieku musiał się zarazem przekształcić w systemie w formę refleksyjną” (Briefe I, s. 59).

Niedługo później Hegel udał się do Jeny. Podczas lat jenańskich (1801—1807), które kulminowały w *Fenomenologii ducha* (1807), Hegel opracował, początkowo we współpracy ze Schellingiem, pierwsze pisma, które należą do jego samodzielnego i trwałego wkładu do niemieckiego idealizmu¹⁹. W związku z zainteresowaniem Hegla Rewolucją Francuską wystąpił w Jenie nowy decydujący element — intensywne rozliczenie się z Napoleonem, które zaczęło się jeszcze kiedy ten był pierwszym konsulem (por. Waszek 1985). Wielokrotnie cytowany list o Napoleonie — „widziałem cesarza — tę duszę świata — przejeżdżającego konno przez miasto dla rozpoznania; jest to w istocie przepiękne uczucie widzieć taką jednostkę, która tu w jednym punkcie skupiona, siedząc na koniu wyrasta ponad świat i nad nim zapanowuje”²⁰ — często błędnie interpretowano jako czyste uwielbienie bohatera, miast postrzegać w nim racjonalną opcję polityczną Hegla. Hegel podziwiał Napoleona nie jako zdrajcę Rewolucji, lecz jako jej strażnika i kontynuatora, jako twórcę i szerzyciela *Codé Napoleon* oraz jako prekursora odnowionego ustroju monarchiczno-konstytucyjnego²¹. Hegel zachował swój tak rozumiany podziw

¹⁷ Briefe IV.2, s. 4. Autor listu nie jest znany, jednak z kontekstu wynika (m.in. Hegel poszedł za radą przyjaciela nie publikując swego pisma „Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen”), że istniała między nim a Heglem zgodność politycznej oceny; por. Rosenkranz 1844, s. 85—94.

¹⁸ Por. przyp. 10.

¹⁹ Co dotyczy jenańskiego okresu twórczości Hegla por. Pöggeler 1973 i Harris 1983 (tu obszernie wskazówki dotyczące nowszych badań).

²⁰ Hegel do Niethammera (13 X 1806), w: Briefe I, s. 120. O kwestii: Hegel a Napoleon por. artykuły D'Hondta i Fleischmanna w: Lucas, Pöggeler 1986, s. 37—67, 69—92.

²¹ Por. list Hegla do Niethammera (29 VIII 1807), w: Briefe I, s. 285: „W Wirtembergii Napoleon powiedział ze złością do wirtemberskiego ministra: uczyniłem waszego władcę suwerenem, a nie despotą! — Niemieccy książęta jeszcze nie zrozumieli pojęcia wolnej monarchii, ani próbowali je zrealizować — Napoleon musi to wszystko zorganizować”.

dla Napoleona, którego jeszcze po jego — tragicznym według Hegla — upadku określał jako „zdumiewającego geniusza”²².

Jenajskie rozważania Hegla nad Rewolucją Francuską i umocnieniem przez Napoleona jej zdobyczy skondensowało się w spekulatywnej postaci w *Fenomenologii ducha*, jego pierwszym wielkim dziele, szczególnie w rozdziale *Wolność absolutna i terror* (Fd II, s. 179—195), który przedstawia czasy terroru. Wspomniany już list do Niethammera (z 29 IV 1814) zawiera wart przypomnienia ustęp, w którym Hegel sam objaśnia swe wywody. (Ponieważ w ramach tego artykułu *Fenomenologia ducha* nie może być odpowiednio omówiona, jako odniesienie może nam służyć własna wykładnia Hegla.) W przypadku wolności absolutnej, wywodzi tam, chodzi o „czysto abstrakcyjną, formalną [wolność] republiki francuskiej”, która „wyszła [...] z Oświecenia”²³. Abstrakcja „wolności absolutnej”, jak się o tym mówi w *Fenomenologii*, „nie może więc ani stworzyć żadnego pozytywnego dzieła, ani [być źródłem pozytywnego] czynu. Pozostaje jej tylko *działanie negatywne*”; „wolność absolutna” jest „tylko *furią zanikania*” (Fd II, s. 187). Tym określeniem — „czysty terror negatywności” (s. 192) Hegel podnosi do rangi pojęcia cykliczną samodestrukcję rewolucji, którą inni przyrównywali do Saturna pożerającego własne dzieci²⁴. W *Fenomenologii ducha* Hegel zamyka swe wywody wnioskiem, że „wolność absolutna przechodzi ze swej niszczącej samą siebie rzeczywistości w inną krainę, krainę samowiednego ducha” (s. 194). Kiedy Hegel pisał to zdanie, wzmianka o przejściu „w inną krainę” była być może aluzją do próby Napoleona wyeksportowania do Niemiec dziedzictwa Rewolucji pod postacią kodeksu prawnego. W wykładni zawartej w liście z 1814 r. Hegel jednakże zapewnia, że cytowanym ustępem *Fenomenologii* przepowiedział upadek Napoleona (Briefe II, s. 28). Zgodnie z interpretacją Hegla — to, czy nie nadaje ona tekstowi nowego znaczenia może tu pozostać kwestią otwartą — chodzi więc w *Fenomenologii* o przejście Rewolucji Francuskiej w zapoczątkowaną przez Kanta niemiecką rewolucję ducha²⁵. Już ten list wyjaśnia zatem, dlaczego wkrótce potem Hegel mógł postawić na zreformowane Prusy: wolnościowe pań-

