

**WYŻSZA SZKOŁA PEDAGOGICZNA  
W BYDGOSZCZY**

**MAREK N. JAKUBOWSKI**

**HISTORIOZOFIA  
JAKO FILOZOFIA PRAKTYCZNA.  
HEGEL A POLSKA FILOZOFIA CZYNU**



**BYDGOSZCZ 1991**

KOMITET REDAKCYJNY: przewodniczący - EUGENIUSZ ROGALSKI,  
sekretarz - OLGA RADZIKOWSKA, członkowie - WŁODZIMIERZ  
JASTRZĘBSKI, ROMAN OSSOWSKI, STANISŁAW SZYMAŃSKI, TADEUSZ  
BIERKOWSKI

RECENZENCI: prof. dr. hab. ZBIGNIEW KUDEROWICZ  
doc. dr. hab. BARBARA MARKIEWICZ

REDAKTOR: GRAŻYNA JARZYNA  
REDAKTOR TECHNICZNY: WALDEMAR URBANŃSKI

WYDAWNICTWO UCZELNIANE WSP W BYDGOSZCZY

POZ. 425

Nakład 300 egz. Ark. wyd. 12,4

Papier: offsetowy kl. III 70x100 70 g Zam. 75/81

## SPIS ROZDZIAŁÓW

Wstęp.....	s. 5
Część I	
1. Filozofia dziejów jako filozofia praktyczna.....	s.13
2. Rozumność rzeczywistości a krytycyzm filozofii.....	s.49
3. Pochwała Rewolucji Francuskiej i krytyka świadomości rewolucyjnej.....	s.67
4. Wojna jako środek racjonalizacji.....	s.81
Część II	
5. Heglizm a poszukiwanie jedności teorii i praktyki.....	s.97
6. "Filozofia narodowa" jako historiozofia.....	s.127
7. Jedna, czy dwie różne historie?.....	s.151
8. Wojna i rewolucja.....	s.183
Bibliografia prac cytowanych.....	s.217
Indeks nazwisk.....	s.223
Summary.....	s.227

## WSTĘP

Olbrzymi wpływ filozofii Hegla na polską myśl doby międzypowstaniowej, szczególnie zaś lat 40-tych XIX wieku - okresu, który można uznać za *okno filozofii polskiej* ubiegłego wieku - należy do tych zjawisk w rozwoju filozofii europejskiej, które zasługują na baczna uwagę i ocenę. Mamy tu bowiem do czynienia z recepcją zdecydowanie antyromantycznej koncepcji w obrębie myśli jednoznacznie romantycznej. Mamy tu także do czynienia z fascynacją systemem, który pretendując do rozwiązania dualizmu teorii i praktyki oferuje ostatecznie ich jednię w pogodzeniu z rzeczywistością. Polska filozofia czynu, to najwybitniejsze zjawisko ówczesnego życia filozoficznego w Polsce, była zaś jak najdalsza od wszelkich pomysłów godzenia się z rzeczywistością, a jej twórcy dali swym życiem najlepszy na to dowód.

Filozofia Hegla wydaje się na pierwszy rzut oka równie obca polskiej filozofii czynu, co temperamenty mistrza berlińskiego i jego polskich wielbicieli. Z jednej strony profesor całkowicie pochłonięty karierą uniwersytecką, który na wydarzenia polityczne z rzadka reaguje piórem publicysty; z drugiej strony zaś działacze polityczni, posłowie, konspiratorzy, organizatorzy stowarzyszeń i instytucji, rewolucjonista wreszcie.

Celem tej pracy jest m.in. odpowiedź na pytanie o przyczyny tak wielkiej fascynacji historiozofia Heglowską, z którą mamy niewątpliwie do czynienia w pismach przedstawicieli polskiej filozofii czynu. Wyjaśnienie przyczyn tej fascynacji wydaje się dawać szansę na lepsze zrozumienie tak polskiej filozofii doby międzypowstaniowej, jak też filozofii samego Hegla. Nietrudno bowiem dostrzec, że historiozofia Heglowska, którą on sam uważał za prawdziwą teodyceę, jest swoistą próbą legitymizacji nie tylko dotychczasowej praktyki ludzkiej tworzącej sferę dziejów, lecz także, a raczej nade wszystko, praktyki obecnej, tj. stosunków politycznych, które w Europie wyłoniły się po Rewolucji Francuskiej i wojnach napoleońskich, a szczególnie sposobu konstytuowania się racjonalności społecznej w obrębie swoistej wspólnoty etycznej jaką jest państwo. Taka próba legitymizacji

aktualnej praktyki politycznej rodzi jednak pytanie o to, na ile może sobie ona rościć pretensje do bycia uniwersalną, na ile odzwierciedla ona doświadczanie dziejów jako takich.

Już zakładany przez Hegla rodzaj związku między jednością świata (procesu) historycznego, a różnorodnością fenomenów dziejowych, a więc między tym, co ogólne i tym, co szczególne, musi wzbudzać wątpliwości co do zasadności uniwersalistycznych roszczeń tej koncepcji mającej przecież być jednością teorii i praktyki. U Hegla, jak wiadomo, związek ten ma miejsce dzięki duchowi świata. Jednakże ów duch świata przejawia się tylko w historii konkretnych państw, a więc jednak na pewnym poziomie szczególności. Jednostka ludzka żyje w historii jako członek rodziny, grupy społecznej, korporacji, wreszcie jako obywatel państwa; nie istnieje ona natomiast dziejowo jako członek ludzkości. Ani rodzina, ani korporacja nie są jednak poziomami dziania się historii, jest nim natomiast państwo. Tak więc, zgodnie z koncepcją Hegla, jednostka ludzka jest bytem historycznym tylko jako obywatel państwa, to państwo niejako nadaje jej podmiotowość historyczną.

Oczywistym jest, że takie rozwiązanie - a jest to tylko jeden z przykładów - nie było do przyjęcia dla Polaków, dla których musiałoby ono oznaczać zgodę na wyrzeczenie się podmiotowości dziejowej, i którzy swe własne zanurzenie w historii doświadczali w mocno odmienny sposób. Czy rzeczywiście nieposiadanie państwa pozbawia naród uczestnictwa w dziejach? Oto pytanie, na które polscy filozofowie odpowiedzą sobie, rzecz jasna, negatywnie. Czy odpowiedź ta jednak podważa Heglowskie rozwiązanie, czy też może lokuje się ona już na innym poziomie epistemicznym?

E. Dembowski uznawał historiozofię za "wiedzę praw przechodzenia myśli w czyn".<sup>1</sup> Wszyscy reprezentanci polskiej filozofii czynu uważali, że historiozofia dzięki metodzie dialektycznej stała się "prawdziwą nauką" dorównującą naukom przyrodniczym i pozwalającą ludziom zapanować nad tworzona przez się rzeczywistością. Oznaczało to tyleż "koniec filozofii" - filozofii jako teorii, jako wiedzy, a więc tego, dla czego praktyka jest czymś innym i jej "przejście w życie" - co i koniec historii. Historia bowiem, która pojawia się w efekcie tego "przejścia filozofii w życie" (jak to ujął Cieszkowski) jest już

historią inną od dotychczasowej i to innością wyjątkową, a nie taką, która pozwalała wyodrębnić epoki w dotychczasowych dziejach.

Czy jednak polskiej filozofii czynu udało się wykroczyć poza ów krytykowany przez nią Heglowski kontemplatywizm, "abstrakcyjność" i czy w ogóle zarzut ten jest trafny? Czy owo "wykroczenie poza Hegla", które reprezentaci tej filozofii osiągnęli w głównej mierze dzięki wprowadzeniu innej niż Heglowska koncepcji ducha (jest to nie tylko samowiedza, lecz byt materialno-idealny, którego najwyższym przejawem jest wola), nie pociągnęło za sobą zasadniczego zawężenia perspektywy teoretycznej? Czy, innymi słowy, nie spowodowało to zagubienia pewnych problemów (jak np. problem wolności politycznej lub relacji między państwem a społeczeństwem obywatelskim), które są europejskiej filozofii politycznej nieodzowne?

Oto niektóre z licznych pytań, które nasuwają się wówczas gdy próbuje się zanalizować obecność Hegla w polskiej filozofii doby międzypowstaniowej. Sądzę, że pytania te całkowicie usprawiedliwiają wszelkie próby analizy obecności Hegla w życiu umysłowym Polaków ówczesnych czasów. Usprawiedliwiają też tę próbę, która odnosi się do tego, co stanowiło rdzeń zarówno systemu Heglowskiego jak też polskiej filozofii czynu - historiozofii, którą i ten pierwszy i ci drudzy tworzyli jako taką filozofię praktyczną, która ostatecznie usuwałaby problem związku między teorią a praktyką.

Taka analiza jest tym bardziej uzasadniona, że tak jak myśl Hegla jest ciągle obecną we współczesnej filozofii politycznej (najlepszym dowodem jest gwałtowność toczonych wokół niej sporów), tak też i polska filozofia czynu będąca esencją romantyzmu polskiego, ciągle współkonstruuje polityczne myślenie Polaków (choćby w ten sposób, że jest obecną jako wyznaczająca jeden biegun, zdaje się pozornej w istocie, antynomii określającej polskie koncepcje polityczne, antynomii często przedstawianej jako opozycja idealizmu i realizmu).

W pracy tej zjawisko nazywane polską filozofią czynu zostaje ujęte jako pewien względnie spójny typ konceptualizacji nowego sposobu doświadczania historii, który z jednej strony określili przede wszystkim Rewolucja Francuska (obejmująca też dobę

napoleońską) i utrata niepodległości przez Polskę, z drugiej zaś strony teoretyczny namysł Hegla nad dziejami. Interesują mnie tu więc nie tyle różnice określające poglądy poszczególnych myślicieli, ile raczej pewna wspólna im struktura myśli, struktura, która w zasadniczy sposób została określona ich stosunkiem do Hegla, a raczej pytaniami, które postawił przed nimi system Heglowski, pytaniami, które rozumieli podobnie nie dlatego iżby byli heglistami, członkami jednej szkoły filozoficznej (gdź nie byli nimi - także we własnym mniemaniu), lecz dlatego nade wszystko, że byli Polakami.

W związku z tym paru słów wyjaśnienia wymaga kryterium dokonanego tu doboru reprezentantów polskiej filozofii czynu. Ponieważ rozważania te koncentrują się wokół najbardziej fundamentalnych problemów filozofii politycznej, więc szczególnie uzasadnionym wydaje się odwołanie do tych koncepcji, które - zgodnie z kryteriami parlamentarnymi - reprezentują całe niemal spektrum polityczne tej formacji intelektualnej - od umiarkowanej prawicy poprzez centro-lewicę, do radykalnej lewicy. Stąd wybór Cieszkowskiego, Libelta i Dembowskiego. Były jeszcze powody inne. Tak np. wybór Trentowskiego, niewątpliwie obok Cieszkowskiego najwybitniejszego przedstawiciela tego pokolenia myślicieli polskich, wydawał się o tyle niewskazany, że heglizm nie odgrywał w jego koncepcji aż tak istotnej roli jak to miało miejsce w przypadku wybranej trójki. Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku H. Kamińskiego. Miejsce Cieszkowskiego i Libelta wydaje się w tej analizie o tyle jeszcze niekwestionowane, że obaj ci filozofowie wywarli niewątpliwie największy wpływ na polską myśl romantyczną i przez nią obecni są w myśli współczesnej.

Zasadniczy nurt polskiej filozofii lat 40-tych XIX wieku określiła więc opozycja wobec tego, co uznawali jej przedstawiciele za "kontemplatywizm" filozofii Heglowskiej; duchowi samowiednemu przeciwstawili oni ducha twórczego, ducha, który przekracza w działaniu, w czynie, magiczną granicę dzielącą go od własnego świata, który w ten sposób staje się dopiero rzeczywistością jego własnym światem. Ta wspólna, a zasadnicza cecha tej filozofii pozwala ją właśnie nazywać filozofią czynu.

Była jednak i inna ważna cecha charakteryzująca większość wybitnych koncepcji tych lat, mianowicie, że owego rozwiązania

problemu jedności teorii i praktyki poszukiwali ich twórcy w obrębie czegoś, co określali jako przejaw "pierwiastka" narodowego. Ich koncepcje więc, będąc kontynuacją całej dotychczasowej filozofii, miały być zarazem "polskie", czy "śląskie" w swym charakterze. Ślad bierze się częste, także w tej książce, określanie zjawiska, które tworzą te koncepcje jako "filozofia narodowa"<sup>2</sup>.

Ten specyficzny aktywizm oraz odwoływanie się do narodowego źródła - będące cechami zasadniczymi tej filozofii, która swe apogeum rozwoju przeżywa w latach czterdziestych XIX wieku, a więc jest równoczesna procesowi przekształcania i ostatecznie rozpadu heglizmu - określają jego w niej obecność. A więc, z jednej strony określają selektywny sposób recepcji heglizmu, z drugiej strony przecież ukazują wątpliwe roszczenia absolutnego idealizmu. Z takiej właśnie podwójnej perspektywy chciałbym przyjrzeć się historiozofii Hegla i polskiej filozofii czynu z nadzieją, że pewne ich przynajmniej zagadnienia zostaną w ten sposób lepiej oświetlone.

Literatura poświęcona Hegla filozofii dziejów i jego filozofii politycznej jest olbrzymia. Szczególnie w ostatnich trzech dziesiątkach lat ukazało się szereg fundamentalnych prac, które ostatecznie, jak się wydaje, rozprawiły się z mitem Hegla konserwatysty, czy wręcz reakcjonisty i filozofa dworskiego<sup>3</sup>. W Polsce poświęcano jednak Heglowskiej filozofii politycznej niewiele uwagi i literatura mająca ją za przedmiot rozważań jest nader skąpa<sup>4</sup>. Jednakże w minionym dwudziestolecu ukazało się kilka poważnych i inspirujących prac jej poświęconych. Wśród nich szczególnie należy wymienić te, które wyszły spod piór R. Panasiuka, Z. Kuderowicza i M. Słomka.

Znacznie lepiej rzecz się przedstawia jeśli chodzi o opracowania poświęcone polskiej filozofii czynu. Od mniej więcej połowy lat sześćdziesiątych, przede wszystkim za sprawą A. Walickiego, ale też J. Garewicza i A. Sikory, w badaniach nad tym okresem filozofii polskiej został dokonany rzeczywisty przełom. Mamy tu też szereg prac poświęconych związkom tej filozofii z heglizmem, jakkolwiek dotąd powstały dwie zaledwie prace, które podejmują ten problem syntetycznie. Pierwsza z nich - A. Bara - już ponad pięćdziesięcioletnia, wprawdzie ciągle wartościowa, jest

już mocno przestarzała<sup>5</sup>. Druga - B Baczki - jakkolwiek świetnie napisana, jest raczej wstępna próba (i to licząca już sobie 25 lat) zmierzenia się z problemem, w dodatku reprezentuje dość nachalną perspektywę marksistowską nakazującą polskich filozofów postrzegać według politycznego kryterium reakcyjności i postępowości<sup>6</sup>. Potrzeba takich syntetycznych opracowań poświęconych recepcji filozofii Heglowskiej w filozofii polskiej wydaje się być niesporna; niniejsza praca ma na celu przynajmniej częściowe sprostanie tej potrzebie.

Jestem wdzięczny wielu osobom, które swymi krytycznymi uwagami, ale też i słowami zachęty, pomogły mi w napisaniu tej pracy i jej poprawianiu. Szczególnie pomocne były mi uwagi profesorów B. Markiewicz i Z. Kuderowicza z Uniwersytetu Warszawskiego oraz doktora Z.A. Pełczyńskiego z Pembroke College, Oxford. Wiele skorzystałem także z możliwości przedstawiania fragmentów tej książki na spotkaniach z moimi współpracownikami na WSP w Bydgoszczy, nade wszystko zaś na seminariach prowadzonych w Katedrze Filozofii przez prof. S. Sarnowskiego. Za cenne uwagi dziękuję szczególnie doktorom G. Dominiakowi, A. Mikulskiemu, M. Ślucowi i A. Szahajowi. Dwa pierwsze rozdziały tej książki powstały w znacznej mierze dzięki stypendium otrzymanemu z Oxford Hospitality Scheme for Polish Scholars oraz gościnności Pembroke College.

Osoba, która była mi najgłębszym źródłem inspiracji był mój ojciec i jego to pamięci poświęcam tę pracę.

## Przypisy

- 1 E. Dembowski: *Pisma*, T.1-4. Warszawa 1955 T.4 s. 67
  - 2 W literaturze przedmiotu z reguły mamy do czynienia z akceptacją tradycji wywodzącej się od M. Straszewskiego, a każącej zaliczać do "filozofii narodowej" Gołuchowskiego, Kremera, Cieszkowskiego, Trentowskiego i Libelta (por. m.in. A. Walicki: *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970 s.29), a więc wyłączać z niej Dembowskiego i Kamińskiego. Moim zdaniem nie ma po temu żadnych poważnych powodów teoretycznych, a więc także w odniesieniu do koncepcji Dembowskiego używam określenia "filozofia narodowa".
  - 3 Na szczególną uwagę zasługują tu prace J. Rittera, M. Riedela, K.H. Iltinga, E. Weila, J. D'Hondta, S. Avineri'ego i Ch. Taylora
  - 4 Ten brak zainteresowania w Polsce Heglowską filozofią polityczną daje się tłumaczyć niechętnym wobec niej stosunkiem tak myśli romantycznej jak i pozytywistycznej. Prepozytywiści i pozytywiści szczególnie przyczynili się tu do istotnego zamieszania teoretycznego, przeciwstawiając bowiem swój "realizm" polityczny "idealizmowi" romantyzmu utożsamili jednocześnie ten ostatni z heglizmem. Heglowska filozofia polityczna stała się w ten sposób niejako podwójnie podejrzana. W okresie po drugiej wojnie światowej ta tradycyjna niechęć wobec tej części systemu Hegla uzyskała niejako sankcję marksizmu, który zdominował polską filozofię. Teoretyczne źródło lekceważenia przez marksizm filozofii politycznej Hegla tkwi, jak wiadomo, w młodzieńczej rozprawie Marksa z *Zasadami filozofii prawa*. Marks sądząc, że odsłonił "zmistyfikowaną" prawdę kryjącą się za wyłożoną w tym dziele koncepcją nigdy już nie powrócił do próby jej zrozumienia, jego kontynuatorzy zaś (z wyjątkiem Gramsciego i Szkoły Frankfurckiej) uznali ją za nieważną i niegodną bliższego zainteresowania część systemu Heglowskiego.
- U A. Bar: *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830-1850)*. W: Archiwum Komisji Badania

Historii Filozofii w Polsce, 1933, T. 5

<sup>6</sup> B. Baczek: *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*. W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, praca zbior. Warszawa 1966

## CZĘŚĆ I

### FILOZOFIA DZIEJÓW JAKO FILOZOFIA PRAKTYCZNA

August Cieszkowski pisząc o swych wydanych w 1838 roku *Prolegomenach do historiozofii*: "Odkrycie metody jest rzeczywiście dawno upragnionym odkryciem kamienia mądrości: teraz chodzi o to, aby zdziałać owe cuda, które leżą w jego mocy"<sup>1</sup>, wyraził pogląd niemal całego pokolenia filozofów wychowanych "na Heglu" (lecz często zagląających też do dzieł francuskich myślicieli społecznych), które wkraczało na scenę myśli europejskiej na przełomie 30-tych i 40-tych lat XIX wieku. Opinia ta - w mniej jasnej, jednak bardziej znanej postaci zawarta w Marksowskiej 11-tej tezie o Feuerbachu - wyraża zarówno hołd, jak i krytykę Hegla. Wyraża ona też - jak to dzisiaj wiemy - pewne złudzenie, które miało ludzkość drogo kosztować.

Ów hołd złożony Heglowi zawiera się w przekonaniu, że wieńczy on rozwój całej filozofii europejskiej, że swą metodą dialektyczną osiągnął ostatecznie to, do czego się filozofia ciągle przybliżała, że wraz z Heglem filozofia jako teoria skończyła się. Zarzut polegał zaś na tym, że Hegel dokonawszy tego wielkiego dzieła, znalazłszy ostatecznie klucz do zrozumienia rzeczywistości ludzkiej, stanął jakby oszołomiony i bezradny przed tym, co metodą swą odsłonił. Złudzenie wreszcie, któremu uległ Cieszkowski i wielu podobnie myślących filozofów jego pokolenia - z Marksem włącznie - polegało na tym, że sądzili oni, iż im to ostatecznie przypadła misja połączenia teorii z praktyką.

W istocie rzeczy zarzut postawiony dotychczasowej filozofii, czy też może stwierdzenie jej charakteru, był zasadniczo słuszny. W całym swym dotychczasowym rozwoju filozofia europejska była przede wszystkim teorią usiłującą dać interpretację świata. Ale też przynajmniej od Platona i Arystotelesa dostrzegano, że pewną swoistą częścią tego interpretowanego świata jest sfera rzeczywistości stworzonej w sposób celowy przez samych ludzi. Wyjaśnienie tego obszaru świata wymagało więc dotarcia do jego podstaw, przyczyny: wymagało swoistej refleksji nad działaniami

ludzkimi. Myśliciele greckich, człowiek interesował jednakże jako podmiot etyczny, nie zaś jako indywidualium zmierzające do zaspokojenia swoich potrzeb, interesował ich jako obywatel polis, którego działania mają na celu realizację dobra ogólnego, a nie jako wytwórca, czy członek rodziny, który realizuje interesy jednostkowe, bądź partykularne.

Nad dalszym rozwojem europejskiej refleksji nad światem społecznym zaciążyły przede wszystkim rozróżnienia dokonane przez Arystotelesa. Ten - jak wiadomo - wyznaczył zasadniczą granicę dzielącą *poiesis* i *praxis*. Różnica między tymi dwoma typami działań polega, zdaniem Stagiryty, na tym, że w pierwszym cel leży poza podmiotem, w drugim zaś jest zawarty w nim samym. *Poiesis* więc była konceptualizacją antycznych technik produkcji, w których podmiot przetwarza z pomocą narzędzi zewnętrzny świat /natury/. *Praxis* natomiast nie oznacza przetwarzania świata zewnętrznego, lecz działanie, które zmienia, doskonali sam podmiot. Szczególnym przypadkiem takiego działania jest aktywność polityczna, która ukierunkowana na dobro ogólne realizowane w *politiei*, rzeczywiście służy realizacji istoty człowieka jako *zoon politikon*.

Nauka o polityce będąc wiedzą o dobrym i sprawiedliwym życiu jest więc przedłużeniem etyki i stoi nieporównanie wyżej od technicznej wiedzy rozwiązywania zadań, które pojawiają się w procesie przetwarzania natury. Lecz i filozofia praktyczna nie może się przecież równać ścisłością z tym typem refleksji, z którym mamy do czynienia na gruncie "filozofii pierwszej". Prawdziwa wiedza, teoria, jest kontemplacją, jest wiedzą tego, co uniwersalne i wieczne, jest więc czymś różnym od wiedzy praktycznej, która jako odnosząca się do tego, co zmienne nie może sobie rościć pretensji do jej ścisłości logicznej. Przedmiotem teorii ( nauk teoretycznych) jest prawda, praktyki ( nauk praktycznych) - działalność.

Tu rozróżnienie: *teoria* - *praxis* - *poiesis* (kontemplacja - działanie - wytwarzanie) zostało dopiero zakwestionowane w filozofii nowożytnej. Zostało ono najpierw w sposób radykalny zakwestionowane przez Machiavellego, którego teoria polityczna stała się już niemyślnym jak umiejętnością techniczną<sup>2</sup>. Potem F. Bacon wywodził z programu nauki, której ostatecznym celem miało

być podporządkowanie sobie przez człowieka przyrody<sup>3</sup>. Pierwszy jednak nie podjął problemu relacji między episteme, a praktyką polityczną, drugi zaś w istocie uznał, że wynalazki będące celem nauki dają ludzkości tyleż panowanie nad przyrodą, co i rozwiązują wszelkie bolączki społeczne. Obaj w ten sposób wprowadzili zacierali granicę między *praxis* i *poiesis*, lecz z jednej strony kosztem zerwania przez tę pierwszą tradycyjnych związków z etyką, z drugiej strony zaś ograniczając pojęcie wytwarzania do aktów twórczych, nowatorskich, a wyłączając zeń odtwórcze, charakterystyczne dla aktywności ekonomicznej.

To wyłączenie sfery ekonomii z obrębu zainteresowań filozofii staje się szczególnie wyraźne w nowym, rewolucyjnym projekcie filozofii społecznej, który przedsięwziął Hobbes. Uważał on, że rzeczywistym działaniem człowieka jest sfera tego, co polityczne, ona więc może tylko stanowić przedmiot filozofii praktycznej, w której to " stosunek między teorią a praktyką określony jest na modłę mechaniki klasycznej"<sup>4</sup>. Hobbesa filozofia społeczna jest więc filozofią polityczną, która jednakże wbrew klasycznej tradycji pretenduje do posiadania uniwersalnego uzasadnienia *a priori*, do bycia nauką, która z tą samą pewnością rozważa stosunki zachodzące między działaniami ludzkimi, co geometria między figurami.

To uniwersalne ugruntowanie filozofii praktycznej, które przejmą koncepcje prawa naturalnego XVIII wieku, a które inaczej będzie próbował uzasadnić Kant w swych postulatach praktycznego rozumu, stanie się podstawą rozwiązania Heglowskiego, rozwiązania na gruncie którego w pełni "spekulatywna" filozofia praktyczna znajduje swe absolutne zakorzenienie ontologiczne w "Idei".

Jednakże od tego "absolutnego" rozwiązania zarówno koncepcja Hobbesa jak i te powstałe w następnym stuleciu były jeszcze dalekie. Hobbesowska filozofia polityczna nie rodziła bowiem ani historycznej refleksji nad sferą społecznych zachowań ludzkich wyprowadzając je ze stałej natury człowieka (sam akt umowy społecznej nie jest aktem historycznym, lecz aktem dedukowanym z prawa natury) ani też ostatecznie nie znosiła klasycznej różnicy między *praxis* i *poiesis*. Nie znosiła tej różnicy, gdyż sfera aktywności ludzkiej dokonującej się w obrębie tego, co ekonomiczne nie znalazła się w ogóle w horyzoncie jej



zainteresowań. W ponad sto lat później Kant zresztą ciągle wyłączał ekonomię poza zakres filozofii praktycznej, zaś jego pojęcie czynu nosiło zdecydowanie znamię działania etycznego, także wówczas gdy jego celem miało być panowanie prawa.

Ta niemożność przewyciężenia Arystotelesowskiego rozdziału *praxis* i *poiesis* związana była z niedostrzeganiem istoty zmian jakie dokonały się w nowożytnej Europie w sferze produkcji materialnej, co objawiło się m.in. w zgodnym z klasyczną i średniowieczną tradycją synonimicznym stosowaniu pojęć "społeczeństwo obywatelskie" (*societas civilis*) i "państwo" (*civitas*)<sup>5</sup>.

Warto wreszcie zauważyć, że cała nowożytna filozofia polityczna nie potrafiła się uporać z pewną zasadniczą słabością, która objawiła się wówczas gdy Arystoteles porzucił był Platoński ideał władcy - filozofa. Chodzi tu oczywiście o problem instancji mediującej między teorią, a praktyką, czy też raczej o problem jej braku; filozofom bowiem nie pozostawało nic innego jak wierzyć w to, że panujący będą mieli chęć bądź oświecony interes by ich wysłuchać.

#### Jedność teorii i praktyki: duch

Hegel podejmuje wszystkie te - tu tylko hasłowo naszkicowane - problemy klasycznej filozofii. Podejmuje je zresztą bogatszy o jedno źródło - właśnie niedawno powstałą naukę ekonomii, której główny przedstawiciel Adam Smith nie cofnął się przed odwróceniem tradycyjnego porządku *praxis* i *poiesis*, rozróżniwszy pracę produkcyjną i nieprodukcyjną i tylko tej pierwszej przypisując rzeczywistą wartość jako jedynie przyczyniającej się do wzrostu dobrobytu narodu. W ten sposób praca, wbrew tradycji Arystotelesowskiej, została przez niego pojęta nie tylko jako sposób przekształcania zewnętrznych rzeczy (natury), lecz także, a raczej przede wszystkim, jako intersubiektywne medium postępu społecznego.

Tu właśnie wczesnie podjęte studia nad brytyjską ekonomią polityczną doprowadziły Hegla do zakwestionowania podziału działań ludzkich. Praca nie oznacza już dla niego wyłącznie tej

aktywności, która ma swój cel w samym podmiocie; działania moralne wykraczają poza podmiot, obiektywizują się w świecie społecznym, w tym co nazywa się etycznością (*Sittlichkeit*), a więc w rodzinie, społeczeństwie obywatelskim i państwie. Etyczność z kolei staje się obiektywnym warunkiem działań moralnych. Lecz i *poiesis* traci w koncepcji Hegla ów jednostronny wymiar zmagania się ze światem zewnętrznym; człowiek w procesie pracy, której źródłem jest pożądanie, ma za przedmiot tyleż rzeczy, co siebie samego. Praca rodzi alienację; to działający podmiot jest tym który sam dla siebie staje się tym, co zewnętrzne, rzeczą. Ale też dzięki temu dialektycznemu procesowi podmiot ostatecznie realizuje swoją istotę<sup>6</sup>.

Hegel nie poprzestaje jednak na zniesieniu klasycznego rozróżnienia *poiesis* i *praxis*. Jego pojęcie ducha, który jest podmiotem - przedmiotem działania, nie ogranicza się bowiem do sfery świadomości i kreowanego przez nią obiektywnego świata społecznego. Duch ma mianowicie swe głębsze ontologiczne zawieszenie. Jest on sposobem manifestowania się Idei, uniwersalnego Rozumu. Aktywność ducha więc to w ostatecznej instancji kontemplacja tego, co wieczne i tylko w takiej jego aktywności Idea może stać się tym, czym jest w swej prawdzie - czystą wiedzą samej siebie. W ten sposób Hegel chciał się rozprawić z drugim - i bardziej zasadniczym - rozróżnieniem klasycznej filozofii, rozróżnieniem między teorią i praktyką. To, co dla Arystotelesa mogło być li tylko aktywnością czystego rozumu, na gruncie dialektycznej koncepcji Hegla jest pewnym swoistym - jakkolwiek najwyższym, to przecież nierozdzielnym od pozostałych - poziomem działania ducha.

Mało tego, właściwe jądro Hegla projektu zniesienia klasycznej filozofii praktycznej, rozprawy z jej problemami i trudnościami, zawarte jest w jego koncepcji historycznej struktury ducha. Duch jest wiecznie obecny; ta obecność nie jest jednak trwaniem, lecz stawaniem się. Droga jego stawania się istnieje zarazem w jego "pamięci" (*Erinnerung*), pamięci poprzednich stadiów. Dlatego też ta historyczność ducha to "wglębianie się w siebie" (*Er-innerung*), samowiedza. Wszelka aktywność ducha, tak ekonomiczna, jak polityczna, etyczna, wreszcie teoretyczna, a której celem jest jego samoafirmacja, dokonuje się w czasie, przebiega po

koniecznych dialektycznych stopniach. Ostatecznym celem ducha jest stać się w pełni świadomym; cel ten zatem nie realizuje się w medium instytucji ludzkich - w duchu obiektywnym - lecz w sferze kultury określanej przez Hegla mianem ducha absolutnego, szczególnie zaś w filozofii.

U podstaw historyczności, zjawisk zachodzących w obrębie etyczności leży bardziej fundamentalna historyczność samej filozofii, której "zawartością" jest Idea. Ideę możemy tu - jak sądzę - ująć jako taką formę myślenia, która przedstawia przedmiot takim, jakim jest on w swej prawdzie i w ten sposób jest ona ontologiczną podstawą tego, co rzeczywiste. O ile to, co rzeczywiste jest do pomyslenia jako proces, jako stawanie się, o tyle też filozofia jest do pojęcia jako takie stawanie się, a więc jest ona niejako skazana na tę samą historię. Z kolei cały ten proces staje przed nami w swej odkrytości dopiero w momencie zrealizowania celu; to cel czyni zeń to czym jest, a więc stawaniem się. Wiedza o rzeczywistości może zaistnieć wówczas, gdy ta rzeczywistość sama się uwolniła, zamknęła proces stawania się. W ten oto sposób filozofia ostatecznie uzyskując wgląd w istotę rzeczywistości pojmuje się także sama. Diagnoza współczesności jako logicznego spełnienia procesu dziejowego, zakłada więc na gruncie filozofii pojęcie historycznej istoty ducha - filozofia Hegłowska przekształca się więc w historiozofię jako najogólniejszą teorię doświadczeń, czy raczej czynów ducha<sup>7</sup>.

