Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 23: 2014, Nr 4 (92), ISSN 1230–1493

Halina Walentowicz

Wrogowie społeczeństwa otwartego?

Słowa kluczowe: *społeczeństwo otwarte, demokracja, wolność, totalitaryzm, historycyzm, historia*

W swym głośnym niegdyś dziele pt. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* Karl Popper, mając na myśli Hegla, wyznaje z rozbrajającą szczerością: „ani nie mogłem, ani nie chciałem spędzać niezliczonych godzin na studiowaniu historii filozofa, którego dzieło budzi we mnie wstręt”[1]. Cóż robić! Idiosynkrazje nie są rzadkością, nawet wśród filozofów. Dyskutować z nimi nie sposób, nie należy jednak zamykać oczu na to, że nie pozostają bez konsekwencji. I tak w odniesieniu do heglizmu, którego twórca – zdaniem Poppera – „wyciągał rzeczywiste króliki z czysto metafizycznego kapelusza”[2], udało się jego adwersarzowi ustalić, że to „odrażające zakłamanie wszystkiego, co uczciwe”[3] sprowadza się do „apologii prusactwa”[4] i „apoteozy brutalnej siły”[5]. Trudno się Popperowi dziwić, że upatrując w heglizmie „intelektualne oszustwo, być może największe w historii naszej cywilizacji”[6], nie miał motywacji do zgłębiania go, a samego Hegla potraktował niczym Moses Mendelssohn Spinozę.

Ale to nie wszystko; idiosynkrazji Poppera towarzyszy bowiem intencja, o której też mówi on bez ogródek: „moim celem jest nie tyle wyjaśniać go, co zwalczać”[7]. Otóż to! Tu dotykamy ogólniejszej kwestii, jaką jest cel tej

[1] K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, t. 2, Warszawa 1993, s. 406.
[2] Tamże, s. 35.
[3] Tamże, s. 57.
[4] Tamże, s. 43.
[5] Tamże, s. 77.
[6] Tamże, s. 87.
[7] Tamże, s. 38.

osławionej publikacji. Książkę pisaną w latach 1938–1943, a więc w czasie zbrojnych zmagań z faszyzmem, przenika nastrój zimnowojennej już konfrontacji, bezkrwawej, lecz zaciekłej, między ocalałą na Zachodzie wolnością a zagrażającym jej ze Wschodu totalitaryzmem. W *Przedmowie do czytelnika polskiego* autor odsłania genealogię swej rozprawy: „Przewidując, że marksizm stanie się dominującą ideologią okresu powojennego, pisałem ją z nadzieją na zwalczenie tej ideologii – w imię obrony demokracji”[8]. Tak więc dyrektywa: „nie tyle wyjaśniać, co zwalczać”, wyznacza nie tylko Popperowską strategię wobec znienawidzonego Hegla, lecz określa zamysł całego przedsięwzięcia.

Niebezkarnie. W książce roi się od nieścisłości, uproszczeń, a także niestety przekręceń, by nie powiedzieć – karykaturalnych deformacji. Skala tych dezinterpretacyjnych nadużyć – proporcjonalna do rozmiarów dzieła liczącego z przypisami 789 stron – wyklucza możliwość pobieżnego choćby rozpatrzenia samych najważniejszych. W zamian proponuję garść krytycznych uwag.

K. Popper – słynący z krytyki metafizyki, w tym metafizyki historii, czyli historiozofii – zakłada pewną historiozofię, chociaż jej wyraźnie nie artykułuje. Jednak na podstawie lektury *Społeczeństwa otwartego* można jej zarys bez trudu zrekonstruować. Historię ludzkości postrzega autor jako arenę walki dwóch mocy: podporządkowanego siłom magicznym społeczeństwa zamkniętego, czyli plemiennego, oraz wyzwalającego władze krytyczne człowieka społeczeństwa otwartego, czyli demokratycznego. Ta wizja, przywodząca na myśl doktrynę Manesa o antagonizmie światła i ciemności, dobra i zła, ma w dodatku smaczek specyficznie heglowski: o „naszej cywilizacji” mówi bowiem Popper, że „za jej główną cechę uznać można dążenie do człowieczeństwa i rozumności, równości i wolności”[9]. Niestety dążeniu temu stają na drodze „reakcjoniści”, którzy za nic mają zalety demokracji i umysłowości otwartej, gdyż nieodparcie pociąga ich trybalizm i mentalny autorytaryzm. Ze wskazanego przeciwieństwa wywodzi Popper dychotomiczne zróżnicowanie ludzkich postaw. Najgłębszy podział, jaki dostrzega w rodzie ludzkim, to ten, który stawia po przeciwnych stronach barykady wrogów i przyjaciół społeczeństwa otwartego. Podział ten obejmuje także filozofów. Jako zdeklarowany zwolennik wolności, Popper wytypował na swych przeciwników – intelektualnych promotorów zniewolenia – Platona, Hegla i Marksa[10]. Obarczając swych oponentów odpowiedzialnością za wzniecanie „rewolty przeciwko cywiliza-

[8] Tamże, t. 1, s. 10.

[9] Tamże, s. 21.

[10] „Nie chcąc, czy też nie mogąc, pomóc ludzkości na jej trudnej drodze w nieznaną przyszłość, którą sami musimy sobie zbudować, niektórzy z «wykształconych» starają się ją zawrócić. Niezdolni do przewodzenia na nowej drodze, mogą być jedynie przywódcami w odwiecznym buncie przeciw wolności” (tamże, s. 211).

cji", przypina im łatki różnego rodzaju i formatu, szczególny nacisk kładąc na totalitaryzm i historycyzm.

