

Hoene Wroński, czyli filozoficzny trójkąt
weimarski sprzed 200 lat.*¹

Wincenty Lutosławski nazwał onegdaj Hoene Wrońskiego „drugorzędnym niemieckim filozofem który udaje Polaka”, a następnie, po polemice Jerzego Brauna broniącego polskości Wrońskiego, zmienił zdanie i określił go jako „trzeciorzędnego filozofa niemieckiego, piszącego po francusku i pragnącego uchodzić za Polaka”.² Lutosławski był admiratorem tak zwanej polskiej filozofii narodowej, której głównymi przedstawicielami byli August Cieszkowski, Bronisław Trentowski i Karol Libelt, a którzy to Wrońskiego raczej cenili wysoko, choć mieli nierzadko wątpliwości co do „polskości” jego myśli. Bronisław Trentowski był właściwie pierwszym poważnym autorem, który koncepcję Wrońskiego chciał przybliżyć rodakom, lecz nazwał ją „mesjanizmem polsko-francuskim”.³

Określenie Lutosławskiego jest niesprawiedliwe, zarówno jeśli chodzi o „rzędność” myśli autora *Metapolityki* jak też jego narodowość. lecz w istocie rzeczy kłopot jest niemały, a jego podstawą nie jest bynajmniej to, że wszystkie swe prace Wroński⁴ napisał po francusku, bo w końcu filozofia to

¹ Manuskrypt tekstu opublikowanego w: *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi* (red. W. Tyburski, R. Wiśniewski), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2005, s. 81-93.

* W pracy tej wykorzystałem fragmenty rozdziału poświęconego historiozofii Wrońskiego zawartego w mej pracy *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Toruń 2004

² Patrz: Bolesław J. Gawecki (oprac.) *Wroński i o Wrońskim*. Warszawa 1958, s. 86. Pięć lat wcześniej wyrażał się jednak Lutosławski bardziej przychylnie i o myśli i o polskości Wrońskiego Przyznawał mianowicie mu zasługę podjęcia wysiłku pogodzenia religii i filozofii. Uważał też, że wprawdzie pisze niejasno i prawdy tylko obiecuje to jednak „Wroński niewątpliwie był filozofem i do polskiej filozofii należy”. (*Nieznana zasługa Wrońskiego – mesjanizm a neoscholastyka*. Także *Wskrzeszenie Wrońskiego – na marginesie prac Instytutu Mesjanicznego*. W: Tygodnik Wileński, nr. 9 i 10 (7 i 14 czerwca) 1925

³³ Bronisław Trentowski, *Hoene Wroński czyli mesjanizm polsko-francuski, mieniący się ostatecznym zjednoczeniem filozofii z religią, chcący stanowić filozofię i religię absolutną lub też mądrość achrematyczną*. [w:] Rok...1844, Poznań, t. 2, t. 3, t. 4. Dodajmy, że w pisanym paręnaście lat później, a wydany pośmiertnie *Panteonie wiedzy ludzkiej* (t. II, Poznań 1774, s. 390) Trentowski napisał: „Nad Kopernika w starej, a nad Wrońskiego w dzisiejszej Polsce, Europa nie miała i nie ma nic wznioślejszego. Są to dwa przesilenia słoneczne ducha ludzkiego.” Charakterystyczne kłopoty z Wrońskim miał E. Dembowski, który w dwu pracach pisanych mniej więcej w tym samym czasie zauważa najpierw, że „Hoene -Wroński pisze tylko po francusku, odrzekł się zupełnie narodowości polskiej...” Po czym stwierdza, że „Wyrazu na *twórczość* nie mają ani Francuzi, ani Niemcy (...) Pojęcie *twórczość*, na które wyraz ma tylko nasza mowa, użyte zostało naprzód przez pisarzy polskich: Hoene-Wrońskiego...” (E. Dembowski, *Pisma*, t. IV, s. 348 i 365). O innych opiniach o Wrońskim patrz: W. Wąsik, op. cit. s. 137nn. Także L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene Wrońskim*, Kraków 1982, s. 150nn.

⁴ Stosowane raczej powszechnie w literaturze opuszczanie pierwszego (a więc rodowego) członu nazwiska myśliciela nie wydaje się być nadużyciem. W dokumentach Powstania Kościuszkowskiego występuje on jako Józef Wroński, podobnie w rosyjskim wykazie służby. Podczas swego pobytu we Francji filozof podpisywał się różnie, także jako H. Wroński, co było zresztą źródłem dość zabawnego nieporozumienia. Mianowicie niejaki Ludwik Crozals, który chciał zostać jego uczniem, przekonany, że Hoene jest imieniem nadał je swemu synowi. Patrz: Lech Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej...*, s. 21nn i 377.

nie literatura piękna. Jego „pragnienie uchodzenia za Polaka” też nie jest wcale takie jednoznaczne. Był synem Antoniego Hohne pochodzącego z Czech lub Saksonii i osiadłego w Wielkopolsce oraz Elżbiety Pernickiej vel Bernickiej. Wziął udział w Powstaniu Kościuszkowskim, lecz dostawszy się pod Maciejowicami do niewoli wstąpił do armii rosyjskiej i w stopniu majora trzy lata służył przy sztabie Suworowa. Na wieść o organizacji Legionów ruszył do Marsylii by do nich wstąpić, lecz nigdy ostatecznie tego nie uczynił. Choć mieszkając we Francji z Polakami utrzymywał raczej słabe kontakty, a korespondował z nimi (nawet z rodziną!) po francusku, to przecież przyjął dodatkowe polskie nazwisko. Zapomogi finansowe odbierał tak w ambasadzie rosyjskiej, jak też w Hotelu Lambert.⁵ Pod koniec życia zmienił zdanie co do tego, który naród przewodzić ma Słowianom; rozczarowany postawą Rosji, na Polaków – aczkolwiek z pewną rezerwą – przerzucił to zadanie. Po śmierci Wrońskiego niemal cała jego spuścizna rękopiśmienna została przewieziona do Polski.