Po tym, co zostało tu przedstawione w tak wielkim skrócie, można jednak wysunąć najbardziej fundamentalną wątpliwość, tę mianowicie, która - jak się wydaje - legła u podstaw owej krytyki Hegla pojawiającej się w następnym pokoleniu myślicieli: czy można sensownie mówić o istnieniu filozofii praktycznej w obrębie "filozofii absolutnej"?

Ołóż nie ulega wątpliwości, że w tym sensie w jakim wyróżniano ją w klasycznej tradycji, od Arystotelesa do Kanta (m. in. przeciw tego ostatniego rozróżnieniu rozumu teoretycznego i praktycznego Hegel buduje przecież swoją koncepcję) nie występuje ona w pismach Berlińczyka. Tu tkwi jedno ze źródeł trudności interpretacyjnych systemu Hegłowskiego, gdyż o ile z jednej strony wyizolowanie tradycyjnych treści filozofii praktycznej (szczególnie koncepcji politycznej) z obrębu całości metafizycznych założeń wiedzy

prosto do ich niezrozumienia (historia badań nad Heglem pełna jest takich nieporozumień), tak z drugiej strony próba sprowadzenia tych treści do ruchu pojęć logicznych, czy do metafizyki wiecznej Idei unieważnia je, sprowadza do światła pozoru i stawia pod znakiem zapytania ważność Hegla jako myśliciela społecznego. Rzecz można więc chyba rozstrzygnąć następująco: dialektyczna koncepcja jedności - by odwołać się tylko do Hegla rozumienia prawdy jako całości - w tym przypadku jedności teorii i praktyki, nie unieważnia członów tej "jedności, które tylko wobec niej okazują się być czymś skończonym, niepełnym (tu: wyrażającym część prawdy o duchu jako samowiedzy, samowiedzy nie danej, lecz stającej się w procesie jego własnej aktywności)<sup>8</sup>.

Ołóż dialektyczny proces rozwoju ducha prowadzi przez kolejne szczeble jego aktywności, które wprowadzile wiodą ku temu ostatecznemu, kiedy to istnieje on jako pełna samowiedza (świadomość własnej wolności), to jednak nie są przez ów cel unieważnione, lecz stanowią jego konieczny warunek. Takim szczeblem, czy typem działania ducha jest ten, na którym samowiedza eksterioryzuje się w świecie instytucji realizujących stopień jej rozumienia wolności. Bez owego szczebla na którym dokonuje się ustawiczna eksterioryzacja i powrót świadomości do siebie, ostateczny cel byłby nieosiągalny - samowiedza pozostałaby "pustą". Ten szczebel, jak wiadomo, dojrzały Hegel nazywa "duchem obiektywnym" i on to jest sferą przejawiania się praktyki (*poiesis* i *praxis* w sensie klasycznym) ludzkiej, zaś teoria ducha obiektywnego jest filozofią praktyczną.

Wyróżnienie w obrębie systemu "filozofii absolutnej" filozofii praktycznej ma zatem swe uzasadnienie, lecz pod pewnym nader istotnym warunkiem, tym mianowicie, by wyróżnieniu temu towarzyszyła świadomość, że teoria ta nie jest zamknięta w sobie całością, że, ujmując rzecz najkrócej, swą podstawę i ostateczne uzasadnienie znajduje ona w teorii absolutnej będącej sposobem uobecnienia się Idei, która wróciła do siebie po długiej odyssey w tym, co inne. Taki sposób rozumienia Hegłowskiej filozofii praktycznej nie likwiduje wprawdzie trudności w nią uwikłanych, lecz przynajmniej pozwala zrozumieć ich istotę.

Ponieważ jak to zaznaczyłem, owa sfera praktyki ludzkiej konstytuuje czas historyczny, ponieważ duch obiektywny jest duchem

historycznym, więc prawda o nim w swej pełni może się ujawnić tylko w całości jego dziejach, jest to prawda o nim jako o duchu historii. Historiozofia wieńczy więc teorię ducha obiektywnego, w niej to ostatecznie objawia się prawda o nim, a więc prawda o praktyce ludzkiej. Wobec niej to teorie odnoszące się do pewnych sfer tej praktyki - teoria ekonomiczna, etyka, czy teoria polityki, okazuje się być czymś niepełnym, czymś, co w niej dopiero znajduje swe usasadnienie. Ale też i historiozofia wiedzie nas na wyższy poziom wiedzy. Tak jak historia, stanowiąc ostateczne pole manifestacji ducha obiektywnego, jest pomostem wiodącym ku duchowi absolutnemu będącemu manifestacją czystej Idei, tak też historiozofia stanowi pomost ku wiedzy absolutnej, ku pełnej samowiedzy Idei, która ostatecznie przejawia się w historii filozofii.

Historiozofia zatem wyznacza przejście, jest tym miejscem gdzie objawia się cząstkowość, ograniczoność teorii ducha obiektywnego i konieczność jej dopełnienia w teorii ducha absolutnego, we wiedzy wiecznej Idei, która to wiedza sama jest jednak historyczna. Mało tego historiozofia ujawniając prawdę o duchu obiektywnym w istocie odsłania absolutną prawdę ducha, umożliwia samej filozofii zrozumienie siebie jako procesu, w którym Idea zdobywa wiedzę samej siebie.

Czymże bowiem jest w końcu historia, a czym filozoficzna refleksja nad nią? Hegel wyjaśnia to w jednym z najczęściej cytowanych zdań we *Wstępie do Wykładów z filozofii dziejów*: "Dzieje powszechne to postęp w uświadomieniu wolności, postęp, który mamy poznać w jego konieczności"<sup>9</sup>. Tak więc celem wykładów Hegla nie miało być przedstawienie historii jako uporządkowanego zbioru zdarzeń, lecz poznanie konieczności postępu dokonującego się w czasie, postępu, który jest "przedstawieniem ducha w jego sposobie wypracowania w sobie świadomości tego, czym jest sam w sobie"<sup>10</sup>.

Prawda historii zawarta jest więc w procesie rozwoju świadomości wolności, a nie w faktach historycznych. To zmiany w świadomości wolności określają proces historyczny, to one wyznaczają w szczególności zmiany ustrojowe. Na początku dziejów ludzie zdali sobie sprawę że jeden z nich jest wolny, później, że wolni są niektórzy, wreszcie, że wolni są wszyscy; za tym postępem

w świadomości wolności szły przemiany ustrojowe, swe zwieńczenie znajdując we współczesnej monarchii konstytucyjnej.

Z tak naszkicowanej tu perspektywy teoretycznej spróbujemy rozpatrzeć ów szczególny problem związany z Heglowską historiozofią - spróbujemy zbadać jej status jako filozofii praktycznej.

### Historia a historiozofia

Kiedy Hegel we *Wstępie do Zasad filozofii prawa* pisze: "Podłożem prawa jest w ogóle to, co duchowe a jego bliższą dziedziną i punktem wyjścia - wola, która jest wolna, tak, iż wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności, jest światem ducha z niego samego wytworzonym jako jakaś druga natura"<sup>11</sup>, to można to stosunkowo łatwo odebrać jako oznakę podążania przezeń już dobrze przelartym od czasów Oświecenia, a szczególnie Kanta, szlakiem myśli europejskiej, która podstawę wolności obiektywnej poszukiwała w wolności subiektywnej. Zgodność woli jednostkowych, wspólność danej przez naturę wszystkim jednostkom struktury myślenia, konstytuowałaby w tym ujęciu wolę ogólną, rozum ogólny. Jednakże już lektura pozostałych paragrafów *Wstępu* Heglowskiego dzieła nie pozostawia cienia wątpliwości, że nie tylko nie kontynuuje on tej tradycji, lecz w znacznej mierze buduje swą koncepcję przeciw niej.

Wprawdzie Kant, zdaniem Hegla, był pierwszym, który potrafił dla filozofii wyzyskać podstawowe odkrycie Chrześcijaństwa - nieskończoność subiektywności i dzięki temu zrozumiał, iż filozofia praktyczna musi wychodzić od faktu istnienia autonomii woli, i że podstawowym jej określeniem jest wolność, to jednak przyjęcie jego założenia, że jednostki nie różnią się posiadaniem rozumem lecz tylko zmysłowością, rodzi istotne niebezpieczeństwo zawarte w dualizmie powszechnego i ahistorycznego rozumu oraz historycznego świata działań ludzkich. Jak wielkie jest to niebezpieczeństwo ukazała - zdaniem Hegla - Rewolucja Francuska, którą Oświecenie - jako określona postać świadomości - przygotowało, a której teoretycznym wyrazem w

filozofii jest kantyzm. Dlatego też Hegel nie chciał zaakceptować ogólności rozumu jako zakotwiczonej w strukturze wewnętrznej myślącego podmiotu, poszukując tej jedności w inteligibilnej rzeczywistości.

O ile dla Kanta pełna zgodność wolności jednostkowej i ogólnej objawia się w moralności, będącej przecież czymś, co wewnętrzne, o tyle dla Hegla sferą tą jest prawo: "To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się *istnieniem wolnej woli*, jest (tym, co nazywamy) *prawem*. Prawo więc w ogóle to wolność jako idea"<sup>12</sup>. Jednakże pojęcie prawa rozumiane jest tu przezeń szerzej niżli tylko podstawa legalności (w tym węższym znaczeniu nazywa je prawem abstrakcyjnym) należy je pojmować "jako istnienie (Dasein) *wszystkich* określeń wolności"<sup>13</sup>. Prawo więc w rozumieniu Hegla obejmuje zarówno sferę moralności jak też etyczności (Sittlichkeit). Właśnie dlatego może dochodzić do kolizji między tymi trzema sferami, że wszystkie one są prawami - "wolnością w jednej ze swych postaci". Możliwość zachodzenia między nimi kolizji wskazuje na ich ograniczonosc. W tej sytuacji "tylko prawo ducha świata jest prawem absolutnie nieograniczonym"<sup>14</sup>. Innymi słowy: to dopiero historia (dzieje) w swej totalności ukazuje nam wolność w swym pełnym rozwinięciu.

Filozoficznym jądrem historii świata jest rozumieć wolność jako proces praktycznej racjonalizacji. Wolność polityczna i wolność myśli są dla Hegla ze sobą nierozdzielnie związane: proces racjonalizacji w praktyce jest historycznym postępem świadomości wolności. Rozum i historia domagają się jednak swego zapośredniczenia; jest nim w koncepcji Hegla idea państwa. To w państwie rozum (wolność) znajduje swe urzeczywistnienie<sup>15</sup>.

Heglowskie *Zasady filozofii prawa*, będąc w swej istotnej części wykładem jego filozofii politycznej, są przedstawieniem jego teorii ducha obiektywnego jako sfery urzeczywistnienia rozumu. Jest to jednak o tyle wykład specyficzny, że zgodnie z ogólną metodologiczną figurą myślową Hegla trzeba go w pewnym sensie czytać "pod prąd". Jak wiadomo w jego spekulatywnej metodzie to, co wynikające, co późniejsze w przedstawieniu, jest podstawą, jest "absolutnym Prius" względem tego co wcześniejsze, co je zapośrednicza<sup>16</sup>. Mamy tu do czynienia z przechodzeniem myśli od tego, co abstrakcyjne, do tego, co konkretne. Jeśli więc Hegel

swój wykład zaczyna od abstrakcyjnego pojęcia woli i przechodzi kolejno przez stopnie jej urzeczywistnienia w prawie, moralności i etyczności, której z kolei najwyższą postacią jest państwo, to w istocie rzeczy porządek - rzecz można ontyczny - jest odwrotny. Zatem w ostatecznej instancji to państwo jako rzeczywistość rozumu, jako "rzeczywistość wolności konkretnej"<sup>17</sup> jest podstawą i gwarantem wolności jednostkowej, która w przeciwnym wypadku byłaby czymś abstrakcyjnym<sup>18</sup>.

Jednostka znajduje swe spełnienie, swą rzeczywistą wolność w związku z ogólną wolnością zawartą w idei równego prawa, którego straż musi sprawować państwo. Ale też zgodnie z ową metodą państwo uzyskuje swą podstawę i uzasadnienie w historii (w dziejach) albowiem względy teoretyczne zmuszają go do zamknięcia nauki o państwie teorią dziejów (ujmując tu rzecz najkrócej: państwo jest jednością woli jednostkowej i ogólnej, lecz jest to zarazem indywidualum, które określa się w swych stosunkach z innymi państwami, czyli w swej szczególności i ta szczególność musi znaleźć swe ostateczne uprawnienie na wyższym poziomie ogólności, poziomie ogólności rodzaju - w historii powszechnej). O ile Hegłowska teoria państwa ukazuje zrealizowaną wolność, o tyle jego historiozofię należy rozumieć jako przedstawienie całego procesu przejawiania się wolności.

Taka konstrukcja Hegłowskiej filozofii ducha obiektywnego ewokuje w oczywisty sposób cały szereg pytań i wątpliwości i nic dziwnego, że wokół tej części systemu toczyły się i toczą do dzisiaj szczególnie zacięte spory będące zresztą tyleż wynikiem trudności, w które uwikłana jest ta koncepcja, co i ewidentnych nieporozumień interpretacyjnych. Te pytania i wątpliwości dotyczą zarówno politycznych i teoretycznych implikacji nauki o duchu obiektywnym, jak też tego na ile jest ona spójna, tj. na ile przejścia między poszczególnymi postaciami ducha są przejściami rzeczywistymi, a nie zostały wymuszone potrzebami apriorycznej konstrukcji. Jeśli bowiem Hegel tak mocno podkreślał, że "prawda jest całością", to od jego własnej koncepcji należy szczególnie żądać by taką spójną całość stanowiła.

Zanim jednak zadamy tak istotne z punktu widzenia filozofii praktycznej pytania o teoretyczny status rzeczywistości, w szczególności o to czy Hegłowska koncepcja jedności rozumu

teoretycznego i praktycznego nie wiedzie faktycznie do uznania rzeczywistości za normę, dalej o relację zachodzącą między ideałem a rzeczywistością, wreszcie o podmiot i środki procesu racjonalizacji dokonującego się w dziejach, wypadnie tu wpiąć zanalizować Heglowskie pojęcia historii i historiozofii.

Jedną z bardziej znanych opinii Hegla głosi, że "doświadczenie i historia uczą, że ani lud ani rządy nigdy niczego się z historii nie nauczyły i nigdy nie postępowały według nauk, które należałoby z niej czerpać"<sup>19</sup>. Nie zarzuca on tu jednak - jak to natychmiast wyjaśnia w dalszych zdaniach - ludom i rządzącym niepoprawną głupotę nie pozwalającą im czerpać nauk z historii, lecz wskazuje na zasadniczą, jego zdaniem, cechę dziejów, na to, że nie są one cyklicznym powrotem zaistniałych form, że określone rozwiązania ustrojowe mogą funkcjonować w obrębie określonej epoki, będącej niepowtarzalnym "stanem rzeczy".

Jeśli jednak historia nie poucza nas o tym jak winniśmy rozwiązać nasze dzisiejsze problemy praktyczne życia społecznego, to czy może nam takiego pouczenia udzielić filozofia historii? Odpowiedź Hegla zdaje się tu nie pozostawiać wątpliwości: "poznanie, do którego (...) prowadzić ma filozofia, głosi, że świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien, że prawdziwe dobro, powszechny rozum boski posiada również moc urzeczywistnienia siebie samego"<sup>20</sup>. W dziejach więc poznanie filozoficzne winno ukazać plan boski, a raczej wykazać, że dzieje są realizacją tego planu, bowiem to, co do niego nie należy, nie stanowi także części historii. "Co jest rozumne jest rzeczywiste: co jest rzeczywiste jest rozumne", powiada Hegel w *Przedmowie do Zasad filozofii prawa* stawiając kropkę nad i<sup>21</sup>.

Jeśli więc tyle tylko (w mniemaniu Hegla - aż tyle) może nam zaoferować filozofia, jeśli nauki, których nam użycza ograniczają się do refleksji typu: "Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia"<sup>22</sup>, to naturalnym staje się pytanie o zasadność przypisywania Heglowskiej historiozofii statusu filozofii praktycznej. Czy historiozofia, która to tylko stwierdza, "że rozum panuje nad światem, że przeło i bieg dziejów powszechnych był rozumny"<sup>23</sup> nie redukuje swych roszczeń do czystej kontemplacji? Czy może ona na przykład sensownie wyjaśnić zasadniczy dla ludzkiej praktyki fenomen nowatorstwa? Po to, by

móc wyjaśnić te wątpliwości niezbędna wydaje się analiza Heglowskiego pojęcia historii.

Zdaniem Hegla nie jest dziełem przypadku to, że wyraz historia "jednoczy w sobie stronę obiektywną z subiektywną", że oznacza zbiór zdarzeń przeszłych (*res gestas*) jak też ich opis (*historiam rerum gestarum*)<sup>24</sup>. Narracja historyczna pojawia się wraz ze zdarzeniami do których się odnosi, są one ze sobą związane. Owa nierozdzielność sfery obiektywnych faktów i czynów ludzkich ze sferą ich świadomości ma dla koncepcji Hegla znaczenie fundamentalne i - dodajmy - znajduje swe uzasadnienie w podstawowej dla jego systemu idei jedności bytu i myśli. Jest to wartość szczególnego podkreślenia, gdyż nieuwzględnienie tej dwoistej struktury Heglowskiego pojęcia "historia" musi wieść do dezinterpretacji, lub, w lepszym przypadku, jednostronnej interpretacji jego koncepcji historiozofii.

Historiozofia, jak wiadomo, od ponad stu lat jest przedmiotem ataków teoretycznych wskazujących na jej z gruntu "spekulatywny", czy aprioryczny charakter, ale nawet teoretycy wywodzący się ze "szkoły" analitycznej zwracają uwagę na to, że może ona przyjmować przynajmniej dwie zasadnicze postaci, które o tyle się istotnie między sobą różnią, że krytyka pierwszej z nich nie trafia w drugą. Jeśli bowiem rozróżnić owe dwie warstwy objęte dwuznacznym pojęciem historia, to okazuje się, że możemy mieć do czynienia z dwoma różnymi przedmiotami historiozofii: (a) totalnością przeszłych działań ludzkich, (b) narracyjnym ich ujęciem konstruowanym *ex post*. Historiozofia może się zatem zajmować bądź to biegiem zdarzeń historycznych, które pojmujemy jako totalność, bądź też procesem historycznego myślenia. Jej zawartość w pierwszym przypadku będzie "spekulatywną", w drugim "krytyczną", a odrzucenie pierwszej nie oznacza konieczności odrzucenia drugiej.<sup>25</sup> Analogicznie rzecz się ma z podstawowym, a tak często krytykowanym, pojęciem historiozofii - postępem. Postęp może więc oznaczać proces zmian dokonujących się w obrębie całości wydarzeń historycznych ku formom i stanom wyższym, ale też postęp świadomości historycznej (przypominający ten, który ma miejsce w nauce).

Otóż, jak to zauważyliśmy, stanowisko Hegla nie mieści się w obrębie żadnej z dwu wyżej przedstawionych możliwości

interpretacyjnych; mieści się ono, rzecz by można, pośrodku (Hegel powiedziałaby zapewne - powyżej). Tak jak historia zawiera w sobie to, co obiektywne i to, co subiektywne tak też i historiozofia Hegłowska dąży do ujęcia tyleż rozwoju historycznej świadomości, co obiektywnych faktów i instytucji życia społecznego<sup>26</sup>. Postęp, który Hegel śledził w historii to postęp świadomości historycznej, ale świadomość ta ma swe ontologiczne fundamenty poza jednostkami ludzkimi i utrzymuje się sama.

Powierzchniowa lektura tekstów Hegla, w tym *Wstępu do jego Wykładów z filozofii dziejów*, gdzie przedstawia on najobszerniej swą koncepcję historii i historiozofii, może rzeczywiście prowadzić do wniosku, że pojmował on dzieje i rozwój historyczny jako analogiczne do natury i procesów w niej zachodzących. Wniosek taki ułatwiają organicystyczne metafory, które Hegel używał (jeśli nie nadużywał) z lubością. Stąd jego rozważania o postępie rozumu i wolności dokonującym się w historii sprawiają wrażenie swoistej wersji teorii oświeceniowych. Te teorie postępu społecznego zakładając rozum jako naturę człowieka i przypisując wolność jako cechę daną takiemu ahistorycznemu, racjonalnemu bytowi, faktycznie były teoriami naturalnej teleologii. Pojmowanie postępu społecznego jako rozwoju harmonijnego (pierwotnie dokonującego się w nauce i wychowaniu) było wynikiem rozciągnięcia epistemologicznych założeń psychologii empirycznej na interpretację całości świata ludzkiego<sup>27</sup>.

Ten optymizm historiozoficzny koncepcji powstałych w wieku XVIII, z taką siłą objawiający się szczególnie w dziele Condorceta *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, wyrażający się tyleż w niedostrzeganiu dramatycznego, czy wręcz tragicznego aspektu dziejów, ile w niezachwianej wierze w realizację ideału społecznego, w postęp moralny ludzkości, dla Hegla i jego pokolenia był już nie do przyjęcia. Już Condorcet pisał swój szkic niejako przeciw otaczającej go rzeczywistości: pisał swą olśniewającą wizję doskonalącej się ludzkości ukrywając się przed aresztowaniem, ukrywając się przed trybunałem tej rewolucji, którą do życia powołał ów rozum, któremu tak bezgranicznie zawierzył on i inni myśliciele Oświecenia.<sup>28</sup>

Hegel nie mógł już traktować terrorku jakobińskiego jako nieznaczącego momentu w harmonijnym postępie ludzkości. Nie

pozwałała mu na to jego wiedza dalszych losów Rewolucji i Europy przenicowanej w dobie wojen napoleońskich. Także Kanta rozwiązania - jak to już wspominałem - nie mógł Hegel przyjąć. Wprawdzie jego idea najwyższego dobra łączy w sobie to, co Hegel określał mianem subiektywnej i obiektywnej strony historii, łączy zewnętrzny przebieg dziejów z wewnętrznymi intencjami i celami ludzkimi, to jednak jako idea rozumu nie posiada ona żadnego przedmiotu w doświadczeniu. Jest ona tylko idea regulatywna - bez niej historia nie mogłaby być pojęta ze względu na cele ludzkości, jako całość. W szczególności zaś nie można bez niej wyjaśnić jedności postępu świadomości dokonującego się w myśli ludzkiej<sup>29</sup>. Teleologia procesu dziejowego zakorzeniona w niezmiennej strukturze poznającego podmiotu, będąca wynikiem postulatu praktycznego rozumu wprowadzającego jako nieodzowny czynnik ludzkiego rozumienia własnego świata ideę wolności, kulminuje u Kanta polityczną utopią związku państw i wiecznego pokoju.

Hegel znajdował jednak w koncepcji Kanta intuicje, które były mu bliskie, bliskie w dużej mierze o tyle, o ile były odległymi od oświeceniowego naturalizmu. Hegel nie zaakceptował, wprawdzie Kantowskiego rozważania dualizmu konieczności i wolności, jako istniejących w różnym porządku ontycznym (przyrody, której prawa ustanawia a priori intelekt oraz noumenalnej sfery wolności, dla której prawa ustanawia rozum) przyjął jednak jego wynik - samą zasadę celowego charakteru procesu historycznego, choć dla celowości tej poszukiwał uzasadnienia ontologicznego.

Co więcej, u Kanta znalazł Hegel tak istotne dla swej koncepcji rozumienie historii jako sfery autonomicznej, w której ludzkość realizuje swe powołanie przewyższając sprzeczność konieczności i wolności, a który to proces przebiega obok, czy wręcz wbrew intencjom i ambicjom uczestniczących w nim jednostek. O ile jednak Kantowski transcendentalizm dokonując radykalnego rozcięcia bytu i myśli zmierzał do uwolnienia człowieka z uniwersalnego kontekstu bytu, uwolnienia w istocie dramatycznego, gdyż jego skutkiem jest utrata przezeń własnego świata, o tyle Hegel pragnął człowieka przywrócić kosmicznemu porządkowi, a przywrócenie to ma nastąpić w obrębie historyczności ducha<sup>30</sup>.

Co zdaniem Hegla powoduje, że historia jako zbiór faktów staje się historią historycznej świadomości, co, mówiąc inaczej, mediuje

historyczne dane? Otóż jest nim rozum. "Jedyną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny" - powiada Hegel.<sup>31</sup> Lecz samo stwierdzenie panowania rozumu nad światem, co jako pierwszy uczynił Anaksagoras, podobnie jak interpretacja tego panowania jako rządów Opatrzności, nie wyjaśnia przecież swoistości historii i to jest problem z którym Hegel musi się rozprawić<sup>32</sup>. Czysty rozum zawiera bowiem w sobie celowość, lecz nie zawiera historyczności. Samo odwołanie się do czystego rozumu nie daje możliwości postawienia granicy między rozumną naturą, tj. naturą rządzoną koniecznymi prawami przyrody i rozwijającą się przestrzennie, a rozumną historią, która jako wytwór ludzki jest przeciwieństwem sferą objawiania się woli, a więc wolności i która rozwija się w czasie.

Kiedy więc Hegel, sięgając do Arystotelesa, określa rozum jako "substancję", "nieskończoną moc", to oczywiście jest, że w stosunku do historii nie może on go pojmować w duchu Stagiryty jako naturalnej przyczynowości<sup>33</sup>. Historia bowiem - jak to zauważymy - tym jeszcze się różni od przyrody, że będąc pewną totalnością, nie jest, jak by się mogło zdawać, totalnością wszystkich przeszłych działań ludzi, lecz jest ich podzbiorem. Mówiąc krótko, Hegel odmawia pewnym działaniom ludzki, pewnym faktom i zdarzeniom, które miały miejsce w dziejach, historycznego charakteru i to w dwojakim sensie.

Po pierwsze więc, i co bardziej oczywiste, wyłącza on z tego podzioru zdarzenia prehistoryczne, to, co miało miejsce przed - przyjętym przez niego - początkiem historii. Po wtóre - a co rodzi już większe problemy teoretyczne - jego pojęcie historii wyłącza z niej pewne działania ludzkie, fakty, które są dla niej niejako irrelewantne, nie zawierają w sobie tego, co stanowi jej substancję, czyli krótko rzecz ujmując, takie fakty, które nie są przejawem działającego rozumu, łatwo zauważyć, że w przypadku pojęcia natury ani pierwszy, ani drugi zabieg wyłączenia nie byłby możliwy (ten drugi w ogóle zdruzgotałby wszelkie rozszczenia do jej poznania).

Co stanowi zatem o tej zasadniczej odmienności? Przecież zasada rozwoju jest zasadą uniwersalną, wyraża ona bowiem obecność rozumu. Tak jest w istocie, twierdzi Hegel, lecz przejawia się ona

różnie w naturze i w historii. "Rozwój organiczny dokonuje się jednak w sposób bezpośredni, wolny od przeciwieństw i przeszkód; pomiędzy pojęciem a jego realizacją, pomiędzy samą w sobie określoną naturą zarodka a odpowiadający mu byt nic się wdrzeć nie może"<sup>34</sup>.

Rzecz się ma inaczej w historii, tu "przejście od przeznaczenia do rzeczywistości dokonuje się za pośrednictwem świadomości i woli"<sup>35</sup>. Owa mediatyzująca rola świadomości i woli w rozwoju dziejowym wyjaśnia tyleż jego czasowość, tj. pojawianie się w nim nowych, wyższych jakościowo stanów, doskonalenia się, co też jego dramatyczny charakter. To myśl jest siłą negatywną, to w niej "rozpływa się wszystko, co istnieje w ogóle, a przede wszystkim wszelki byt skończony, wszelki określony kształt"<sup>36</sup>, to za jej sprawą poszczególne postaci ducha są znoszone.

Rozumienie historii jako podzioru przeszłych działań ludzkich odgrywa kluczową rolę w Hegla koncepcji historiozofii, szczególnie oświetla zaś tak podstawowe jej pojęcie jakim jest rzeczywistość (o czym szerzej piszę w następnym rozdziale). Jakże jednak zabieg ten jest możliwym? Otóż jest on możliwy dzięki wprowadzeniu przez Hegla na scenę, na której rozum odgrywa swój wielki dramat, nowego aktora, czy też raczej wprowadzenie tego samego aktora lecz w nowym kostiumie - oto duch.

"Dzieje powszechnie są zatem w ogóle (...) przejawianiem się ducha w czasie"<sup>37</sup> Dzieje więc, podobnie jak przyroda są polem przejawiania się rozumu, ale rozum w świecie ludzkim przyjmuje pewną swoistą postać, postać ducha, który "tu istnieje w swej najbardziej konkretnej rzeczywistości"<sup>38</sup>. Duch zaś jest samowiedzą, jest świadomością samego siebie, czy - jak mówi Hegel - "bytem u samego siebie" (das Bei-sich-selbst-sein)<sup>39</sup>. To rozumienie ducha jako samowiedzy implikuje dwie zasadnicze, z punktu widzenia tych rozważań, jego cechy. Po pierwsze więc, istotą ducha jest wolność, samowiedza bowiem będąc świadomością samego siebie jest zarazem świadomością swej niezależności od tego, co zewnętrzne, jest więc wolna. Inaczej rzecz ujmując: w przyrodzie rozum istnieje jako potencjalność, w duchu zaś osiąga swoją rzeczywistość. Kiedy więc Hegel przywołuje organicystyczne metafory by zilustrować procesy zachodzące w sferze ducha, kiedy mówi o dojrzywaniu, narodzinach, starości, odnosząc to np. do

określonych cywilizacji, to pamiętać trzeba, że metafory te oddają istotę rzeczy o tyle, że odbijają one wspólną cechę procesów przyrodniczych i historycznych, ich wewnętrzną teleologię, natomiast mogą być mylące o tyle, że nie odzwierciedlają tego, co dla rozwoju ducha swoiste - postępu samowiedzy.

Przeznaczeniem rozumu jest być samo-świadomym; tego nie może on osiągnąć w przyrodzie nie posiadającej historii, osiąga jednak w duchu. Albowiem - po wtóre - samowiedza zakłada w sobie tyleż wolność, co historyczność. Historyczność ducha jest mianowicie ugruntowana w jego strukturze intencjonalnej. Duch jest świadomością, która ma siebie samą za przedmiot. Duch może się mieć sam za przedmiot tylko historycznie; samowiedza będąc wiedzą osiągniętego szczebla własnego rozwoju zakłada wiedzę wcześniejszych szczebli, tego co przezwyciężone i przeszłe. Proces stawania się świadomym siebie jest procesem historycznym, jest też zarazem procesem uwalniania się od naturalnych uwarunkowań, jest więc procesem - i tu wracamy do cechy pierwszej - zdobywania własnej wolności. Natura pozostaje tym czym jest, duch jako samowiedza staje się, jest przechodzeniem bytu w siebie w byt dla siebie.

To w systemie Hegla więc duch zgodnie z teleologicznym założeniem osiąga w końcu swą pełną samowiedzę, podsumowuje swą drogę samorealizacji. Ostateczny "sąd nad światem", który sprawuje duch świata, dokonuje się oto właśnie w historiozofii Heglowskiej. Nie ma żadnej innej historii poza tą, która jest pamięcią ducha świata, podobnie jak nie ma żadnej innej historii osobniczej poza tą, która jest zawarta w pamięci samoświadomej jednostki, pamięci, która czyni ją taką jaką jest (oczywiście to ostatnie porównanie kuleje w świetle Freudowskiego odkrycia podświadomości).