²² List Hegla do Niethammera (29 IV 1814), w: Briefe II, s. 28.

²³ Briefe II, s. 28. W wywodzie pochodzącym z wczesnego okresu jenajskiego, a dotąd zupełnie niedostrzeganym w badaniach, Hegel wyjaśnia te rewolucyjne konsekwencje Oświecenia wskazując na Kartezjusza (TWA II, s. 184): „filozofia kartezjańska [...], która wyraziła w filozoficznej formie dualizm powszechnie szerzący się w kulturze nowożytnej historii naszego północno-zachodniego świata, dualizm, który jako zmierzch wszelkiego dawnego życia ma za swe różnobarwne zewnętrzne objawy cichą zmianę publicznego życia ludzi, jak też głośniejsze rewolucje polityczne i religijne”.

²⁴ Współczesne cytaty dotyczące tego stosownego porównania znajdują się np. u Ottmanna 1977, s. 338.

²⁵ Por. Pöggeler 1973, s. 63.

stwowoprawne instytucje, które Francuska Rewolucja wprawdzie stworzyła, lecz których ze względu na postępujący fanatyzm nie była w stanie zachować, Prusy osiągnęły na drodze reformatorskiej.

PRZEBIEG I ZNACZENIE REWOLUCJI W DOJRZAŁYM SYSTEMIE HEGLA

Pisma i wykłady z jego lat berlińskich²⁶ zawierają nie tylko ostatnie skondensowane spojrzenie Hegla na Rewolucję, dokumentują one także jego ustawiczne zainteresowanie wypadkami politycznymi we Francji aż do rezultatów Rewolucji Lipcowej. Za pomocą tych tekstów zostaną tu jeszcze raz naszkicowane główne zarysy Heglowskiej recepcji rewolucji, następnie poszerzone o jego analizę Rewolucji Lipcowej. Podczas omawiania tego ostatniego stadium rozwoju myśli Hegla o rewolucji nić przewodnią stanowi pytanie o związek religii i polityki, względnie Reformacji i Rewolucji.

„Powiedziano — wywodzi Hegel w swych wykładach o filozofii dziejów — że *Rewolucja Francuska* wyszła z filozofii” (Wfd II, s. 342). Hegel nie stawia żadnych zarzutów przeciw tezie o wywodzeniu się Rewolucji z filozofii, o ile się doda, że filozofia, o której jest tu mowa, „była [...] dopiero i tylko myśleniem abstrakcyjnym, nie była jeszcze konkretnym pojmowaniem prawdy absolutnej” (s. 342). Już tytuł rozdziału, z którego pochodzą oba cytaty — *Oświecenie i Rewolucja*²⁷ — wyraża to, że Hegel pisząc: „myślenie abstrakcyjne” miał na myśli Oświecenie. Z innych rozważań jasno wynika, że Hegel przy tym myślał szczególnie o Oświeceniu francuskim²⁸. „Bardziej treściwe” kategorie Rewolucji, które dla Hegla wyniknęły z Oświecenia, przedstawia on następująco:

...a więc przede wszystkim kategorię społeczeństwa i wszystko to, co jest dla społeczeństwa pożyteczne. Cel zaś społeczeństwa jest celem politycznym, celem realizowanym w państwie (por. *Droits de l'homme et du citoyen*, 1791), i polega na tym, by utrzymać w mocy *prawa naturalne*; prawo natury zaś oznacza *wolność*, której dalszym określeniem jest *równość* wobec prawa. (Wfd II, s. 340)