Pojęcie totalitaryzmu traktuje Popper jako synonim pojęcia społeczeństwa zamkniętego, co pozwala mu skonstatować: „To, co nazywamy dziś totalitaryzmem, należy do tradycji równie starej czy równie młodej, jak sama cywilizacja"[11]. Lecz głosząc, że „nowoczesny totalitaryzm jest tylko epizodem w odwiecznym buncie przeciw wolności i rozumowi[12], Popper zamazuje jego specyfikę i przekreśla w istocie możliwość uchwycenia unikatowości tego fenomenu osadzonego przecież w realiach historii XX wieku. A uznając za jego Ojców-Założycieli najwybitniejszych filozofów wszechczasów, grzeszy podwójnie: nie dość, że wypacza sens dokonań i szarga imię gigantów myśli, to jeszcze, skupiając uwagę na owych kozłach ofiarnych, odwraca ją od rzeczywistych przyczyn sprawczych. Uprawiając – świadomie czy nieświadomie – tak jawnie idealistyczną historiozofię, Popper przelicytowuje Hegla, który – jakkolwiek doszukiwał się w historii racjonalności – nie posunął się do wyposażenia – najznaczniejszych nawet postaci – w intelektualną moc historiotwórczą; o bohaterach dziejowych mówi, jak wiadomo, że to nie intelektualiści, a ludzie praktyczni, ludzie czynu.

Nazwisko Poppera jako autora *Społeczeństwa otwartego*, a tym bardziej *Nędzy historycyzmu*, kojarzy się nieodparcie z krytyką historycyzmu. Termin ten, jak wyjaśnia jego twórca, to wspólne miano dla różnych filozofii społecznych, które „wierzą, że odkryły prawa historii, pozwalające im przewidywać bieg wydarzeń historycznych"[13]. Czy zarzut historycyzmu – bo w ustach Poppera to zarzut, o czym za chwilę powiem więcej – istotnie trafia w Platona, a także w Hegla oraz Marksa, jak zapewnia ich oponent? Otóż nasuwają się różne wątpliwości. W odniesieniu do autora *Państwa* sam Popper przyznaje, że jego „tendencje historycystyczne miały określone granice. Bezkompromisowy i do końca konsekwentny historycyzm wzdragałby się przecież przed przyznaniem, że człowiek może swym wysiłkiem przełamać prawa przeznaczenia, nawet po ich odkryciu. Konsekwentny historycyzm twierdziłby, że człowiek nie może się tym prawom przeciwstawić, ponieważ wszystko, co czyni i myśli, jest właśnie środkiem, za którego pomocą owe prawa niezłomnie realizują swe historyczne przeznaczenie"[14]. Czyż powstanie takiego dzieła, jak *Państwo* – będącego pomnikiem reformatorskiej pasji, odwagi stawienia oporu pozaludzkim mocom, archetypem niezgody na tabuizowanie *status quo* – byłoby w ogóle możliwe bez wiary w człowieka jako prawodawcę, bez nadziei na

[11] Tamże, s. 21.
[12] Tamże, t. 2, s. 68.
[13] Tamże, t. 1, s. 23.
[14] Tamże, s. 44.

ludzkie samostanowienie, na sprawczość, zdolność uskutecznienia zamysłów człowieka wbrew przyrodzonemu biegowi rzeczy? Pomówienie o historycyzm tego właśnie filozofa, który w istocie jest pierwszym jego wielkim oponentem – albowiem, w odróżnieniu od Hezjoda, Heraklita i innych wyznawców kosmicznego porządku, rzuca przeznaczeniu wyzwanie – unieważnia ten brawurowy wyczyn, który pozwala widzieć w Platonie Prometeusza polityki – patrona tych wszystkich, którzy chcą świat nie tylko interpretować, ale i zmieniać, słowem – budowniczych lepszych światów.

Historiozofia Hegla, która bazuje na metafizycznym założeniu o absolutnym charakterze racjonalności urzeczywistniającej się w dziejach powszechnych, zdaje się podpadać pod historycystyczny schemat; tyle że to, co według Poppera stanowi jądro historycyzmu, mianowicie – „proroctwo historyczne" – w Heglowskiej filozofii historii nastawionej, jak wiadomo, retrospektywnie, nie odgrywa żadnej roli.

Najpoważniejsze nieporozumienie wiąże się z rzekomym historycyzmem Marksa. Uznając marksizm za „najczystszą, najbardziej rozwiniętą i najniebezpieczniejszą formę historycyzmu"[15], a Marksa za jego czołowego przedstawiciela, Popper nie uwzględnia po pierwsze oczywistości, że Marks nie był marksistą, co sam zresztą zaznaczał, oraz, po drugie, abstrahuje od ogromnego zróżnicowania koncepcji, które są opatrywane zbiorczym mianem „marksizmu". W dziejach tzw. marksizmu pojawiły się istotnie doktryny o zabarwieniu historycystycznym; idee niektórych teoretyków II Międzynarodówki, jak Bernstein, Kautsky czy Plechanow, można odczytywać w tym duchu bez ryzyka dezinterpretacji. Nie dotyczy to jednak Marksa. Owszem, niektóre propagandowe wypowiedzi autora *Kapitału* tchną pewnością zwycięstwa emancypacyjnych dążeń ludzkości. Lecz Marks, choć nie był uczonym gabinetowym, głuchym na odgłosy walk społecznych, angażował się w nie w sposób bezpośredni tylko okazjonalnie, gdyż jego domeną była teoria: teoria społeczeństwa i historii. Twierdzenia Poppera, że „Marks całkowicie podporządkował swe badania ekonomiczne historycznemu proroctwu"[16], że zadaniem naukowego socjalizmu było dla Marksa zapowiedzenie „nadchodzącego socjalistycznego milenium"[17], są ewidentnie fałszywe.