#### Historiozofia a dziejopisarstwo

Hegel konstruując swą historiozofię, będącą nade wszystko historią historycznej świadomości, nie mógł przejść obojętnie wobec specyficznej postaci tej świadomości jaką jest dziejopisarstwo. Historiografia jest przecież w swej istocie tym samym co historiozofia - refleksją nad historią, pewnym sposobem

jej rozumienia. Jak zatem ma się relacja między historiozofią w rozumieniu Hegla, a "niefilozoficznymi" postaciami refleksji nad dziejami? Od Hegla - autora *Fenomenologii ducha* - należy oczekiwać, że uzna te postaci świadomości historycznej jako jej niższe formy, jako etapy rozwoju wiedzy na jej drodze do bycia absolutną. Tak też jest w istocie.

Już pierwsze strony jego *Wstępu do Wykładów z filozofii dziejów* poświęcone są temu problemowi. Hegel więc wyróżnia "trzy sposoby ujmowania dziejów": (1) dziejopisarstwo pierwotne; (2) dziejopisarstwo refleksyjne; (3) dziejopisarstwo filozoficzne. Już sama trychotomia sugeruje tu, że mamy do czynienia nie z formalnym podziałem, lecz z dialektycznym schematem ruchu świadomości. I rzeczywiście Hegel wyprowadza swą "polityczną historię" z dwu niższych metod; stanowią one jej niższe dialektyczne szczeble. Ruch odbywa się tu od tego, co abstrakcyjnie uniwersalne, do tego, co konkretnie uniwersalne. O ile na ostatnim szczeblu tej wiedzy mamy do czynienia z rozumem poznającym rozum, o tyle jednostronność dwu wcześniejszych polega na tym, że na pierwszym szczeblu występuje bezrefleksyjna identyczność między opisem, a tym, co opisywane<sup>40</sup>, na drugim zaś - przeciwnie - następuje zerwanie tej identyczności, świadomość opisującego ujmuje opisywaną rzeczywistość niejako z zewnątrz, "w swym ujęciu dziejów, nie w odniesieniu do czasu, lecz ze względu na ich ducha, wznosi się ponad teraźniejszość"<sup>41</sup>. Te dwie jednostronności zostają zniesione właśnie w metodzie trzeciej, w której następuje powrót do jedni, lecz tym razem już nie bezpośredniej, bezrefleksyjnej, lecz mediowanej przez rozum.

Sam ruch dialektyczny jest jednak przez Hegla przedstawiony w sposób bardziej skomplikowany, gdyż w obrębie drugiego "sposobu ujmowania dziejów" wyróżnia on 4 jego "zupełnie odrębne odmiany", czy submetody. Są to: (1) historiografia kompilacyjna, (2) historiografia pragmatyczna, (3) historiografia krytyczna i (4) historiografia częściowa. Ta pierwsza, najbardziej zbliżona do historiografii pierwotnej, a zmierzająca do przedstawienia dziejów w dłuższym okresie czasu, bądź całości dziejów jakiegoś narodu, czy wręcz historii powszechnej, charakteryzuje się tym, że autor przedstawia i opisuje fakty zgodnie z przyjętym przez się ogólnym założeniem, co powoduje, że nie dostrzega on swoistości i różnic



kultur, w brębie których zachodzą opisywane przezeń zdarzenia, a "duch, który przemawia przez pisarza, jest różny od ducha opisywanych czasów"<sup>42</sup>.

Na gruncie historiografii pragmatycznej autor nie tyle orientuje się na opisywaną przeszłość, ile na teraźniejszość; stąd pisarz uprawiający ten typ refleksji nad dziejami poszukuje w historii pouczeń.

Historiografia krytyczna tym się z kolei charakteryzuje, że przedmiotem analizy jest tu nie tyle pewien zbiór empirycznych faktów ile sama narracja o nich. "Przedmiotem wykładu nie jest tu sama historia, lecz historia historii oraz ocena opowiadań historycznych i badanie ich prawdziwości i wiarygodności"<sup>43</sup>.

Wreszcie historiografia częściowa, która "stanowi przejście do filozoficznej historii powszechnej"<sup>44</sup>, ma za swój przedmiot określone dziedziny kultury (sztukę, prawo, religię), w których to przejawiają się pewne formy świadomości danego narodu, a więc to, co jest wewnętrzną zasadą całości dziejów narodu. W ten oto sposób ostatnia z metod historiografii refleksyjnej wiodzie do takich rozważań nad dziejami, które już nie tylko ujmują pewne częściowe, czy partykularne ich powiązania, lecz całość tych powiązań.

Daje się tu zauważyć, że wśród wyróżnionych przez Hegla w sumie sześciu metod ujmowania historii dość szczególną rolę odgrywa metoda czwarta, a więc historiografia krytyczna. Wynika to stąd, że jak słusznie zauważył D. O'Brien - mamy tu do czynienia z dwiema triadami, zawierającymi się w triadzie podstawowej.<sup>44)</sup> Pierwsza triada więc - historiografia pierwotna, kompilacyjna i pragmatyczna - rozwija się od pierwotnej niezapśredniczonej jednolitej historii i zdarzeń, poprzez ich dychotomię, ku samowiedzy, która pojawia się właśnie w historiografii krytycznej.

Ten dialektyczny ruch wiedzy dokonuje się dalej w obrębie drugiej triady. Na szczyble dziejopisarstwa krytycznego dychotomią historyk/zdarzenia, zastąpiona zostaje dychotomią historyk/opis historyczny; tu przedmiotem świadomości jest inna świadomość. Przejście od tego stopnia do historiografii częściowej stanowi następny nader istotny krok; to co historyk bada na tym stadium nie jest już inną indywidualną świadomością, lecz idea, a raczej pewnym historycznym jej przejawem, tyle, że historykowi przedstawiającym się ciągle jako to co zewnętrzne względem jego

świadomości. Ten dualizm, a zarazem częściowość postrzeganych wewnętrznych powiązań historii, zniesiony zostaje ostatecznie w historiografii filozoficznej (czyli historiozofii Hegla), na gruncie której podmiot i przedmiot wiedzy historycznej okazują się być tym samym - samowiednym duchem.

Z punktu widzenia tak zarysowanej przez Hegla dialektycznej genezy historiozofii, jej relacji do niższych metod refleksji historycznej, staje się szczególnie jasnym to dlaczego odrzucał on zdecydowanie możliwość "lekcji historii". Poszukiwanie w dziejach pouczeń, czy to moralnych, czy praktyczno - politycznych, charakterystyczne dla historiografii pragmatycznej, jest zabiegiem niefilozoficznym (ergo - nienaukowym). Jest takim, ponieważ zabieg ten nie jest w stanie ująć historii jako pola samorealizacji rozumu, a więc jako procesu racjonalizacji, gdzie to, co wcześniejsze znoszone jest przez to, co późniejsze. Chodzi więc o to, że jakkolwiek historia jest totalnością mediowaną przez rozum, to jednak poszczególne kultury, które się w dziejach objawiły, są względem siebie nieprzystawalne, czy może nieporównywalne w tym sensie, że wartości i instytucje w ich obrębie istniejące odbijają tym tylko kulturom właściwego ducha; odbijają one różne szczeble owego procesu racjonalizacji, czy - jeszcze inaczej rzecz ujmując - reprezentują różne etapy rozwoju ducha.

Przeszłość obecna jest w teraźniejszości; to co zniesione istnieje jednak nie bezpośrednio, lecz mediowane przez rozum; to co późniejsze jest podstawą tego, co wcześniejsze, a nie na odwrót. Zatem próba czerpania nauk z historii oznacza z jednej strony próbę odwołania się do wiedzy już zniesionej w jej wyrwanej z historyczności bezpośredniości, z drugiej strony zaś oznacza przyjęcie pewnej apriorycznej wizji teraźniejszości. Nie jest ona bowiem wówczas rozumiana jako kulminacja dotychczasowego procesu dziejowego, lecz konstruowana postulatywnie.

Jeśli ta interpretacja Heglowskiej koncepcji jest trafna, to jaśniejszym staje się też zaskakujące roszczenie jego metody pojmowania dziejów do bycia empiryczną<sup>46</sup>. "Postępować historycznie, empirycznie" znaczy tu tyle co: szukać nie tego, co uniwersalne i wieczne, lecz tego, co jest owego uniwersalnego historycznym przejawem. Znaczy to więc: pojmować poszczególne kultury jako niepowtarzalne przejawy indywidualnych duchów

narodowych. Tego, co uniwersalne filozofia w dziejach szukać nie musi, to jest jej już dane, czy też raczej to ona wnosi to do historii: "Jedyną myślą jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny."<sup>47</sup>

Nie możemy więc, zgodnie z tym, co sądził Hegel, zestawiać obok siebie instytucji, czy ustroju np. antycznych Aten i nowożytnych państw zachodnioeuropejskich, albowiem wówczas wyrwamy je z kontekstu jedynie ważnego dla ich zrozumienia - określonej historycznej postaci świadomości wolności.

Można tu zauważyć, że o ile metoda Heglowska jest istotnie historyczną (ma on niewątpliwą rację atakując oświeceniową ideę wolności za jej ahistoryczność), o tyle jej empiryzm okazuje się być wątpliwej próby. Niedostatki owego "empirycznego postępowania" dają o sobie wyraźnie znać kiedy Hegel wykiada to, co właściwie stanowi jądro filozofii praktycznej, tj. swą koncepcję środków, którymi posługuje się duch by się urzeczywistnić. Hegel powiada, że dzieje powszechne są "przedstawieniem ducha w jego sposobie wypracowania w sobie świadomości tego, czym jest sam w sobie"<sup>48</sup>. Cały proces, z którym mamy do czynienia w historii jest ruchem od potencjalności do aktualności, jest urzeczywistnianiem tego, co początkowo istnieje tylko samo w sobie, a więc realizacją istoty ducha. Ta istotą jest - jak sądzi Hegel - wolność, albowiem świadomość siebie samego, samowiedza, oznacza bycie "u samego siebie", niezależność od wszystkiego, co zewnętrzne. Wolność więc będąc istotą ducha stanowi też jego jedyny cel, a tym samym cel dziejów. "Do tego celu ostatecznego zmierzały zawsze dzieje powszechne, jemu to składano wszystkie ofiary na bezmiernym ołtarzu tej ziemi, w odwiecznym pochodzie czasów"<sup>49</sup>. Ten ruch wiodący do wyzwolenia "duchowej substancji", urzeczywistniania w sobie i dla siebie istniejącej istoty ducha, dzięki czemu staje się on tym, co zewnętrznie ogólne - duchem świata - jest jego czynem<sup>50</sup>.

Jednakże cel ostateczny, czy też zasada świata jest czymś wewnętrznym i abstrakcyjnym, czymś istniejącym samo w sobie. "Do tego, by stała się rzeczywistością, potrzebny jest jeszcze inny, drugi czynnik, mianowicie działanie, urzeczywistnienie się - zasada zaś tego jest wola, działalność człowieka w ogóle"<sup>51</sup>.

Środkiem realizacji celu dziejów, a więc środkiem, którym posługuje się duch by urzeczywistnić swą ideę, są działania ludzkie, których sprężyną są potrzeby człowieka, jego popędy, skłonności i namiętności"<sup>52</sup>. Rzecz ujęta prosto zawiera się zatem w dość oczywistej tezie, że twórcami dziejów są sami ludzie i ten fakt powoduje, że możemy mówić o dziejów tych rozumności oraz celowości.

Hegel jednak nie wygłaszał raczej oczywistych tez i problem jest tu bardziej skomplikowany; stanął on w obliczu trudności bodaj czy nie najbardziej fundamentalnej dla spójności jego koncepcji. Z tego bowiem co już tutaj przedstawiłem, wynikać winno jasno, że racjonalność, którą Hegel śledzi w świecie społecznym (w historii w szczególności) jest racjonalnością ducha, a nie jednostek ludzkich. Racjonalność działań ludzi ogranicza się tylko do tych konkretnych i jednostkowych celów, do których osiągnięcia dążą oni świadomie w procesie swej aktywności. Nie rozciąga się ona na ogólny cel historii. Po to, by cel historii się zrealizował, potrzebna jest działalność człowieka w ogóle, nie zaś działalność zorientowana na jego realizację, taka bowiem aktywność jest niemożliwa, wymagałaby ona by świadomość wyprzedziła samą siebie.

W tej sytuacji co najmniej dwa pytania wymagają odpowiedzi: (1) Jak jest to możliwym, że zbiór celowo-racjonalnych działań jednostek ludzkich przeistacza się w ogólną celowość i racjonalność historii, mimo że ta nie jest ich sumą?; (2) Jak wyjaśnić fundamentalny dla rozumienia historii jako postępu fenomen nowatorstwa, czy zmian w dziejach? Odpowiedź jaką na te pytania oferuje nam Hegel, zawiera się w dwu figurach teoretycznych - "chytrości rozumu" i "wielkich postaci historycznych" - oraz jego koncepcji państwa jako formy urzeczywistnienia ducha w istnieniu (Dasein).

Dobrze znana Heglowska figura "chytrości rozumu" stała się jednym z centralnych obiektów krytyki i to zarówno ze strony tych myślicieli, którzy kontynuując myśl filozofa berlińskiego dążyli do teoretycznego uprawomocnienia historiozofii, lecz wzdragali się przed zdjęciem z człowieka odpowiedzialności za własną historię, jak też i tych, którzy w figurze tej dopatrywali się objawu najoczywistszej klęski takiej historiozofii w jej roszczeniach do

bycia teorią historycznej praktyki ludzkiej. W tym miejscu koncepcji Hegla zdaje się rzeczywiście pojawiać rysa. Nowe określenie, które tutaj uzyskuje rozum - chytryść - jest bowiem w wyraźny sposób wymuszone luką, jaka otwiera się tu w jego ontologii. Nie jest to określenie, które dałoby się wywieść na drodze analitycznej - jak wolność - z pojęcia rozumu. Jest to raczej pewna próba konceptualizacji dość oczywistego doświadczenia historycznego, tego mianowicie, że skutki działań, które obserwujemy z pewnego dystansu czasowego wykraczają poza te, które sami ich sprawcy mogli sobie uświadamiać i ku którym ich działanie zmierzało. To Rewolucja Francuska ze szczególną siłą uświadomiła Europejczykom, że skutki działań przekraczają ramy przewidywalności zawarte w celowo-racjonalnych intencjach; ba!, że zwracają się one niejednokrotnie przeciw tym intencjom. Hegel słusznie dopatrywał się fiaska myśli Oświecenia i świadomości rewolucyjnej właśnie w przeoczeniu tego faktu, w tym, że dążąc do przkształcenia rzeczywistości nie ją w istocie miały za przedmiot swych zabiegów, lecz jej fałszywy, czy raczej niepełny obraz we własnej świadomości.

Ludzie więc, ci prawdziwi aktorzy na wielkiej scenie historii, nie mają pełnej wiedzy swych ról, nie znają zamysłu reżysera tego wielkiego dramatu, zamysłu, który może się przed nimi objawić dopiero wówczas, gdy dramat ten doszedł już do swego rozwiązania. W ten oto sposób pojawia się nam tutaj duch świata będący ontologicznym ugruntowaniem owej chytryści rozumu<sup>53</sup>. To duch świata stoi zatem na straży realizacji planu historii. To dzięki owej "chytryści" ostatecznie działania podejmowane przez jednostki bez świadomości tego planu, plan ten jednakowoż realizują. Każda jednostka jest "dzieckiem swego czasu", każda też jest "dzieckiem swego narodu"<sup>54</sup>. Świadomość ludzka nie może zatem przerastać tego poziomu, który wyznaczony jest danym etapem rozwoju ducha. Nie może przerastać w tym sensie, że ludzie nie mogą znać przyszłych planów ducha. Może natomiast przerastać w innym sensie - w przeciwnym wypadku jakże możliwą byłaby jakakolwiek zmiana w historii. Świadomość przecież jest ową siłą negatywną, "nieskończoną formą, w której rozpięta się wszystko, co istnieje w ogóle, a przede wszystkim, wszelki byt skończony, wszelki określony kształt"<sup>55</sup>. Świadomość po okresie zadowolenia i

spokojnego spożywania owoców ducha w jego istnieniu (a więc w sferze obiektywnego świata instytucji) popada z nim z czasem w nieunikniony konflikt, alienuje się<sup>56</sup>. Pojawiają się więc nowe typy świadomości, które przeciwstawiają się realizowanemu poziomowi samowiedzy wolności, pojawiają się bądź to na gruncie filozofii, bądź religii.

Duch narodu wraz z momentem zrealizowania swej zasady wyczerpuje swą moc dalszego rozwoju; źródło jego destrukcji tkwi w nim samym, duch świata zaś przenosi się w ducha innego narodu. Jego chytryść odnosi się więc tyleż do działań jednostek, co do wielkich zbiorowych czynów narodów, z jedną wszakże różnicą. O ile w przypadku jednostek ludzkich to namiętność jest sprężyną ich dziejotwórczych działań, o tyle w celach narodu historycznego musi tkwić "jakaś ogólna zasada". Jeśli "tym, co pobudza narody do czynu, są żądze, wówczas czyny takie przemijają bez śladu albo, ściślej mówiąc, pozostawiają ślady jedynie w postaci zagiętych i zniszczenia"<sup>57</sup>.

Wszystko to jednak nie wyjaśnia jeszcze problemu wielkich zmian, rewolucyjnych przełomów w historii, bez tego zaś nie jest możliwym zrozumienie historii jako totalności, a więc nie jako sekwencji następujących po sobie, lecz nie pozostających we wzajemnym związku epizodów. Tu właśnie wkracza Hegłowska figura bohatera, wielkiej postaci historycznej, która wypełnia powstała w jego koncepcji luka między człowiekiem jako podmiotem moralnym i obywatelem państwa (tj. jednostką kierującą się w swych działaniach zastanymi historycznymi normami i prawami), a człowiekiem jako członkiem określonej gminy religijnej (jednostką odnoszącą się w swej świadomości do tego, co absolutne). To bohater historyczny jest zatem tym, który niejako zapośrednicza czasowe i partykularne cele oraz cel absolutny. Jakże bowiem ludzie, którzy w swych działaniach poruszają się w obrębie określonego pola norm i praw wyznaczonych przez szczybel rozwoju ducha, nie powielają w nieskończoność jeden, dany im typ praktyki; jakże możliwym jest więc nowotarstwo dziejowe, będące przecież transcendowaniem tego pola?

Od działających, świadomych jednostek oczekujemy, że wyznaczają sobie cele skończone, których treść jednak "przeniknięta jest ogólnymi istotnymi normami prawa, dobra, obowiązku itd."<sup>58</sup> Inaczej

jest jednak, zdaniem Hegla, w przypadku wielkich postaci historycznych, które pojawiają się w momentach szczególnych historii, kiedy "powstają właśnie wielkie konflikty pomiędzy systemem istniejących uznanych obowiązków, ustaw i uprawnień, a innymi możliwościami, które są sprzeczne z tym systemem, gwałcą go, a nawet burzą jego podstawy"<sup>59</sup>. Te inne możliwości, to właśnie to, co nowe w historii, w nich zawarta jest inna "treść ogólna" niżli ta, która obecna jest w obrębie danej praktyki. Ta inna "treść ogólna" zawarta jest w celach bohaterów, którzy nie tylko nie są w swych działaniach związani obowiązującymi normami i prawami, lecz - przeciwnie - w imię tej innej treści ogólnej muszą je łamać.

Co ich jednak do tego upoważnia, co jest źródłem ich wielkości? Tutaj właśnie myśl Hegla nie jest zbyt jasną i ta niejasność, jak się wydaje, jest nieunikniona w obrębie jego koncepcji. To znaczy: jasnym jest psychologiczne źródło wielkości bohaterów dziejowych - są oni potężnymi indywidualnościami. Lecz to w żaden sposób nie może jeszcze wyjaśniać ich wielkości dziejowej, ich roli jako wielkich nowatorów. Jeśli, zgodnie z tym, co sądzi Hegel, nie mogli oni być w swych celach świadomi celu ostatecznego dziejów, to nie mogli być świadomi również celów pośrednich. Mówi on nam, że cel swój "czerpali (...) ze źródła, którego treść była ukryta i jeszcze nie dojrzała do współczesnego istnienia", że orientowali się oni w tym, "co jest nakazem epoki", wreszcie, że trzeba ich "uznać za ludzi najdalej wldzących"<sup>60</sup>. Hegel nie daje tu dostatecznego kryterium takiego działania dziejotwórczego ani jego warunków. Wiedza tego, "co jest nakazem epoki" może być definiowana tylko przez swe przyporządkowanie wdzierającej się w jej obręb teleologii historii<sup>61</sup>. Zatem kryterium to staje się wyraźnym dopiero z perspektywy Heglowskiej filozofii dziejów.

Nie byłoby jednak chyba właściwym skwitowanie Heglowskiej koncepcji bohaterów historycznych przez wskazanie tylko na jej wewnętrzną sprzeczność. Będąc dalekim od twierdzenia, że koncepcja ta jest klarowną i pozbawioną trudności interpretacyjnych, sądzę jednak, że daje się tu zrekonstruować podstawową intencję Hegla. Cóż "orientowanie się" w tym, "co jest nakazem epoki" nie oznacza wiedzy tego, co będzie, lecz wiedzy tego, co już jest - istoty epoki. "Człowiek, który wyraża to, czego pragnie jego epoka, który

mówi jej o tym i dla niej to realizuje, jest wybitną postacią epoki. Człowiek ten czyni to, co jest wewnętrzną treścią i istotą epoki i nadaje epoce rzeczywistość"<sup>62</sup>.

Mało tego, to "orientowanie się" jest raczej instynktem niżli artykułowaną wiedzą<sup>63</sup>. Ów instynkt dany zaś jest bohaterowi jako jednostce o szczególnie silnej osobowości. To namiętność jest źródłem jej siły. Jeśli celem historii jest samowiedza (wolności), to nic dziwnego, że ludźmi w szczególny sposób przyczyniającymi się do realizacji tego celu są jednostki o szczególnie wielkiej samowiedzy; to one są założycielami państw, wielkimi wodzami, prawodawcami i reformatorami politycznymi<sup>64</sup>.

Moglibyśmy zatem powiedzieć, że te wielkie jednostki nie tyle "dalej widzą", ile "głębiej wiedzą", tj. nie chodzi tu o ich jakowąś zdolność wiedzy przyszłych stanów, ile o pewien zmysł pozwalający im działać zgodnie z zakrytą jeszcze i nieświadomą istotą teraźniejszości<sup>65</sup>.

Lecz, jak to już zaznaczyłem, działanie które jest dziejotwórczym, jakkolwiek subiektywne w swym źródle, musi zawierać element tego, co ogólne. Jest to możliwe tylko dlatego, że każda jednostka żyje i działa w obrębie wspólnoty kulturowej, a więc ducha narodu. Idea zaś realizuje się w historii poprzez szczeble, którymi są właśnie kolejne duchy narodów. Wielka postać historyczna może się zatem pojawić tylko w obrębie takiego narodu (ducha narodowego), który w danym czasie reprezentuje kolejny szczebel rozwoju Idei. To ostatecznie fakt, że w działaniach swych jednostka wydobywa, uświadamia i realizuje zasadę takiego ducha narodu, czyni ją wielką, zasada ta bowiem wyznacza szczebel w rozwoju świadomości wolności.

Jednakże duch narodu, by mógł się stać rzeczywistym podmiotem historycznego procesu samorealizacji Idei na jej drodze do samowiedzy wolności, musi przyjąć taką formę, która w ogóle umożliwia wystąpienie samowiedzy. Tą formą jest, jak wiadomo, państwo. To państwo jest jednością woli jednostkowej i woli ogólnej, to w nim jednostkowa wolność subiektywna i abstrakcyjna wolność ogólna znajdują swą jedność w konkretnej wolności zrealizowanej. To państwo jest indywidualum - osobą - syntezą jednostkowości i ogólności. Świadomość wolności, która w obrębie ducha narodu jest jeszcze tylko czymś w sobie, zasadą, w państwie

uzyskuje swą rzeczywistość, staje się samowiedzą; to właśnie owa samowiedza państwa przebija przez czyny wielkich postaci historii. Daje się tu zauważyć, że zgodnie z koncepcją Hegla działanie bohaterów historii jest nadrzędne wobec działania politycznego w państwie; zasadniczym środkiem urzeczywistniania zasady wolności nie są prozaiczne zabiegi obywateli państwa, lecz w pełni dramatyczna aktywność bohaterów przekraczająca granice wyznaczone przez normy, prawa i obyczaje w nim funkcjonujące<sup>66</sup>.

Pewien kłopot interpretacyjny związany z tą koncepcją zdaje się polegać na tym, że państwo jako rzeczywistość idei etycznej pojawia się w wyniku aktu jednostkowej woli herosa - założyciela, następnie jednak istnieje ono nade wszystko po to by umożliwić pojawienie się takiej silnej samowiedzy jednostkowej, która łamie skostniałe stosunki, prawa i normy, będąc rzeczywistym nosicielem postępu. Samo państwo nie zawiera w sobie zmienności, jest ono raczej czymś statycznym, czymś nakierowanym na trwanie, a nie zmianę. Od obywateli etyczność jako identyczność woli ogólnej i szczegółowej żąda konformizmu, a nie kontestacji<sup>67</sup>. W państwie jednostka "posiada wolność i korzysta z niej, ale tylko o tyle, o ile stanowi cząstkę świadomości, wiary i woli ogółu"<sup>68</sup>.

Wydaje się, że aby wyjaśnić ten niezbyt jasny związek zachodzący między bohaterem, a państwem, musimy odwołać się do dialektyki pana i sługi wyłożonej w *Fenomenologii ducha*. Otóż, jak wiadomo, wynik tej dialektyki jest taki, że pan zapanowawszy nad sługą równocześnie sam nie osiąga wolności, bowiem samowiedza może wykształcić się tylko w obliczu innych samowiedz. Temu etapowi niezamkniętej niejako dialektyki panowania i podległości historycznie odpowiada moment pojawienia się państw despotycznych, w których wolność władcy jest w istocie samowolą<sup>69</sup>. Kontynuację tej dialektyki odnajdujemy już w historii i przebiega ona między wielkimi postaciami historii, a obywatelami państw. Przebiega ona więc w obrębie ustroju demokratycznego (Grecja), arystokratycznego (Rzym), wreszcie monarchicznego (państwa germańskie), a w jej trakcie obie strony zdobywają samowiedzę wolności. I oto wreszcie w ostatnim z "wielkich" - Napoleonie, Francuzi dostrzegają pierwszego obywatela, jego wolność jest ich własną wolnością<sup>70</sup>. To, co jednak naprawdę wyzwala się w procesie tej dialektyki to przecież nie tyle jej rzeczywiste podmioty, ile raczej sytuacja

sama - więzi społeczne określane przez ustrój. To właśnie jest celem owego chytręgo rozumu. Dialektyka zostaje rozwiązana gdy jednostki odnajdują swą samowiedzę w samowiedzy ducha, której urzeczywistnieniem jest nowoczesna monarchia konstytucyjna.

W koncepcji Hegla to, co polityczne przechodzi w to, co historyczne, ale też obie te sfery znajdują swą podstawę w tym, co filozoficzne. To w wiedzy absolutnej, w całym rozwoju filozofii objawia się ostatecznie prawda całego porządku kosmicznego, to, że jest on przejawem wiecznej i boskiej Idei. Dualizm rozumu teoretycznego, który ustala jaką jest rzeczywistość i rozumu praktycznego, który wskazuje na to jaką winna ona być, zostaje zniesiony w jedności wiedzy absolutnej, która uświadamia nam, że rzeczywistość jest taką jaką być musi - jest rozumna.

Jeśli więc historiozofia Hegłowska jest filozofią praktyczną, to nie tyle dlatego, że jest ona wiedzą przeszłej praktyki ludzkiej, jako praktyki rodzaju, lecz raczej dlatego, że jest to konsekwentna próba odczytania przeszłości przez pryzmat teraźniejszości. Jest to próba absolutnej legitymizacji zastanej praktyki; nie wszelkiej praktyki lecz tej tylko, która jest substancjalną dla współczesnych Hegłowi stosunków politycznych, która tworzy to, co rzeczywiste, co rozumne. Ma to być legitymizacja absolutna, a więc taka jakiej dostarczyć może tylko filozofia, która odkrywa w rzeczywistości panowanie rozumu, a wobec której wszystkie inne sposoby legitymizacji praktyki ludzkiej okazują się być czątkowe, niepełne, posiadające tylko historycznie relatywną wartość. Oczywiście w zabiegu tym kluczową rolę odgrywa pojęcie rzeczywistości, ono bowiem rozstrzyga czego właściwie dotyczy procedura legitymizacyjna.

Hegłowska koncepcja jedności rozumu teoretycznego i praktycznego, poznania i działania jest w znacznej części próbą rozwiązania dotychczasowych problemów z zapośredniczeniem teorii i praktyki poprzez wzniesienie się na poziom metafizyczny. W tym sensie jego historiozofia jest filozofią praktyczną jako krytyka jej dotychczasowych postaci, jako krytyka teorii kontraktualnych, utopijnych i rewolucyjnych, naturalistycznych koncepcji społeczeństwa, czy wreszcie moralistyki historycznej.

## Przypisy

- 1 August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838 - 1842*. Warszawa 1972 s. 88
- 2 Zarówno ta teza, jak i teza mówiąca o zerwaniu przez Machiavellego tradycyjnego związku między *praxis* a etyką (polityką i moralnością) jest oczywiście sporna, tak jak sporna jest w ogóle interpretacja całości myśli tego pisarza, "którego proza [jest] przejrzysta w każdym momencie, a w całości niejednoznaczna" (R. Aron: *Machiavelli i Marks*. W: Aneks nr 10). Por. I. Berlin: *Oryginalność Machiavellego*. W: *Literatura na świecie* 1988 nr 8
- 3 Znamiennym jest, że jako pierwsi z krytyką dotychczasowej nauki, filozofii w szczególności, krytyką zarzucają jej niedostrzeżenie roli wiedzy praktycznej, byli nie filozofowie, lecz ludzie praktyki, renesansowi technicy XVI stulecia. Por. Paolo Rossi: *Filozofowie i maszyny*. Warszawa 1978
- 4 J. Habermas: *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*. W: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983 s.100
- 5 Por. M. Riedel: *Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*. W: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/Main 1989
- 6 Por. G. Planty-Bonjour: *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*. W: L.S. Stepelovich, D. Lamb (ed.): *Hegel's Philosophy of Action*. Atlantic Highlands, N.Y. 1983. Autor ten mówiąc o jedności *poiesis* i *praxis* w koncepcji działania Hegla podkreśla, iż nie o identyczność tu chodzi, a więc, że w obrębie tej koncepcji zachował on w polu widzenia zarówno działanie etyczne jak i wytwórcze, czego nie dostrzegają ci interpretatorzy (Kojève, Lukács, Marcuse), którzy powołując się na słynną dialektykę pana i sługi sądzą, że zredukował on pojęcie *praxis* do działalności transformującej. Planty-Bonjour zwraca uwagę też na to, że Hegel nie zastąpił Arystotelesowskiego trójpodziału dychotomią teoretyczne/praktyczne, albowiem zgodnie z jego ontologią

- najwyższą formą działania jest stawanie się absolutu, które przebiega w aktach samomanifestacji ducha, wobec której to formy inne rodzaje działania - etycznego i wytwórczego są skończone i ograniczone (s. 26n); Zbiór wydany Przez Stepelevicha i Lamba zawiera szereg prac dotyczących, mniej lub bardziej, bezpośrednio Heglowskiej koncepcji działania. Dla niniejszych rozważań szczególnie ważne są: Ch. Taylor: *Hegel and the Philosophy of Action*, oraz E.E. Harris: *Hegel's Theory of Political Action*. Jeśli chodzi o problem klasycznej filozofii praktycznej i stosunek Hegla do niej, to oprócz wymienionych wyżej prac Habermasa, Riedla i Planty-Bonjour patrz m.in. M. Riedel: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. Stuttgart 1965; legoż autora *Objektiver Geist und praktische Philosophie*. W: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, op. cit.*, oraz *Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis*. W: *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Frankfurt/Main 1973; także L. Rauch: *The Political Animal. Studies in Political Philosophy from Machiavelli to Marx*. Amherst 1981
- 7 Por. E. Angehrn: *Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. W: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 35/1981 s.354n.
  - 8 Por. G. Planty-Bonjour: *op.cit.*; W swej *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel przedstawia tę dialektykę jako znoszenie "w wolnym duchu", który konstytuuje sferę ducha obiektywnego, jednostronność "ducha teoretycznego" i "ducha praktycznego", zawierających się w sferze ducha subiektywnego (para. 442nn).
  - 9 *Wfd.*, I, s. 29
  - 10 *Ibidem*, s. 27
  - 11 *Zfp*, para. 4
  - 12 *Zfp*, para. 29
  - 13 *Enc.*, para. 486
  - 14 *Zfp*, para. 30
  - 15 Ułożenie wolności i rozumu znajduje - jak wiadomo - głębokie podstawy w koncepcji Hegla i przyjdzie nam tutaj jeszcze wielokrotnie do problemu tego powrócić. Tu wstępnie

- odwołajmy się tylko do jego uwag zawartych w uzupełnieniu do para. 4 *Zasad filozofii prawa*, gdzie wskazuje on, iż wolność jest podstawowym określeniem woli (jak ciężar ciała), a więc wolność jest wola, ta zaś "jest szczególnym modusem myślenia: jest myśleniem jako takie."
- 16 *Enc.*, para. 552
- 17 *Zfp.*, para. 260
- 18 Hegel metodę tę w odniesieniu do *Zasad filozofii prawa* przedstawił w sposób przejrzysty w ustnym dodatku do para. 408 *Encyklopedii* (prawdopodobnie pochodzącym z wykładu wygłoszonego w roku 1825 lub 1828), a zamieszczonym w tomie 10 s.170n oraz jako dodatek redakcyjny w tomie 7 s. 524n dzieł Hegla wydanych w 20 tomach przez E. Moldenhauer i K.M. Michel'a, Frankfurt/Main 1969/71.
- 19 *Wfd.*, t. I, s.10
- 20 *Ibidem.*, s. 55
- 21 *Zfp.*, s. 17
- 22 *Wfd.*, I, s. 41
- 23 *Ibidem.*, s. 14
- 24 *Ibidem.*, s. 91
- 25 Por. Walsh: *Philosophy of History: A Introduction*. N.Y., Harper 1960 s. 14
- 26 W języku polskim zwykło się często, w celu uniknięcia dwuznaczności zawartej w wyrazie historia, określać zbiór przeszłych zdarzeń jako "dzieje". Spotykamy się też w języku polskim z pojęciem filozofii historii, czy historiozofii. Można tu zauważyć, że jeśli byśmy chcieli rygorystycznie przestrzegać różnicy znaczeniowej między wyrazami historia i dzieje, to stosowanie w odniesieniu do koncepcji Hegłowskiej nazwy filozofia dziejów jest mylącym, czy też tylko połowicznie odzwierciedlającym zamysł tego filozofa.
- 27 Por. Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i idea prospekcji dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981 s. 155nn.
- 28 Por. Wstęp B. Suchodolskiego do A. N. Condorcet: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa 1957 s. XIIIn.