Zdaniem Wiktora Wąsika o „polskości” Wrońskiego przesądzają pewne idee, które były swoiste dla naszej myśli romantycznej, a chodzi mu przede wszystkim o mesjanizm (jako koncepcję zakładającą szczególną misję jaką w dalszej historycznej ewolucji ludzkości mają odegrać Słowianie) i swoisty aktywizm (celem filozofii absolutnej są „prawdy żywe ku rzeczywistości”).⁶ Z mesjanizmem Wrońskiego, którego to pojęcia był zresztą twórcą, wiązała się jeszcze inna idea, która w miała się stać jednym z toposów polskiej filozofii narodowej. Chodzi tu mianowicie o tezę, że zasada narodowa Słowian łączy w sobie niemiecką teoretyczność z francuskim praktycyzmem.

Wrońskiego i polskich filozofów narodowych łączyła też inna cecha, mianowicie imponujący maksymalizm. Autor *Metapolityki* nazwał swój mesjanizm „filozofią absolutną”, „ostatecznym zjednoczeniem filozofii i religii”; Cieszkowski w *Prolegomenach do historiozofii* postulował wręcz „wykroczenia poza” filozofię absolutną (tyle, że Hegla), zaś centralnym założeniem jego *Ojciec Nasz* jest jedność prawdy objawionej i prawdy filozofii (nauki). Trentowski już w swej pierwszej książce (pracy doktorskiej) dał „podstawy filozofii uniwersalnej”,⁷ a także podobnie jak Libelt uważał, że „filozofia słowiańska” jest spełnieniem wszelkiej filozofii.

Należy wreszcie wskazać inne teoretycznie chyba najbardziej doniosłe podobieństwo między Wrońskim, a twórcami polskiej filozofii narodowej. Wszyscy oni mianowicie poszukiwali (i sądzili, że poszukiwanie te uwieńczyli sukcesem) rozwiązania dramatycznego dualizmu bytu i myśli, który filozofii europejskiej w spadku pozostawił Kant. Różnił ich wszakże stosunek do prób restytucji jedności myśli i bytu, podmiotu i przedmiotu (choć rzecz jasna na już pokantowskim poziomie zakładającym aktywną rolę myśli) jakie podjęli niemieccy idealisci. O ile Cieszkowski, Trentowski czy Libelt postrzegali się jako ich kontynuatorzy, to Wroński tworzył swą

⁵ Por B., J. Gawecki, *Wroński...*, s.8nn. Najlepszym obecnie źródłem informacji o życiu Wrońskiego, a zawierającym także krótkie omówienia treści jego kolejnych dzieł, jest praca Lecha Łukomskiego, *Twórca filozofii absolutnej*. Op. cit.

⁶ W. Wąsik, op. cit. s. 141n. Rzeczywiście trudno nie dostrzec dużego pokrewieństwa idei występujących w myśli Wrońskiego i polskich filozofów narodowych, nie sądzę jednak by to uprawniało do zaliczania go do „polskiej szkoły”, jak to uczynił B. Urbankowski w: *Absurd – Ironia – Czyn*. Warszawa 1981, s. 36.

⁷ *Grundlage der universellen Philosophie*. Karlsruhe 1837.

„filozofię absolutną” niejako obok idealizmu niemieckiego. Nie znaczy to bynajmniej by nasz filozof ignorował dokonania Fichtego, Schellinga i Hegla. Rzecz polega raczej na tym, że jako ich pokoleniowy rówieśnik (o rok młodszy od najmłodszego z nich – Schellinga) do podstaw swej koncepcji, czy raczej systemu doszedł niezależnie od nich, a właściwie dokładniej rzecz ujmując, poprzez dookreślanie różnic dzielących go od rozwiązań niemieckich idealistów.

Myśl Kanta była punktem wyjścia filozofii Wrońskiego. Zwrócił na nią uwagę jako jeden z pierwszych polskich filozofów. Już w 1803 roku wydał w Marsylii po francusku swe pierwsze dzieło, którego przedmiotem była właśnie filozofia królewieckiego myśliciela.⁸ Była to zresztą także jedna z pierwszych prac w tym języku Kantowi poświęconych. Nasz filozof więc w pełni doceniał rewolucję jaką w myśli dokonał Kant⁹, ale też widział potrzebę poszukiwań idących w kierunku, w którym poszli Fichte i Schelling, mianowicie prowadzących do odkrycia absolutnego fundamentu wiedzy. Rzecz w tym, że oni fundamentu tego jednak nie odkryli. Różnica między jego filozofią absolutną, a filozofią myślicieli niemieckich wyraża się w dokonanym przezeń w tymże czasie rozróżnieniu dwu typów namysłu filozoficznego, mianowicie filozofii chrematycznej i filozofii achrematycznej.