Proroctwem ani wróżbiarstwem Marks się nie trudnił, nie próbował zgłębiać tajemnicy historycznego przeznaczenia, nie zmierzał do wykrycia „nieubłaganych" praw rozwoju społecznego. Co więcej, krytykował apologetów kapitalizmu przede wszystkim za to właśnie, że podawali prawa nim rządzące za wieczne i niezmienne, czyli naturalizowali ten system, a nawet przydawali

[15] Por. tamże, t. 2, s. 88 i n.
[16] Tamże, s. 90.
[17] Tamże, s. 94.

mu boską sankcję[18]. Ten nader ważny rys Marksowskiej krytyki społeczeństwa kapitalistycznego Popper nawet zauważa i daje temu wyraz, ale dziwnym trafem nie wpływa to na jego kwalifikację stanowiska teoretycznego Marksa. W gruncie rzeczy poddając analizie dynamikę systemu kapitalistycznego, dowodząc jego historyczności, czyli przemijalności, Marks wykazuje zaledwie możliwość – nie zaś konieczność – powstania w wyniku jego ewolucji społeczeństwa bezklasowego. Marks nie tylko rozważa zjawiska składające się na ową schyłkową tendencję, równie skrupulatnie odnotowuje przecież wszelkie okoliczności, które ją osłabiają, zakłócają, czy wręcz jej przeciwdziałają. Ogólnie rzecz biorąc, trafia mi do przekonania pogląd Leszka Nowaka, który w tekście pt. *Liberalizm i „Ukąszenie Heglowskie"*[19] pisze, że – wbrew opinii Poppera – materializm historyczny Marksa nie prognozuje określonego stanu faktycznego historii ludzkości, lecz rozpoznaje w historii społecznej różne linie rozwojowe i rozważa ich przebieg. Szczególną uwagę poświęca rozwojowi społecznemu Europy, w przeświadczeniu, że – za sprawą ekspansji kapitalizmu – jej wpływ na inne regiony świata będzie się zwiększał. Wydaje się, że tym samym Marks uchwycił mechanizm działania globalizacji, której jesteśmy oto świadkami.

Ponadto, wedle Nowaka, Marksowskiej teorii procesu historycznego nie należy – jak to czyni Popper – stawiać w jednym rzędzie z przedteoretycznymi, tzn. spekulatywnymi filozofiami historii, albowiem metodologia Marksa więcej ma wspólnego z procedurami naukowymi tkwiącymi u podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa niż z tradycyjną refleksją historiozoficzną. Zdaniem Nowaka, wprowadzenie do refleksji nad procesem historycznym metody idealizacji w miejsce konstruktów metafizycznych czyni Marksa Galileuszem nauk społecznych. Warto dodać, że stanowisko Nowaka koresponduje w tym aspekcie z zapatrywaniami Louisa Althussera, który skonstatował „epistemologiczne cięcie" między ideologicznymi – w specyficznie Marksowskim sensie – koncepcjami filozofii historii, w tym też wczesną twórczością samego Marksa, a materializmem historycznym, zaś jego stworzenie uznał za równoznaczne z położeniem przez Marksa podwalin nowej nauki – nauki historii[20].

Historycyzm stanowi według Poppera zagrożenie dla społeczeństwa otwartego, gdyż jako odmiana fatalizmu zdejmuje z ludzi odpowiedzialność za bieg zdarzeń, skłania swych wyznawców do biernej akceptacji zrządzenia losu, wywołuje i uprawomocnia kwietyzm. Tymczasem warunkiem *sine qua non* społeczeństwa otwartego jest aktywność obywateli, ich zaangażowanie w spra-

[18] Jak przykładowo Burke, który głosił, że „prawa handlu są prawami przyrody, a więc prawami boskimi" (tamże, s. 145).

[19] L. Nowak, *Liberalizm i „Ukąszenie Heglowskie"*, „Lewą Nogą" 2000, nr 12.

[20] Por. L. Althusser, *Czytanie „Kapitału"*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 1975.

wy publiczne – postawa, którą ocenia on jako jedyną racjonalną, a określa mianem społecznej inżynierii cząstkowej. Popper obstaje przy alternatywie: bycie kowalem swojego losu albo posłusznym wykonawcą wyroku historii. Nie widzi żadnej innej możliwości, a że preferuje pierwszy człon powyższej alternatywy, obwieszcza: „Przyszłość zależy od nas samych, my zaś nie zależymy od żadnej konieczności historycznej”[21].

Być może Popper ma rację co do tego, że konsekwentny historycysta postrzega proces historyczny jako toczący się za naszymi plecami, ponad naszymi głowami, bez naszego czynnego udziału, jak gdybyśmy byli tylko jego widzami czy wręcz bezwolnymi narzędziami; może w związku z tym ktoś taki czeka z założonymi rękami na to, co los przyniesie. Jednakże nie odnosi się to ani do Platona, ani do Hegla, ani do Marksa. Żaden z tych filozofów nie uznaje zasadności Popperowskiej alternatywy, gdyż jakkolwiek poszukują oni prawidłowości historycznych i społecznych, nie przeciwstawiają ich ludzkim poczynaniom, lecz zakładają ich związek – usiłują wyprowadzić owe prawidłowości z poczynań ludzi, jako ich regularności. Tak więc dysponujemy jeszcze jednym kontrargumentem w polemice z Popperem, który chciałby Platona, Hegla i Marksa włączyć w szeregi historycystów. Nasuwa się pytanie, skąd właściwie Popper czerpie pewność, że „możemy być kowalami własnego losu, jeśli przestaniemy pozować na proroków”[22]. Jak gdyby wystarczyła do tego tylko dobra wola!

Pytanie o to, w jaki sposób – za pomocą jakiego mechanizmu zapośredniczenia – działania jednostek i zbiorowości ludzkich przekładają się na bieg zdarzeń, zadawali sobie filozofowie od najdawniejszych czasów. W epoce nowożytnej zainteresowanie tym problemem – w związku z przemianą, mówiąc słowami Hannah Arendt, *vita contemplativa* w *vita activa* – wzrosło tak, że stał się on jednym z przewodnich motywów nowoczesnej myśli społecznej, przy czym propozycje jego rozwiązania u Hegla, jak również u Marksa, wpisują się w nurt poszukiwań – zainicjowanych przez Machiavellego, a kontynuowanych przez Montaigne’a, Hobbesa, Vica, filozofów Oświecenia z Monteskiuszem na czele, oraz de Tocqueville’a – których wyznacznikiem jest przezwyciężenie jednostronności tak woluntaryzmu, jak i fatalizmu – konceptów pozbawionych słuszności już w prostym intuicyjnym odczuciu, tzn. z punktu widzenia najpospolitszego doświadczenia życiowego. Tego Popper zdaje się w ogóle nie zauważać.