- 29 I Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. W: I. Kant: *Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin 1902nn. T. 8 s. 278n.
- 30 Por. H. Arendt: *Odwroćenie porządku kontemplacji i działania*. W: *Literatura na świecie* 1985nr 6 s. 111: "Olbrzymie zamierzenie Hegla dążącego do pogodzenia ducha z rzeczywistością (den Geist mit der Wirklichkeit versöhnen), co stanowi najgłębszą troskę wszystkich nowożytnych teorii historii, oparte było na świadomości, że nowożytny rozum rozbił się o skałę rzeczywistości".
- 31 *Wfd.*, T.1 s. 14
- 32 *Ibidem.*, s. 18-25
- 33 *Ibidem.*, s. 15; O Hegla zapożyczeniach w Arystotelesowskiej koncepcji substancji obszernie pisze w pracy poświęconej interpretacji *Wstępu do Wykładów z filozofii dziejów* G.D. O'Brien, *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*. Chicago and London 1975, szczeg. s. 44nn i 98nn.
- 34 *Wfd.*, T. 1 s. 83n
- 35 *Ibidem.*
- 36 *Ibidem.*, s. 83
- 37 *Ibidem.*, s. 108
- 38 *Ibidem.*, s. 25
- 39 *Ibidem.*, s. 27
- 40 "Istotną ich /tj. opowiadań historycznych - M.N.J./ treść stanowi to, co jest bezpośrednio dane i żywe w otoczeniu autora: jego kultura i kultura opisywanych przezeń wydarzeń, jego duch i duch czynów, o których opowiada, są identyczne" (*Ibidem.*, s. 4-5).
- 41 *Ibidem.*, s. 7
- 42 *Ibidem.*, s. 8
- 43 *Ibidem.*, s. 12
- 44 *Ibidem.*, s. 13
- 45 G.D. O'Brien, *op. cit.*, s. 16nn
- 46 "Same jednak dzieje" - powiada Hegel - "powinniśmy brać takimi, jakimi są: powinniśmy postępować historycznie, empirycznie."

(*Ibidem*, s. 17; por. także s. 96 oraz para. 549 *Encyklopedii*, gdzie dokonał krytyki aprioryzmu historycznego)

47 *Wfd*, T. 1, s. 14

48 *Ibidem*, s. 27

49 *Ibidem*, s. 30

50 *Enc*, para. 549

51 *Wfd*, T. 1, s. 34

52 *Ibidem*

53 Por. J. Habermasa uwagi o sprzeczności w konstrukcji ducha świata. W: *Hegłowska krytyka Rewolucji Francuskiej. W: Teoria i praktyka*, op. cit., s. 170n. Swoją drogą w tej koncepcji chyłności, za którą kryje się duch świata, tkwią wyraźne korzenie tych niebezpieczeństw, które z taką siłą objawiła doktryna "żelaznych praw historii". W doktrynie tej "żelazne prawa" to nic innego jak "chyłność rozumu", tyle, że już zrozumiana, "historia" zaś to niby-niemetafizyczny ekwiwalent ducha świata. Co więcej, teza o nieprzydatności ocen moralnych w odniesieniu do działań dziejotwórczych zostaje tu rozszerzona. O ile bowiem u Hegla odnosi się ona do działań przeszłych, których rzeczywista rola może być oceniona dopiero wraz ze spełnieniem się planu historii, o tyle tutaj granica tego "spełnienia" zostaje przesunięta w bliżej nieokreśloną przyszłość, przy czym wiedza istoty "spełnienia" jest nam już dana. W ten sposób nieprzystawalność kryteriów moralnych odnosi się także do obecnych i przyszłych działań, jeśli tylko mają one na celu realizację tego, co rozpoznane zostało jako konsekwencja "żelaznych praw historii". Moralność i polityka zostają tu zatem jeszcze bardziej radykalnie rozcięte niżli ma to miejsce u Hegla. Jak to zobaczymy z problemem tym przyszło się także borykać polskim myślicielom nawładującym do Hegla.

54 *Wfd*, T. 1, s. 79

55 *Ibidem*, s. 118

56 Szczególnie plastycznie różne historyczne typy świadomości wyalienowanej przedstawia Hegel, jak wiadomo, w *Fenomenologii ducha*.

57 *Wfd*, T. 1, s. 114

58 *Ibidem*, s. 43

59 *Ibidem*, s. 44

60 *Ibidem*, s. 45-46; por. także *Zfp*, para. 318, uzup.

61 Por. E. Angehrn, op. cit. s. 362

62 *Zfp*, uzup. do para. 318. Główny problem interpretacyjny, jak to widać, ma swe źródło w fakcie, że musimy się tu odwoływać bądź do tekstu, który przez Hegla nie był nigdy przygotowany do druku (*Wstęp do Wfd*), bądź, jak to ma miejsce w tym przypadku, do notatek jego uczniów.

63 Por. *Wfd*, T. 1, s. 45

64 Warto zauważyć, że Hegłowska koncepcja bohaterów historii jest zwrócona także przeciw teoriom umowy społecznej. Państwo, jako urzeczywistnienie w istnieniu samowładzy ducha narodu, wyłania się z mroków prehistorii nie jako efekt umowy, ta bowiem zakłada istnienie świadomości wolności, która może zaistnieć dopiero w państwie, lecz jako wynik narzucenia innym jednostkom woli silnego indywiduum dążącego do panowania nad innymi (por. G.W.F. Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, wyd. J. Hoffmeister Hamburg 1967 s. 246). Proces wyłaniania się takiego silnego indywiduum przedstawił Hegel w swej słynnej dialektyce pana i sługi.

65 Por. Ch. Taylor: *Hegel*. Frankfurt/Main 1983 s. 513n oraz *Hegel and Modern Society*. Cambridge 1979 s. 98nn. Autor ten nie zgadza się z twierdzeniem S. Avineri'ego (*Hegels Theorie des modernen Staates*. Frankfurt/Main 1976 s. 275), że u Hegla można wyróżnić 3 sprzeczne określenia wielkiej postaci historycznej jako: (1) osoby, która jest w pełni świadoma idei i dalszego rozwoju historii; (2) osoby, która wie to czysto instynktownie oraz (3) osoby, która nie ma o tym żadnego pojęcia. Taylor proponuje, by uwzględniwszy fakt, że opieramy się na cytatach, które nie pochodzą z tekstu przygotowanego do druku przez samego Hegla, uznać, że w rozumieniu niemieckiego filozofa "Indywidua powszechno-dziejowe mają poczucie wyższej prawdy, której służą, której jednak nie mogą dokładnie rozpoznać".

66 Hegel rozwija zapewne swą koncepcję namiętności jako zasadniczej przyczyny sprawczej działań, przeciw Kantowi, który



twierdził, że działanie racjonalne i wolne musi być podejmowane z obowiązku i w ten sposób odróżniał je od działań powodowanych własnym interesem.

67 Por. Zfp, para. 152

68 Wfd, T. 1, s. 57n.

69 Ibidem, s. 27

70 W tym kontekście trudno zgodzić się z S. Avineri'm, który sądzi, że zaskakującym u Hegla jest to, iż jego koncepcja wielkich jednostek nie uwzględnia historycznego rozwoju ich świadomości, że ich czynom, niezależnie od tego w jakim okresie historii mają one miejsce, towarzyszy ten sam poziom historycznego rozumienia. (*Hegels Theorie des modernen Staates*, op. cit., s. 276).

## ROZUMNOŚĆ RZECZYWISTOŚCI A KRYTYCYZM FILOZOFII

Niewiele jest w dziejach filozofii tez równie kontrowersyjnych i wywołujących tyle emocji wśród różnych komentatorów, co słynne dictum Hegla z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa*: "co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne." Już za życia Hegla tezę tę rozumiano różnie - nierzadko opacznie - tak, że ten poczuł się zmuszonym w drugim wydaniu swej *Encyklopedii* powrócić do rzeczy i wyjaśnić, że w tezie tej chodzi przede wszystkim o negację tak charakterystycznego dla rozsądku przeciwstawienia idei rzeczywistości.

Wyjaśnienie niewiele pomogło i to nie tylko dlatego, że wielu komentatorom Hegla nie chciało się podjąć wysiłku zrozumienia tej tezy (co oznaczało przecież także sięgnięcie do *Nauki logiki*), lecz także dlatego, że rodzaj pogodzenia z rzeczywistością (a tym samym sposobem ustanowienia jedności teorii i praktyki), który proponował Hegel był mimo wszystko dla wielu myślicieli nie do przyjęcia, jakkolwiek akceptowali oni tezę o dialektycznym charakterze postępu dziejowego, którego przedmiotem jest wolność<sup>1</sup>. Bardzo dobrym przykładem są tu właśnie polscy reprezentanci "filozofii czynu", którzy zasadniczo akceptując ostateczną tezę Hegla, wkładali w nią jednak inną treść.

Rzeczą znaną jest, że myślenie Hegla w zasadniczy sposób ukształtowały doświadczenia Rewolucji Francuskiej, natomiast kłopoty - jak to staram się przedstawić w następnym rozdziale - sprawia ocena jego stosunku do niej. Sądzę, że można ten stosunek scharakteryzować najkrócej w sposób następujący: Hegel witał Rewolucję jako zapowiedź ostatecznej realizacji zasady wolności w życiu społecznym - spełnienia długotrwałego, lecz nieuniknionego procesu racjonalizacji rzeczywistości - była to jednak zapowiedź tragiczna. Była więc ona wydarzeniem całkowicie prawomocnym, gdyż realizującym prawo ducha świata, ale też był to środek, który przyniósł ludziom cierpienie i rozczarowanie, a to dlatego, że owoce jego były niepodobne do owoców spodziewanych, że po raz pierwszy z taką siłą objawiła się niemoc zapanowania przez ludzi nad własną rzeczywistością. Winną za to czynił Hegel świadomość rewolucyjną, której teoretyczne podstawy tkwiły w filozofii

Oświecenia.

Otóż ten jego stosunek do Rewolucji Francuskiej w istotny sposób wyznaczył kierunek jego usiłowań skonstruowania takiej koncepcji, która byłaby całościowym wyjaśnieniem rzeczywistości jako koniecznej totalności, totalności, która nie posiadałaby już nic poza sobą - także samej filozofii. To namysł nad intrygującym Hegla typem świadomości, który zaowocował Rewolucją Francuską, doprowadził go do koncepcji, która wykluczając jakąkolwiek sensowną krytykę rzeczywistości, nie chce zarazem rezygnować ze swej sensotwórczej roli.

W literaturze przedmiotu zabieg Heglowski przedstawia się często jako rozróżnienie dwu warstw ontycznych - rzeczywistości, czyli tego, co głębokie, substancjalne i tego, co nierzeczywiste, powierzchowne i akcydentalne. Mówiąc inaczej byłoby to odróżnienie empirycznej historii od jej głębokich struktur, od jej istoty. Zadaniem refleksji filozoficznej winno zatem być przebicie się poprzez tę pierwszą, która stanowi niejako zasłonę tego co rzeczywiste. Otóż rzecz wydaje się bardziej skomplikowaną, a Hegel był w pełni świadom niebezpieczeństw teoretycznych jakie kryją się za takim rozróżnieniem. To właśnie w koncepcji Kanta dostrzegał on wyraźnie jedno z tych niebezpieczeństw, to mianowicie, że rozdzielenie rozumnej i empirycznej historii pozostawia rozumność w sferze postulatywnej. To w romantycznym odwróceniu się od realnie egzystującego świata społecznego widział niebezpieczeństwo inne - to, że postawa taka w istocie demoluje ideę postępu i pozostawia empiryczną historię na pastwę sił irracjonalnych.

W *Nauce logiki* Hegel ukazuje jak dialektyka istoty prowadzi do konieczności odrzucenia takiego rozróżnienia, jak myśl dialektyczna dochodzi do wniosku, że to, co zewnętrznie obserwowalne jest nie tylko dane (tj. niezapośredniczone) lecz założone w istocie, że nie jest to po prostu zasłona rzeczywistości, lecz że musi być przez tę rzeczywistość założona. To, co konieczne nie jest czymś bezwzględnie różnym od tego, co przypadkowe, przeciwnie: sprzeczność zewnętrznej rzeczywistości może być rozwiązana tylko wówczas gdy będziemy ją rozumieli jako manifestację wewnętrznej konieczności, a więc nie jako zespół samodzielnych elementów, lecz jako momenty wszechobjmującej totalności.

Heglowskie pojęcie rzeczywistości jest oczywiście zakotwiczone w zasadniczym dla jego filozofii założeniu o tożsamości bytu i myśli. Tożsamość ta jednak nie jest tym typem relacji, który znajdujemy w klasycznej definicji prawdy. "Egzystencja świata" - pisze Hegel - "nie jest kryterium tego, co prawdziwe, lecz przeciwnie, to co prawdziwe, stanowi kryterium tego, który z tych (sposobów) egzystencji świata jest prawdziwy"<sup>2</sup>. Rozwój poznania filozoficznego (pojęciowego) nie jest więc po prostu procesem coraz to doskonalszego odsłaniania istoty rzeczywistości; to właśnie myśl czyni rzeczywistość tym czym jest. Nie chodzi tu jednak Heglowi o Kantowską koncepcję aktywnego intelektu nadającego światu fenomenalnemu jedność; kontynuuje on raczej Spinozjańską zasadę, zgodnie z którą "porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy", z jednym wszakże zastrzeżeniem, tym mianowicie, że "substancja i jej absolutna jednia ma u Spinozy formę jedni pozbawionej ruchu"<sup>3</sup>.

Prawda to dla Hegla zgodność rzeczywistości z jej pojęciem. Nie jest to zgodność myślenia z rzeczywistością, lecz tożsamość podmiotu i przedmiotu powstająca wskutek tego, że podmiot pojmuje przedmiot (świat) nie jako coś sobie obcego, lecz jako świat własny. Tożsamość ta jednak nie jest dana (wówczas mielibyśmy do czynienia z bytem pozbawionym określeń, który - jak to wyjaśnia Hegel w początkowych fragmentach *Nauki logiki* - nie odróżniałby się od niczego), jest ona ustanawiana w procesie stawania się pojęcia. Prawda więc jest totalnością, tj. taką całością, która nie jest sumą różnic, lecz w ramach której różne elementy zostają zachowane jako jej zniesione momenty. Jakkolwiek zatem zniesienie w obrębie tej całości przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu powoduje, że kategoria prawdy ulega odepistemologizowaniu, staje się ona w istocie kategorią ontologiczną, to przecież nie istnieje ona poza poznaniem. Przeciwnie owa totalność jest przecież poznaniem całości przez całość, jest myśleniem podmiotu o sobie jako przedmiocie zarazem<sup>4</sup>. W jakim zatem sensie możemy na gruncie Heglowskiej koncepcji mówić o zgodności rzeczywistości i rozumu?

W *Nauce logiki* pojęciu rzeczywistości poświęcony jest dział trzeci książki drugiej, tj. książki w której omawia autor swą naukę o istocie. Ta z kolei mieści się między nauką o bycie (pojęcia jako bytu), a nauką o pojęciu (pojęcia jako pojęcia). Nauka o

istocie obejmuje zatem - jak mówi Hegel - "sferę zapośredniczenia, pojęcia jako systemu określeń refleksyjnych, to znaczy bytu przechodzącego do bytu w sobie pojęcia"<sup>5</sup>.

Wewnętrzny ruch istoty, która jest "byłem zniesionym" (a jak wiadomo zniesienie to także zachowanie), jest zatem przejściem od bytu do pojęcia, przejściem, które dokonuje się - oczywiście - trójfazowo: od refleksyjnego skierowania się istoty ku sobie samej, poprzez własne "przechodzenie na zewnątrz w istnienie" (zjawisko, egzystencja), ku jedności istoty ze swoim przejawianiem się - rzeczywistości.

Tak więc - powiada Hegel - "rzeczywistość jest jednością istoty i egzystencji; w niej mają swoją prawdę pozbawiona postaci istota i pozbawione trwałości zjawisko, czyli pozbawione określeń trwałe istnienie i pozbawiona trwałości różnorodność"<sup>6</sup>. Jeśli zgodnie z Heglem przyjmemy, że egzystencja to nic innego jak byt w sferze istoty<sup>7</sup>, to owa jedność istoty i egzystencji oznacza przecież, że w obrębie rzeczywistości występuje jedność bytu i istoty, czyli bezpośredniości i refleksji, co ma przecież miejsce w pojęciu. Jednakże ta jedność bytu i istoty, która zachodzi w rzeczywistości i w pojęciu nie jest tożsama, bowiem wówczas niezrozumiałym byłoby to na czym właściwie miały polegać ruch pojęcia. Otóż - mówi Hegel - "są one zawarte w pojęciu, ponieważ pojęcie jest ich rezultatem, ale zawarte są już nie jako byt i nie jako istota"<sup>8</sup>. Rzeczywistość posiada zaś, co prawda, ową istotną cechę pojęcia, lecz na tyle, na ile jest to możliwe w obrębie terminu średniego; byt i istota są w niej zawarte jako takie, jako jej dwa nadal istniejące momenty.

Rzeczywistość zatem bezpośrednio poprzedza pojęcie, jest ona - ujmując rzecz inaczej - manifestacją pojęcia, lub też pojęcie jest jej prawdą.

Cała dialektyka istoty przedstawiona przez Hegla jest próbą ukazania, że myśl nasza z konieczności musi przekroczyć przeciwieństwo tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne, tego, co konieczne i tego, co przypadkowe. Przekroczenie to nie może zaś polegać na prostym odrzuceniu tego, co zewnętrzne i przypadkowe. Przejście, które dokonuje się w księdze drugiej *Logiki* polega na uczynieniu poznawalnym istoty, która leży u podstaw zewnętrznej rzeczywistości i to nie jako coś za nią ukrytego, lecz jako w

pełni objawiona konieczność. Sprzeczność fenomenalnego świata (polegająca na tym, że poszczególne jego fragmenty, elementy, a raczej ich własności nawzajem się negują, co powoduje ich konieczne unicestwienie) zostaje rozwiązana, gdy ta rzeczywistość będzie widziana jako część większej, a właściwie wszechobjawiającej całości, jako manifestacja wewnętrznej konieczności; nie jako zależna sama od siebie, lecz zależna od myśli, która się tu z tą koniecznością utożsamia.

To co rzeczywiste jest sferą, w której wypełnia się rozumna zasada. Zasada ta bowiem nie może się realizować sama w sobie, lecz w zewnętrznym świecie, który wobec tego przestaje być zewnętrznym i jakiegokolwiek rozdzielanie tych sfer jest w lepszym przypadku powtórzeniem błędu Platona<sup>9</sup>, w gorszym zaś atakowanym ostro przez Hegla przekonaniem *common sense*'u, dla którego rzeczywistość przedstawia się jako coś całkowicie oddzielnego od idei<sup>10</sup>. Takie myślenie nie jest tym bardziej w stanie wznieść się na najwyższy poziom myślenia o rzeczywistości, wyjaśniania jej w kategoriach teleologii, rozumienia, że konieczność ją przenikająca jest wynikiem celu w niej założonego.

Wyjaśnianie teleologiczne jest wyjaśnianiem na podstawie totalności. Rozumienie bowiem świata (rzeczywistości) poprzez próbę ujęcia założonego w nim celu, zmusza do myślenia o nim jako o czymś, co stanowi jedność. Nie znaczy to zresztą by Hegel odrzucał inne sposoby wyjaśniania; są one jednak tylko częściowe, odnoszą się do niższych poziomów rzeczywistości (bytu), a więc poziomów niesamoistnych, będących częścią uniwersum, które jako totalność może być wyjaśniane tylko teleologicznie. Ów nieskończony cel - który jest niczym innym jak wola bożą - zawarty w uniwersum (a nie narzucony mu z zewnątrz), a więc właściwie tożsamy z tą całością, objawia się jednak w skończonych jej postaciach; mówiąc inaczej - cel absolutny realizuje się poprzez cele skończone.

Owa całość, która objawia konieczność nazywa Hegel ideą. Całość ta jest prawdą, która jest zgodnością rzeczywistości z jej pojęciem. Jak mówi Hegel: "Prawda jest stawianiem się samej siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako swój własny cel i dla którego koniec jest również początkiem, jest czymś, co jest rzeczywiste tylko dzięki swemu szczegółowemu

rozwinęciu i doprowadzeniu do końca<sup>11</sup>. Idea zatem jest, ale też i staje się, staje się w procesie, w którym ustanawiane jest to, co inne, i w którym następuje osiągnięcie jedności z samą sobą w tym, co inne. Idea więc wykłada się w świecie, który znajduje się wobec niej w stosunku sprzeczności, a zarazem jest jej własnym "innym". Idea nie jest w sobie czymś czasowym i przestrzennym, jej związek z czasem i przestrzenią polega na tym, że musi się ona "wyłożyć" w świecie, który posiada te własności. Ponieważ zaś cały ów ruch jest ruchem absolutnie koniecznym, zaś absolutna konieczność jest czymś z definicji nieuwarunkowanym, jest on więc także ruchem wolności. A wreszcie, ponieważ ruch ten jest nierozłączny od myślącego podmiotu - konieczność go przenikająca jest przeciw koniecznością pojęciową - zatem ostatecznie w ruchu myśli dochodzącej do zrozumienia charakteru tej konieczności dokonuje się powrót idei do siebie.

Tak w największym skrócie przedstawiają się metafizyczne fundamenty Heglowskiego rozumienia rzeczywistości i historii, których to rezultatem jest jego swoista filozofia mająca pojednać nas ze światem.

"Prawdą jednak" - powiada Hegel - "w przeciwieństwie do prawdy korzystającej z zasłony podmiotowości czucia i wyobrażenia, jest kolosalne przejście tego, co wewnętrzne, w to, co zewnętrzne, wpojenie rozumu w rzeczywistość, nad czym pracowała cała historia powszechna, praca, dzięki której kulturalna ludzkość osiągnęła rzeczywistość i świadomość rozumnego istnienia, urządzeń państwowych i praw"<sup>12</sup>. W swych *Wykładach z filozofii dziejów* tak zaś ujmie rolę poznania filozoficznego: "Poznać - znaczy bowiem zniszczyć to, co zewnętrzne i obce świadomości. Poznanie jest więc powrotem podmiotowości w siebie samą; a przeniesione w realną samowiedzę świata jest właśnie pojednaniem świata"<sup>13</sup>.

Jeśli więc twierdzi się, że słynne sformułowanie o rozumności rzeczywistości z przedmowy do *Zasad filozofii prawa* jest ukłonem w kierunku absolutystycznej monarchii pruskiej, że praktyczna strona Heglowskiej filozofii politycznej jest właściwie tożsama z konformizmem wobec absolutyzmu, to trzeba zwrócić uwagę, że teza ta nie pojawia się w jego koncepcji jak *deus ex machina*. Jest ona konsekwencją założeń przyjętych w *Nauce logiki* i właściwie już obecna w *Fenomenologii ducha*, a pisał on przecież te dzieła

wcześniej niżli został poddany pruskim<sup>14</sup>. Teza ta jest konsekwencją podjętej przez Hegla próby zamknięcia rewolucji "w bijącym sercu ducha świata"<sup>15</sup>, jest odpowiedzią na wyzwanie teoretyczne i praktyczne, które postawiła Rewolucja, wyzwanie wynikające z wyjątkowo brutalnego unacznienia braku więzi łączących teorię i praktykę.

Heglowi chodziło o stworzenie koncepcji, która z idei postępu czyniłaby uniwersalną zasadę odnoszącą się tak do rzeczywistości społecznej, jak też do samego myślenia o niej. Taka koncepcja równocześnie w bezlitosny sposób ma dezawuować wszelką myśl krytyczną, tj. taką, która nie porusza się wraz z rzeczywistością lecz próbuje ją ująć niejako z zewnątrz, w jej rozszczeniach do rozumienia tej rzeczywistości. Innymi słowy chodziło mu o stworzenie takiego systemu filozoficznego, który nadając dziejom i kulturze jednoznaczny sens jako poła manifestacji absolutu, odkrywałaby, że ten sam sens konstytuuje także rozwój samego myślenia filozoficznego. Filozofia w ten sposób sankcjonując całą dotychczasową historię wraz z jej najbardziej dramatycznymi zwrotami, odmawiałaby równocześnie swych usług jakikolwiek projektom przebudowy rzeczywistości.

Hegel z czystym sumieniem filozofa mógł pisać, że "to, co rzeczywiste jest rozumne", ale też z równie czystym sumieniem mógł w swych wykładach mówić, że "to, co rzeczywiste będzie rozumne", bądź też, że "to, co jest rozumne musi się stać"<sup>16</sup>. Wszystkie trzy sformułowania zgodne są bowiem z jego teleologicznym założeniem. Niczym nieuwarunkowana konieczność realizuje się - jak pamiętamy - w świecie uwarunkowanych, skończonych rzeczy i faktów; nieskończony cel urzeczywistnia się poprzez cele skończone. Cel ten zatem istnieje - i istniał zawsze - jak i zarazem realizuje się; rozum jest tyle rzeczywisty, co zawsze do urzeczywistnienia<sup>17</sup>.

"Kiedy mówi się, że w doświadczeniu nie istnieje żaden przedmiot, który byłby całkowicie kongruentny z ideą, to przeciwstawimy wtedy rzeczywistości ideę jako subiektywne kryterium; czym bowiem naprawdę miałyby być to, co rzeczywiste, jeśli nie zawartym w nim jego własnym pojęciem i jeśli jego obiektywność wcale nie jest adekwatna temu pojęciu - trudno się domyśleć; byłoby orko bowiem Niczym"<sup>18</sup>. Odrzucając więc tezę, że

rzeczywistość jest obszarem, w obrębie którego dokonuje się manifestacja idei (rozumu), w istocie pozbawiamy się możliwości zrozumienia tej rzeczywistości. Wszelkie rozdzielanie tego, co jest, od tego, co być powinno (właśnie z Kantowską koncepcją idei regulatywnej) powoduje, że realnie istniejący świat zostaje pozbawiony sensu, zaś ów uwolniony do niego sens nabiera mocy demurga, kreując sobie świat inny, świat istniejący wprawdzie, lecz tylko w świadomości myślącego podmiotu. Realnie istniejący świat zostaje więc wypchnięty poza horyzont wyznaczający obszar poznania filozoficznego.

Hegel tymczasem sądzi, że postęp w realizacji zasady wolności w sferze ducha obiektywnego doprowadził do powstania takich koniecznych warunków intersubiektywności (racjonalności), które umożliwiają na gruncie myślenia filozoficznego zrozumienie, że cel i istota jego własnego rozwoju, tożsame są z celem i istotą rozwoju świata zewnętrznego (który już zatem nie jest żadnym światem zewnętrznym). Ponieważ uświadomienie sobie celu oznacza jednocześnie jego osiągnięcie, przeto moment ten kończy proces rozwoju filozofii; lecz czy oznacza to także kres historii? Niewątpliwie tak, jeśli rozumieć ją jako proces rozwoju samowiedzy ducha. Równocześnie jednak ów samowiedny duch ujawnia przecież i to, że w realnie istniejących, konkretnych, a więc skończonych państwach występują konflikty będące wynikiem ciągłego istnienia w nich starych (tj. reprezentujących miniony etap rozwoju ducha) instytucji i zasad, bądź też nieistnienia odpowiednich nowych instytucji, podczas gdy stare uległy już zburzeniu, wreszcie będące skutkiem realizowania doktryny liberalnej prowadzącej do kolizji woli jednostkowej z wolą ogólną. "Ta kolizja, ten węzeł, ten problem - oto etap, do którego doszły dzieje i który będą miały w przyszłości (podkreślenie moje - M.N.J.) do rozwiązania"<sup>19</sup>. Osiągnięcie przez ideę swego celu nie oznacza więc automatycznie końca procesu racjonalizacji rzeczywistości. Idea, która powróciła do siebie po odyssey eksterioryzacji okazuje się więc być ideałem, tyle że nie przeciwstawionym realnie istniejącemu światu - jak w myśleniu utopijnym - lecz zawartym w nim samym i opanowującym go niejako od wewnątrz.

"To, co rzeczywiste będzie rozumne" oznacza więc równocześnie: "to, co rzeczywiste jest rozumne". Jeśli celem filozofii prawa

jest zrozumienie czym jest "idea prawa, pojęcie prawa i jego urzeczywistnienie"<sup>20</sup>, to cel ten został już w koncepcji Hegla osiągnięty, co jednak nie oznacza, iż realnie istniejące państwa (prawo) są tożsame z tym celem; jakże bowiem to, co skończone mogłoby w pełni objawiać to, co nieskończone. Konkretnie istniejące państwa będą podlegać takim, lub innym przekształceniom (podobnie też jako indywidua, duchy, będą one w dialektyce uznawania "produkować" dzieje), jednakże nie stanowi to - i nie może stanowić zgodnie z koncepcją Hegla - problemu filozoficznego, tak jak nie może takim problemem być Fichtego projekt udoskonalenia paszportów. Innymi słowy zasada rozumności została zrealizowana; idea w pochodzie dziejów powróciła do siebie, życie jednak toczy się dalej - w świecie skończonych rzeczy i faktów. "w nieskończonym bogactwie form, zjawisk i ukształtowań"<sup>21</sup> - lecz ruch ten nie może wnieść już nic nowego dla samowiednego ducha<sup>22</sup>.

O ile zatem filozofia rozpoznała nowoczesną zachodnioeuropejską monarchię konstytucyjną jako obraz i rzeczywistość rozumu, to w istocie, zgodnie z koncepcją Hegla, jest ona już rzeczywista jakkolwiek żadne z państw nie spełnia całkowicie jej warunków (Prusy w ogóle nie posiadały konstytucji).