Chrematyczna (od greckiego *chrema* = rzecz) filozofia, a za taką uważał on niemiecki idealizm, zdążając wprawdzie słusznie do przewyciężenia dualizmu wiedzy (myśli) i bytu w poszukiwaniu ich absolutnej podstawy, ostatecznie znalazła ją w samej myśli, która wprawdzie jest twórcza, lecz tylko w obrębie własnego świata. Filozofia ta mimo jej zasług (szczególnie wysoko cenil Wroński Schellinga)¹⁰ nie przewyciężywszy zatem ostatecznie tego dualizmu, nie mogła się uporać i z drugim – teorii i praktyki, albo też rozumu teoretycznego i praktycznego. Filozofia achrematyczna miała więc przekraczać granice świata rzeczy stworzonych i wznieść się ku samym zasadom twórczym.

Wroński nie zamierzał zatem kontynuować linii zapoczątkowanej przez niemieckich idealistów, on raczej postrzegał się w roli ich konkurenta, a właściwie jako tego, który odkrył to, czego oni nie odkryli. Kantyzm był więc dlań punktem wyjścia, o to oznacza stanowisko, które zarazem trzeba przekroczyć. Kant, ów „geniusz opatrnościowy”, odkrywając, iż umysł ludzki odgrywa aktywną rolę w procesie poznania dokonał „kopernikańskiego przewrotu” rewolucjonizującego nasze rozumienie relacji między podmiotem i przedmiotem. Pozostawała jednak szalenie niepokojąca konsekwencja, na którą Wroński (podobnie jak niemieccy idealisci) nie chciał przystać. Chodzi o ów radykalny *chiatus* pomiędzy

⁸ *Philosophie critique decouverte par Kant fondee sur le dernier principe du savoir humain*. Marseille 1803 (fragmenty w tłumaczeniu na polski H. Rosnerowej w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*. Wyd. A. Walicki, J. Garewicz i A. Sikora, Warszawa 1977, ss. 110 - 118.). Dodajmy, że była to część zamierzonego znacznie szerszego dzieła.

⁹ „Przed dwudziestu laty w filozofii dokonała się szczęśliwa rewolucja, która nadała jej godność prawodawczyni wiedzy ludzkiej”. *700 lat myśli polskiej*, op. cit. s. 110.

¹⁰ Schelling jego zdaniem zwięździł proces reformy filozoficznej zapoczątkowanej przez Kanta, a opinię tą wyrażał nie tylko w początkach tworzenia swego systemu, ale także znacznie później, gdy już po śmierci Hegla budował swój rozwinięty wykład mesjanizmu. Patrz m. in. *Metapolityka mesjaniczna*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1923, s.371n.

światem noumenalnym i fenomenalnym. Zdaniem naszego filozofa błąd Kanta polegał na tym, że uznał on aprioryczne formy zmysłowości, kategorie intelektu i wreszcie idee rozumu jako coś odnoszącego się tylko do ludzkiego umysłu, a więc jako coś subiektywnego. On zaś twierdzi, że nie ma żadnej różnicy między apriorycznymi zasadami naszego umysłu a prawami rządzącymi światem.

Wroński doceniając Kantowską radykalną krytykę metafizyki, dostrzegając wszakże w jego systemie boczną furtkę, przez którą metafizyka mogła powrócić do filozofii. Chodziło mu o koncepcję idei regulatywnych rozumu, w szczególności o ideę jedności podmiotu i przedmiotu, a więc absolutu. O ile zdaniem Kanta była to tylko idea regulatywna wynikająca z transcendentalnej jedności apercpcji, to dla Wrońskiego stała się ona obiektywnym początkiem, do którego odnosi się wszelkie poznanie. Tak więc o ile Kant sądził, że absolut pozostając poza wszelkim możliwym poznaniem jest zarazem niezbywalną ideą myśli zdążającej ku jedności wiedzy, to Wroński twierdzi, że owa niezbywalność wynika z jedności bytu i myśli. Jeśli tak jest, a nasz filozof nie miał co do tego wątpliwości, racjonalność bytu musi się odsłaniać przed penetrującą go wiedzą, jako że są one w istocie tożsame. Wynik tego odkrycia musi być, rzecz jasna, oszołamiający, oto cała przeszłość i przyszłość ludzkości staje się dostępną naszej wiedzy.

Tajemnica absolutu odsłoniła się Hoene Wrońskiemu w akcie olśnienia jakiego miał doznać 15 sierpnia 1803 roku¹¹. To, że filozof ową tajemnicę absolutu mógł poznać tylko w akcie swoistej iluminacji, bezpośredniego wglądu, jest zrozumiałe. Droga rozumu (dokładniej taka droga jaką rozum znał dotąd) nie mogła przecież wieść do takiego odkrycia, jako że oznaczało ono przecież przekroczenie granic wszelkiego stworzenia, tego co uwarunkowane i przejście do tego co transcendentne, warunkujące, ale posiadające też warunek własnego istnienia.¹² Wroński sądził, że za sprawą owego swoistego epistemicznego skoku, dokonało się w jego myśli, to czego ostatecznie nie dokonali Fichte i Schelling – przejście od filozofii transcendentalnej do transcendentnej. Podkreślmy tu, że naszemu filozofowi nie chodziło bynajmniej o jakiś akt mistyczny, przeciwnie był on zdecydowanym krytykiem mistycyzmu,¹³ a owo przejście jego zdaniem było dziełem rozumu, tyle, że rozumu achrematycznego, czyli jak to wyżej stwierdziliśmy, rozumu przekraczającego granice świata rzeczy stworzonych. Rozum achrematyczny postępuje odwrotnie od

¹¹ W świetle ustaleń Lecha Łukomskiego, (*Twórca filozofii absolutnej*, op. cit. s. 58 n.) data ta nie jest jednakże taka pewna jak to się powszechnie w literaturze poświęconej Filozofowi przyjmuje. Wskazywał zresztą na to także B. J. Gawecki, *Wroński.....*, s. 25. Por. tenże *Polscy myśliciele....*, s. 30. Tak czy owak od patronki tego dnia Wroński przyjął swe drugie imię – Maria.