Innym mankamentem jego stanowiska jest utożsamienie – prawem kaduka – historycyzmu („proroctwa historycznego”) z metodą historyczną. Wpływ metody historycznej ocenia Popper równie krytycznie, jak oddziaływanie histo-

[21] K. Popper, *Społeczeństwo otwarte*..., dz. cyt., t. 1, s. 23.

[22] Tamże, s. 24.

rycyzmu: jako zabójczy dla sprawy społeczeństwa otwartego. Na dokładkę, nie wiedzieć czemu, jej autorstwo przypisuje Marksowi. Popper nie dostrzega i nie ceni atutów metody historycznej, albowiem opowiada się za taką koncepcją racjonalności, zgodnie z którą rozum nie podlega żadnym uwarunkowaniom, jest w pełni samoistny, a przy tym ponadczasowy, niezmienny, niezróżnicowany, jeden – wspólny całemu rodzajowi ludzkiemu. Takie założenie pozwala mu odnaleźć we własnym rozumie uniwersalną miarę recenzowanych systemów filozoficznych. W świetle własnego rozumienia racjonalności, uznawanego za powszechnie obowiązujący kanon, demaskuje „nieracjonalność" adwersarzy. Najcięższa okazuje się ta próba dla Platona, którego wizerunek kreślony jego piórem ma znamiona karykatury.

W Platonie widzi Popper przede wszystkim „dyktatora w wydaniu kieszonkowym", którego projekt polityczny zdradza nienasyconą żądzę władzy. Nie bacząc na fakt, że wszelkie idee oraz normy moralne mają swoje dzieje, a prawa człowieka, swobody obywatelskie, wolność jednostki, ogólnoludzka równość i humanitaryzm nie zostały mocą jakowejś harmonii przedustawnej zakodowane w Rozumie, lecz są wynalazkami ludzkimi stosunkowo świeżej daty, zarzuca autorowi *Państwa* nieuznawanie altruistycznego indywidualizmu typu Dickensa, nieznajomość imperatywu kategorycznego Kanta, brak respektu dla nakazu miłości bliźniego itp.[23] Tymczasem trudno chyba oddać sprawiedliwość Platonowi bez odwołania się do Hegla, który przestrzegał przed mierzeniem systemów filozoficznych różnych czasów jedną miarą, uważał bowiem, że każda filozofia nosi stygmat czasu, w którym się zrodziła, jest „epoką ujętą w myślach". Przyjęcie tej przesłanki sprawia, że Platon przestaje się jawić jako godny potępienia wstecznik, broniący spraw anachronicznych i odrażających z punktu widzenia naszych współczesnych standardów intelektualnych, moralnych i politycznych, a okazuje się, przeciwnie – tychże standardów prekursorem, więc nie tylko wyrazicielem ducha czasów, ale i outsiderem, który miał siłę i odwagę zakwestionować stereotypy mentalne epoki, w której przyszło mu żyć. Zaprojektował wszak państwo bez niewolników, których po dziś dzień można znaleźć w różnych zakątkach świata; postulował zrównanie statusu społecznego kobiet i mężczyzn, co i w naszych czasach napotyka opór wciąż silnych stronników patriarchatu; wysuwając ideę merytokracji, zdystansował swą epokę o dwa z górą tysiąclecia; pochylając się nad zagadnieniami wychowania i edukacji, natchnął nowożytnych rzeczników oświecenia, co potrafił docenić Rousseau, który w swym słynnym *Emilu* złożył hołd autorowi „najpiękniejszego traktatu o wychowaniu", jak się wyraził o *Państwie*[24]. Warto też zaznaczyć, że problem wykluczenia – skazania na społeczny niebyt, który

[23] Por. tamże, s. 123.

[24] J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955, t. I, s. 13.

coraz dotkliwiej nęka globalizujący się świat, nie mógł się w ogóle pojawić w państwie Platona, gdyż jego struktura zapewniała każdemu stosowne dla niego miejsce. Potępiamy środki proponowane przez Platona, ale chyba mało kto uzna sam ów cel za zdrożny.

Zwolennikiem społeczeństwa otwartego Platon oczywiście nie był. Trudno jednak mieć mu to za złe, jeśli się pamięta o tym, że idea społeczeństwa otwartego – tj. nieautarkicznego, włączonego w sieć interakcji z innymi społeczeństwami, nieżywiącego wrogości wobec obcych, z zasady inkluzywnego, dynamicznego z punktu widzenia trybu funkcjonowania, struktury oraz mentalności i obyczajowości swych członków, umożliwiającego im awans społeczny, a także respektującego zasadę ich podmiotowej wolności – jest ideą nie starożytną, a nowoczesną. Jeśli zaś chodzi o praktykę, nie zapominajmy, że w społecznych dziejach świata systemy otwarte stanowią rzadki wyjątek i nawet biorąc pod uwagę samą tylko współczesność, trzeba przyznać, że typ społeczeństwa zamkniętego dominuje. Aczkolwiek pewne zalecenia Platona rażą nas brakiem humanitaryzmu, należy uwzględnić fakt, że zapewne inaczej były one odbierane przez jemu współczesnych, gdyż ich wrażliwość moralną określała ówczesna praktyka życiowa. O tym, jak bardzo była ona – z naszej perspektywy rzecz ujmując – surowa, chciałoby się powiedzieć – barbarzyńska wręcz, daje pojęcie przykładowo Lidia Winniczuk, znawczyni kultury antycznej. W świetnej książce zatytułowanej *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu* pisze ona m.in.:

> Posejdippos twierdzi, że nawet człowiek zamożny córkę zawsze porzuca... Utrzymywanie się tego zwyczaju może potwierdzić list pisany (do żony) pod koniec I w. p.n.e. przez robotnika, który udał się do Aleksandrii w poszukiwaniu pracy: „Jeżeli szczęśliwie urodzisz, jeżeli to będzie chłopiec, zostaw go przy życiu, gdy dziewczynka – porzuć". Porzucania dzieci nie potępiało ani prawo, ani religia, ani moralność, jakkolwiek porzucenie, czy raczej wyrzucenie niemowlęcia, równało się pozbawieniu go życia. Zdarzało się, że porzucone, najczęściej na śmietniku, dziecko znalazł ktoś i uratował mu życie; znalazca jednak nie chował dziecka, kierując się litością, lecz widząc w tym interes; wychowywał przecież niewolnika czy niewolnicę, za których w przyszłości mógł uzyskać wysoką cenę; dziewczęta wpadały najczęściej tą drogą w ręce stręczycieli[25].

Metoda historyczna jest doprawdy użyteczna. Chcąc ocenić w sposób wyważony jakiś koncept, trudno właściwie się bez niej obejść. Wszelkie ludzkie wyobrażenia są płynne, zmieniają się wraz okolicznościami życia, które z kolei podlegają uwarunkowaniom historycznym. Bez znajomości realiów danej epoki, bez znajomości historii w ogóle, niełatwo jest uniknąć absoluty-

[25] L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 224–225.

zowania własnych wyobrażeń i traktowania ich jako miarodajnych. Czy da się zrozumieć, że Platon – pomny nauk Hezjoda, że „w pewnym sposobie daje połowa więcej niż całość”[26] – niczego strażnikom nie odbiera, tylko dodaje, jeśli własność osobistą i rodzinę nuklearną wynosi się do rangi ponadhistorycznej normy? Czyż można nie posądzać Platona o komunizowanie, nie wiedząc, że idea wspólnej własności ma genealogię odległą od komunizmu? Że w pewnych okresach historycznych i w określonych instytucjach była praktykowana w formie, o jakiej się komunistom nie śniło?[27]

Odrzucenie metody historycznej skutkuje ahistorycznym podejściem Poppera do rozpatrywanych zagadnień, co prowadzi do tego, że na jednej płaszczyźnie sytuuje on Platona i Hegla – mniemanych wrogów społeczeństwa otwartego – zupełnie tak, jakby autor *Zasad filozofii prawa* znalazł źródło inspiracji w gaju Akademosa. Przeświadczony o duchowym powinowactwie Platona i Hegla utrzymuje, że obaj filozofowie hołdują „platońsko-pruskiej moralności” (*sic*!), która miałaby się wyrażać w bezwzględnym podporządkowaniu jednostki ogółowi, a ogółu – państwu. W ten sposób Popper usiłuje uzasadnić z góry powziętą tezę, że Platon i Hegel to kolektywiści i totalitaryści, którzy siłę biorą za prawo, gloryfikują państwo, a kryterium moralności upatrują w jego interesie polegającym na stałym wzroście potęgi i ekspansywności, czyli zrównując moralne ze zdrowym, stawiają na „higienę polityczną”[28].

Gdyby nie idiosynkrazja, o której wspomniałam już na wstępie, Popper przeczytałby uważniej *Zasady filozofii prawa*, a wtedy z pewnością spostrzegłby, że mamy tu do czynienia nie z apoteozą brutalnej siły, lecz na odwrót – ze stanowczym jej potępieniem. Owszem, w tym dziele, tak jak i w innych, Hegel sławi potęgę, ale duchową, potęgę idei, etyczności i sprawiedliwości, nie zaś siłę fizyczną, potęgę naturalną. Stanowisko przypisywane przez Poppera Heglowi, w *Zasadach filozofii prawa* faktycznie reprezentuje niejaki von Haller, którego poglądy Hegel przytacza tylko po to, by poddać je druzgocącej

[26] Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. 1. Warszawa 1958, s. 276.

[27] „W regułach klasztornych przykazanie ubóstwa było fundamentalną zasadą. Benedyktyni nie tylko nie mogli posiadać żadnej własności, ale nie wolno im było nawet używać słowa «mój» i «twój»; zamiast tego założyciel zakonu, Benedykt z Nursji, zalecał określenie «nasz». Pojęcie wspólnej własności próbowano nawet rozciągnąć na fizyczną osobowość mnichów, a w każdym razie toczono spory na temat tego, czy mnich może członki swego ciała uważać za swoją osobistą własność i czy może on mówić «moja głowa», «mój język», «moje ręce», czy też powinien używać określeń «nasza głowa», «nasz język» itd., podobnie jak mówiono «nasz kaptur», «nasza sutanna»” (A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancyngier, Warszawa 1976, s. 247).

[28] Por. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte*..., dz. cyt., t. 1, s. 128 i n.; t. 2, s. 74 i n.

krytyce, niepozostawiającej żadnych wątpliwości co do jego własnych zapatrywań[29].