#### Krytyka filozoficzna jako metakrytyka

Hegłowska koncepcja rozumności rzeczywistości była oczywiście skierowana przeciw klasycznym koncepcjom filozofii praktycznej (politycznej), szczególnie jej postaciom oświeceniowym, upatrującym praktyczną funkcję filozofii nade wszystko w krytyce rzeczywistości. Hegel wykluczył jakkolwiek możliwość uprawiania na gruncie filozofii krytyki zastanej rzeczywistości; takie myślenie bowiem z konieczności lokuje się poniżej poziomu refleksji filozoficznej. Myślenie takie sądząc, że reflektuje rzeczywistość, w istocie ją unicestwia, przedmiotem jej jest ono samo; w ten sposób myślenie to traci powszechny i intersubiektywny charakter<sup>23</sup>.

W istocie rzeczy Hegel wyznacza (swejt) filozofii rolę metakrytyki; "rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze tarasności i dzięki temu móc się nią radować"<sup>24</sup> oznacza

bowiem zarazem: zrozumieć, że myśl krytyczna ukazuje tylko fragment rzeczywistości (czy jej pewien niesamoistny poziom) i izolując go od całości w ten sposób odrywa go od rozumu, co uniemożliwia jej zrozumienie czym ta rzeczywistość jest w swej prawdziwej (a więc całości). Myśl krytyczna swą moc i legitymację czerpie z konsensusu społecznego, lecz konsensusalność ta jest pozorna, faktycznie będąc założoną tylko w subiektywnej świadomości jednostki. Myśl taka dążąc do włączenia światła polityki (władzy) w obręb sfery konsensualności w istocie świat ten od niej odrywa, irracjonalizuje go i w ten sposób wprowadza weń przemoc jako jedyny środek wymuszający społeczne posłuszeństwo.

Heglowi chodzi o to, że racjonalność jest wprawdzie ustanawiana w procesie tworzenia się konsensusu społecznego, lecz proces ten przebiega w ramach rzeczywistości, co do której musimy przyjąć, że jest racjonalna jako taka (czyli w ramach państwa). To opisowi tego właśnie procesu służą Heglowskie kategorie etyczności (*Sittlichkeit*) i przekonania (*Gesinnung*). Autor *Nauki logiki* sądził zapewne, że jego metakrytyka jest tym poziomem refleksji o rzeczywistości, który pozwalając zachować filozofii jej sokratejski, niedogmatyczny charakter, chroni ją zarazem przed możliwymi nadużyciami ze strony politycznych ruchów racjonalizacyjnych.

"Państwo - powiada Hegel - "jest czymś rzeczywistym, a jego rzeczywistość polega na tym, że interes całości realizuje się w celach szczegółowych. Rzeczywistość jest zawsze jednością ogólności i szczegółowości(...) Jeśli jedność ta nie istnieje, wtedy rozpatrywane coś nie jest rzeczywiste, choćby nawet wolno było przyjąć jego egzystencję"<sup>25</sup>. Państwo więc o tyle jest rzeczywiste, o ile jest jednością ogólności i szczegółowości, jest królestwem rozumu. Zrozumienie tego jest celem filozofii Heglowskiej. Filozofia nie może wykazywać istniejącym państwom ich nierzeczywistego charakteru, gdyż o ile są takowymi nie stanowią one przedmiotu refleksji filozoficznej. W dziejach zdarzały się także państwa, jak choćby napoleońska Hiszpania<sup>26</sup>, lecz jako takie właśnie (tzn. o ile są one nierzeczywiste) nie odgrywają też żadnej roli w dziejach ludzkich. Tak więc ani rozum teoretyczny, ani rozum praktyczny, zdaniem Hegla, nie mają w nich czego szukać.

Filozofia nie może więc znaleźć się w konflikcie z rzeczywistością, może (i musi) się natomiast znaleźć w konflikcie z tymi sposobami myślenia, które chcąc widzieć rzeczywistość inną niżli ona jest, faktycznie lokuja się poza nią.

Taki metakrytyczny charakter mają też dwie rozprawy polityczne opublikowane w dojrzałym okresie twórczości Hegla, a pisane pod wpływem aktualnych wydarzeń - sporu konstytucyjnego w Wirtembergii (1817) i projektu reformy wyborczej w Anglii (1831). Nie ulega jednak wątpliwości, że rozprawa *Über die englische Reformbill* może wywołać poważne zamieszanie w umyśle czytelnika, który poważnie przyjął Heglowską tezę, "że filozofia nie może zmierzać ku temu, by pouczać państwo, jakim być powinno"<sup>27</sup>.

Sama rozprawa zwrócona jest, co prawda, przeciw projektowi reformy prawa wyborczego, a więc pewnemu objawowowi świadomości prawnej zwracającej się przeciw określonym, a realnie istniejącym formom rozwiązań ustrojowych, lecz towarzyszy temu nadzwyczaj krytyczna ocena samego ustroju politycznego, prawa, a wreszcie stosunków społecznych ówczesnej Anglii. I jakkolwiek krytyka ta nie jest samoistna - służy ona bowiem tylko wykazaniu tezy, że projektodawcy reformy nie pojęli ogólnej idei prawa, że w istocie reforma ta nie tylko nie zniesie partykularyzmu interesów obecnego ustroju Anglii, lecz może go pogłębić - to jednak pozostaje ona krytyką, którą można wręcz odczytywać jako program reformy społecznej dla tego kraju<sup>28</sup>.

Trudno jednak przyjąć, że Hegel wierzył w to, iż jego krytyka może wyrzucić jakiegokolwiek wrażenie na Anglikach.<sup>29</sup> Piśmo to zwrócone więc było niewątpliwie do jego rodaków i chyba rację ma M. Petry sądząc, że było ono polemiką z rozpowszechnioną w Niemczech "anglomania" - przypisywaniem brytyjskim instytucjom prawnopolitycznym wyższości nad pruskimi rozwiązaniami ustrojowymi<sup>30</sup>. Było ono zatem w swym zamysle nie krytyką pewnej rzeczywistości, lecz pewnego sposobu jej postrzegania.

Wydaje się, że w piśmie tym daje o sobie wyjątkowo wyraźnie znać pewną dwuznaczność Heglowskiej koncepcji rozumnej rzeczywistości, dwuznaczność posiadająca swe źródło u samych podstaw jego systemu - w próbie przewyciężenia opozycji podmiot - przedmiot (nie jest to zatem ta dwuznaczność, którą Engels próbował wyjaśnić przy pomocy odseparowania Heglowskiej metody od

jego systemu). O ile bowiem teza o tożsamości podmiotu i przedmiotu wyklucza sensowność uprawiania filozoficznej krytyki rzeczywistości, to jednak Hegel będąc zmuszonym przyjąć, że owa tożsamość nie jest dana (gdyż wówczas teza ta nie miałaby żadnej mocy wyjaśniającej), lecz ustanawiana w procesie rozwoju świadomości, rozwoju celowego (teleologicznego), zarazem otwiera boczna furtkę dla takiej krytyki.

To, co Hegel określa mianem rzeczywistości jest pewną sferą ontyczną, rzecz by można sferą bytu jeszcze "nieoczyszczonego", jest ostateczną fazą eksterioryzacji idei przed jej powrotem do samej siebie. Mówiąc inaczej, rzeczywistość jest ostatnim poziomem, który duch osiąga w swym poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie czym jest byt, zanim nie zrozumie, że tym, co istnieje na prawdę nie jest jakiś zewnętrzny świat rzeczy, lecz jego własne pojęcie. Filozofia rozpoznając rozum w rzeczywistości, ideę, która jest jej prawdą, poznaje zatem to, co wieczne, lecz co zarazem "wykłada" się w tym, co przestrzenne i czasowe. O ile więc efektem poznania filozoficznego jest ujęcie tego, co wieczne - rozumu, idei, a co jest wynikiem całości doświadczenia przez ludzkość swej własnej historii, to oczywistym jest, że wiedza taka może być tylko wiedzą *ex post* (próba przekroczenia horyzontu wyznaczonego przez aktualny szczybel doświadczenia historycznego byłaby w istocie próbą wykroczenia poza samo pojęcie, przypominałaby więc wysiłek podjęty przez barona Münchhausena dla wydobycia się z bagna poprzez ciągnięcie się w górę za włosy). Lecz czyż nie poucza nas ona zarazem o tym, że w realnie egzystującym świecie społecznym istnieją także zjawiska czy praktyki reprezentujące przewyższone już szczybel ducha, a więc skazane na rychłą zagładę? Czyż wiedza ta nie ukazuje nam braku pewnych instytucji i praktyk, pewnych struktur mediujących między jednostką a wspólnotą, braku, który bierze się stąd, że dawne struktury już runęły, a nowe jeszcze się nie pojawiły? Otóż tak! - *Zasady filozofii* prawa są na to najlepszym dowodem.

Hegel jednak ostro rozgranicza to, co jest poznaniem filozoficznym, od tego, co jest niejako jego pozafilozoficznym skutkiem. Poznanie filozoficzne odśtania tylko rozum w rzeczywistości; skutkiem ujęcia rzeczywistości jako rozumnej jest także świadomość tego, co rzeczywistości nie konstytuuje i co jako

takie nie jest przedmiotem zainteresowań filozofii.

I tu znowu dotykamy właśnie fundamentalnego problemu związanego z Hegla koncepcją jedności teorii i praktyki. Takie rozdzielanie poznania filozoficznego od jego niefilozoficznych skutków wiodzie bowiem do niejako wtórnego rozdzielania teorii i praktyki. Wydaje się, że aby uniknąć tego wniosku, trzeba przyjąć, iż zdaniem Hegla, filozofia, której przedmiotem jest to, co ogólne i konieczne, użycza nam wprawdzie pogodzenia z rzeczywistością, to jednak nie zakazuje nam ingerowania w świat konkretnych faktów, czy instytucji. Przeciwnie, wyposaża nas ona w niezbędną wiedzę umożliwiającą takie ingerowanie, wiedzę, która zapobiegać ma przede wszystkim temu, byśmy nie próbowali działać w świecie, który jest inny niżli to zakładamy. A więc wiedza, którą dostarcza filozofia Hegla ma nam umożliwić działanie w obrębie racjonalnej rzeczywistości chroniąc nas przed racjonalizowaniem czegoś, co bierzemy za rzeczywisty a nieracjonalny świat, a co na prawdę jest tylko światem istniejącym w naszej myśli.

Hegel, jak się wydaje, zwracał się tu przede wszystkim do oświeconego "stanu ogólnego". Jego filozofia miała spełniać funkcję swoistej ideologii uprawomocniającej praktykę polityczną tego stanu urzędniczego, stanu, który wyłonił się jako efekt ewolucji nowożytnego państwa, stanu, który jest częścią państwa będącego "rzeczywistością substancjalnej woli".

Nie likwiduje to jednak ciągle pewnej dwuznaczności Heglowskiego rozwiązania i ona to stała się źródłem rozbicia szkoły heglowskiej wkrótce po śmierci mistrza<sup>31</sup>; to ona jest także w znacznej części powodem nie kończących się sporów o to czy jego myśl należy zaklasyfikować do nurtu konserwatywnego, czy też progresywnego<sup>32</sup>.

Młodohegliści nie chcąc przystać na polityczny konformizm kryjący się za "filozofią pogodzenia" poszukiwali wyjścia w owych jej niefilozoficznych skutkach, biorąc je właśnie za cel swej filozofii; innymi słowy, nie rozumu poszukiwali oni w swym świecie, lecz jego braku.

Jednakże młodohegliści (a w części przynajmniej także Marks) wybrałszy tę drogę, dokonawszy ponownego rozerwania rozumu (ideału) i rzeczywistości, a więc w istocie porzucając Heglowskie stanowisko jedności bytu i myśli, całkowicie przeoczyli rolę owego

metakrytycznego aspektu systemu mistrza i właściwie cofali się do stanowiska, które Hegel pragnął właśnie przezwyciężyć. Sfera stosunków politycznych, panowania, została przez nich potraktowana nie jako część obiektywnej struktury ontycznej, lecz jako sfera poddana mistyfikującym zabiegom świadomości, a więc także całkowicie podatna na racjonalną persfrazę teoretyczną, co oczywiście wywołuje ponownie pytanie Hegla o możliwość intersubiektywnego charakteru takiej krytyki filozoficznej, przywołuje jego argumenty skierowane przeciw myśleniu utopijnemu.

Tak więc ta próba przewyciężenia konserwatywnego (może raczej nie progresywnego) elementu tkwiącego w idealizmie absolutnym, a mającego swe źródło w tezie, że racjonalność rzeczywistości nie jest racjonalnością jednostek ludzkich lecz ducha zawiodła. Zawiodła, gdyż myśliciele ci przeoczyli problem społeczno-podmiotowych warunków konsensualności teorii społecznej postulującej określone praktyki racjonalizacyjne (czy wręcz postrzegającej się jako fragment takiej praktyki). Jednocześnie radykalni interpretatorzy myśli Hegla powielili pewien istotny, a słaby punkt filozofii Oświecenia, z dość niewątpliwej przesłanki orzekającej o tym, że świat ludzki daje się kształtować, wyciągając bardzo wątpliwy wniosek, że można go ukształtować ostatecznie. Młodohegliści jednak słusznie nie chcieli przystać na to, by ostatecznie medium, w którym realizuje się owa jedność teorii i praktyki był stan urzędniczy. Nie godzili się na to tym bardziej polscy zwolennicy Hegla, którzy nie mogli odwołać się do rozumnej rzeczywistości rozumianej jako państwo, ani też do jego klasy urzędniczej.

Droga, którą poszli twórcy polskiej "filozofii czynu", mimo pewnych zbieżności z tą, którą obrali młodohegliści, była różna. Jak to zobaczymy, zasadnicza różnica brała się właśnie stąd, że racjonalność dziejów jako procesu nie była w ich koncepcjach utożsamiana z racjonalnością państwa. Brała się ona także stąd, że podmiotowość dziejowa narodu nie realizuje się ich zdaniem poprzez państwo, w jego koniecznej walce o uznanie.

## Przypisy

- 1 Pomijam tu problem istotny jeśli chodzi o egzegezę koncepcji Hegla natomiast niezbyt istotny z punktu widzenia celów tej pracy) na ile nieporozumienia wokół interpretacji tej tezy były zawinione przez fakt, że sam Hegel posługiwał się pojęciem "rzeczywistość" także w sensie "teraźniejszość" (por. A.Th. Peperzak: *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Dordrecht/Boston/Lancaster 1987 s. 94-98)
- 2 *Nl. II.* s. 605
- 3 *Nl. II.* s. 615
- 4 *Nl. I.* s. 380
- 5 W literaturze przedmiotu powszechną jest opinia, że Hegłowska *Naruka logiki* jest w istocie wykładem jego ontologii. Trzeba chyba jednak dodać, że tak jest tylko wówczas gdy przyjmiemy klasyczne rozróżnienie ontologii i epistemologii. Intencją Hegla jest zaś wykazać bezzasadność tego rozróżnienia, biorącego się z tradycyjnego przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu, przeciwstawienia, którego mimo istotnego kroku nie udało się przezwyciężyć także Kantowi na gruncie jego logiki transcendentalnej.
- 6 *Nl. I.* s. 62
- 7 *Nl. II.* s. 257
- 8 *Nl. II.* s. 260
- 9 *Nl. II.* s. 347
- 10 Patrz: *Zfp.* s. 17
- 11 *Fd. I.* s. 26-27
- 12 *Zfp.* par. 270
- 13 *Wfd. II.* s. 164
- 14 Nie twierdzę, że Hegel nie wydawał *Zasad filozofii prawa* pod presją świadomości niekorzystnych stosunków politycznych; uważam wręcz za dowiedzione, że usunął on z nich takie sformułowania, które mogłyby być odczytane jako krytyczne wobec istniejących stosunków (por. m. in. J. D'Hondt: *Hegel en son Temps*. Paris 1968; K.H. Ilting, *Einleitung. Die "Rechtsphilosophie von 1820 und Hegels Vorlesungen über*



*Rechtsphilosophie*, T.1. Stuttgart-Bad Canstatt 1973), twierdzą natomiast, że wyłożona w tej pracy koncepcja państwa jako rozumnej rzeczywistości jest całkowicie zgodna z całością jego poglądów, że, mówiąc inaczej, Hegel nie sprzeniewierzył się w niej swemu systemowi. Zwróćmy zresztą uwagę, że ową tezę o związku między rozumem a rzeczywistością (w innym sformułowaniu) można także znaleźć we wstępie do późniejszych *Wykładów z filozofii dziejów* (T.1 s. 68).

15 J. Habermas: *Hegłowska krytyka Rewolucji Francuskiej*, op. cit., s. 153

16 Takie właśnie postaci przyjmuje owo słynne dictum w ostatnio odnalezionych i opublikowanych notatkach słuchaczy Hegłowskich wykładów o filozofii prawa. Tak więc w roku akademickim 1817/1818 - jeszcze w Heidelbergu - miał Hegel powiedzieć: "Der Volkgeist ist die Substanz; was vernünftig ist, muß geschehen." (G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/1818 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/1819. Nachgeschrieben von P. Wannenmann, wyd. C Becker i inni. Hamburg 1983, par. 134) Natomiast w dwa lata później - a więc w czasie gdy kończył pisać swe *Zasady* - wykładał, że "Was vernünftig ist, wird wirklich; und das Wirkliche wird vernünftig" (G.F.W (sic!) Hegel: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/1820 in einer Nachschrift*, wyd. D. Henrich. Frankfurt/Main 1983)

17 Por. Ch. Taylor: *Hegel*, Frankfurt/Main 1983, s. 425-426

18 *Nl.*, II, s. 684

19 *Wfd.*, II, s. 352

20 *Zfp.*, par. 1

21 *Żfp.*, s. 17

22 O tym, że Hegel nie tylko we wczesnym okresie swej twórczości oczekiwał dalszego postępu w dziejach, a więc dalszego postępu racjonalizacji rzeczywistości, świadczą choćby końcowe rozważania jego *Wykładów filozofii dziejów*, w których omawia konsekwencje Rewolucji Francuskiej, a także interesująca uwaga poczyniona w jego heidelberskich wykładach, gdzie w kontekście wojny polsko - rosyjskiej (Insurekcji Kościuszkowskiej) zauważa, że takie niszczące wojny będą się zdarzały wśród uetycznionych (gesitteten) narodów coraz rzadziej (G.W.F.

Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht*, op. cit., par. 183).

23 Ta refutacja krytycznej funkcji filozofii, *nata bene*, dotyczy nie tylko sfery ducha obiektywnego, lecz także "niższych poziomów ducha absolutnego tj. sztuki i religii. Tak np. na gruncie swej estetyki odmawia Hegel krytyce artystycznej samolstnej wartości poznawczej, namysł nad sztuką pozostawiając z jednej strony "znawstwem sztuki", z drugiej zaś metakrytycznej refleksji estetycznej.

24 *Zfp.*, s. 20

25 *Zfp.*, uzup. do par. 270

26 Patrz. *Wfd.*, II, s. 237

27 *Zfp.*, s. 18

28 Tak to pismo odczytał m.in. S. Avineri w swej *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press 1972, rozdz. 11.

29 Por. nader interesujące uwagi A.Th. Peperzak'a W: *Philosophy and Politics*, op. cit., s. 92n.

30 M. Peiry: *Propaganda and Analysis: The Background to Hegel's Article on the English Reform Bill*. W: Z.A. Pelczynski (wyd.), *State and Civil Society*, Cambridge 1983

31 Pouczająca jest tu biografia intelektualna Hercena, który po wczesnym okresie pogodzenia z rzeczywistością, wkrótce pod wrażeniem lektury Cieszkowskiego i młodoheglistów dostrzegł ów krytyczny potencjał zawarty w myśli autora *Fenomenologii ducha*.

32 Jedną z prób rozwiązania tego sporu podjął K.H. Illing *Op. cit.* s. 103) sugerując, że jest on sporem o dwa obiekty; jeśli rozróżnić to, co substancjalne i to, co akcydentalne w filozofii Hegla, to substancja polityczna jego myśli jest liberalno-progresywna, a jej zewnętrzne zjawiska są restauracyjne (czy też mogą za takie uchodzić). Nie sądzę jednak by rozróżnienie to wyjaśniało problem; równie "substancjalne" dla myśli Hegla jest bowiem przekonanie, iż filozofia winna używać pojednania z rzeczywistością, jak też "substancjalna" jest teza, że pojednanie to jest ostatecznym wynikiem procesu dokonującego się w historii ludzkości, postępu świadomości wolności.

POCHWAŁA REWOLUCJI FRANCUSKIEJ I KRYTYKA ŚWIADOMOSCI  
REWOLUCYJNEJ

Jeśli historia może się rzeczywiście jawić jako "pobojowisko, na którym składano w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek"<sup>1</sup>, to niewątpliwie dzieje Rewolucji Francuskiej mogą być koronnym dowodem na to, że tak jest rzeczywiście. W rewolucji tej całe dotychczasowe dzieje ludzkości ukazały się jakby w swym powiększonym i skoncentrowanym odbiciu. Olbrzymie nadzieje łączone z Rewolucją, nadzieje tak charakterystyczne dla optymizmu Oświecenia, które całkowicie zawierzyło rozumowi, miały wprawdzie doznać okrutnego zawodu, ale też zawód ten miał się stać źródłem tego specyficznego teoretycznego wyrazu doświadczenia historii jakim był dziełnastowieczny historyzm. Historyzm ten był bowiem próbą konceptualizacji całkowicie nowego doświadczenia dziejów jakie stało się udziałem Europejczyków za sprawą Rewolucji Francuskiej. Wówczas to dzieje z niespotykaną intensywnością objawiły się jako zasadnicza sfera praktyki ludzkiej i równocześnie z wyjątkową brutalnością dały znać, że ta sfera praktyki ludzkiej, która je konstytuuje, w przeciwieństwie do tej, która ma miejsce w obrębie społeczeństwa obywatelskiego (przyjmując tu rozróżnienie Hegla), nie jest sterowalna, że rozwija się niezależnie od woli tworzących ją podmiotów.

Już w 1794 Saint Just - jeden z tych, którzy sądzili, że historia jest w ich władaniu - stwierdził dość melancholijnie przemawiając w Konwencji: "w rzeczywistości nieuchronny bieg wypadków prowadził nas być może do takich wyników, o których zgoda nie myśleliśmy"<sup>2</sup>. Jego przypuszczenie zostało nader brutalnie potwierdzone już parę miesięcy później przez gilotynę.

Dla Hegla, młodszego odeń o 3 lata, lecz mogącego patrzyć na Rewolucję Francuską z perspektywy obserwatora bogatszego o wiedzę jej dalszych faz, nie ulegało najmniejszej wątpliwości, że zamierzenia ludzi uwikłanych w to wydarzenie i jego owoce rozeszły się. Dla pokolenia ówczesnego była to zresztą prawda raczej oczywista; w końcu to właśnie doświadczenie legło u podstaw

romantycznego historyzmu i jego utraty wiary w postęp. Co jednak nader istotne dążeniem Hegla było zuniwersalizowanie tego doświadczenia. Hegel nie przeciwstawiał Rewolucji dotychczasowym dziejom - jak to czynili sami rewolucjoniści oraz, w inny sposób, ich romantyczno-konserwatywni krytycy - on ją włączał do historii jako jej pełnoprawną część i to część nader istotną. W niej to bowiem oraz w jej skutkach ostatecznie całość jaką są dzieje dopełnia się i zamyka - realizuje swój wewnętrzny cel i umożliwia zaistnienie świadomości tego celu.

O ile więc teoretycy Rewolucji pojmowali ją jako akt wyzwolenia ludzi z ich historii, o tyle Hegel sądził, że wyzwolenie jest procesem, który stanowi właśnie istotę historii, Rewolucja zaś jest pierwszą świadomą próbą emancypacji - tyle, że wbrew tej świadomości nie z historii, lecz w historii. Rewolucja Francuska jest więc dla Hegla nie tylko wielkim wydarzeniem historycznym, ona jest wydarzeniem szczególnym, gdyż w niej niejako całe dzieje się przeglądają.

Skąd bierze się ta jej szczególność? Otóż stąd, że "odkąd słońce jaśnieje na firmamencie, a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość"<sup>3</sup>. Wydaje się, że z punktu widzenia śledzonych w tej pracy wątków filozofii Hegla stwierdzenie to ma kapitalne znaczenie. Owo stanięcie człowieka "na głowie" powoduje, że Rewolucja nie jest tylko jednym z niepowtarzalnych wydarzeń tworzących proces rozwoju ducha świata, jest ona wydarzeniem, w którym to istota ducha objawia się ostatecznie jakkolwiek w postaci jeszcze ułomnej. Całe dotychczasowe dzieje cechował rozdział między rozumem filozofii, a rozumem praktyki politycznej; w wydarzeniu tym po raz pierwszy stają się one jednym i tym samym: rozumem filozofii (Oświecenia) stał się rozumem Rewolucji Francuskiej<sup>4</sup>. "Anaksagoras był pierwszym, który powiedział, że światem kieruje *vous* ale dopiero teraz człowiek zrozumiał, że myśl winna rządzić duchową rzeczywistością"<sup>5</sup>.

To jednak, co określało ważność dziejową Rewolucji było przecież zarazem źródłem jej klęski, a raczej klęski rewolucjonistów; skutki owego "stanięcia na głowie" miały przybrać nader dramatyczną postać. Wprawdzie Hegel podkreślał to, że dzieje

nie są krainą szczęścia, a okresy spokoju należą do straconych dla ducha świata, to jednak rozminięcie się rewolucyjnego hasła wolności i jej realizacji w terrorze jakobińskim nie było zwykłym dramatem dziejowym.

Lecz właściwie dlaczego?; dlaczego pierwszy w dziejach przypadek kiedy to rozum filozofii stał się rozumem praktyki politycznej zaowocował skutkami niezamierzonymi? Ba!, w istocie rzeczy zamierzenia ludzkie i skutki ich działań rozeszły się tak bardzo jak nigdy dotąd. (Tę ostatnią uwagę można jednak odwrócić: to właśnie dlatego owo rozejście było tak bolesne, że "teraz człowiek zrozumiał, że myśl winna rządzić duchową rzeczywistością").

Zawsze skutki ludzkich działań przekraczały cele założone przez działających; w przypadku dziejów zaś to czym one są konstytuują właśnie owa sfera transcendująca ludzkie cele. Nigdy jednak ludzie nie próbowali zrealizować rozumu filozofii w rzeczywistości społecznej jako całości; nie czynili tego bowiem nie dostrzegali, iż i ona jest polem manifestacji rozumu. Ale też okazało się, że rozum filozofii, który stał się rozumem Rewolucji ciągle nie był tożsamy z rozumem dziejów; nie był i nie mógł być. Zdaniem Hegla jedność to może bowiem nastąpić dopiero wówczas gdy dzieje są dane filozofii w swej totalności, gdy prawda, która jest całością, jako całość właśnie staje przed filozofią.

Rewolucja Francuska nie dlatego - zdaniem Hegla - stanowi tak olbrzymie wyzwanie teoretyczne i praktyczne, że zmusza nas ona do zarzucenia owej centralnej idei Oświecenia - idei postępu, który wyznacza realizacja zasady wolności, lecz dlatego właśnie, że ideę tę ucieleśnia. Rewolucja ta nie dlatego jest takim wyzwaniem by Europejczycy mogli się uczyć na jej błędach, czy też dlatego by była ona dla nich ostrzeżeniem. Co do nauk jakie daje historia, to, jak wiadomo, Hegel sądził, że są one bez znaczenia dla aktualnej praktyki, dlatego też historia nie ma przed czym ostrzegać.

Rewolucja ta stała się dlatego takim wyzwaniem, gdyż ona to właśnie postawiła w sposób szczególny pytanie o możliwość jedności teorii i praktyki (politycznej). Dlaczego sposób ten był szczególnym? Ponieważ, jak się zdaje sądzić Hegel, owa jedność została zakwestionowana po raz pierwszy nie na gruncie teorii (jak

w całej postarystotelesowskiej tradycji) lecz praktyki.

Autor *Fenomenologii ducha* nie widział jednak powodu by zrezygnować z idei tej jedności; należało zatem odpowiedzieć na pytanie czym ona była w Rewolucji, a więc czym była sama Rewolucja Francuska.

Jak to już zauważyliśmy fundamentalna dla całej Heglowskiej oceny tego wydarzenia teza zawiera się w założeniu, że jedność rozumu filozofii i Rewolucji jest jednością niezapośredniczoną, tj. taką w której te przeciwieństwa istnieją jako negujące się i wzajem utrzymujące się. Dlatego właśnie, że owa jedność jest jednością niezapośredniczoną, a więc, że nie jest ona jeszcze jednością prawdziwą, Hegel pytając o możliwość tej jedności rozważa problem Rewolucji Francuskiej, z jednej strony, jako problem określonego typu świadomości rewolucyjnej mającej swe teoretyczne źródło w filozofii Oświecenia, z drugiej zaś strony jako problem konkretnej praktyki politycznej.

Istota zawodu jaki przyniosła Rewolucja Europejczykom polegała na tym, że nie zdołała ona zrealizować zasady wolności, która Oświecenie rozpoznało jako istotę rozumu. Odpowiedzi wymagało więc pytanie o jego źródło. Zważywszy zaś to, że - jak sądził Hegel - historia jest procesem realizacji wolności, pytanie to stawało się szczególnie drażliwym. W jakim sensie można mówić o fiasku Rewolucji i czy w ogóle o fiasku może być mowa zważywszy niezaprzeczalny jej wpływ na kształt porewolucyjnej Europy? Zarówno zawód jaki sprawiła Rewolucja, jak też olbrzymi wpływ jaki wywarła na rzeczywistość europejską były więc równie niezaprzeczalne, problem polegał na tym, czy pytanie o przyczyny pierwszego jest zarazem pytaniem o istotę drugiego.

Otóż Hegel w pewnym sensie pytania te rozdziela. Rozdziela, jakkolwiek bowiem ostatecznie sprowadzają się one do jednego pytania - o status współczesności w procesie stawania się ducha świata - to przecież pierwsze z nich jest dla Hegla pytaniem o pewien typ świadomości, podczas gdy drugie pytaniem o rzeczywistość. Zaczniemy więc od drugiego.

Zdaniem Hegla Rewolucja Francuska nie skończyła się fiaskiem jeśli patrzeć na nią z punktu widzenia tego, co ogólne w historii, a więc ostatecznie z jedynej perspektywy godnej filozofii. Natomiast samo to wydarzenie zakończyło się fiaskiem z punktu

widzenia szczegółowości i jednostkowości, to jest skończyło się ono fiaskiem samych rewolucjonistów ludzień ludu francuskiego, który nie zdołał tym jednorazowym aktem zrealizować wolności. Dla ducha świata fiasko to jest jednak obojętnym. Inaczej rzecz ujmując: Rewolucja zakończyła się fiaskiem jako próba natychmiastowego i ostatecznego ustanowienia jedności teorii i praktyki; nie zakończyła się fiaskiem jako to, co konstytuuje proces stawania się tej jedności.

pozytywna ocena Rewolucji była możliwa dlatego, że dla Hegla nie zakończyła się ona ani wraz z upadkiem reżimu jakobińskiego, ani wraz z pojawieniem się Dyktatoriatu; nie zakończył jej także zamach Pierwszego Konsula, ani wreszcie ustanowienie Cesarstwa. Napoleon był dla niego nie zdrajcą Rewolucji (jak sądził Fichte i wielu innych) lecz prawowitym wykonawcą jej zamierzeń. Liczne w pracach, a szczególnie w korespondencji Hegla wzmianki świadczące o podziwieniu dla Napoleona<sup>6</sup> brały się stąd, iż był on przekonany, że Cesarz przeniósł za sprawą swego prawodawstwa, okrojonych konstytucji, a w szczególności nazwanego swym imieniem Kodeksu zasady Rewolucji (szczególnie zasadę wolności) na całą Europę, że zasady te dzięki niemu stały się już nie zasadami jednego narodu lecz zasadami ducha świata.