¹² Jak pisze Wroński „Ja bowiem logiczne nie może jeszcze przekroczyć sfery doczesnej”. *Propedeutyka mesjaniczna*. Część pierwsza, Warszawa 1934, s. 23.

¹³ Dokładniej rzecz biorąc był on wrogo ustosunkowany do „mistycyzmu piekielnego”, czy też „sekt mistycznych”, nowych kontestacyjnych ruchów religijnych, ale też koncepcji społecznych, czy filozoficznych. W *Metapolityce* próbując wyjaśnić źródła ciągłego wrzenia rewolucyjnego we Francji odwołuje się on wręcz do teorii spiskowej, rozbudowując ją do imponujących rozmiarów. Za spiskiem tym stoi „zgraja tajemniczych ludzi”, „zgraja mistyczna”, której ślady działania widzi on w całej historii ludzkości. *Metapolityka*, s. 105nn. Patrz także.: *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, Lwów – Warszawa 1921, s. 107 i 116n.

chrematycznego. Ten drugi mianowicie posuwa się „drogą regresywną” – od rzeczy ku coraz bardziej ogólnym zasadom, by dojść do pojęcia absolutu. Jest on jednak w związku z tym w stanie ująć owego absolutu tylko „cechę zewnętrzną” – tak to uczynił właśnie Schelling. Ten pierwszy natomiast postępuje „drogą progresywną”, a więc od zasady absolutnej do rzeczy stworzonych i ostatecznie do człowieka.

Odkrycie absolutu oznaczało nic innego jak dotarcie do prawdy kosmicznego aktu stworzenia. Ta prawda zaś dotyczy też aktu tego konsekwencji, a może raczej planu towarzyszącego mu, a odnoszącego się do przyszłości. Plan ten wyznacza jakby odwrotny kierunek procesu kreacji, a więc ku Bogu. U podstaw genezy świata leży prawo tworzenia (określał je prawem progresji twórczej) Natomiast niejako jego odwrotnością (progresywną regresją) jest proces moralnego doskonalenia się świata. To zatem nie przyroda podejmuje ową podróż powrotną ku Bogu, lecz ludzkość, która jako jego kreatura znalazła się poza nim, w żmudnym procesie twórczym wznosi się ku niemu. Ludzkość, a raczej jej świadomość, rozwija się więc w twórczym procesie, ewoluując ku wiedzy absolutnej, która oznacza jedność ze świadomością samego Stwórcy. Jest to proces dokonujący się w czasie, jest zatem procesem historycznym. To w historii więc następuje za sprawą autokreacji ludzkiej powrót świata do Boga.

Historia więc uzyskuje w systemie Wrońskiego absolutną podstawę, jest bowiem procesem zmierzającym ku celowi założonemu już w akcie kreacji świata. Jest to cel absolutny, gdyż stopniowe wyzwalamie się człowieka z uwarunkowań fizycznego świata kończy się ostatecznie w Bogu. Oznacza ono zresztą także uwalnianie się człowieka od jego partykularyzmu, co ostatecznie jest jednoznaczne z przechodzeniem od doczesności do wieczności.

Nie trudno zauważyć duże podobieństwa tej koncepcji historii z tą, którą nieco wcześniej rozwijał Hegel. Dziwić zatem nieco mogą zastrzeżenia, a raczej zarzuty Wrońskiego, że Hegel podążał w niewłaściwym kierunku. Problem polega na tym, że trudno nam ocenić (a właściwie jest to niemożliwe), czy rzeczywiście ich myśl podążała w odwrotnym kierunku, a więc była bądź to „chrematyczna”, bądź też „achrematyczna”, jako że nasz filozof owej tajemnicy absolutu nie raczył nam odsłonić.

Raczej bezsporną jest teza, że wszelkie rozważania historiozoficzne wyrastają jakby z oceny zastanej rzeczywistości. Dla Wrońskiego tą rzeczywistością był porządek polityczno - społeczny Europy ukształtowany w wyniku rewolucji francuskiej i jej konsekwencji. Porządek ten, wbrew temu co zakładali uczestnicy kongresu wiedeńskiego, był daleki od stabilizacji. Europejczycy przekonali się o tym dotkliwie w roku 1830. Ta nowa, na pozór już oswojona rzeczywistość, okazała się taką jaką być musiała: wewnętrznie rozerwaną, skonfliktowaną.

Tak więc rzeczywistość polityczną przenika głęboki antagonizm dwu stronnictw. Te dwa stronnictwa to niezależni (liberalni) i rojaliści (nieliberalni). Wroński przedstawiwszy z pozycji neutralnych (we własnym mniemaniu) argumenty obu stron, zawarte z jednej strony w wydawanym przez B. Constanta piśmie „La Minerve Francaise”, z drugiej zaś w wydawanym przez de Chateaubrianda „Le Conservateur”, doszedł do wniosku, że obie strony mają rację tylko relatywnie, a nie absolutnie. Ta

racja może zostać osiągnięta tylko z perspektywy stanowiska wyższego, które – ujmując to po heglowsku – znosiło by w sobie ową antynomię.