Refutacja Popperowskiej niewybrednej napaści na Hegla ma już długą tradycję i sprawa jest na tyle bezsporna w literaturze przedmiotu, że podejmowanie od początku zadania oczyszczenia Hegla z pomówień o totalitaryzm, nacjonalizm, militaryzm, rasizm, serwilizm itp. przypominałoby wyważanie otwartych drzwi. W związku z tym ograniczę się do wzmianki o dwóch nader kompetentnych autorach, którzy z tego zadania wywiązali się wzorcowo. Warto, jak myślę, dodać, że nie są to konserwatyści, podzielający zastrzeżenia Hegla wobec liberalizmu, lecz raczej jego – jak właśnie Popper – rzecznicy. Shlomo Avineri w książce pt. *Hegla teoria nowoczesnego państwa*[30] wskazuje liczne powody, dla których twórcę *Zasad filozofii prawa* wypada uznać za jednego z najważniejszych fundatorów myśli społecznej i politycznej nowoczesności. Natomiast Peter Singer w swej popularnej, ale jakże wnikliwej rozprawce, rzucającej snop jasnego światła na różne aspekty Heglowskiego systemu, wykazuje bezpodstawność oskarżeń wysuwanych pod adresem Hegla, akcentując rolę, jaką berliński filozof nadawał praworządności w życiu społecznym i politycznym. „Tak stanowcza obrona rządów prawa nie nadaje się na fundament, na którym można by budować totalitarne państwo z jego tajną policją i dyktatorską władzą”[31]. Ponadto Singer przypisuje nie komu innemu, tylko Heglowi właśnie autorstwo koncepcji „jedynej autentycznej formy wolności”, tj. takiej, która harmonizuje interes jednostkowy z interesem zbiorowości. W podsumowaniu wywodów Singera czytamy:

> Hegel starał się opisać wspólnotę, w której indywidualne interesy i interesy ogółu byłyby ze sobą w zgodzie. Jeżeli mu się to nie powiodło, inni mogą podjąć to zadanie na nowo. Jeżeli nikomu się nie uda i jeżeli w końcu pogodzimy się z tym, że nigdy nikomu się to nie uda, będziemy musieli przyznać, że wolność w sensie Heglowskim nie może istnieć. Jednakże nawet to nie unieważni tytułu Hegla do chwały autora opisu jedynej autentycznej formy wolności, formy, która wciąż może służyć za ideał[32].

---

[29] Von Haller głosi, że „tak jak w świecie nieożywionym to, co większe ruguje to, co mniejsze, to, co potężniejsze to, co słabsze itd., podobnie także wśród zwierząt, a dalej także wśród ludzi, powtarza się znowu to samo prawo... Władza potężniejszego jest porządkiem wiecznym, ustanowionym przez Boga, porządkiem zgodnie z którym sęp rozdziera niewinne jagniątko, zatem ci, którzy dzięki znajomości prawa są potężniejsi, czynią zupełnie słusznie ograbiając jako słabszych tych, którzy potrzebują ich pomocy” (G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 242–243). Czytelnikom Hegla nie trzeba wyjaśniać, co sądził on o takiej doktrynie.

[30] Sh. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009.

[31] P. Singer, *Hegel*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 1996, s. 49.

[32] Tamże, s. 46.

Nie przeczę, że kontrowersja między Popperem a Heglem (a to samo zresztą można powiedzieć o Platonie) ma racjonalne jądro. Jest nim właśnie odmienne pojmowanie wolności i – w rezultacie także – roli państwa. Popper traktuje wolność jako stan przyrodzony, w którym jednostka pozostaje, o ile – i dopóki – jest zabezpieczona przed arbitralnością innych. Z tego wynika, że koniecznym warunkiem wolności jest jej ograniczenie. Granice wolności wytycza prawo, którego egzekutorem jest państwo. Na gruncie tej koncepcji prawo i państwo odgrywają jedynie restrykcyjną rolę. Im jest ona skromniejsza, tym lepiej.

Hegel z kolei nie potrafił zadowolić się takim czysto negatywnym ujęciem wolności i poszukiwał pozytywnego jej znaczenia. Uważał, że stanem, w którym jednostka znajduje się z natury, jest zaledwie samowola, wolność zaś może ona osiągnąć tylko w ramach wspólnotowej koegzystencji z innymi, podporządkowania racjonalnej samoorganizacji; jej wyrazem jest dla Hegla praworządne państwo. W ramach tego – pozytywnego – ujęcia wolności, prawo i państwo wolności nie limitują, lecz przeciwnie, dopiero ją umożliwiają, wyznaczają przestrzeń dla jej realizacji.

Ta poważna różnica konceptualna w odniesieniu do zagadnienia wolności, państwa i prawa ma za podstawę przeciwieństwo założeń o charakterze epistemologicznym i antropologicznym. Dla Poppera realnie istnieją tylko jednostki, wszelkie zaś ciała zbiorowe to pozbawione realności abstrakcje. Nic więc dziwnego, że uważa on, iż „zachowania i czynności zbiorowości takich jak państwa czy grupy społeczne należy sprowadzać do zachowań i czynności poszczególnych jednostek”[33], które – tu dodajmy przesłankę antropologiczną o pesymistycznej wymowie – wchodzą sobie nawzajem w drogę.

Natomiast Hegel, jak i Platon, relacje międzyludzkie postrzegają nie w kategoriach przeszkody, zawalidrogi, lecz szansy i nadziei. Obaj należą do pojęciowych realistów, którzy systemom społecznym – traktowanym jako integralne całości niesprowadzalne do poszczególnych elementów ani do ich sumy – przypisują realne istnienie. Taka postawa, którą Popper określa mianem holizmu – prowadzić musi jego zdaniem do irracjonalizmu w teorii i radykalizmu w praktyce. To zaś na mocy definicji wyklucza holistów z grona przyjaciół społeczeństwa otwartego, albowiem do tego ekskluzywnego – w ujęciu Poppera – klubu kartę wstępu daje racjonalizm krytyczny skorelowany z cząstkową inżynierią społeczną.