"Wielki nauczyciel prawa państwowego mieszka w Paryżu"<sup>7</sup>. Ten nauczyciel uczył właśnie jak to, co abstrakcyjnie ogólne ma się stać tym, co konkretnie ogólne, uczył jak abstrakcyjna zasada wolności ma stać się konkretną wolnością zrealizowaną w państwie. W tym sensie Napoleon był nie tylko spadkobiercą Rewolucji Francuskiej, on był jej spadkobiercą jedynym. Radość Hegla z wyniku bitwy pod Jeną była wyrazem przekonania, że było to także zwycięstwo Niemiec gdyż wprowadziło ono je na szlak, którym podąża duch świata<sup>8</sup>. Heglizm był rzeczywiście, jak to twierdzi J. Ritter, "filozofią rewolucji"<sup>9</sup>.

Rzecz się, oczywiście, dla Hegla znacznie skomplikowała po upadku Napoleona, upadku, w którego ostateczność zrazu nie wierzył<sup>10</sup>. Kiedy w 1816 r. w jednym z listów wyraził przekonanie, że świat nie da się cofnąć przed 1789, to był to nie tylko wyraz jego przywiązania do ideałów Rewolucji i niechęci wyrzeczenia się swej koncepcji postępu dziejowego<sup>11</sup>. Nie był to tym bardziej wyraz czystej nadziei żywionej wbrew faktom historycznym. Hegel wykazał

tu raczej przenikliwość, której wielu jego współczesnym zabrakło; zdawał on sobie sprawę, że Rewolucja Francuska nie jest zamkniętym już aktem historii, którego teraźniejszość polega tylko na trwaniu w unicestwiającej czas pamięci ducha. Przeciwnie, postrzegał on ją jako proces ciągle jeszcze trwający.

Pojmując Rewolucję - wbrew temu, co sądzili sami rewolucjoniści - nie jako akt zerwania z dotychczasową historią, lecz jako jej logiczną konsekwencję, nie mógł też Hegel przystać na unieważnienie jej przez Restaurację. Jeśli zatem Restauracja nie unieważnia Rewolucji, to czymże jest ona sama? Otóż jej sens daje się tylko zrozumieć przez odniesienie jej do tej drugiej; innymi słowy to Rewolucja czyni Restaurację tym, czym ona jest - swym przeciwieństwem. U ich podstaw nie leżą dwie samoistne zasady, lecz zasada jedna, która uległa odwróceniu i podwojeniu. Restauracja, mówiąc jeszcze inaczej, jest produktem Rewolucji Francuskiej, jest konsekwencją wewnętrznej sprzeczności, w którą ta była uwikłana odwołując się do abstrakcyjnej wolności i abstrakcyjnego człowieka i pozbawiając w ten sposób ludzkie istnienie jego historycznej substancji<sup>12</sup>. Dlatego to w swych berlińskich wykładach o filozofii dziejów mógł on mówić o Rewolucji Francuskiej jako "wspaniałym wschodzie słońca"<sup>13</sup>, co oznacza, że zapoczątkowała ona dzień, do którego i Restauracja należy<sup>14</sup>. Ponieważ zaś Rewolucja Francuska bierze się z myśli Oświecenia, tedy nic dziwnego, że zasada tegoż "prowadzi nas do ostatniego okresu dziejów, do naszej epoki, do naszej dzisiejszej teraźniejszości"<sup>15</sup>.

Hegel występuje więc nie tylko przeciw sposobowi samorozumienia się Rewolucji, ale i Restauracji; i jedna i druga sądziły, że zrywają ciągłość dziejową, pierwsza ciągłość całej historii, druga - przez powrót do tego, "co przedtem" - ciągłość z tym, co ją bezpośrednio poprzedzało.

Widać tu wyraźnie jak istotne znaczenie miało dla całego Heglowskiego systemu zrozumienie czym była Rewolucja Francuska. Zarówno w jego wcześniejszym okresie twórczości, jak też okresie późnym zrozumienie Rewolucji oznaczało bowiem dla niego zrozumienie własnej teraźniejszości. Jest to więc refleksja nie o przeszłej praktyce ludzkiej, lecz o praktyce aktualnej. Cała historiozofia Hegla, która jest przecież próbą ustanowienia

jedności teorii i praktyki kulminuje ostatecznie w refleksji o Rewolucji Francuskiej i to nie tylko z tego prostego powodu, że wydarzenie to chronologicznie zamyka dostępny naszemu poznaniu pochod dziejów, lecz także, a może przede wszystkim dlatego, że dzięki Rewolucji i teoretycznemu namysłowi nad nią objawia się nam ostatecznie racjonalność rzeczywistości. Filozofia rozpoznaje wreszcie praktykę polityczną nowoczesnej monarchii konstytucyjnej, będącej przecież dzieckiem (choć może niechcianym) Rewolucji jako tworzącą racjonalną strukturę rzeczywistości. Rozum filozofii i rozum tej struktury (a więc i praktyki) okazują się być tym samym; poszukiwana jedność zostaje przeto ustanowiona.

Powiedzieliśmy jednak, że, zdaniem Hegla, Rewolucja zakończyła się z pewnego punktu widzenia, z punktu widzenia nie tego, co ogólne, lecz tego, co szczególne i jednostkowe, fiaskiem. Otóż gdzie leży źródło tego fiaska, które wprawdzie nie dotyczy ducha świata, lecz współtworzy ową dramatyczną warstwę historii, warstwę, w której dokonują się tragedie ludzi i narodów. Hegel, jak wiadomo odpowiada, że źródło to tkwi w Oświeceniu, dokładniej w jego koncepcji abstrakcyjnej wolności. Tu właśnie docieramy do istoty Hegla stosunku do Rewolucji Francuskiej, stosunku określanego w literaturze przedmiotu często jako ambiwalentny<sup>16</sup>.

Otóż Hegel rzeczywiście mimo swej jednoznacznie pozytywnej oceny Rewolucji Francuskiej wyrażał się przecieł nader krytycznie o jej fazie jakobińskiej<sup>17</sup>. Sądzę jednak, że ta ambiwalencja jest pozorną; w istocie rzeczy Hegel nie krytykował Rewolucji, która przecieł współkonstruuje ową racjonalną strukturę nazywaną przez niego rzeczywistością. Hegel konsekwentnie, także i w tym wypadku, odmawia filozofii mocy krytycznej wobec rzeczywistości, nie odmawia zaś jej tej mocy wobec innej teorii, czy postaci świadomości. Znany i nader dramatyczny rozdział *Fenomenologii ducha* - Wolność absolutna i terror - jest w istocie rzeczy nie krytyką terroru jakobińskiego, lecz tego, co legło u jego podstaw - świadomości rewolucyjnej. Podobnie rzecz się przedstawia w końcowych partiach *Wykładów z filozofii dziejów*, gdzie terror wyprowadził Hegel z panowania ideałów abstrakcyjnej wolności i cnoty - "przejawu wolności w woli subiektywnej"<sup>18</sup>, a więc czegoś, co nie posiada swej obiektywnej miary, a co w efekcie rodzi podejrzenie.

Niewątpliwie terror rewolucyjny i mechanizm samodestrukcji rewolucji były zjawiskami głęboko niepokojącymi Hegla. Niepokój ten zaowocował właśnie próbą ich zrozumienia. Rozum był dla Hegla środkiem "oswajania" Rewolucji w jej najdzikszych porywach<sup>19</sup>.

Hegel tropiąc źródła świadomości rewolucyjnej w myśli Oświecenia próbował dotrzeć do koniecznej podstawy Rewolucji Francuskiej wraz z jej wszystkimi etapami. O krytyce Rewolucji, czy któregoś z jej stadiów mowy być nie mogło. Jednakże zrozumieć i dziejową rolę Rewolucji Francuskiej oznaczało zarazem zrozumieć i to dlaczego ta pierwsza próba wprowadzenia rozumu filozofii w praktykę polityczną zawiodła. Zawiodła, przypomnijmy to raz jeszcze, nie jako środek stawania się ducha światła, lecz jako konkretna próba natychmiastowego i pełnego zrealizowania zasady wolności, próba, której fatalne konsekwencje ze szczególną siłą objawiły się w okresie terroru.

Hegel bardzo wcześnie, bo w swym niepublikowanym szkicu *Volksreligion und Christentum* wskazał, jak się wydaje, na zasadnicze źródło tego zawodu. Pisze on tu: "Ale rozsądek nigdy nie uczyni zasad praktycznymi"<sup>20</sup>. Rzecz w tym, że Oświecenie było triumfem rozsądku, rozsądku, który wprawdzie spełnia istotną rolę w usuwaniu przesądów, lecz nie daje możliwości poznania czym jest rzeczywistość. W *Nauce logiki* Hegel jednoznacznie wyjaśnił źródło tej słabości rozsądku i jego znikomości wobec rozumu: "Rozsądek dokonuje określeń i utrwała je. Rozum jest czymś negatywnym i dialektycznym ponieważ określenia rozsądku obraca wniwecz"<sup>21</sup>.

Dwa rozdziały *Fenomenologii ducha* - Oświecenie oraz Wolność absolutna i terror - są krytyką rozsądku Oświecenia, którego niemoc zrozumienia rzeczywistości powoduje, że myśl niast porusza się z rzeczywistością próbuje w nią ingerować, co ostatecznie ma swoje fatalne skutki praktyczne w terrorze rewolucyjnym występującym w imię abstrakcyjnej woli powszechnej, której wolność jest więc także wolnością abstrakcyjną. Jeśli wolność jest historycznym urzeczywistnieniem rozumu, to "abstrakcyjna" i "negatywna" wolność Rewolucji jest urzeczywistnieniem właśnie negatywnego i abstrakcyjnego rozumu Oświecenia. Ten rozum to "czyste poznanie, oczywiście" - rozsądek właśnie.

Hegla rozprawa ze świadomością rewolucyjną i jej źródłami jest rozprawą z myśleniem utopijnym, którego zasadniczą przewiną jest

to, że zasłaną rzeczywistość jest w stanie pojmować tylko jako to, co negowane przez ideał. Ponieważ zaś ideał ten istnieje tylko w świadomości myślących go ludzi, więc i negowana przezeń rzeczywistość nie jest żadną rzeczywistością, lecz czymś, co swa realność posiada tylko w umysłach.

Oświeceniowa krytyka rzeczywistości wiedzie do odrzucenia świata realnego i przedmiot swych rozważań znajduje w sobie, tj. w rozsądku, znosząc (raczej likwidując) w ten sposób dualizm subiektywności i obiektywności - to co rzeczywiste zostaje bowiem sprowadzone do tej pierwszej. W ten sposób zostaje, co oczywiste, zerwana jakakolwiek łączność między teorią a praktyką. "Przy negatywnej krytyce bowiem - powie Hegel w swych *Wykładach z filozofii dziejów* - przyjmuje się zazwyczaj postawę dostojną i z wyniosłą miną patrzy się z góry na rzecz, w którą się nie wniknęło należycie, to znaczy nie pojęto jej samej, jej strony pozytywnej"<sup>22</sup>.

Tu leży źródło rozmiłowania się rewolucyjnej świadomości i rzeczywistości. Świadomość ta jest produktem krytycznego rozsądku Oświecenia, który zdawszy sobie sprawę z rozdzielenia subiektywności i obiektywności nie jest zarazem w stanie zrozumieć jego istoty<sup>23</sup>. Świadomość ta odwołuje się do woli ogólnej, lecz właśnie w tym zmaganiu się powszechnej woli ze światem ukazuje się w całej pełni jej niemoc zapanowania nad nim; wola ogólna w nieunikniony sposób przeistacza się w jednostkową wolę dyktatora.

Faza terroru jakobińskiego jest zatem, zdaniem Hegla, konieczną konsekwencją próby narzucenia rozumu filozofii Oświecenia (który w istocie był rozsądkiem rzeczywistości. Ponieważ zaś filozofia Oświecenia była koniecznym etapem w rozwoju samowiedzy wolności (Idei), więc cała Rewolucja Francuska była też koniecznym etapem w pochodzie ducha światła.

Tej oceny Oświecenia i Rewolucji Francuskiej Hegel zasadniczo nie zmienił do końca; nowym elementem w jego interpretacji stanie się tylko w okresie berlińskim podkreślenie kluczowej roli Reformacji przynoszącej wyzwolenie sumienia, które - zdaniem Hegla - musiało poprzedzać emancypację polityczną. To właśnie brak wyzwolenia sumienia we Francji, panująca w niej ciągle zasada katolicka, jest odpowiedzialna za to, że próba urzeczywistnienia wolności ostatecznie Francuzom się nie powiodła. Jest ona

odpowiedzialna za ową przez piętnaście lat odgrywaną "farsę"<sup>24</sup>, a więc za to, co działo się tam od powrotu Bourbonów w 1814 roku i wprowadzenia "Karty" do Rewolucji Lipcowej, której wybuch, jego zdaniem, był zawiniony przez stronę monarchiczną, a która to rewolucja definitywnie kończy panowanie Bourbonów po raz wtóry wypędzonych<sup>25</sup>.

Oznacza to zresztą, że przed Francją stoi jeszcze zadanie dokonania dzieła Rewolucji, co bez wyzwolenia sumienia wydaje się rzeczą niemożliwą. "I tak utrzymuje się stale chwiejność i niepokoje"<sup>26</sup>. Nie jest to jednakże już sprawa ducha światła. Ten bowiem przekroczył już Ren wraz z Napoleonem i tu znalazł swe królestwo.

Jeżeli więc o ambiwalencji stosunku Hegla do Rewolucji Francuskiej może być mowa, to jest to ambiwalencja szczególna. Celem Hegla jest zrozumienie teraźniejszości; oznaczało to dla niego konieczność zrozumienia dziejowej roli Rewolucji Francuskiej, to zaś z kolei konieczność zrozumienia jej mechanizmu. To drugie wyjaśnianie musiało sięgać do źródeł tego mechanizmu, które to - zgodnie z systemem Hegla - muszą znajdować się w określonym typie świadomości. Otóż Hegel przez poznanie, zrozumienie tej świadomości chce dokonać jej zniesienia; w tym sensie cała koncepcja Hegla jest krytyką - krytyką poprzedzającą jej typu świadomości wolności. Ponieważ w przypadku Rewolucji Francuskiej jej zrozumienie oznacza zarazem zrozumienie teraźniejszości, wobec tego krytyka świadomości, która legła u jej podstaw jest niezbędną w celu stworzenia teorii teraźniejszości. Ta świadomość miała zaś charakter krytyczny, stąd Hegel uprawia w istocie rzeczy metakrytykę, która ostatecznie wiodzie do "pogodzenia z rzeczywistością".

"Rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze teraźniejszości i dzięki temu móc się nią radować"<sup>27</sup>, oto zadanie, które Hegel wyznacza swej filozofii. W ten oto sposób Hegel "oswaja" żywioł Rewolucji, rozpoznawszy w niej rozum zabezpiecza się niejako przed nią. Powtórzenie się inferna terroru nie leży już w planie ducha światła, który zrealizował swój cel. Rozum filozofii i rozum rzeczywistości stają się jednym i tym samym; dualizm teorii i praktyki, tak dotkliwie odczuty w dobie Rewolucji ustępuje oto jednemu. Teoria rzeczywistości, którą konstruuje Hegel ma być teorią

racjonalnego jądra praktyki ludzkiej - odmowa teoretycznej sankcji przyszłym rewolucjom jest zatem tożsama z wyeliminowaniem ich z praktyki politycznej<sup>28</sup>. Problem tej Heglowskiej koncepcji zdaje się polegać na tym, że próbuje on doprowadzić do jedności teorii i praktyki na poziomie, metateoretycznym, co ma ten skutek, że jedność ta w istocie rzeczy staje się jednością w obrębie myśli. Za paradoks można uznać, że tak zdecydowanie antyutopijna koncepcja stała się zasadniczym źródłem inspiracji największego utopijnego projektu społecznego jaki wydała myśl nowożytna. O tym jednak, że Marksa próba ponownego wprowadzenia utopii w obręb dialektycznie pojmowanej historii nie była czymś wyjątkowym świadczą koncepcje przedstawicieli polskiej filozofii czynu.

## Przypisy

- 1 Wfd. I. s.32
- 2 Saint-Just: *Wybór pism*. Warszawa 1954. s. 103
- 3 Wfd. II. s.344; Swoją drogą także właśnie rozumienie dziejowej roli Rewolucji wyjaśnia dlaczego Hegel tak mało interesował się dwiema innymi rewolucjami - angielską i amerykańską.
- 4 Por. J. Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt/Main 1972 s.41
- 5 Wfd. II. s.344
- 6 O Hegla kulcie Napoleona patrz m.in. A. Kojève: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt 1975
- 7 G.W.F. Hegel: *Politische Schriften*. Berlin 1970 s.310
- 8 G. Lukács pisze, że bitwa pod Jeną była tym samym dla Niemiec, czym zburzenie Bastylli dla Francuzów (*Metody Hegel*. s.786)
- 9 J. Ritter, *op. cit.*, s.18
- 10 Patrz list do Niehammera z 10.04 1814 roku. W: *Briefe*. Bd. II. Hamburg 1953 s. 22
- 11 *Ibidem*, s. 86
- 12 Por. J. Ritter: *op. cit.*, s. 41n.; także R. Panasiuk: *Hegel i Rewolucja Francuska*. W: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* nr. 25 s. 132-133
- 13 Wfd. II. s.344
- 14 Upadek Napoleona postawił, oczywiście, przed Heglem jednak pewne nowe pytanie. Pytanie o to dlaczego Francuzom nie udało się w końcu zrealizować proklamowanych przez Rewolucję praw jednostki, nie udało się zrealizować zasady wolności. Jak wiadomo Hegel odpowiadając sobie na to pytanie zwrócił się do Reformacji jako wstępnego i koniecznego aktu wiodącego do emancypacji politycznej. "Błędna to bowiem zasada, że więzy krępujące prawo i wolność mogą być zerwane bez wyzwolenia sumienia, że możliwa jest rewolucja bez reformacji" (Wfd. T.2 s.352). W ten sposób jedynie prawowitymi spadkobiercami Rewolucji okazują się być Niemcy; to do nich należy ostatnie słowo, dzięki wyzwoleniu sumienia i pojawiającej się dzięki temu zasadzie *Gesinnung* (bez której nie może istnieć racjonalne, nowoczesne państwo) im to ostatecznie przypada rola

- tych, którzy abstrakcyjną wolność Rewolucji czynią konkretną wolnością zrealizowaną. Teoretycznym wyrazem tego procesu jest zaś filozofia niemiecka, która w myśli dokonuje tej samej rewolucji, co Francuzi w praktyce politycznej. (Por. Hegla: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1982. t.3 s.348) W ten sposób - jak to ujął Hegel w swej mowie wygłoszonej z okazji 300-lecia wyznania augsburskiego - we współczesnej kulturze protestanckiej, w Prusach, nastąpiło pojednanie religii, filozofii i etyczności (G.W.F. Hegel: *Berliner Schriften, 1818-1831*. wyd. J. Hoffmeister. Hamburg 1956 s. 51-55). Tak oto dość niespodzianie Niemcy zajęli centralne miejsce na scenie teatru dziejów, niespodzianie, choć *ex post* widać, że duch światła naród ten "przygotował" do wypełnienia tej roli. To Niemcom więc przypadła rola dokończenia finałowej oracji tego wielkiego dramatu jakim są dzieje, oracji, którą zapoczątkowali Francuzi.
- 15 Wfd. T.2. s.337
  - 16 Por. n.p. J.-F. Suter: *Burke, Hegel, and the French Revolution*, w: *Hegels Political Philosophy. Problems and Perspectives*, wyd. Z.A. Pelczynski. Cambridge 1971 s.69; R. Panasiuk: *Hegel a Rewolucja Francuska*, *op. cit.*, s.138; J. Habermas: *Hegłowska krytyka Rewolucji Francuskiej*. W: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983 s.164; Także K. Bal: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław 1973
  - 17 Pierwsze objawy tego krytycyzmu wystąpiły już w okresie Terroru o czym świadczy jego list do Schellinga pisany w końcu 1794 r. (*Briefe von und an Hegel*, wyd. J. Hoffmeister. T.1.Hamburg 1981 s.24)
  - 18 Wfd. T.2. s.349
  - 19 J. Habermas w swym eseju o Hegłowskiej krytyce Rewolucji Francuskiej (*op.cit.* s.153) pisze: "Hegel uczynił rewolucję zasadą swojej filozofii, aby bronić filozofii przed wyzwaniem rzuconym przez rewolucję. Dopiero zamknawszy rewolucję w bijącym sercu ducha światła czuł, że nic mu z jej strony nie grozi. Unicestwił rewolucję i jej dzieci nie złożęczeniami, ale uroczystym hołdem."
  - 20 W: *Hegels theologische Jugendschriften*, wyd. H. Nohl. Tübingen 1907 s. 12; ostatnio pismo to ukazało się po polsku. W: *Studia*



- Filozoficzne 1989 nr 11
- 21 *Nl.*, I, s. 8
- 22 *Wfd.*, T.1, s. 54
- 23 Por. uwagi G Lukacsa: *Metody Hegel*, op. cit. s. 879
- 24 *Wfd.*, T.2, s. 350
- 25 Por.: N. Waszek: 1789, 1830 und kein Ende. Hegel und die Französische Revolution. W: *Zeitschrift für Pädagogik* 24 (1989) s. 354n
- 26 *Wfd.*, T.2 s. 351
- 27 *Zfp.*, s. 20
- 28 K. Bal (*Rozum i historia*, op.cit., s.25) pisze, iż Hegel uznawał prawomocność "nie tylko konkretnej rewolucji, lecz rewolucji w ogóle jako środka, narzędzia rozwoju społecznego. Ołóż leżę tę można przyjąć z jednym bardzo istotnym zastrzeżeniem, tym mianowicie, że sankcjonował on rewolucję w ogóle jako zmianę ustroju, kiedy to duch narodu "sam wyrasta ze swych dzieciennych butów" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, T.2 s.90). To "wyrastanie" nie musi mieć zresztą charakteru rewolucyjnego, jeśli zaś ma takowy, to dzieje się tak z winy "rządu", który winien wiedzieć co jest "na czasie". Przypadek Rewolucji Francuskiej jest jednak przypadkiem szczególnym, przede wszystkim dlatego, że próbowała ona urzeczywistnić rozum filozofii, co jak wjemy zaowocowało terrorem. W tym sensie jest ona faktem wyjątkowym i jedynym w dziejach; jej prawomocność jest, by tak rzec, jednorazowa. (Por. uwagi K.-H. Illinga w *Zur Genese der Hegelschen Rechtsphilosophie*. W: *Philosophische Rundschau*, 1984)

## WOJNA JAKO ŚRODEK RACJONALIZACJI

"Wojna ma to wyższe znaczenie, że dzięki niej - jak to w innym miejscu powiedziałem - utrzymane zostaje zdrowie etyczne narodów i zachowany ich obojętny stosunek do utrwalenia się określoności skończonych; podobnie jak ruch wiatru chroni jezioro przed gniciem, do którego doprowadziłaby je jakaś trwała cisza, tak trwały czy nawet wieczny pokój-doprowadziłby do tego narody"<sup>1</sup>.

Oto jedno z tych licznych zdań Hegla, które drażniły czy wręcz oburzały czytelników jego dzieł, a co w konsekwencji niejednym z nich uniemożliwiało prawdziwe spotkanie z jego filozofią.

Hegel tworząc swą imponującą zakresem zjawisk w nią uwikłanych teodyceę, która zawiera się w tezie, że "dzieje powszechne są przebiegiem i rzeczywistym stawaniem się ducha w zmiennym widowisku wydarzeń historycznych"<sup>2</sup>, musiał także wojnę obsadzić w odpowiedniej roli w tym widowisku. Ba!, musiała być to rola niepoślednia i to nie tylko dlatego, że historia przedstawia się każdemu z nas nade wszystko jako dzieje wojen. Jak to zobaczymy, Hegla teoria wojny spełnia też nader istotną rolę w obrębie budowli jego systemu; jest ona łącznikiem, owym dialektycznym "przejściem", bez którego jego nauka o duchu obiektywnym rozpadłaby się; to co polityczne nie znajdowałoby swego ugruntowania w tym, co historyczne.

Heglowa koncepcja wojny uwikłana jest w spór z dwiema podówczas popularnymi ideami - z naczelną tezą liberalizmu, wyrastającą z koncepcji umowy społecznej, zakładającą, że państwo istnieje po to by chronić indywidualne interesy, oraz z Kantowską ideą wiecznego pokoju i światowego związku państw. W opozycji do tych idei autor *Zasad filozofii prawa* rozważa znaczenie wojny w kontekście wewnętrznych i zewnętrznych stosunków państwa, czyli - jak pisze - suwerenności na wewnątrz i na zewnątrz.

Jego krytyka liberalizmu jest głęboko zakotwiczona w strukturze jego systemu, w szczególności w koncepcji rzeczywistości jako pola manifestacji idei (rozumu), a więc tego obszaru, na którym dokonuje się zjednoczenie tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne. Zadaniem myślenia filozoficznego jest właśnie rozpoznanie tego, co ogólne w świecie skończonych zjawisk i zdarzeń.

"Państwo jest rzeczywistością idei etycznej" - powiada Hegel - w obrębie etyczności zachodzi zaś identyczność woli ogólnej i jednostkowej<sup>3</sup>; identyczność ta jest już zatem obecna w społeczeństwie obywatelskim, lecz tu jeszcze jako "połączenie się poszczególnych jego członków jako samoistnych jednostkowych indywidualów w formalnej, tym samym, ogólności"<sup>4</sup>. Rzecz w tym, że liberalne koncepcje traktują państwo tak, jakby było ono społeczeństwem obywatelskim: "Jeżeli miesza się państwo ze społeczeństwem obywatelskim, a za przeznaczenie państwa uważa się zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę własności oraz osobistej wolności, to interes jednostek jako takich okazuje się ostatecznym celem, w imię którego jednostki te ze sobą się połączyły (...). Ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa"<sup>5</sup>.

Takie - liberalne - przedstawienie państwa bierze swój początek w fikcji stanu naturalnego i prowadzi do rozdzielenia tego, co jednostkowe, od tego, co ogólne i w ten sposób nie tylko to, co ogólne (państwo) nie jest pojmowane jako rzeczywisty duch, lecz także jednostka zostaje pozbawiona swej rzeczywistości duchowej, bowiem tym czym jest ona w swej istocie może ją uczynić tylko to, co ogólne<sup>6</sup>. Państwo nie jest zatem agregatem, w którym poszczególne jego części istniałyby niezależnie, zaś dobro całości miałoby zależeć od "mniemania i widzimisię" jednostek; przeciwnie jest ono organizmem, w którym izolowanie się od siebie poszczególnych członków jest objawem chorobowym.

Istota suwerenności transcenduje wolę indywidualów oraz jednostkowych celów i interesów, które - gdyby miały takimi pozostać - doprowadziłyby do destrukcji państwa. Suwerenność jest zatem czymś permanentnie zagrożonym; jak wielkie jest to zagrożenie dowiadujemy się w momencie, gdy państwo staje wobec problemu niepokojów wewnętrznych, bądź też zbrojnej konfrontacji z innym państwem, podobnie jak o tym na ile zdrowym jest organizm dowiadujemy się w momencie choroby. Samo zagrożenie powstaje bowiem w okresie pokoju, a wyraża się ono w atomizacji społecznej, w rozszerzaniu się sfery społeczeństwa obywatelskiego, w skoncentrowaniu się jednostek, czy też grup społecznych na realizacji indywidualnych lub partykularnych interesów i celów oraz ograniczaniu roli państwa do ich gwarantowania<sup>7</sup>. Zadaniem

państwa, jego władz, jest właśnie nie dopuszczać do takiej atomizacji, powodować by egoistyczne interesy służyły interesowi całości (dba o to także "chytry rozum").

Prawdziwy charakter tych jednostkowych interesów i celów - to, że są one skończone i przypadkowe, objawia się wówczas, gdy występuje konieczność transcendowania poza nie. Wojna z całą mocą ujawnia ich znikomość, relatywność wszelkich materialnych wartości; wymaga ona nie tylko złożenia ofiary z nich, ale też z własnego życia. Śmierć jednostek w owym akcie ofiarowania przestaje być czymś naturalnym, biologicznym, jest bowiem aktem woli, jest aktem etycznym przejawiającym się w "stanie dzielności"<sup>8</sup>. Narażenie własnego życia nie służy zachowaniu własności, zabezpieczeniu indywidualnych interesów, gdyż śmierć - środek - zniósłby cel - zachowanie własności. Ofiara ta zatem składana jest na rzecz całości - państwa, jego suwerenności. To, jak dalece jednostki mogą transcendować poza swe egoistyczne interesy jest zatem problemem zdrowia państwa, ale też problemem rzeczywistości duchowej jednostek, jako że w końcu są pełną rzeczywistość mają one tylko jako obywatele, tylko jako tacy zrywają ze swym naturalnym uwarunkowaniem, stając się nosicielami racjonalnej woli i potwierdzając swą wolność.

Racjonalność wojny - narzędzia jakim posługuje się rozum w swym pochodzie przez dzieje, polega zatem na tym, że skupia ona obywateli, niszczy bariery stawiane przez partykularne interesy i uświadamia, że to państwo jako organizm, jako jedność dzieli się na jednostki, których wzajemne odnoszenie się do siebie reguluje prawo, na rodziny i społeczeństwo obywatelskie, a nie na odwrót - tzn. to nie one je konstytuują. Wojna jest więc ostatecznym dowodem na to, że wartości społeczeństwa obywatelskiego są tylko relatywne.

Jest to jednak tylko część argumentacji Hegla. Jak to już bowiem zaznaczyłem, rozważa on ten problem także w aspekcie stosunków międzynarodowych, w kontekście "suwerenności na zewnątrz", co jest o tyle oczywiste, że bez niej "suwerenność na wewnątrz" byłaby pozbawiona sensu.

Zauważyliśmy, że Hegel rozumie państwo jako jedność, jako analogon organizmu, w którym poszczególne jego części są członkami, które tylko o tyle odróżniają się od owej całości, o

ile są w niej zawarte. Państwo więc "zawiera w sobie indywidualność", jest "indywidualnym podmiotem"<sup>9</sup>.

"Naród jako państwo jest duchem w swej substancjalnej rozumowości i bezpośredniej rzeczywistości i dlatego absolutną władzą na ziemi. Jedno państwo jest zatem suwerennie samodzielne w stosunku do drugiego. Pierwszym absolutnym uprawnieniem państwa jest być suwerennym dla drugiego państwa, tzn. być przez nie uznawanym"<sup>10</sup>.

Państwo jako duch, jako byt ze siebie, posiada suwerenną wolę, co w konieczny sposób rodzi stosunek z innymi państwami - stosunek uznania. Suwerenność woli jest bowiem taką tylko o tyle, o ile zostaje uznana przez inną wolę, która z kolei uznawana jest wzajemnie za suwerenną.

"Podobnie jak jednostka nie jest osobą rzeczywistą bez odnoszenia się do innych osób, nie jest także państwo rzeczywistym indywiduum bez stosunku z innymi państwami. Prawowitość państwa, a ściślej - o ile zwraca się ono na zewnątrz - władzy panującego, stanowi z jednej strony stosunek, który jest tylko sprawą wewnętrzną (jedno państwo nie powinno się mieszać w wewnętrzne sprawy drugiego), ale z drugiej strony musi ona także otrzymać istotne uzupełnienie w postaci uznania przez inne państwa. Uznanie to wymaga jednak gwarancji, że ono samo również uzna tamte państwa..."<sup>11</sup>

Państwa zawierają zatem umowy, które jednak w zasadniczy sposób różnią się od umów (regulowanych prawem) zawieranych między poszczególnymi ludźmi. Podczas gdy umowy zawierane w ramach społeczeństwa obywatelskiego podporządkowane są woli ogólnej (państwa), to w przypadku umów międzypaństwowych mają one "swą rzeczywistość nie w jakiejś ogólnej woli, która ukonstytuowała się jako władza nad nimi, lecz w ich woli szczególowej"<sup>12</sup>.

W przypadku stosunków międzypaństwowych stoją zatem naprzeciw sobie arbitralne, suwerenne wole, które nie posiadają nad sobą żadnej instancji mediującej: "nie ma pretora (w stosunkach) między państwami" - powiada Hegel<sup>13</sup>. W sytuacji sporu między państwami mamy do czynienia ze zderzeniem dwu równorzędnych racji i rozstrzygnięcie może przynieść tylko wojna, która prowadzi do uznania jednej z nich; chodzi w niej o to, która z tych racji musi ustąpić przed drugą. Nie ma więc racji lepszych i gorszych, czy

też prawdziwych i fałszywych - nie ma sędziego, który mógłby o tym orzekać. Nie jest też ważnym jaki to powód stał się przyczyną zerwania umowy, "państwo bowiem może każdy ze swych jednostkowych momentów uznać za sprawę, w której zawarta jest jego nieskończoność i cześć"<sup>14</sup>.