Tak więc, zdaniem autora *Prodromu mesjanizmu*:

„Istnieją dzisiaj, we wszystkich państwach oświeconych, dwa stronnictwa polityczne, pod różnemi mianami, wigów i torysów, republikanów i rojalistów, liberałów i służebnych, wreszcie prawa ludzkiego i prawa bożego.”¹⁴

Stronnictwa te posiadają cechy „bez wyjątku, zasadniczo sprzeczne”.¹⁵ Na gruncie teorii przedstawiciele pierwszego z tych stronnictw nie uznają żadnej innej prawdy, prócz tej, która bierze się z doświadczenia, bądź „indukcji empirycznej”. Natomiast zwolennicy stronnictwa nieliberalnych uznają tylko taką prawdę, która płynie z objawienia, ewentualnie z „dedukcji teologicznej”. Nic dziwnego, że tak różne podstawy epistemologiczne powodują, iż ci pierwsi dostrzegają nieograniczone możliwości poznawcze człowieka i utrzymują, że kumulująca się wiedza prowadzi do doskonalenia się ludzkości. Ci drudzy natomiast twierdzą, że niemożliwym jest przekroczenie granic tego co objawione, niemożność zaś dotarcia do prawd absolutnych uważają za „stan upadły” gatunku. Za tym idą zasadnicze różnice w zapatrywaniach na moralność i religię.

Te zasadnicze różnice teoretyczne ewokują nie mniej zasadniczą różnicę na gruncie praktyki politycznej. Tak więc zmierzając do realizacji tych różnych poglądów oba stronnictwa odwołują się do dwu różnych modeli społeczeństwa politycznego. Ci pierwsi realizację swych zasad widzą w republikańskich, ci drudzy zaś monarchicznych instytucjach rządu. Jeśli zaś chodzi o polityczną organizację ludzkości liberalni chcieliby federacji niezawisłych (tj. kierujących się własnymi prawami) państw, podczas gdy nieliberalni „teokracji” państw, a więc zbioru państw, których życiem ostatecznie kierowałoby jedno prawo boże.

Mamy wreszcie zdaniem Wrońskiego do czynienia z jeszcze jedną zasadniczą antynomią, mianowicie celów. Tak więc stronnictwo liberalnych twierdzi, że realizacja przezeń przyjętych zasad ma ostatecznie na celu osiągnięcie powszechnego dobrobytu, ten zaś stał się możliwy za sprawą postępu. Tymczasem nieliberalni twierdzą, że celem tym jest wyprowadzenie ludzkości z upadku moralnego, uzyskanie przez nią odkupienia, a więc odzyskanie nieśmiertelności w tamtym świecie.

„Neutralne” stanowisko Wrońskiego ukazujące tylko względność racji obu stronnictw tworzących tę antynomię społeczną ma niewątpliwie na celu wykazanie, iż niemożliwe jest jej rozwiązanie w obrębie niej samej. Sprzeczność ta nie jest wynikiem błędności założeń jednego ze stronnictw (gdyby tak było problem byłby w istocie niegroźny, bo tymczasowy). Jest ona jakby nieodłącznie przypisana ludziom i związana z dualizmem rozumu i uczucia.¹⁶

¹⁴ *Prodrom mesjanizmu*, s. 3.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ W *Metapolityce* ujmuje on to następująco: „masz obecnie, przez fatalność, wistoczną w przyrodę ziemską istoty rozumnej, dwa cele diametralnie sprzeczne i zarówno ugruntowane, a mianowicie, z jednej strony, spełnienie poznawcze, według doświadczenia, poglądów filozoficznych rozumu i, z drugiej strony, spełnienie uczuciowe, według objawienia, poglądów religijnych wiary.” (s. 4)

Antynomia o której mowa nie jest bowiem niczym innym jak społecznym przejawem antynomii odkrytych przez Kanta, a więc antynomii czystego rozumu, w które ten się wikła kiedy usiłuje przekroczyć porządek zjawisk i dotrzeć do rzeczy samych w sobie. Jak to powiedzieliśmy Wroński był pod wielkim wrażeniem Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego”. Ujawnienie przez niego antynomii rozumu, za którym podąża dualizm bytu i myśli były olbrzymią zasługą królewieckiego filozofa, natomiast jego błędem było jakby ich uwiecznienie, co swój swoisty wyraz znajduje w jego tezie o niemożności wszelkiej metafizyki, a z którym to problemem nie uporali się ani Fichte, ani Schelling.

Skoro zatem na gruncie filozofii nie udało się rozwiązać tej antynomii, to nic dziwnego, że próby jej rozwiązania w praktyce politycznej muszą zawodzić, bo są właśnie próbami rozwiązania w jej własnym obrębie. Potrzebne jest najwyraźniej inne „ubezpieczenie kierownicze”, czyli inna polityczna gwarancja rozwiązania antynomii społecznej. Jednakże politycy, nawet „oświecone” rządy darmo wypatrują tego „ubezpieczenia kierowniczego”, gdyż po prostu brak owej wiedzy absolutnej, w której posiadanie na szczęście już wszedł Wroński

„Epoka nasza w niczem niepodobna do żadnej z poprzedzających...”¹⁷ Wrońskiemu nie chodzi tu o prostą prawdę, że każda kolejna epoka dziejów jest swoista. Stwierdza tu raczej pewną istotną wyjątkowość. W jego mniemaniu miejsce jakie zajmują czasy mu współczesne w całym biegu dziejów ludzkich ma charakter szczególny. W terażniejszości mianowicie w dziejach ludzkości następuje zasadniczy zwrot jakiego dotąd nie było, że oto dokonuje się przejście między erami. Podstawowa różnica między tymi erami polega zaś na tym, iż w pierwszej z nich człowiek jest poddany koniecznym prawom natury, podczas gdy w drugiej wyzwolony od nich tworzy swój świat działając zgodnie z rozumem rozpoznającym absolut. Skończyła się więc „era fizyczna albo względna”, a ma się zacząć „era celów rozumowych albo absolutnych”¹⁸