Poruszając problem opozycji między nominalizmem i realizmem (holizmem), zahaczamy już o Marksa, który do stronnictwa holistów należy, choć – na szczęście! – Popper zalicza go do wrogów społeczeństwa otwartego tylko w tytule swego klasycznego dzieła, by w rozwinięciu stwierdzić: „...pomimo

[33] K. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, dz. cyt., t. 2, s. 100.

swej filozoficznej skłonności do holizmu, z pewnością nie był kolektywistą: sądził przecież, że państwo powinno «obumrzeć». Myślę, że wiara Marksa była, w najgłębszych swoich podstawach, wiarą w społeczeństwo otwarte”[34]. Zdawać się może, że Popper stosunkowo najłaskawiej obszedł się z Marksem, gdyż w jego wywodach poświęconych autorowi *Kapitału* nie brakuje słów uznania, a nawet czci. Wśród wyszczególnianych przezeń walorów Marksa odnajdujemy „szczerość w poszukiwaniu prawdy” oraz „intelektualną uczciwość”, jak również „umiłowanie wolności i sprawiedliwości”, „humanitaryzm”, „moralny radykalizm” i „chęć niesienia pomocy uciskanym”. Nie omieszkał Popper przyznać, że Marks „otworzył nam oczy i zaostrzył spojrzenie w wielu kierunkach. Powrót do przedmarksowskiego stanu nauk społecznych jest dziś nie do pomyślenia. Wszyscy współcześni pisarze coś mu zawdzięczają, nawet jeśli sobie z tego nie zdają sprawy”[35].

Z drugiej jednak strony Popper proponuje tradycjonalistyczną wykładnię stanowiska Marksa, czyli sytuuje jego dzieło w kontekście paradygmatów mentalnych należących do przeszłości i jawnie anachronicznych z dzisiejszego punktu widzenia, a tym samym odmawia mu tego, co w oczach wnikliwszych i rzetelniejszych interpretatorów jest jego największą zasługą: dokonania przełomu – rzec można bez przesady „kopernikańskiego” – w myśleniu o społeczeństwie i historii. Prócz tego Popper dopatruje się w teorii Marksa sprzeczności, których tam nie ma.

Najjaskrawszym przejawem zniweczenia nowatorstwa twórcy materializmu historycznego i jego prekursorstwa w stosunku do filozofii najnowszej, łącznie z postmodernizmem, jest insynuowanie, że teoria klas nie wyrasta z analizy interakcji i zależności międzyludzkich, stosunków podległości i władzy, które Marks obserwował w społeczeństwie mu współczesnym, lecz stanowi świadectwo ulegania przezeń prastarym mitom. „W miejsce narodu wybranego rasizm podstawia rasę wybraną (wybraną przez Gobineau), która ma być jego zdaniem narzędziem przeznaczenia, a ostatecznie dziedzicem tej ziemi. Marksowska filozofia historyczna podstawia zaś wybraną klasę, narzędzie stworzenia społeczeństwa bezklasowego, a zarazem przyszłego dziedzica tej ziemi”[36] – czytelnika wolnego od uprzedzeń taki pogląd niezawodnie wprawi w zdumienie.

Ta sama tendencja zaznacza się w odniesieniu do kwestii stanowiska ontologicznego Marksa. Popper już to porównuje go z chrześcijańskim dualistą (biorąc pod uwagę jego pietyzm dla spraw duchowych), już to z materialistą-mechanicystą (gdy dochodzi do – niesłusznego zresztą – wniosku, że poszu-

[34] Tamże, s. 211.
[35] Tamże, s. 89.
[36] Tamże, t. 1. s. 31.

kując prawidłowości w życiu społecznym i w historii, Marks brał za wzór Laplace'a). Wbrew temu uważam, że stanowisko Marksa w zakresie ontologii wykracza poza głęboko zakorzenioną w tradycji filozoficznej dychotomię dualizmu i monizmu (mechanicystycznego). Jak to pokazuje klarownie Lukàcs we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego*[37], Marks odsłonił nowy obszar bytu, który powstaje w wyniku zapośredniczenia – za sprawą pracy – materialnego świata przyrody i inteligibilnej sfery świadomości. Krótko mówiąc, Marks uświadamia nam, że – dzięki zdolności do pracy – człowiek sam stwarza świat, w którym żyje – rzeczywistość społeczną, tj. specyficzną sferę bytu, nieredukowalną ani do przedmiotowości pozaludzkiej, ani do idealistycznie pojętej, czyli czysto duchowej, podmiotowości.

Przy okazji odnotujmy, co wynika z powyższego niedwuznacznie: praca jest dla Marksa fundamentalną formą ludzkiej aktywności, która umożliwia człowiekowi, jako jedynemu jestestwu w świecie przyrody, transcendowanie rzeczywistości zastanej. Z tego też względu problematyki pracy u Marksa nie sposób uchwycić za pomocą kategorii związanych z samym tylko metabolizmem, jak to usiłuje zrobić Popper.

Innym wyrazem tego samego typu nastawienia Poppera, który – jak przystało na antydialektyka – w tym, co nowe, widzi to, co stare[38], jest utożsamienie marksizmu z ekonomizmem, a ekonomizmu z platonizmem *à rebour*. Krótko mówiąc, Popper zamyka oczy na oryginalność myśli Marksa; widzi w nim esencjalistę, który poczytując zależności ekonomiczne za istotę rzeczywistości, a dziedzinę idei za jej zjawiskowy przejaw, robi użytek ze starego Platońskiego schematu, tyle że przenicowanego – odwraca zależność między tym, co inteligibilne, i tym, co zmysłowe.

Jak grubym uproszczeniem jest interpretowanie relacji między sferą ekonomii i innymi sferami życia społecznego u Marksa za pomocą konwencjonalnej aparatury pojęciowej esencjalizmu, możemy uzmysłowić sobie sięgając po książkę pt. *Filozofia Marksa*, której autor, Etienne Balibar, wykazuje, że w swych pionierskich analizach kwestii splotu idei i władzy Marks naruszył jedno z najdawniejszych i najtrwalszych tabu filozofii: radykalne rozróżnienie *theoria*, *praxis* i *poiesis*; że nie chodzi tu bynajmniej o proste odwrócenie, tj. przyznanie prymatu *poiesis* – wytwarzaniu – nad praktyką i teorią, lecz o wytropienie ich dynamicznej jedności, przechodzenia w siebie nawzajem[39].

---

[37] G. Lukàcs, *Praca*, w: tenże, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, część II/1 przeł. K. Ślęczka, Warszawa 1984, s. 3–182.