To, że Francuzi wychodząc od tych zasad „przeszli natychmiast od teorii do *praktyki*, podczas gdy Niemcy nie wyszli poza teoretyczną abstrakcję”, wyjaśnia Hegel przez fakt, że „w Niemczech nastąpiło już

²⁶ Szczególnie jego *Zasady filozofii prawa* i *Wykłady z filozofii dziejów*, lecz także *Wykłady z filozofii religii*. Ze względu na objętość niniejsza prezentacja opiera się przede wszystkim na wykładach o filozofii dziejów, nie będąc w stanie przedstawić pełnego wykazu podobnych ustępów i istotnych wariantów pozostałych wykładów.

²⁷ Wfd II, s. 332—359, tu s. 332. To, że tytuł ten nie pochodzi prawdopodobnie od samego Hegla, lecz jego wydawców, niczego nie zmienia co do jego rzeczowej odpowiedzialności.

²⁸ Patrz Wfd II, s. 334 (por. TWA II, s. 28; patrz przyp. 22).

dzięki Reformacji ogólne uzdrowienie stosunków świeckich” (Wfd II, s. 340 i n.). Z braku łagodzącej roli Reformacji stosunki we Francji zaostrzały się i powstało „chaotyczne spiętrzenie przywilejów [...] stan całkowicie bezsensowny [...] królestwo bezprawia [...] straszliwie ciężki ucisk, pod którym uginał się lud” (s. 343). Te stosunki przeciwstawiły się wymienionym zasadom: „W pewnej chwili myśl i idea prawa zdobyły sobie za *jednym zamachem* decydujące znaczenie i stare rusztowanie bezprawia nie mogło się już temu oprzeć” (s. 344). To „zdobycie sobie decydującego znaczenia” było *gwałtowne*, jak to skonstatował Hegel. Mówi on wręcz o konieczności owej przemocy i odpowiedzialność za to przypisuje *Ancien Régime*, „ponieważ rząd nie podjął reform” (s. 342). Ogólniejsza implikacja takiego przypisania winy brzmi następująco: potencjał rewolucyjny powstaje wtedy, gdy rząd sam nie przeprowadza tego, czego wymaga czas. Naród musi mieć przynajmniej możliwość znalezienia posłuchania u rządu. Mówiąc bardziej współcześnie: przejrzystość i komunikacja są minimalnymi warunkami prawomocnego panowania. Rząd odseparowany od dołów winien sam sobie przypisać tego konsekwencje. Ocena ta z godną uwagi ciągłością zachowała się u Hegla²⁹. Jakby też nie były „haniebne” eskcesy *terroru*, to w spojrzeniu Hegla okazują się one równocześnie „konieczne”. U Hegla miast moralnego oburzenia z powodu przemocy znajdujemy jej wyjaśnienie przez odwołanie się do przyczyn.

W wykładach o filozofii dziejów Hegel przechodzi następnie szybko do końcowej oceny Rewolucji, którą na pierwszy rzut oka można by uznać za pieśń pochwalną: „Był to zaiste wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące istoty obchodziły uroczyście świt nowej epoki. Wzniosłe wzruszenie zapanowało w tym okresie, entuzjazm ducha opanował świat”. Dołącza się do niej jednak niespodziewanie ton krytyczny: „jak gdyby teraz dopiero dokonano się pojednanie pierwiastka boskiego ze światem” (Wfd II, s. 344). Krytyczne implikacje tych wypowiedzi staną się wyraźniejsze, kiedy Hegel w swym przedstawieniu „przebiegu rewolucji we Francji” (s. 344—352) zajmie się procesami okresu ponapoleońskiego, przy czym w sposób godny uwagi traktuje on wydarzenia z lat 1789—1830 jako jednorodny proces. Okres, który nastąpił po upadku Napoleona i po konstytucji 1814 r. określa Hegel lakonicznie jako „przez piętnaście lat odgrywaną farsę”, którą rząd restauracyjny i liberalna opozycja, król i naród odgrywali wspólnie. W tej farsie obie strony zaprzysięgały konstytucję, jakkolwiek przy tym „okłamywały się wzajemnie” (s. 350). Przysięgi stronnictwa królewskiego były fałszywe, po-

²⁹ Już młody Hegel podkreślał: *Discite justicam monti* (niepaginowane *Vor-erinnerung* Hegla do jego tłumaczenia listów J. J. Carta, Frankfurt 1798). To ujęcie reprezentacji występuje nadal w *Zasadach filozofii prawa*; por. np. wywody o „elemencie stanowym” jako organie pośredniczącym między rządem a ludem (*Zfp*, s. 297).