Jeśli jednak porewolucyjny porządek duchowy jest niczym innym jak czasem przejścia, to znaczy, że nie należy on ani do ery pierwszej, ani też drugiej. Między dwoma „rzędami przeznaczeń” (a więc dwoma rodzajami celów jakie ludzkość przed sobą stawiała i stawiać będzie) musi więc zaistnieć „rząd pośredni”. To, co nazywać możemy tu terażniejszością jest więc erą przejściową lub „celów przejściowych”. Jest to zarazem era krytyczna, bo przejście oznacza czas końca jednego porządku gdy nowy się jeszcze nie pojawił. Mamy zatem trzy ery. Jakkolwiek rodzaj celów różni te trzy ery w sposób zasadniczy, to jednak tworzą one przecież całość historii ludzkiej procesu postępu rozumu podlegającego niezmiennym prawom. To odkrycie tych praw „polegających na ciągu celów postępowych ludzkości (...) stanowi (...) prawdziwy przedmiot filozofii historii”¹⁹

Nie miejsce tu wnikać w szczegóły historiozoficznych rozważań Wrońskiego, powiedzmy tu tylko, że antynomię drugiej ery (czyli terażniejszości) wyprowadzał on z różnych celów, które przypisywał on czterem okresom ery pierwszej.

¹⁷ *Prodrom*, s. 76.

¹⁸ *Ibidem*, s. 92-93.

¹⁹ *Ibidem*, s. 98

Oznacza to także, że antynomia stronnictw politycznych, którą obserwuje Wroński w porewolucyjnym świecie, swe korzenie ma w odległej przeszłości. I tak „dążności” stronnictwa nieliberalnego swe początki biorą w nastaniu chrześcijaństwa, podczas gdy „młodsze” stronnictwo liberalne źródło swych celów ma w reformacji.

W związku z tą swoistą dwoistością celów obecnych w drugiej erze dziejów ludzkich wskazuje ona pewną charakterystyczną cechę. Mianowicie nie dzieli się ona na okresy, lecz sama stanowi okres jeden, piąty w dotychczasowym biegu dziejów. Bierze się to stąd, że żaden z tych dwu celów nie może stać się dominującym, zaś rozwiązanie antynomii musi oznaczać koniec ery, jako że będzie oznaczało to zmianę celu.

Druga era, a więc zarazem piąty okres rozwoju ludzkości, ma zatem charakter szczególny. Zostaje w niej mianowicie jakby zawieszony automatyzm dotychczasowego postępu psychofizycznego ludzkości, automatyzm wynikający z faktu, że rozum ludzki był poddany prawom natury. Jednocześnie jednak rozum ów nie osiągnął wiedzy celów absolutnych, a więc nie może być w pełni autoteliczny. Zasadniczy problem tej sytuacji polega na tym, że rozum uwolniwszy się od jednej determinacji, zarazem nie pojął jeszcze autodeterminacji. To właśnie nadaje tym czasem swoistej dramatycznej dynamiki - cywilizacji europejskiej grozi przecież zagłada.

Przejście do następnej epoki oznaczać musi zatem nic innego jak skok świadomości. Skok ten wszakże może się jednak nie dokonać. Problem polega bowiem na tym, że nie jest to przejście do wiedzy następnego celu, lecz do wiedzy celu absolutnego. Tę wiedzę jak się nietrudno domyśleć posiadał był Wroński w postaci swego mesjanizmu. Wroński zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że samo odkrycie celu absolutnego wcale nie gwarantuje jego realizacji. Sam odkrywca ma wątpliwości czy jego prawdy zostaną zrozumiane. Dzielił się swym odkryciem w związku z tym nader ostrożnie. Przedstawia tylko „prodrom”, „prolegomena” do mesjanizmu, czy też „zagadnienia podstawowe filozofii absolutnej”, choć zarazem sądzi, że wystarcza to by wskazać absolutne cele ludzkości oraz warunki i środki do ich realizacji.

Świadomość absolutnych celów ludzkości będzie się rozpowszechniać z wielką trudnością. By proces ten wesprzeć proponuje Wroński założyć „zrzeszenie mesjaniczne”²⁰, czyli Unię Antynomialną, która z czasem stanie się Unią Absolutną. Jej zadaniem będzie więc zapewnienie „praw odnośnych dwu wielkich stronnictw politycznych, republikanów i legitymistów i do kierowania rozwoju rozumowego, jednych, ku odkrywaniu PRAWDY ABSOLUTNEJ, i drugich, ku odkrywaniu DOBRA ABSOLUTNEGO, w których znajdą oni sławetne swe i tożsamo spełnienie końcowe na ziemi.”²¹

Kto miałby tworzyć to nowe i ostateczne zrzeszenie moralne? Otóż są to „ci z ludzi wyższych, którzy poczynają przeczuwać poważnie zgubne następstwa fatalnej pozycji, w jakiej się ludzkość znajduje.”²² Wroński widzie je zatem jako stowarzyszenie – raczej w sensie duchowym niż formalnym – skupiające elitę ludzi zdolnych do przekroczenia punktów

²⁰ Pierwszym zrzeszeniem jest „zrzeszenie jurydyczne”, czyli państwo, drugim zaś „zrzeszenie etyczne”, czyli Kościół.

²¹ *Metapolityka*, s. 193.