Hegel nie widząc możliwości zapośredniczenia tej dialektyki walki o uznanie w jakiejś wyższej strukturze (i tym się ona różni od walki o uznanie opisaną w dialektyce pana i sługi) nie przyznaje traktatom międzynarodowym rzeczywistej mocy obowiązywania, lecz przenosi je w sferę powinności (Sollen). Na zarzut, że jest to wyraźna niekonsekwencja w obrębie koncepcji filozofii, która przyznaje jej moc wyjaśniania tego, co jest, a nie tego, co być powinno, mógłby Hegel zapewne powiedzieć, że w tym specyficznym przypadku poznanie filozoficzne ukazuje nam, że właśnie owa powinność dotrzymywania umów jest czymś całkowicie należącym do sfery rzeczywistości, a nie jej przeciwnym.

Jakkolwiek by zatem wojny nie wydawały się przypadkowe - i takimi są one w istocie jako konkretne i skończone zjawiska - to jednak wojna jako taka jest konieczna, jest bowiem objawem istotnego momentu państwa jako totalności będącej jedną ogólności i szczególności, jako indywidualności walczącej o swe uznanie.

W tej sytuacji nie może dziwić, że Hegel zdecydowanie odrzucał Kantowską ideę związku państw gwarantującego wieczny pokój. Związek taki występując przeciw zasadzie suwerenności poszczególnych państw, równocześnie nie likwidowałby nieodzownej sfery przypadkowości zawartej w woli działającego podmiotu (tu: związku państw). Innymi słowy, związek taki byłby efektywny tylko wtedy, gdyby zachowywał się tak, jak suwerenne państwo, a więc walczył o swe uznanie kreując sobie wroga. Walka o uznanie zostałaby zatem przeniesiona z poziomu relacji państwo - państwo, na poziom relacji między związkami (lub związek - państwo). Warto tu także zauważyć, że krytyka ta skierowana jest tylko przeciw koncepcji Kanta, co Metternicha - ucieleśnionej w Świętym Przymierzu<sup>15</sup>.

Hegel zdecydowanie odcina się od wszelkich tendencji do oceniania wojny (i polityki) zgodnie z kryteriami moralnymi. Jest to zwykłe moralizatorstwo, niczego nie mówiące nam o rzeczywistości, a wynikające z nieuprawnionego przenoszenia

stosunków międzyludzkich na międzynarodowe; jest to akt swoistej hipokryzji, kiedy to z jednej strony głosi się niepewność i marność dóbr doczesnych, z drugiej zaś "kiedy jednak ta niepewność dochodzi rzeczywiście do głosu w postaci huzarów z obnażonymi szablami i kiedy sprawa staje się poważna, to owo wzruszone moralizatorstwo, które wszystko przewidziało, przechodzi do rzucania przekleństw na zdobywców"<sup>16</sup>.

Czy oznacza to jednak, że Hegel jest skłonny zaakceptować każdą wojnę jako przejaw koniecznej struktury rzeczywistości, jako swoisty przejaw rozumu działającego w dziejach? Ołóż nie, podobnie jak przecież nie twierdzi on, że konkretne państwa zachodnioeuropejskie są rzeczywistością rozumu, są pełną realizacją zasady wolności. Hegla i w tym przypadku nie interesuje wojna jako zjawisko, lecz wojna jako to, co oczyszczone z wszelkiej przypadkowości, mówi on właściwie o ideale wojny, ideale, który jednak - zgodnie z całym jego myśleniem - nie jest przeciwstawiony temu, co realne; jest on obecny jako część koniecznej struktury konstytuującej rzeczywistość.

Jakkolwiek nie istnieją sędziowie rozstrzygający w sporach między państwami, tak jak nikt nie może uznać się za sędziego, który mógłby "pouczać państwo jakim być powinno", to jednak manifestacja idei w jej procesie dochodzenia do samowiedzy wolności - proces realizacji zasady rozumu - nie dokonuje się przecież w tym, lub innym państwie, lecz w całej historii ludzkości; w niej to właśnie duch świata wykonuje "sąd nad światem"<sup>17</sup>. Innymi słowy, to dzieje jako totalność, jako cały żmudny proces manifestowania się absolutu, proces, którego wiedza filozoficzna przychodzi wraz z jego kresem, odpowiadają nam ostatecznie na pytanie, które to czyny ludzkie, jakie państwa, czy wreszcie wojny posiadały powszechno-dziejowy charakter, a więc które z nich były momentami stawania się idei, zawierały w sobie ów nieskończony element prawdy, a które nie.

Tak jak niektóre tylko państwa (narody) sławiły się w dziejach wykonawcami planów "chytrego rozumu", tak też niektóre tylko wojny były narzędziami tych planów i tezę tę ilustrują doskonale Heglowskie *Wykłady z filozofii dziejów*<sup>18</sup>. Istotnym jest także to, że w ujęciu Hegla wojna nie jest stanem, w którym nie funkcjonowałyby żadne zasady. Przede wszystkim więc już z samego

faktu wzajemnego uznawania się walczących stron wynika to, że "wojna określana jest jako stan, który musi przeminać"<sup>19</sup>, a więc zakłada możliwość pokoju. Stąd walczące strony respektują pewne zasady, jak nietykalność posłów, czy też to, że nie prowadzi się wojny przeciw poszczególnym członkom społeczeństwa, przeciw rodzinie, czy wreszcie instytucjom wewnętrznym, przeciw sferze społeczeństwa obywatelskiego.

Prawda, że nikt nie może zmusić walczących państw do respektowania tych zasad, jednakże wraz z postępem dokonującym się w obrębie etyczności respektowanie to staje się coraz powszechniejszym. Hegel niewątpliwie sądził, że wojna będąc środkiem dokonującego się postępu racjonalności musi także - jako pewien fragment rzeczywistości - podlegać temu postępowi.

Jakkolwiek zatem traktaty i umowy między państwami winny tylko obowiązywać, to jednak owa sfera powinności wraz z postępem racjonalności państwa wzmacnia się niejako; stąd też wojny stają się środkiem coraz to bardziej racjonalnym (zbliżającym się do swego pojęcia). Wydaje się, że w takim kontekście należy odczytywać uwagę Hegla, która w przeciwnym wypadku może być odbierana przez dzisiejszego czytelnika jako makabryczny żart. Chodzi tu mianowicie o jego tezę, że "wojny w czasach najnowszych prowadzone są (...) w sposób ludzki, a osoba nie żywi nienawiści do (drugiej) osoby"<sup>20</sup>. Wojny mianowicie w czasach współczesnych Heglowi - jego zdaniem - nie są już wojnami, w których poszczególne konkretne jednostki walczyłyby przeciw innym jednostkom, jako tym oto konkretnym wrogom, do których odczuwa się nienawiść. Jednostki są tu tylko członkami pewnej całości (armii) zwróconej przeciw innej całości, "odwaga osobista przejawia się jako nieosobista", wszystko to zaś za sprawą wynalezienia broni palnej, który to wynalazek jest zatem także dziełem rozwijającego się w dziejach rozumu<sup>21</sup>.

O ile celem rozważań zawartych w *Zasadach filozofii prawa* było wykazanie racjonalnego charakteru państwa, tego najistotniejszego przejawu ducha obiektywnego, o tyle *Wykłady z filozofii dziejów* odsłaniające nam prawdę, "że dzieje powszechne są przebiegiem i rzeczywistym stawaniem się ducha w zmiennym widowisku wydarzeń historycznych"<sup>22</sup>, można potraktować jako próbę ukazania całego żmudnego, acz nieuniknionego procesu racjonalizacji rzeczywistości

ludzkiej. Jest to więc opis procesu manifestacji ducha świata, który to sprawuje sąd nad światem i wobec którego to ustąpić muszą wszelkie prawa narodów, a wielkość i upadek państw, zwycięskie i przegrane wojny okazują się tylko czymś skończonym i przypadkowym, czymś, co swą ważność uzyskuje tylko jako moment stawania się tego ogólnego ducha.

Historia ludzkości ukazuje nam, że wojna jest także walką o panowanie ducha. Narody, które nie posiadają wystarczającej wewnętrznej siły by zmienić ustrój swego państwa zgodnie z wymaganiami pochodu ducha, muszą ustąpić miejsca tym, które to potrafią; muszą się im podporządkować przestając być narodami historycznymi<sup>23</sup>. To podczas wojny trojańskiej nastąpiło pierwsze zetknięcie rodzącego się ducha greckiego ze światem Orientu; to wojny perskie przypieczętowały zwycięstwo nowej zasady ducha, który w ten sposób definitywnie opuszcza Wschód - "Los dziejów powszechnych leżał tu na szali." To właśnie rozstrzyga o ogromnej powszechno-dziejowej roli tych wojen, gdyż tu "decyduje o stawie nie formalne męstwo, lecz wartość bronionej sprawy"<sup>24</sup>. Ale też wraz z pokonaniem azjatyckiego wroga - poprzedniej zasady ducha świata - w duchu greckim pojawia się element rozkładu i musi on wreszcie ustąpić pokonany w walce przez Rzym reprezentujący nową zasadę. W ten sposób duch świata kroczy przez dzieje, opuszczając jedne narody, pó to by ucieleśnić się w innych, środkiem zaś okazują się wojny, w których narody potwierdzają, lub tracą, swe prawo do przewodnictwa w tym pochodzie. Przywilej ten nie jest więc dany małym państwom, których "był i bezpieczeństwo (...) zapewnione są w mniejszej lub większej mierze przez inne państwa; dlatego też nie są to państwa prawdziwie samodzielne i nie są narażone na ogniową próbę wojny"<sup>25</sup>.

Historia Rzymu daje też Heglowi doskonały materiał ilustrujący jego tezę o dwójakiej funkcji wojny - jako czynnika znoszącego wewnętrzne partykularyzmy interesów i skupiającego obywateli wokół interesu ogólnego, a zarazem jako przejawu walki o uznanie prowadzącej do osiągnięcia rzeczywistej indywidualności. To właśnie okres walki Rzymu z Kartaginą o panowanie nad Morzem Śródziemnym wyłania "jednostki wielkie i szczęśliwe w sensie etycznym", całe swe życie oddające służbie ojczyzny (Scypionowie)<sup>26</sup>; ale też pokonanie rywali - Kartaginy i Grecji -

oznacza zarazem początek rozkładu i upadku Rzymu. Dalsze wojny nie są już przejawem walki o uznanie, nie są prowadzone przeciw innym suwerennym państwom, lecz są aktami przemocy nad innymi ludami, walkami prowadzonymi dla łupów, podboju, sławy.

W ten sposób pojawia się konflikt "między partykularnymi interesami, a duchem patriotycznym, przy czym zmysł państwowy nie może już przeciwieństwa tego utrzymać w potrzebnej równowadze"<sup>27</sup>. Pod tym względem zupełnie inne stosunki wytworzyły się w nowożytnej Europie, gdzie na skutek wojen prowadzonych dla podboju terytorialnego zrodziły się wspólne interesy, zaś celem tej wspólnoty "było utrzymanie tego, co szczególne: zachowanie samodzielności poszczególnych państw, czyli polityczna równowaga"<sup>28</sup>. Przy czym i tutaj to zagrożenie Europy z zewnątrz - ze strony Turcji - doprowadziło do wytworzenia się wspólnego interesu państw europejskich.

To wreszcie w wojnach zasada protestancka utworzyła sobie drogę w życiu politycznym nowożytnej Europy. Jednakowoż zasada ta nie opanowała wszystkich państw europejskich i dlatego to wojny napoleońskie, rozniósłszy polityczne zasady Rewolucji Francuskiej na niemal wszystkie kraje europejskie, nie mogły jednak doprowadzić do ich zakorzenienia się w krajach romańskich - katolickich - a więc nie wyzwolonych jeszcze religijnie. To bowiem dopiero protestantyzm pozwala wyłonić się specyficznej zasadzie przekonania (*Gesinnung*), która staje się podstawą utożsamienia woli jednostkowej z wolą ogólną. Ten stan - zdaniem Hegla - wskutek wcześniej dokonanemu w Reformacji wyzwoleniu sumienia, następnie zaś zdruzgotaniu przez wojny napoleońskie anachronicznych, feudalnych struktury Rzeszy, zapanował wreszcie w Prusach.

Interesującym jest przy tym to, że jakkolwiek cała Hegłowska koncepcja wojny jest logiczną konsekwencją fundamentalnych założeń jego systemu, w szczególności sprężnięta jest wszakże z jego teorią rzeczywistości jako manifestacji rozumu, to przecież nie jest ona bynajmniej późnym produktem jego myśli. Podstawowe dla tej koncepcji tezy możemy znaleźć - jakkolwiek w postaci niesystematyzowanej - już we wczesnych pismach Hegla i wydaje się, że to właśnie problem Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich, które były jej bezpośrednim skutkiem a które

ostatecznie przenicowały porządek polityczny Europy były tą najbardziej pierwotną inspiracją, która ostatecznie doprowadziła go do imponującej konstrukcji jego systemu.

W paragrafie 324 *Zasad filozofii prawa* uczynił zresztą Hegel rzecz rzadką, mianowicie zacytował swe własne zdanie z napisanej w 1802 pracy o prawie natury, gdzie sformułował już swą zasadniczą tezę. Tę mianowicie, że wojny chronią narody przed wewnętrzną dezintegracją, że dzięki nim zostaje zachowane "zdrowie etyczne narodów"<sup>29</sup>. Idea ta jest także obecna w pisanej w tym samym czasie rozprawie o ustroju Niemiec, w tymże okresie opracowywanym *Systemie etyczności*, a także w jego wykładach prowadzonych w Jenie. W *Fenomenologii ducha* znajdujemy zaś znany, a wyjątkowo brutalny sąd: "Aby zaś nie dopuścić do zakorzenienia i utrwalenia ich izolacji (tj. izolacji stanów posiadających partykularne cele - M.N.J.), a wskutek tego do rozpadu całości i ulotnienia się ducha (etyczności), rząd musi od czasu do czasu wstrząsnąć tymi systemami wewnątrznie przez wojny"<sup>30</sup>.

W tym wczesnym okresie twórczości Hegel ujmował także wojnę jako wyraz walki o uznanie i w związku z tym zwracał uwagę na różnicę dzielącą umowy zawierane przez obywateli i państwa. Te drugie "nie muszą być traktowane w taki sposób jak umowy obywatelskie"<sup>31</sup>. W *Ustroju Niemiec* Hegel, całkowicie w duchu późniejszych o niemal dwadzieścia lat *Zasad*, widział źródło wojen w niemożności rozstrzygnięcia sporów między państwami przez jakiś zewnętrzny wobec nich trybunał. W umowach międzynarodowych zawarte są interesy państw; ponieważ zaś interesy te są nieskończenie różnorodne, więc muszą one prędzej, czy później wejść z sobą w konflikt. Stoją zatem w tym konflikcie naprzeciw siebie różne racje (prawa), wojna zaś "nie ma teraz rozstrzygać, które z praw bronionych przez obie strony jest prawdziwym prawem - ponieważ obie strony mają prawo prawdziwe - lecz które prawo winno ustąpić drugiemu"<sup>32</sup>.

W tej sytuacji nie może dziwić to, że w swym wczesnym okresie twórczości Hegel odrzucał także Kantowską koncepcję związku państw i wiecznego pokoju, że wreszcie w bezwzględny sposób rozprawił się z moralizatorstwem historycznym, dla którego kamieniem obraży był Machiavelli, a którego to siłę argumentów ostatecznie musiał też uznać bezwiednie jego królewski krytyk - Fryderyk II, autor

*Antymachiaveli* - kiedy to "w przedmowie do *Historii pierwszej wojny śląskiej* stwierdza, że układ między państwami traci swą ważność z chwilą, gdy nie odpowiada dobru jednego z tych państw"<sup>33</sup>.

W swym *Systemie etyczności* wyraził też Hegel znaną z *Filozofii prawa* myśl, że wojny współczesne przybrały bardziej racjonalną postać dzięki wynalezieniu broni palnej<sup>34</sup>, zaś w swych wykładach prowadzonych w Jenie w roku akademickim 1805-1806 podkreślał ów charakter współczesnych mu bitew, w których przeciwnicy nie patrzą sobie w oczy zabijając się we wzajemnej nienawiści, lecz, że śmierć jest tu zadawana i przyjmowana "bezosobowo, z dymu prochu"<sup>35</sup>.

Lektura wczesnych pism Hegla uświadamia, że właściwie już w nich w pełni sformułował swą koncepcję wojny, którą w *Zasadach filozofii prawa* ostatecznie usystematyzował (właściwie uczynił to już w swym pierwszym wydaniu *Encyklopedii*). Lektura ta też uświadamia nam, że w tym okresie - jak to słusznie zauważył Lukacs - "w całej Heglowskiej filozofii dziejów pierwszoplanową rolę odgrywa wojna"<sup>36</sup>. Nic zresztą dziwnego; był to czas, gdy w ogniu walk prowadzonych przez napoleońską Francję z kolejnymi koalicjami, załamywał się dawny, feudalny porządek Europy, kiedy to - co oczywiście szczególnie skupiało uwagę Hegla - w pełni objawiło się "złudzenie Rzeszy" - to, że Niemcy nie są już państwem.

Wydaje się, że to walka rewolucyjnej (a to oznacza także napoleońskiej) Francji, toczonej nie w imię zwykłych podbojów terytorialnych czy spodziewanych korzyści ekonomicznych lecz w imię różnych zasad, stała się zacznym Heglowskiej koncepcji państwa jako ducha osiagającego swą indywidualność w walce o uznanie, a tym samym zacznym całej jego historiozofii pomyślanej nie tylko jako teoria przeszłej praktyki ludzkiej, lecz także, a raczej przede wszystkim jako teoria praktyki aktualnej.

Hegel nie miał wątpliwości, że nowy porządek polityczny w Europie nie byłby możliwy bez wojen schyłku XVIII-tego i początku XIX-tego wieku. To dzięki nim stare, przestarzałe instytucje i praktyki polityczne uległy zniszczeniu i w ten sposób powstała możliwość tworzenia nowej rzeczywistości odpowiadającej nowoczesnemu rozumieniu wolności. Mało tego, Napoleon w

zasadniczym stopniu ukształtował zarys tej nowej rzeczywistości, postawił niejako szkielet nowej budowli, którą należało już tylko wykończyć. To przekonanie legło u podstaw Heglowskiej koncepcji rozumnej rzeczywistości - ta rzeczywistość została już wykuta przez dramat Rewolucji Francuskiej i w ogniu wojen, które były jej efektem, wykuta przede wszystkim w tym sensie, że wydarzenia te otworzyły drogę dla ostatecznej realizacji zasady wolności, że dzięki nim duch świata osiągnął swą samowiedzę.

Problem Heglowskiej koncepcji m. in. polega na tym, że zuniwersalizował on doświadczenie ostatnich, burzliwych dziesięcioleci historii europejskiej. W ten sposób wojna urosła do rangi podstawowego narzędzia w procesie racjonalizacji rzeczywistości społecznej, stała się głównym środkiem ducha świata w jego procesie ustanawiania się jako pełnej samowiedzy. Drugi skutek zuniwersalizowania doświadczenia wojen napoleońskich był również dość wątpliwej próby; oto bowiem dzieje powszechne będąc wynikiem walki samowiednych duchów-państw o uznanie, w istocie rzeczy stają się dziejami mocarstw. To tylko walka o uznanie prowadzona przez mocarstwa tworzy tę warstwę praktyki ludzkiej, którą uznajemy za historię. Oczywiście jest, że i pierwsza i druga konsekwencja, były nader trudne do przyjęcia dla myślicieli polskich.

To, że Hegel analizuje zjawisko wojny z całym brutalnym realizmem, że przeciwstawia się moralizatorstwu, które nie jest w stanie dać nam wiedzy o naszej rzeczywistości, trudno uznać za jakąś słabość jego koncepcji, natomiast słabością jest nie mające - jak to obecnie bardzo dobrze wiemy - uzasadnienia w empirycznej historii przekonanie o stopniowej racjonalizacji, tj. zbliżaniu się do pojęcia, samej wojny.

Filozofia Hegla, jak wiadomo, zajmuje się pojęciami; pojęcie wojny, o którym mówi Hegel nie zawiera w sobie szeregu cech i zjawisk, które - jakkolwiek towarzyszące realnym konfliktom - należą do sfery tego, co nie jest konieczne, a więc w czym nie objawia się rozum. Chodzi tu np. o wyrzynanie w pień pokonanych armii, represje wobec ludności cywilnej, czy likwidowanie instytucji (religijnych, ekonomicznych, kulturalnych) życia społecznego (a my moglibyśmy dodać - niestety - wiele innych i to bardziej brutalnych przykładów). Ponieważ postęp wiedzy pojęciowej

jest identyczny z postępem w sferze ducha obiektywnego, w szczególności jego podstawowego przejawu - państwa - przeto także wojny w świecie "uetycznionych narodów" stają się coraz bardziej racjonalne, coraz bliższe swego pojęcia<sup>37</sup>.

Ten Heglowski optymizm jest także wynikiem uniwersalizacji doświadczeń wojen napoleońskich, które rzeczywiście były przede wszystkim "wojnami armii", a więc raczej nie dotyczyły struktur gospodarczych i ludności cywilnej, i w których wyraźnie chodziło o "zasadę" a nie o zniszczenie wroga. Problem Polaków i nie tylko tego narodu polegał na tym, że mieli oni w świeżej pamięci wojny zupełnie innego rodzaju.

Nigdy nie wzbudzała też specjalnej sympatii Heglowska argumentacja za nieuniknionym charakterem wojen jako środka nieodłącznie towarzyszącego postępowi racjonalności dziejowej dokonującemu się w państwach. Trudno jednak odmówić tej argumentacji przekonywującej mocy, zwłaszcza, że cała historia ludzkości zdaje się ją wspierać. Daje się jednak wskazać słabość tej argumentacji, słabość tkwiącą w zasadniczym dla filozofii politycznej Hegla rozróżnieniu społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Otóż Hegel, mimo usilnych zabiegów, nie zdołał wypracować satysfakcjonującego, logicznego przejścia od pierwszego do drugiego (a więc od sfery realizacji interesów jednostkowych i partykularnych do sfery realizacji interesu ogólnego), co jest zarzutem raczej powszechnie znanym<sup>38</sup>.

Problem polega na tym, że zagadnienie wojny konceptualnie ułożone jest na poziomie państwa, co wyklucza jakikolwiek dyskurs go dotyczący, a prowadzący do konsensu. Taki dyskurs z konieczności lokowałby się bowiem na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, lub wręcz moralności (a więc nawet nie etyczności) i godziłby w to, co Hegel określa mianem "suwerenności na wewnątrz" państwa. Przeciw tej tezie mógłby przemawiać fakt, że rozróżnienie: społeczeństwo obywatelskie - państwo pojawia się dopiero w *Filozofii prawa*, podczas gdy Hegel już w swych wczesnych pismach sformułował swą koncepcję wojny. Jednakże rozróżnienie to ma swe źródło już w jego wczesnej fascynacji greckim polis, w jego koncepcji etyczności, zaś od czasu jego jenajskich studiów nad ekonomią brytyjską rozdzielenie sfery działalności ekonomicznej człowieka, w której realizuje on swe egoistyczne cele i sfery

działań politycznych, skierowanych ku realizacji celu ogólnego, jest już w pełni obecne<sup>38</sup>.

W koncepcji Hegla proces legitymizacji nie przebiega z "dołu" do "góry", lecz na odwrót, tj. sfera realizacji interesu ogólnego, nad którą to pieczę sprawuje monarcha i stan urzędniczy, nie jest wyznaczana przez konsensus społeczny (bowiem zarówno jednostki jak i grupy społeczne same z siebie nie są w stanie wykroczyć poza egoizm i partykularyzm swoich celów i interesów), lecz przeciwnie to jej zadaniem jest taki konsensus wywoływać. W tym jednak celu państwo musi posiadać bytową realność, być rzeczywistym duchem, indywiduum, tym zaś stać się może tylko w sferze stosunków międzynarodowych, w procesie walki o uznanie, która to walka jest w istocie opisem procesu jego (a właściwie władzy) legitymizacji. Ponieważ zaś, zgodnie z koncepcją autora *Zasad filozofii prawa*, prawo międzynarodowe posiada swą rzeczywistość tylko w suwerennych wolach państw, więc nie może ono być środkiem zapobiegania wojen, które okazują się być jedynym środkiem rozwiązującym nieuniknione konflikty celów ogólnych (państw). W ten sposób teoria wojny stanowi w koncepcji Heglowskiej niezbędne ogniwo tworzące przejście od państwa do historii. Zbyt mało to jednak by uznać jej prawomocność. Odmówili wojnie tej prawomocności polscy filozofowie, którzy skądinąd system Hegla uznawali za zwieńczenie całej filozofii. Ta odmowa była jednak możliwa, jak to zobaczymy, dzięki odmiennym założeniom metafizycznym, szczególnie zaś odmiennemu rozumieniu historii.

## Przypisy

- 1 Zfp, para. 324
- 2 Wfd, II, s. 359
- 3 Zfp, para. 257 i 155
- 4 Ibidem, para. 157
- 5 Ibidem, para. 258; por. także para. 324
- 6 Por. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, T.2 Leipzig 1982 s.86
- 7 Zfp, para. 278 i 324
- 8 Ibidem, para 324 i 325
- 9 Ibidem, para. 321 i 329
- 10 Ibidem, para. 331
- 11 Ibidem
- 12 Ibidem, para. 333
- 13 Ibidem, para. 333; por. także uzupełnienie do para. 330. Tu m. in. znajdujemy następujące zdanie: "stosunki między państwami są stosunkami między czynnikami samoistnymi, które zawierają ze sobą umowę, ale zarazem stoją ponad tą umowę."
- 14 Ibidem, para. 334
- 15 Ibidem, para 333 i uzup. do para 324
- 16 Ibidem, uzup. do para 324; por także para. 337
- 17 Ibidem, para. 340, także uzup. do para. 339
- 18 Warto tu zauważyć, że wojna, o której mówi Hegel w swych *Zasadach filozofii prawa*, nie jest wojną mającą na celu zniszczenie przeciwnej strony, gdyż wojna taka nie spełniłaby żadnej z dwu funkcji, które jej filozof przypisuje: nie doprowadziłaby do uznania (środek zniósłby cel), ani też - w dłuższej perspektywie - nie gwarantowałaby skutecznego przewycięzania partykularyzmu, nie zapobiegaby atomizacji społecznej.
- 19 Zfp, para. 336
- 20 Ibidem, uzup. do 338
- 21 Ibidem, para. 328
- 22 Wfd, T.2 s. 339
- 23 Por. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit. T.2 s. 80.



- 24 Wfd. T.2 s. 60
- 25 Ibidem. s. 357-8
- 26 Ibidem. s. 139-140
- 27 Ibidem
- 28 Ibidem. s.323
- 29 Zfp. para. 324; *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, wyd. G. Lasson. Leipzig 1913 s.373. (7 tom w edycji: G.W.F. Hegel: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1911n)
- 30 Fd. T.2 s. 22
- 31 G.W.F. Hegel: *Jenenser Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/1806*, wyd. J. Hoffmeister. Leipzig 1931 s. 261.
- 32 G.W.F. Hegel: *Politische Schriften* (z postłowiem J. Habermasa), Frankfurt/Main 1966 s. 210; *Fragmenty Ustroju Niemiec w tłumaczeniu W. Wypycha* ukazały się po polsku. W: *Studia Filozoficzne*, 12/1981 s. 3.30
- 33 Cytat w tłumaczeniu W. Wypycha s. 27
- 34 *Schriften zur Politik*, op. cit. s.471-472
- 35 *Jenenser Realphilosophie II*, op.cit. s.262
- 36 G. Lukács: *Młody Hegel*, op. cit. s.667
- 37 Patrz: G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-1818*, op. cit. para. 163, gdzie w kontekście rozbiorów Polski i Powstania Kościuszkowskiego pisze: "Ein solches bellum internecivum wird unter gesitteten Völker immer seltener, weil das Fürsichsein der Familie, die Einheit also schwächer ist und die Gefahr für alle Rechte und Institutionen, für Religion, Bildung etc. nicht stattfindet." Por także końcowe uwagi zawarte w rozdziale poświęconym problemowi wojny znanej pracy S. Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge 1972
- 38 Ten zarzut jest już obecny w Marksowskim *Przyczynku do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*. W nowszej literaturze zaś np. u K.-H. Iltinga, który skądinąd uważa Marksowską krytykę za niefortunną (*Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique; The Dialectic of Civil Society*, W: Z.A. Pelczynski (ed.): *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984. W tym samym tomie patrz także eseje S. Benhabib i A. Ryan'a).

## HEGLIZM A POSZUKIWANIE JEDNOŚCI TEORII I PRAKTYKI

Lata czterdzieste XIX wieku to okres najbujniejszego rozwoju polskiej filozofii romantycznej, filozofii nie głoszonej z katedr uniwersyteckich, dalekiej od akademickiego rygoryzmu, lecz pretendującej do wywierania wpływu na rzeczywistość społeczną i sprawowania "rządu dusz". Idee tej filozofii wzmocnione wielką literaturą romantyczną niepodzielnie niemal zdominowały ówczesne myślenie Polaków o świecie, to w nich w szczególności poszukiwali oni odpowiedzi na fundamentalne pytania związane z ich egzystencją narodową i zaiste nie znaleźliśmy drugiego okresu w dziejach Polski w którym filozofia nie tylko z taką mocą pretendowała do sprawowania duchowego przywództwa w życiu narodu, ale też, w którym naród (czy raczej jego wykształcone warstwy) by to przywództwo w sposób tak niekwestionowany aprobował.

Jednakże to właśnie w tym okresie dominacji romantycznego światopoglądu, około połowy wieku, pojawia się przeciwieństwo odmienny typ namysłu nad rzeczywistością społeczną i procesami w niej zachodzącymi. Prepozytywizm - o niego tu przeciwieństwo chodzi - nie wydał wprawdzie filozofów, którzy siłą swej myśli mogliby konkurować z czołowymi przedstawicielami romantyzmu, a wpływy jego były raczej znikome, zainicjował jednak swą antyromantyczną batalią spór, który w całej późniejszej polskiej filozofii politycznej - do dzisiejszych czasów - odgrywa rolę fundamentalną. Chodzi tu o spór między tym, co najczęściej bywa określane jako idealizm i realizm w myśleniu politycznym.

Prepozytywiści, temu co uznawali za romantyczny idealizm, czy irrealizm środków i celów racjonalizacji społecznej, pięknym acz abstrakcyjnym ideałom przeciwstawili realizm konkretnego, a więc realizowalnego programu racjonalizacji<sup>1</sup>. Refleksji, która w narodzie, a więc tym, co w swej istocie zanurzone jest w dziejach, w tym co swoiste, "indywidualne" i niepowtarzalne, upatrywała podmiot racjonalizacji, przeciwstawili oni "prawdziwą naukę", dla

której jedynie realna była sfera tego, co uniwersalne i ahistoryczne - sfera społeczeństwa obywatelskiego. To w życiu ekonomicznym ich zdaniem, dokonuje się ów proces racjonalizacji i stąd podstawowym warunkiem przetrwania Polaków jako narodu jest włączenie się weń. Nie w przeszłości narodu, w jego niepowtarzalnych cechach, w jego "duchu", który umyka racjonalnemu poznaniu, należy poszukiwać gwarancji i wskazówek dotyczących przyszłej jego misji; jeśli Polacy chcą odegrać jakąś rolę w nowym tworzącym się w Europie porządku, to muszą porzucić romantyczne marzycielstwo na rzecz nauki o rzeczywistych procesach i zjawiskach społecznych, swój nierealny ugruntowany w metafizyce program czynu narodowego muszą zastąpić realnym i mającym swą podstawę w nauce programem "pracy organicznej".