[38] Nawiązuję tu oczywiście do znanej wypowiedzi Adorna, że dialektyk to ktoś, kto w starym potrafi dostrzec nowe, podczas gdy antydialektyk w nowym widzi tylko to, co stare.

[39] Por. E. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa 2007, s. 55 i n.

Z kwalifikacją marksizmu jako ekonomizmu wiąże Popper zarzut, że Marks i marksiści przeceniają znaczenie władzy ekonomicznej, nie doceniając skuteczności władzy politycznej. Uważa, że w okresie bezwzględnego kapitalistycznego wyzysku ekonomia – czyli interes klasowy właścicieli kapitału – faktycznie zdominowała politykę. Jednak w warunkach demokracji sytuacja uległa zmianie, ponieważ demokracja wyposaża władzę polityczną w moc sprawowania kontroli nad stosunkami ekonomicznymi. Tak więc stanowisko Marksa i marksistów – które tego nie uwzględnia – wydaje się Popperowi merytorycznie niesłuszne, a na dobitkę metodologicznie niepoprawne, bo wewnętrznie sprzeczne. Teza o uwarunkowaniu poglądów (politycznych) interesem klasowym godzi – jego zdaniem – w racjonalizm, toteż wprowadza niespójność do światopoglądu racjonalistycznego, na którym marksizm bazuje. Kto nie osądza myśli wedle niej samej, lecz szuka u źródeł myślenia elementów pozaracjonalnych, siłą rzeczy popada w irracjonalizm.

Nasuwa się pytanie, jak uzgodnić tę obiekcję Poppera w odniesieniu do mniemanej niekonsekwencji marksistów z jego własną predylekcją do racjonalizmu nie w pełni konsekwentnego, tj. takiego, który – właśnie w odróżnieniu od „racjonalizmu konsekwentnego", tzn. w swej intencji wszechogarniającego – zna swoje granice, czyli wie, że opiera się na czynniku irracjonalnym, jakim jest wiara w rozum[40].

Co do meritum zaś wypada zauważyć, że tylko na gruncie teorii, w ramach modelu Popperowskiego, demokracja kładzie kres hegemonii władzy ekonomicznej. Praktyka życia społecznego, zwłaszcza dziś, w dobie globalizacji, nie tylko uzasadnia sceptycyzm wobec samoistności polityki, ale i obawy o los demokracji, jako że na naszych oczach władza ekonomiczna oswobodzona z pęt polityki staje się dla niej śmiertelnym zagrożeniem. Sprawy społeczeństwa otwartego trzeba więc bronić, gdyż niestety, nie broni się ona sama. Społeczeństwo otwarte – zarówno jeśli idzie o samą jego ideę, jak i nakierowane na jej realizację praktyczne posunięcia – ma wrogów. Lepiej jednak szukać ich tam, gdzie naprawdę można ich znaleźć. Wielkim filozofom przeszłości za wciąż żywą inspirację bądźmy wdzięczni, a pozostańmy czujni wobec wszelkich zakusów dogmatyzmu. Popper nie miał wątpliwości, kto jest wrogiem, a kto przyjacielem społeczeństwa otwartego. W swym obszernym dziele nie podejmuje w ogóle teoretycznej analizy zagadnienia otwartości społeczeństwa; zakłada, że społeczeństwo otwarte jest synonimem demokracji parlamentarnej, jako ustroju optymalnego, bo gwarantującego wolność i praworządność, pobudzającego krytyczne myślenie i poniekąd naturalnego, tzn. najlepiej dostosowanego do przyrodzonych skłonności człowieka, krótko mówiąc – ustroju będącego jak gdyby południkiem zerowym na skali ustrojów.

[40] Por. K. Popper, *Społeczeństwo otwarte*..., dz. cyt., t. 2, s. 242 i n.

Takie rozumowanie naraża się oczywiście na zarzut arbitralności, ale kontekst historyczny uzasadnia je przynajmniej psychologicznie. W pierwszej połowie minionego stulecia, tj. w czasach życia i działalności Poppera, nie on jeden upatrywał największe zagrożenie dla wolności jednostki i całych społeczności w totalitaryzmach „z lewa" i „z prawa". Dziś jednak, rozważając zagadnienie społeczeństwa otwartego, trudno poprzestać na opozycji totalitaryzmu i demokracji (wolności). Nie w tym rzecz, że nie ma już zagrożenia totalitarnego. Wiele wskazuje jednak na to, że niezależnie od tego zagrożenia – zewnętrznego – społeczeństwo otwarte jest zagrożone także od wewnątrz, tzn. ma wroga i w sobie samym. Pojawiają się bowiem wyraźne symptomy autodestrukcji systemu demokratycznego w późnym kapitalizmie, który podważa otwartość jego struktur, a nawet grozi jego rozpadem. Zauważa je m.in. George Soros, ekonomista o filozoficznych inklinacjach, który – co warto podkreślić – uznaje się za ucznia Poppera. Soros poddaje rewizji stanowisko swego mentora, ponieważ uważa, że „fundamentalizm rynkowy jest dziś dla społeczeństwa otwartego groźniejszy niż jakakolwiek totalitarna ideologia"[41]. Tu wyłania się bardzo ważny i ciekawy wątek, który chciałabym rozwinąć, ale w innej już opowieści.

Streszczenie

Autorka niniejszego artykułu podejmuje polemikę ze stanowiskiem, jakie zajmuje Popper w książce pt. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie.* Próbuje podważyć zasadność argumentacji Poppera, w myśl której Platon, Hegel i Marks – jako historycyści i totalitaryści – są wrogami społeczeństwa otwartego. Stawia też tezę, że społeczeństwo demokratyczne w dobie późnego kapitalizmu – z uwagi na tendencję autodestrukcyjną – ma wroga w sobie samym, co jest dla otwartości jego struktur większym zagrożeniem niż totalitaryzm zewnętrzny.

[41] G. Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 1999, s. 19.