²² *Prodrom*, s. 133.

widzenia dwu przeciwstawnych stronnictw. Można chyba przyjąć, że Unia miała być czymś w rodzaju widomej zapowiedzi Parakleta, ducha prawdy, pocieszyciela zapowiadanego przez Chrystusa. Samym Parakletem byłaby doktryna mesjanizmu.

Zauważalne są zatem dwa konteksty mesjanizmu Wrońskiego: teoretyczny i praktyczny. Oba mają najwyraźniej swoje narodowe umocowanie i wyznaczone są przez dwie wzajem się dopełniające rewolucje. Ten pierwszy w zasadniczy sposób określił przewrót teoretyczny, który dokonał się w Niemczech w myśli Kanta i jego konsekwencje obecne w niemieckim idealizmie. Kontekst drugi wykreśliła zaś rewolucja polityczna, która w tymże czasie dokonała się we Francji, a także jej skutki w postaci dalszego rewolucyjnego fermentu „antynomii społecznej”. Można zatem powiedzieć, że w Niemczech i Francuzach dotychczasowy rozwój historyczny teorii i praktyki znalazł swych szczytowych wykonawców. O ile więc natura Francuzów każe im podążać ku królestwu dobra, to natura Niemców kieruje ich w rejony królestwa prawdy. Tak oto opatrnościowym posłannictwem Francuzów jest „spełnienie zrzeczenia jurydycznego”, którym, jak wiemy, jest państwo, podczas gdy przeznaczeniem Niemców jest „spełnienie zrzeczenia etycznego”, a więc Kościoła.²³

Daje się zauważyć, że Wroński wpisuje się na raczej niekrótką listę myślicieli, żyjących po obu stronach Renu, którzy nowoczesny, wyłaniający się po rewolucji francuskiej świat postrzegali jako w zasadniczy sposób określony przez dwa narody kierowane odmiennymi „zasadami”, czy też naturami – spekulatywizmem i praktycyzmem. Równocześnie zdaniem naszego myśliciela zasadniczy problem owego nowoczesnego świata polega na tym, że ani Niemcy, ani Francuzi nie zdołali harmonijnie połączyć tych dwu domen – teorii i praktyki - określających ich narodową naturę. Ta jednia teorii i praktyki była niemożliwą bowiem ani jedni, ani drudzy nie zdołali dojść do wiedzy absolutnych celów ludzkości. Schelling doszedł wprawdzie już do wiedzy absolutu, ale zdołał go ująć tylko w jego zewnętrznych cechach; Napoleon wprawdzie w swej cesarskiej władzy doprowadził do „identyfikacji zwierzchności narodowej albo prawa ludzkiego ze zwierzchnością moralną, albo prawa boskiego”²⁴, to jednak ani on, ani nikt z jego współczesnych tego sobie nie uświadomił. W efekcie narody te były w stanie wypełniać tylko swe cząstkowe przeznaczenie, czego skutkiem jest całkowity chaos i ogólnoeuropejski kryzys.

Tak więc „stary cywilizowany” Zachód nie jest w stanie zaprowadzić ładu własnymi siłami, nie może, innymi słowy, stworzyć warunków dla rozwiązania się ostatecznych celów ludzkości. Jest na szczęście jeszcze świat inny, „nowy, oświecony” Wschód. Słowianie wprawdzie dotąd szli w pochodzie dziejów w tylnych szeregach, ale szli! Mało tego już dwukrotnie narody tego szczepu „zbawiły Europę, naprzód pod Sobieskim, od panowania islamizmu, i następnie, świeżo, pod Aleksandrem I, od panowania bezreligijności”.²⁵ Można powiedzieć, że zdaniem Wrońskiego w Słowianach jakby uobecnia się cała historia ludzkości. Są oni

²³ *Prolegomena do Mesjanizmu*, t. III, Lwów – Warszawa 1925, s. 68nn.

²⁴ J. Wroński, *Tajemnica polityczna Napoleona jako podstawa przyszłości moralnej świata*, Warszawa 1919, s. 45.

²⁵ *List do Papieży...*, s. 156.

kontynuatorami tradycji, a więc swą historią należą do przeszłości ludzkiej; reprezentują sobą teraźniejszość, bowiem to w nich jej dualizm znajduje swe rozwiązanie; wreszcie są oni przedstawieniem przyszłości, jako że za ich sprawą świadomość ludzka dojdzie do wiedzy prawdy absolutnej i dobra absolutnego. To zaś oznacza nic innego jak spełnienie się ostateczne przeznaczenia ludzkości.

Problem polega na tym że owo wypełnienie przez Słowian ich misji dziejowej jest możliwe pod jednym, ale nader skomplikowanym warunkiem. Mianowicie Słowianie muszą uświadomić sobie tę swoją misję, co zatem idzie uświadomić sobie konieczność zjednoczenia się pod przywództwem rosyjskim. To oznacza zarazem, że Rosjanie muszą tę swą szczególną rolę zrozumieć, a więc że są oni przywódcami innych narodów słowiańskich, a nie ich gnębielami.

Wroński był zdecydowanym zwolennikiem legalizmu także w odniesieniu do stosunków międzynarodowych, która to postawa znajduje swe głębokie ugruntowanie w jego historiozofii.