nieważ „czyniły sprawą sumienia zniszczenie istniejących instytucji”. Opozycja kłamała „ogłaszając adresy hołdownicze, pełne oddania i miłości dla monarchii i jej błogosławieństw”, jednakże w rzeczywistości okazywała Bourbonom nieufność. Mimo tej krytyki obu stron stanowisko Hegla nie jest niezdecydowane. O ile nieufność opozycji była uzasadniona, to po stronie ultraroyalistów leży właściwa odpowiedzialność za Rewolucję Lipcową, której wynik Hegel skonstatował trzeźwo: „W ten sposób doszło do nowego rozłamu i rząd został znów obalony” (Wfd II, s. 350 i n.). W jednym ze swych szkiców do artykułu o reformie parlamentarnej w Anglii Hegel wskazuje jeszcze wyraźniej odpowiedzialność za Rewolucję Lipcową, ponieważ pozbawia on mocy argument przeciwny, że złożenie z tronu Karola X było złamaniem konstytucji: „naród działał przeciw prawu, lecz powodowany słuszną zasadą”³⁰. Hegłowska nagana sposobu wystąpienia nie zmienia jednak stanowiska co do konieczności wybuchu Rewolucji Lipcowej: naród „wypełnił na swój sposób to, co przysługiwało rządowi” (TWA XI, s. 553). Fakt wygnania Bourbonów w 1830 r. po raz drugi zamyka krąg — tak jak Napoleon po swym drugim upadku (wygnanie na Św. Helenę), nie powrócili oni już nigdy więcej³¹.

Jeśli Rewolucja Lipcowa kazała Hegłowi przemyśleć jego dawno określone przekonanie, to punktem wyjścia jego rozważań nie jest powątpiewanie w „słuszną zasadę” buntu, lecz sceptycyzm co do jego rezultatów i możliwych konsekwencji. W przeciwieństwie do abstrakcyjnej myśli filozofów Oświecenia, filozofia Hegla może tylko wówczas sankcjonować rewolucje *post festum*, jeśli godzą one wcześniej zaistniałe rozdwojenia. Jednakże zdaniem Hegla Rewolucji Lipcowej pogodzenie udało się tylko częściowo. Przeszkodą, która jego zdaniem uniemożliwiła pełniejsze zaspokojenie, jest trwający nadal katolicyzm. Wyciąga stąd wniosek: „Błędna to bowiem zasada, że więzy kępujące prawo i wolność mogą być zerwane bez wyzwolenia sumienia, że możliwa jest rewolucja bez reformacji”. Stąd w odniesieniu do Francji Hegel wysuwa prognozę, że także po Rewolucji Lipcowej „utrzymuje się stale chwiejność i niepokój” (Wfd II, s. 351 i n.). W ten sposób Hegel stawia pod znakiem zapytania z dawna określone przekonanie³², że liberalna tolerancja mogłaby być gwarantowana religiom przez nowoczesne wolnościowe państwo. Niewątpliwie jest, że doświadczenie Rewolucji Lipcowej umocniło go w tym, by — w przeciwieństwie do swego dawniejszego stanowiska — bardziej zbliżyć wolność polityczną i wiarę protestancką. Religijne prze-

³⁰ TWA XI, s. 553; por. TWA XIV, s. 246.

³¹ Por. Wfd II, s. 149: „Powtórzenie sprawy, że to, co zrazu wydawało się tylko czymś przypadkowym i niekoniecznym, staje się rzeczywistością i uznanym faktem”.

³² Wcześniej rozwinięte stanowisko Hegla swój dojrzały wyraz znalazło w § 209 i 270 jego *Filozofii prawa*.

konanie katolickich ultraroyalistów przeciwstawiało się zasadom konstytucji z 1814 r. i sprowokowało w ten sposób Rewolucję Lipcową³⁸, która wprawdzie obaliła rząd, jednakże nie pogodziła rozdwojenia politycznej wolności i katolickiego przekonania. „Ta sprzeczność i panująca jej nieświadomość są tym, na co cierpią nasze czasy” — tymi słowami kończy się analiza Rewolucji Lipcowej, którą Hegel daje w swych wykładach o filozofii religii³⁹.