„Wszelkie posunięcia polityczne, realizowane przez ludzi poza władzą suwerenną, mogą być tylko błędem, gdy nie wie się jeszcze, że wszelkim tego rodzaju posunięciom przodować winna uprzednia znajomość finalnych i absolutnych przeznaczeń ludzkości na ziemi. (...) posunięcia polityczne knute i realizowane poza władzą suwerenną, z pominięciem jej uprzedniej znajomości, będą co najmniej szalbierstwami i nie będą one mogły stać się legalnymi przez żadną sankcję.”²⁶

Ta „zasada kontr-rewolucyjna” odnosi się także, jeśli nie w szczególności, do relacji polsko-rosyjskich. Tu uwidacznia się zresztą szczególny dramatyzm sytuacji, gdyż tak jak tej potrzeby legalizmu nie bardzo można się było wówczas dopatrzeć po stronie polskiej, tak też niezauważalna była świadomość konieczności podtrzymywania odrębności narodowych (szczególnie polskiej odrębności) po stronie rosyjskiej. Wroński, który ciągle przecież wierzył, że prawda, którą on posiadał, ostatecznie dotrze do oświeconych polityków, liczył cały czas na to, że car uświadomi sobie swą szczególną odpowiedzialność za przyszłość ludzkości. Z drugiej strony wierzył też w to, że Polacy zrozumieją, iż droga wiodąca do ich niepodległości kosztem osłabienia Rosji jest w istocie rzeczy ślepym zaułkiem historii ludzkości.

Rok 1848 zachwiał jednak wiarą Wrońskiego w rychłe rozwiązanie „antynomii społecznej”. Zachód nie był już w stanie pojąć prawdy absolutnej, dla Wschodu natomiast czas jeszcze nie nastąpił. Jeszcze w 1851 roku napisał list do cara (a więc ciągle miał nadzieję), ale już w nim stwierdził, że na Wschodzie wyraźnie jest jeszcze zbyt wcześnie na to, by prawda mesjanizmu mogła zatriumfować.²⁷ W następnym roku stracił najwyraźniej całkowicie złudzenia co do historycznej misji Rosji.²⁸ W swej *Historiozofii* stwierdził, że Rosja nie wypełnia planu mesjanicznego i przekazał przywództwo narodom słowiańskim Polakom.²⁹ Zwróćmy uwagę

²⁶ Cyt za: Łukomski, s. 285, porównać z tłumaczeniem Bukatego 1848.

²⁷ *Épître a S. M. L'Empereur de Russie*, Metz 1851, s. 7.

²⁸ Patrz: *Prospectus. La Pologne retablie a perpetuite par la Verite qu'elle apporte au monde*, Paris 1852, s. 30.

²⁹ *Philosophie absolue de l'Histoire ou Genese de l'humanite. Historiosophie ou science de l'histoire*, Paris 1852. Wroński przejął od Cieszkowskiego nazwę historiozofia na

na to, że owo przywództwo w realizacji planu mesjanicznego nie oznacza wcale sprawowania roli mesjasza. Wroński nie oczekuje nadejścia ani mesjasza zbiorowego pod postacią narodu, ani tym bardziej mesjasza indywidualnego. Mesjanizm oznacza dla niego posłannictwo samej filozofii.³⁰

Powróćmy tu wreszcie do przyszłości, do przyszłości w historiozoficznej wizji Wrońskiego. Stanowić ma ona zatem trzecią erę w dziejach ludzkich, erę realizacji „absolutnych przeznaczeń” ludzkości. W erze tej ludzkość dokona drogi swego rozwoju w dwu okresach (będą to zatem okres szósty i siódmy całych dziejów). W pierwszym z nich nastąpi ostateczne odkrycie prawdy, a więc poznanie absolutu, które to zostanie „ogłoszone jako cel najwyższy społeczeństw”.³¹ Nastąpi całkowita reforma wiedzy ludzkiej, cała nauka zostanie oparta na jednej podstawie (sam Wroński sądził, że tę reformę zapoczątkowuje w swych pracach matematycznych). Mało tego nie tylko „problemat prawdy absolutnej” zostanie wówczas rozwiązany, lecz także „problemat dobra absolutnego”. Mianowicie za sprawą religii absolutnej. Wtedy oto ludzkość wkroczy w ostatni, siódmy okres swych dziejów.³² W okresie tym ludzie wyzwoleni ze swych ziemskich, materialnych uwarunkowań, zrealizują wreszcie swą istotę, rozwiną w pełni swą moc, którą przecież jest rozum. W ten sposób osiągną ostatecznie indywidualną nieśmiertelność.

Tak oto dokładnie przed dwustu laty w myśli Wrońskiego zapoczątkowana została swoista idea trójcy, czy też trójkąta trzech narodów, których duchowy alians w zasadniczy sposób miał ukształtować przyszłość ludzkości.

określenie prawdziwej nauki historii (nie tylko takiej, która opisuje, ale i takiej, która pozwala przewidywać, a więc świadomie historię tworzyć). Nie zmieniło to jednak jego krytycznego stosunku do samej historiozofii autora *Ojczy Nasz*. Patrz: przypis w części pierwszej (Premiere partie) na s. 93.

³⁰ Por.: A. Walicki, *Filozofia i mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 289n.

³¹ *Cele absolutne ludzkości*, Warszawa 1934, s. 18.

³² Liczby trzy i siedem mają, jak wiadomo, przebogatą tradycje symboliczną w różnorodnych kulturach. Można chyba założyć, że w przypadku koncepcji Wrońskiego trójca er dziejowych, symbolizuje Boga (podobnie rzecz się przedstawia u Cieszkowskiego, przy czym ten explicite podporządkowuje kolejne trzy epoki trzem postaciami Trójcy Św.) Siedem okresów natomiast symbolizuje doskonałość, boskość stworzenia, a więc także przestrzeń i czas (po tych siedmiu erach ludzie wyzwalają się z ograniczeń czasu i przestrzeni), liczba ta wreszcie jest symbolem Świątyni jerozolimskiej. (Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, różne wydania, hasła „siedem” i „trzy”).