Także po 1830 roku nie jest wprawdzie Hegel rewolucjonistą, lecz pozostaje filozofem rewolucji, jeśli rozumie się pod tym mianem kogoś, kto pojęciowo tłumaczy to, co w rewolucji dokonuje się tylko pod powierzchnią — *implicite*.

ŹRÓDŁA

- Briefe = *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1—4, hrsg. J. Hoffmeister, F. Nicolin, Hamburg² 1981.
 Enc = G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990.
 Fd = G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1—2, Warszawa 1963—1965.
 TWA = G. W. F. Hegel, *Teorie Werkausgabe*, Bd. 1—20, hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt 1969—1971.
 Wfd = G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, Warszawa 1958.
 Zfp = G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.

LITERATURA

- Avineri S., 1972, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge.
 Basch V., 1927, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris.
 Bosanquet B., 1910, *The Philosophical Theory of the State*, London².
 Bourgeois B., 1969, *La pensée politique de Hegel*, Paris.
 Chamley P., 1963, *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris.
 Denis H., 1984, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, Paris.
 D'Hondt J., 1989, *Was hat Hegel aus der Französische Revolution und deutsche gelerent?*, [in:] *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Köln, s. 152—163.
 Fetscher I., 1986, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, [in:] I. Fetscher, H. Münkler (hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 4, München—Zürich, s. 199—226.
 Gründer K., 1973, *Discussionsbeitrag*, [in:] R. Heede, J. Ritter (hrsg.), *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Frankfurt, s. 29—30.
 Habermas J., 1983, *Hegłowska krytyka Rewolucji Francuskiej*, [w:] idem, *Teoria i praktyka*, Warszawa.
 Harris H. S., 1983, *Hegel's Development. Night Thoughts (Jéna 1801—1806)*, Oxford.
 Haym R., 1857, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwick-*

³⁸ Por. TWA XVI, s. 245.

³⁹ TWA XVI, s. 246; por. Wfd II, s. 352: „Ta kolizja, ten problem — oto etap, do którego doszły dzieje i który będą miały w przyszłości do rozwiązania”.

- lung. *Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin (reprint Darmstadt 1962).
- Henrich D., 1965, *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, Hegel-Studien, Bd. 3, s. 39—77.
- Hyppolite J., 1939, *La signification de la Revolution française dans la „Phénoménologie“ de Hegel*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, vol. 128, s. 321—352.
- Ilting K.-H., 1973, *Einleitung*, [in:] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, Bd. 1, Stuttgart—Bad Cannstatt, s. 25—352.
- Knox T. M., 1940, *Hegel and Prussianism*, Philosophy, s. 51—63, 313—314.
- Kojeve A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris.
- Lucas H. C., 1986, *Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders? Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin*, [in:] Lucas, Pöggeler, 1986, s. 175—220.
- Lucas H. C., Pöggeler O. (hrsg.), 1986, *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart—Bad Cannstatt.
- Marcuse H., 1966, *Rozum i rewolucja*, Warszawa.
- Muirhead J. H., 1915, *German Philosophy and the War*, London.
- Ottmann H. H., 1977, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. 1, Berlin—New York.
- Pöggeler O., 1973, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg—München.
- Riedel M., 1969, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt.
- Riedel M. (hrsg.), 1975, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 1—2, Frankfurt.
- Ritter J., 1972, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt*.
- Rosenkranz K., 1844, *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin (reprint Darmstadt 1972).
- Rosenkranz K., 1858, *Apologie Hegels gegen Dr. Haym*, Berlin.
- Rosenkranz K., 1870, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig.
- Rosenzweig F., 1920, *Hegel und der Staat*, Bd. 1—2, München—Berlin (reprint Aalen 1962).
- Waszek N., 1985, *A Stage in the Development of Hegel's Theory of the Modern State. The 1802 Excerpts on Bonaparte and Fox*, Hegel-Studien, Bd. 20, s. 163—172.
- Waszek N., 1986, *Die Hegelsche Schule*, [in:] I. Fetscher, H. Münkler (hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 4, München—Zürich 1986, s. 232—246, 252—254.
- Waszek N., 1988, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of „Civil Society“*, Dordrecht—Boston—London.
- Weil E., 1950, *Hegel et l'État*, Paris.

Tłum. Marek N. Jakubowski

THE YEAR 1789, 1830 ET CETERA
HEGEL VERSUS THE FRENCH REVOLUTION

Summary

This paper is an attempt of summarizing a long and very controversial history of a discussion concerning Hegel's attitude toward the French Revolution. It is also an attempt of presentation of the author's interpretation of this question.