Spór więc nie dotyczył celu politycznego - było nim bowiem tak dla romantyków, jak i prepozytywistów, zagwarantowanie bytu narodowego ostatecznie potwierdzonego przez odzyskanie państwowości - lecz środków doń wiodących. Nad sporem tym, którego istotę stanowił problem relacji między teorią a praktyką, zaciążyła, co oczywiste, sytuacja polityczna Polaków pozbawionych swego państwa, zaciążyła niestety w sposób fatalny. Nawet jeśli przyjdzie nam zauważyć, że antynomia romantycznego idealizmu politycznego i pozytywistycznego realizmu jest w części nieprawdziwa, narzucona polskiej myśli politycznej poprzez pozytywistów właśnie, to trudno równocześnie zaprzeczyć, że stanowi ona do dzisiejszych czasów konstytutywny składnik, ba! decyduje o pewnej zasadniczej słabości, czy niepełności polskiej filozofii politycznej. Rzecz bowiem w tym, że w obu tych nurtach myśli występuje wyraźny deficyt tej sfery rozważań, która w sposób zasadniczy określa całą tradycję filozofii politycznej, w szczególności zaś jej współczesny kształt. Chodzi tu o problem państwa jako sfery realizacji interesu ogólnego i gwaranta interesów jednostkowych, w szczególności zaś o problem relacji między społeczeństwem obywatelskim i państwem oraz warunków konstytuowania się konsensusu politycznego. Charakterystycznym jest przy tym to, że cały ten spór od początku uwikłany jest w pewne nieporozumienie, co poważnie utrudnia wykrystalizowanie się w obrębie polskiej filozofii politycznej jej rzeczywistych problemów, a także recepcję tych koncepcji, które w kształtowaniu

się nowoczesnej myśli politycznej odegrały zasadniczą rolę (np. liberalizmu).

Olóż prepozytywiści przypuszczając swój atak na polską filozofię romantyczną, którą zasadniczo utożsamili z tzw. filozofią narodową, sądzili, że walczą z heglizmem, czy też samym Heglem. Romantyzm polski był dla nich heglizmem, a wszystkie negatywne cechy, które pragnęli oni usunąć z polskiej myśli politycznej w ich mniemaniu obciążały samego Hegla. Nieporozumienie to było oczywiście możliwe dlatego, że nie znali oni (i zapewne nie uważali tego za potrzebne) myśli Hegla. Dodatkowo nie dostrzegali oni istotnych różnic w poglądach - szczególnie politycznych - polskich romantyków, co ułatwiało traktowanie ich jako reprezentantów pewnego spójnego zjawiska teoretycznego utożsamionego właśnie z heglizmem. Fakt ten wydaje się już być wystarczającym powodem by prześledzić stosunek jaki zachodzi między Heglowską filozofią praktyczną, a polską myślą romantyczną. Zważywszy zaś fakt, że problem ten określił w istotny sposób źródło sporu, wokół którego ogniskuje się cała polska filozofia polityczna, wydaje się, że powrót do niego jest niezbędny w celu ukonstytuowania się jej samowiedzy, z którą ma ona niewątpliwe kłopoty.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na to, że prepozytywiści nie byli bynajmniej jedynymi, którzy w czołowych przedstawicielach filozofii lat 40-tych widzieli kontynuatorów Hegla. Ataki przypuszczane na nich przez reprezentantów katolicko-zachowawczej myśli, szczególnie skupionej wokół czasopisma "Pielgrzym", były w istocie walką z wpływami Hegla<sup>2</sup>. Jakkolwiek cele tych ataków były całkowicie odmienne od tych, które przyswlecały prepozytywistom - chodziło w nich bowiem w ogóle o uchronienie myśli polskiej przed zgubnymi "niekatolickimi", a więc zaprzeczającymi temu co istotnie narodowe, wpływami obcymi - to przecież przyczyniły się one do ustalenia opinii utożsamiającej romantyczną filozofię polską 40-tych lat XIX w. z heglizmem.

Jeśli w dodatku zważywszy, że prezentowana w tym piśmiennictwie krytyka Hegla w wielu istotnych aspektach (problem "panlogizmu", kwestia osobowości boga i nieśmiertelności duszy) była zbieżna z tą, którą spotykamy u Cieszkowskiego lub Libelta, to obraz obecności Hegla w ówczesnej polskiej filozofii polskiej staje się

zdecydowanie niewyraźny. A przecież nie możemy wreszcie zapominać o tym, że cały ów spór (czy raczej spory) o Hegla miał swój istotny pozateoretyczny wymiar, że chodziło w nim ostatecznie o "sprawowanie rządu dusz, o to kto i jak będzie reprezentował polską rację stanu. Nadaje to oczywiście polskim poheglowskim dyskusjom filozoficznym prowadzonym wokół relacji między teorią i praktyką swoisty wymiar wyrażający się w próbach rozwiązania tego uniwersalnego problemu w obrębie filozofii "polskiej", czy też "ślowląskiej". Jak różnie nazywali swe koncepcje ich twórcy.

Pytanie o możliwość takiej filozofii podyktowane wręcz było interesem praktycznym, ściślej - politycznym. Samo uzasadnienie zaś tej możliwości z konieczności przywoływało historiozofię, albowiem w obrębie "czystej" historii filozofii nie było ono możliwym. W ten sposób to niejako "punkt wyjściowy" owych czelowych romantycznych koncepcji "filozofii polskiej" decydował o ich stosunku do systemu Hegla. To ów praktyczny interes leżący u podstaw tych koncepcji przesądzał o tym, co było w nim atrakcyjnym, ale też o tym, że sposób powiązania teorii i praktyki jaki zaproponował Hegel okazywał się na gruncie tych koncepcji nie do przyjęcia, że, mówiąc najkrócej, jedność teorii i praktyki jaką oferowała "filozofia absolutna" uznana została przez polskich myślicieli tylko za myślną, jednostronną, a więc w istocie pozorną

I tu mamy drugi dobry powód by podjąć próbę ukazania rzeczywistych związków zachodzących między heglizmem a interesującymi nas tu koncepcjami filozofii polskiej. W ten tylko sposób, jak się wydaje, można ustalić czy tak istotny dla polskiej filozofii politycznej (a przecież także określający po dziś dzień naszą praktykę polityczną) spór między "idealizmem" a realizmem już u swych źródeł został wypaczony przez nieporozumienie; dalej: na ile ów interes praktyczny leżący u podstaw filozofii uprawianej przez Polaków w dobie międzypowstaniowej zdecydował o tak wielkiej atrakcyjności dlań heglizmu, na ile zaś zamykał on możliwość nawiązania do istotnych jego wątków. Chodzi tu o to wreszcie by przez przyznanie tej swoistej recepcji Hegla powrócić niejako do niego, a raczej do pytania o teoretyczne ograniczenia jego koncepcji, szczególnie te, które związane były z jego idea jedności rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego.

#### Hegel: afirmacja i negacja

Gdyby za główne kryterium obecności myśli jakiegoś filozofa uznać częstotliwość powoływania się na nią - w przypadku związku koncepcji czelowych reprezentantów polskiej filozofii lat 40-tych XIX wieku z heglizmem - sprawa byłaby przesądzona. Skorowidze imion z reguły dołączane do nowych edycji dzieł Dembowskiego, Cieszkowskiego, Kamińskiego, Libelta, czy Trentowskiego wskazują, że twórca "filozofii absolutnej" był najczęściej przez nich przywoływanym myślicielem. Jednakże fakt ten w żaden sposób nie rozstrzyga o tym, co istotne - o rodzaju tej obecności, a więc o tym w jaki to sposób myśli Hegla, czy też określone jego idee były przez nich akceptowane, rozwijane, bądź spełniały rolę inspirującą dla ich własnych rozwiązań teoretycznych.

Problem ten o tyle jeszcze domaga się wyjaśnienia, że nawet uznając dokonane przez prepozytywistów ułożsamienie polskiej myśli romantycznej z heglizmem za oparte na nieporozumieniu, nie można zaprzeczyć, iż system tego przecież zdecydowanie antyromantycznego filozofa, stanowi jej główne źródło teoretyczne (i to nie w sensie negatywnym - jak u Kierkegaarda). Można oczywiście wskazać, że to co w Niemczech było postawą antyromantyczną, nie musiało być taką w Polsce. Romantyzm europejski<sup>3</sup> był niewątpliwie zjawiskiem bardzo zróżnicowanym, różnymi też były postaci jakie przyjął on w Niemczech i Polsce, jednakże krytyka Hegla była przecież skierowana przeciw jego najbardziej fundamentalnym założeniom.

W Polsce zresztą Hegel miał swych wrogów nie tylko wśród zachowawczej orientacji myślicieli romantycznych (H. Rzewuski czy E. Ziemięcka); zdecydowanie mu niechętny był przecież także M. Mochnacki. By wreszcie sięgnąć do tego co stanowi duszę polskiej kultury romantycznej, do literatury wieszczów: i tu mamy z jednej strony Krasieńskiego, pełnego podziwu (choć nie bezkrytycznego) dla myśli Hegla, z drugiej strony zaś jej gorącego przeciwnika - Mickiewicza.

Specyficzny stosunek polskich myślicieli tego okresu do ówczesnych europejskich prądów filozoficznych wydaje się dobrze charakteryzować krótka uwaga poczyniona przez Kamińskiego w jego

pamiętnikach w związku z wczesną lekturą Saint Simona. Wspomina on tam: "Wziąłem się chciwie do czytania i odczytywania tej książki, lecz nic tam nie dostrzegłem przydatnego dla Polski"<sup>4</sup>. Ołóż właśnie! - znaleźć w filozofii coś "przydatnego dla Polski"! Nie tylko Krasiński, ale także Cieszkowski, Dembowski, Libelt czy Trentowski zwracali się ku filozofii europejskiej powodowani przede wszystkim praktyczną, narodową potrzebą. Nie znaczy to zresztą, jak to zobaczymy, by ulegali oni płaskiemu nacjonalizmowi, by gubili z oczu uniwersalny wymiar pytań filozofii, w tym interesującej nas tutaj filozofii praktycznej.

Ten narodowy interes, różnie zresztą pojmowany, nie z równą mocą wyrażany jest w dziełach polskich filozofów, bywało tak, że był on - jak w pierwszych pisanych po niemiecku pracach Cieszkowskiego - skrzętnie zakamuflowany, ukryty w rozważaniach wydawałoby się całkowicie mleszczących się w obrębie niemieckich sporów filozoficznych. Cieszkowski zresztą, podobnie jak Trentowski, miał także ambicję odegrania istotnej roli w tych sporach (co Cieszkowskiemu przynajmniej częściowo się powiodło). Cała ich twórczość wskazuje jednak na to, iż chodziło im o coś więcej niż tylko wpisanie się swą myślą w linię rozwoju filozofii europejskiej. Choć czyż może być dla filozofa coś więcej od takiego wpisania się?; powiedzmy więc, że chodziło im jeszcze o coś innego. Tym czymś było właśnie stworzenie takiej koncepcji, która rozwiązując ostatecznie (jakże by inaczej?) problem zapośredniczenia teorii i praktyki umożliwiłaby zarazem konceptualizację istoty (czy sensu) oraz warunków rozwiązania podstawowego problemu praktycznego Polaków - braku niepodległego państwa.

Zarówno pytanie o sens jak i warunki rozwiązania tego problemu w sposób jednoznaczny lokują takie rozważania przede wszystkim na poziomie historiozoficznym. Nie było zaś wówczas historiozofii bardziej imponującej, bardziej "naukowej", bardziej atrakcyjnej więc ponad tą, którą stworzył Hegel. Jednakże sam fakt, że historiozofia ta zatrzymywała swe poznanie w momencie, w którym dla filozofów polskich ujawniało się dopiero najbardziej ich interesujące pytanie, wskazywał na jej istotne ograniczenie.

Recepcja niemieckiej, szczególnie heglowskiej filozofii wydawała się warunkiem niezbędnym nie tylko dla zaistnienia narodu

w europejskim życiu intelektualnym lecz także, a raczej przede wszystkim w życiu politycznym - dla wpływania nań. "Dalejże przeto, do uczenia się europejskiej, a mianowicie niemieckiej filozofii" - pisał Trentowski w 1845 roku<sup>5</sup>.

W 1838 roku Cieszkowski otrzymał doktorat na podstawie rozprawy *Rzecz o filozofii johńskiej jako wstęp do historii filozofii*, w tymże samym roku wydał po niemiecku swe *Prolegomena do historiozofii*, dzieło, które w rozwoju nie tylko polskiej filozofii ma swój wielki udział. Obie te prace były kontynuacją, a zarazem rozwinięciem istotnych elementów myśli Hegla. W 1842 roku ukazała się - także w języku niemieckim pierwsza część rozprawy *Bóg i palingeneza*, którą włączył się do żywych polemik w obrębie szkoły heglowskiej (i szerzej filozofii niemieckiej) dotyczących kwestii osobowości boga i nieśmiertelności duszy<sup>6</sup>. Prace te były próbą położenia teoretycznego fundamentu pod konstrukcję filozofii narodowej oraz dla idei mesjanizmu.

W połowie 1841 roku Edward Dembowski opublikował swój pierwszy niewielki artykuł będący próbą oceny stanu filozofii polskiej. Ocena ta wypadła negatywnie, a przyczyną tego była nieobecność w niej myśli Hegla czy też wręcz jej antyheglizm. Ale był przecież August Cieszkowski będący "najcelniejszym heglizmem podstawcą", choć i jego wysokiej ocenie towarzyszy znamienna krytyka: "pisarz głęboko myślący i wszelkich zdolności, lecz na obczyźnie zaprawiony, zwrócił swe dążenie do posunięcia wiedzy w jej rozwoju, nie do jej wszczęcia u nas, co z innej strony wielką ma zastęgę, lecz co może i przyczyną się stało, że tak mało ze zdolnych heglistów lub też słabymi siłami o wszczęciu w naszym kraju prawd o Heglu objawionych się stara"<sup>7</sup>. Nic więc dziwnego, że Dembowski zakłada czasopismo - *Przegląd naukowy* - które zaczyna się ukazywać w 1842 roku, a którego jednym z celów, co wyjaśnia w krótkim artykule od redakcji, miało być szerzenie w Polsce myśli Hegla<sup>8</sup>. Już w pierwszych artykułach publikowanych w tym czasopiśmie Dembowski, uznając myśl Hegla za najwyższy objaw filozofii, postuluje pod wpływem Cieszkowskiego przejście od myśli do czynu, przejście "układu Mędrcza berlińskiego w życie towarzystwa rodzin i ludzi pojedynczych, co między nimi cnotę bezwzględna zrodzi"<sup>9</sup>.

Myśl Dembowskiego, nie posiadającego akademickiego

wykształcenia, w momencie pisania pierwszego artykułu 19-letniego w chwili zaś śmierci 24-letniego młodzieńca, gwałtownie wprawdzie ewoluowała pod wpływem kolejnych lektur i coraz głębszego angażowania się w działalność polityczną, a wraz z nią zmieniał się także jego stosunek do Hegla i Cieszkowskiego, to przecież do końca heglizm pozostawał główną jej teoretyczną podstawą<sup>10</sup>.

To, że bez przyswojenia systemu Heglowskiego jakakolwiek próba rozwijania filozofii jest skazana na niepowodzenie było wspólnym przekonaniem myślicieli polskich, którym tu poświęcamy uwagę. Przekonanie to przyświeca także wydanemu przez Libelta w 1845 roku *Sanowiadztwu Rozumu*, gdyż - jak pisze - "Czym się filozofia rozumu stać mogła tym została w systemie Hegla (...) Osiągnięte owoce tej filozofii nie mogą być dlatego stracone i wejść muszą do nowej filozofii"<sup>11</sup>. Cieszkowski zaś siedem lat wcześniej w swej pracy doktorskiej pisał: Nie tylko więc *qualitative* jako organizator umiejętności, ale też *quantitative* jako ostatni z wielkich badaczy myśli, stanowi Hegel punkt wyjścia do wszelkich dalszych postępów, główną pozycję do wszelkich dalszych wycieczek i przedsięwzięć"<sup>12</sup>.

Polscy myśliciele akceptowali Heglowską tezę o jedności filozofii i wielości jej historycznych objawów (stanowisk). Nie kwestionowali też zasadniczo samowiedzy teoretycznej Hegla wyrażającej się w przekonaniu, że myśl jego wieńczy cały rozwój filozofii, że jest to "filozofia absolutna", czy, jak ją nazywa Dembowski, "filozofia bezwzględnego stanowiska". Przed Heglem, twierdzi on, filozofia była miłością wiedzy, dzięki niemu staje się wiedzą<sup>13</sup>.

#### Dialektyka Heglowska jako kamień filozoficzny

Nie ulega wątpliwości, że to dialektyka tak oczarowała tych myślicieli. W metodzie tej upatrywali środek, dzięki któremu filozofia stała się "naukową", to ona stanowi zwińczenie wiekowych wysiłków filozofii na jej drodze do prawdy, jest owym z dawna poszukiwanym "kamieniem mądrości" czy też "kamieniem filozoficznym"<sup>14</sup>. To dialektyka odświeża najgłębsze, dotąd

zakryte, struktury rzeczywistości, pozwala wnikać w jej istotę i ująć ją jako wynik koniecznego procesu objawienia się rozumu utożsamiającego się z wolą bożą. Dotyczy to w szczególności rzeczywistości społecznej, która w ten sposób staje się wreszcie prawdziwie ludzką, a więc taką, nad którą można zapanować. Dialektyka więc ma być tym środkiem, dzięki któremu ostatecznie możliwa staje się jedność teorii i praktyki.

Stwierdzenie to wymaga jednak pewnego komentarza. Otóż dialektyka jako "jądro" heglizmu właśnie w obrębie tej szkoły w latach trzydziestych przestała oznaczać jedną i tę samą metodę. Stało się tak za sprawą młodoheglistów, którzy najpierw zakwestionowali możliwość jednorazowego i pełnego wcielenia się Boga w jednostkę ludzką, a następnie podważwszy tezę o absolutnym charakterze religii chrześcijańskiej przygotowali sobie grunt dla odrzucenia Heglowskiej *Versöhnungsphilosophie*. Odrzucając akomodacyjną koncepcję filozofii na rzecz krytycznej, wzięli tym samym rozbrajać z fundamentalną dla Hegla tezą o jedności rozumu i rzeczywistości. Uznali oni, że to, co uniwersalne może się objawić w tym, co partykularne tylko w nieskończonym procesie.

Kwestionując jego kategorię "konkretnej ogólności" postawili też na nowo problem jedności teorii i praktyki<sup>15</sup>. Było to możliwe dzięki zasadniczej modyfikacji jaką wprowadzili oni do Heglowskiej metody, odrzucając tę postać sylogizmu dialektycznego, którą przyjmował ich mistrz. Krytykowali oni przede wszystkim zasadę przechodzenia od jednej postaci myśli do drugiej (wyższej) na drodze zapośredniczenia (*Vermittlung*), a więc także zasadę godzenia (*Versöhnung*) przeciwstawnych momentów sylogizmu. To zaś prowadziło do zupełnie odmiennego rozumienia centralnego pojęcia dialektyki - znoszenia (*Aufhebung*). Owa specyficznie Heglowska podwójna treść kryjąca się za tym pojęciem (*Aufheben* oznacza tyleż negować, co zachowywać, "wynosić")<sup>16</sup>, została zarzucona na rzecz negatywnego rozumienia. "Znosić" znaczy dla radykalnych adeptów Hegla tyle co "negować"<sup>17</sup>.

Otóż te rozbieżności w interpretacji dialektyki ujawniły się także w myśli polskich filozofów. Cieszkowski i Libelt zaakceptowali zasadniczo jej "ortodoksyjną" postać. Jest to szczególnie wyraźne w twórczości Cieszkowskiego, który wracał często do problemu rozumienia dialektyki, w szczególności relacji

między trzema członami triady dialektycznej podkreślając bardzo silnie mediatyzacyjną stronę dialektycznych "przejść" i ów dwoisty charakter "znośnienia"<sup>18</sup>. Libell wprowadził w swym *Samowiedziale rozumu* wyraził zasadnicze zastrzeżenie wobec Heglowskiego rozumienia dialektyki, lecz nie dotyczy ono kwestii zapośredniczenia i zachowania tego, co negowane, lecz tego, co określa on mianem jej idealizmu. Jednak przyczyna Libellowskiej krytyki jest analogiczna do tej, która stała za młodoheglowską modyfikacją dialektyki - chodziło o zakwestionowanie konsekwencji Heglowskiej dialektyki świadomości zawarłej w lezie o jedności rozumu i rzeczywistości. Libell więc podkreślając, że zastęga Hegla jest to, "że tę dialektykę myśli dopatrzeć w obiektywnych uzewnętrznieniach się ducha", uważa równocześnie, że Hegel nie był w stanie wskazać realnej siły, która jest odpowiedzialna za ów ruch dialektyczny, że u Hegla jest to tylko ruch pojęć<sup>19</sup>.

W przypadku Dembowskiego rzecz przedstawia się w sposób bardziej skomplikowany i to tyle ze względu na ewolucję jego myśli, ile z tego powodu, że w swych w pośpiechu pisanych pracach nie zdołał on wypracować klarownej samoświadomości metodologicznej. Kiedy więc, szczególnie w pracach sprzed 1843 r., piętrzy on kolejne triady dialektyczne, to najwyraźniej rozumie je w duchu Hegla. Tak jest na przykład w przypadku kluczowej dla jego koncepcji trójcy władz ducha - uczucia, myśli i twórczości<sup>20</sup>. Natomiast kiedy rozważa on pewne podstawowe dla swej filozofii twórczości wątki historyczno-polityczne, to wyraźnie dialektyka, którą się tu posługuje przybiera postać negatywną. Tak jest w szczególności wówczas gdy mówi o okresach rozwoju Polski - zarówno w sensie politycznym jak kulturowym<sup>21</sup>. Takie rozumienie dialektyki prezentuje też jeden z ostatnich jego artykułów *O dążeniach dzisiejszego czasu*<sup>22</sup>.

Natomiast oddzielny problem stanowi jego krytyka postawy teoretycznej i praktycznej określanej przez niego mianem "eklektyzmu". Właśnie w artykule *Kilka myśli o eklektyzmie* pochodzącym z 1843r R. Panasiuk widzi odrzucenie Heglowskiego rozumienia "znośnienia" i zanegowanie ruchu dialektycznego ku wyższej jedności poprzez to, co zapośrednicza sprzeczności<sup>23</sup>. Jednakże wydaje się, że to co naprawdę Dembowski tu atakuje to nie "ortodoksyjna" dialektyka Heglowska lecz raczej pseudodialektyka. Eklektyzm - takim jakim go

tu rozumie - nie jest bowiem postawą w sensie heglowskim syntezującą sprzeczne stanowiska, lecz, w sposób raczej mechaniczny, łączącą pewne elementy tych stanowisk zgodnie z zasadą półśrodka. Jest więc eklektyzm likwidowaniem sprzeczności, walki, a nie jej znośnieniem. Dembowski zresztą wyjaśnia tu, że "stanowiska postępu uznaje w owej troistej heglowskiej zasadzie zaprzeczenia", że ruch idei dokonuje się "przez stan pośredni", który to jest "zupełnie sprzecznym ze stanem zarodowości" by w swej pełni "łączyć w sobie dwa stany poprzednie, sobie zupełnie sprzeczne, bo zawsze będąc sam sobą (był - MNJ) gdyby wyłączył będąc w pełni rozwinięcia który ze sprzecznych stanów, jakie w biegu rozwoju przybrał, nie byłby ani właściwie samym sobą, ani w pełni rozwinięcia, boby całości swej nie miał w sobie"<sup>24</sup>. Kwestionuje on więc nie tyle Heglowski sposób rozumienia "znośnienia" ile w sposób swoisty - i nieheglowski - interpretuje antytezę jako "zupełnie sprzeczna" z tezą. To różni go niewątpliwie od Cieszkowskiego, który z taką siłą podkreślał, że poszczególne człony triady dialektycznej są wewnętrznie zróżnicowane, że negacja zawiera w sobie istotny element tego, co negowane<sup>25</sup>.

Łączy ich natomiast przekonanie, że dialektyka będąc jako metoda zwieńczeniem filozofii, która ostatecznie odkryła prawa rządzące rozwojem bytu, pozwala postawić problem relacji między teorią a praktyką w zupełnie nowym świetle. Pozwala, ujmując rzecz najkrócej, problem ten w końcu i całkowicie rozwiązać. Hegel nie wykorzystał tej szansy - bo nie mógł na gruncie swego idealizmu absolutnego - lecz to on szansę tę stworzył.

#### Podwójna krytyka Hegla

"Odkrycie metody jest rzeczywiście dawno upragnionym odkryciem kamienia mądrości; teraz chodzi więc o to, aby *zdziałać owe cuda*, które leżą w jego mocy" - powiada Cieszkowski<sup>26</sup>. Otóż to - "zdziałać owe cuda"! Tak atrakcyjnie dla polskich myślicieli przedstawiony przez Hegla dialektyczny proces racjonalizacji mający miejsce w dziejach, proces realizacji zasady wolności musiał mieć swój ciąg dalszy wbrew temu co sądził "mędrzec

berliński"

To co decydowało o szczególnym miejscu jaki system Hegla zajmował w całej tradycji filozoficznej, równocześnie też wskazywało na jego istotne ograniczenie polegające na tym, mówiąc najogólniej, że wbrew mniemaniu jego twórcy, nie zdołał on zapośredniczyć teorii i praktyki. Nie zdołał zaś dlatego, że próbował to uczynić właśnie w obrębie filozofii w tradycyjnym rozumieniu, a więc w obrębie teorii. Jedność teorii i praktyki jaka na gruncie swej koncepcji osiągnął Hegel jest więc jednością w obrębie świadomości, a nie rzeczywistości. Taka cecha obciąża cały system Heglowski, szczególnie jednak jego historiozofię i filozofię polityczną.

Uznanie Heglowskiej myśli za ostateczny wyraz filozofii nie oznacza więc bynajmniej pozostawania na jej stanowisku; jest raczej odwrotnie, istotna słabość Hegla oznacza słabość całej filozofii. Cieszkowski myśli tę formułuje nader dobitnie: "Absolutny idealizm osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest zdolna, a jeżeli jest w nim jakiś brak to winna temu tylko sama filozofia i ograniczoność filozoficznej dziedziny". Oraz nieco dalej: "Filozofia-niejedno jeszcze zapewne odkryje, siebie samą wszakże już odkryła i dlatego właśnie przeżywa się w tej chwili"<sup>27</sup>.

Nie mniej jasno postawił sprawę Libelt: "Doszedł więc Hegel do ostatecznych kończyn filozofii będącej tu pojmującym się rozumem - myśleniem myślenia w najwyższej, bezwzględnej potędze"<sup>28</sup>.

Tenże Libelt pisząc w roku 1874 - kiedy nauka "mędrca berlińskiego" popadła praktycznie w zapomnienie - przedmowę do drugiego wydania *Samowładztwa rozumu* oświadczył: "Acz jestem uczniem Hegla i niewygasła mam dla jego nauki cześć i poszanowanie, nie poszedłem jednak za nim na oślep w pracach moich". Deklarację tę, jeśli pojęcie "uczeń" rozumieć mniej (Cieszkowski) lub bardziej (Dembowski) metaforycznie, moglibyśmy z powodzeniem przypisać pozostałym dwóm filozofom polskim. W istocie rzeczy żaden z nich nie był heglistą, jednakże heglizm stanowił fundament na którym chcieli budować własne koncepcje.

Dotyczy to także Cieszkowskiego, którego niemieckie prace były co najmniej w części próbą włączenia się w dyskusje narastające w obrębie szkoły Heglowskiej, a którego myśl w związku z tym zarówno

Libelt, jak Dembowski uznawali za coś w rodzaju "słowiańskiego" fermentu w obrębie filozofii niemieckiej<sup>29</sup>. Jeśli więc o rozwijaniu filozofii Heglowskiej mówią ci myśliciele, to chodzi im o rozwijanie przez "przekroczenie" czy przez po Heglowsku rozumiane zniesienie, a nie przez poprawianie<sup>30</sup>.

Jednakże tak rozumianej kontynuacji musiała towarzyszyć dwójaka krytyka Hegla. Niezbędne więc były wpiery pewne przygotowawcze zabiegi w obrębie systemu po to by "przekroczenie" go, spojrzenie nań z wyższej pozycji, nie okazało się zerwaniem lecz przejściem. Chodziło zatem po pierwsze o krytykę "wewnętrzna" w imię prawdy systemu, o wskazanie i usunięcie niekonsekwencji jakie miał popełnić Hegel, czy też o ukazanie tych konsekwencji, których on sam wyraźnie nie ukazał. Ta pierwsza krytyka miała umożliwić drugą - "zewnętrzna" (lecz nie z pozycji innego systemu filozoficznego, lecz z pozycji już "filozofii przekroczonej"), tj. krytykę heglizmu jako filozofii, jako kontemplacji, w obrębie której problem zapośredniczenia teorii i praktyki nie może znaleźć swego ostatecznego rozwiązania. Świadomość konieczności dokonania takiej podwójnej krytyki jest wyraźnie obecna w pracach Cieszkowskiego i Dembowskiego (szczególnie w jego wcześniejszych pismach), natomiast w tej postaci nie znaleźliśmy jej w pismach Libelta, który zasadniczo koncentruje się na krytyce "zewnętrznej". Ta różnica była nie tyle spowodowana niedostrzeganiem przez Libelta potrzeby dokonania owych zabiegów adaptacyjnych w obrębie systemu Heglowskiego, ile raczej faktem, że wystąpił on ze swą koncepcją później - po publikacji pierwszych prac Trentowskiego i Cieszkowskiego, w których jego zdaniem przygotowanie do przejścia ku nowej "filozofii słowiańskiej" zostało już dokonane.

Warto tu zauważyć, że to właśnie ten drugi typ krytyki obecny w pismach polskich myślicieli wyraźnie lokuje dyskusję jaką podjęli oni z Heglem - poza ramami jego szkoły. Rzecz to o tyle godna podkreślenia, że krytyka wewnętrzna, którą uprawiali oni analizowana w oderwaniu od tej drugiej warstwy krytycznej (a przecież oba te poziomy ostatecznie są stopniami wiodącymi na trzeci - pozytywny tj. konstrukcji "filozofii polskiej") może być rozumiana jako akt akcesu do podzielonej już wówczas szkoły heglowskiej. Dotyczy to szczególnie Cieszkowskiego i Dembowskiego, (we wcześniejszej - do 1843r. - fazie jego twórczości), których

wewnętrzna krytyka systemu Hegla jest wyraźnie zbieżna z tą, uprawianą na lewicy szkoły Hegla<sup>31</sup>. Można chyba powiedzieć, że tym co pchało polskich filozofów "poza Hegla" była postrzegana przez nich praktyczna niemoc jego systemu, niemoc, która w sposób dramatyczny dała o sobie także znać w młodoheglowskiej próbie przezycięcia jego "kontemplatywizmu", próbie, która swe siły wyczerpała w krytyce.

#### Modyfikacja w obrębie Heglowskiej historiozofii

Ponieważ w centrum zainteresowania polskiej filozofii, którą się tu zajmujemy, stał problem relacji między teorią a praktyką, więc nic dziwnego, że próba adaptacji myśli Hegla dla jej potrzeb w pierwszym rzędzie dokonała się na poziomie jego historiozofii, w niej bowiem - jak się wydawało - leżał klucz do rozwiązania tego zagadnienia, klucz, którego sam "mędrzec berliński" nie znalazł.

Nieprzypadkowo więc praca Cieszkowskiego, którą zamierzał stworzyć fundament dla swej "filozofii czynu", jest polemiką z Heglowską filozofią dziejów. *Prolegomena do historiozofii* - bo o tę pracę tu chodzi - zawiera ową podwójną krytykę myśli Hegla - celem jest wskazanie niekonsekwencji - jak sądzi Cieszkowski - w obrębie jego koncepcji, której usunięcie umożliwiłoby wyjście poza system idealizmu absolutnego, a tym samym poza filozofię w ogóle, czyli "przejście filozofii w życie", co w szczególności oznaczało odrzucenie *Versöhnungsphilosophie*.

Zasadnicza poprawka jaką autor *Prolegomenów* dokonał w koncepcji Heglowskiej, polegała na dostosowaniu podziału dziejów do trychołomicznej zasady, bo "prawa dialektyki są albo powszechne i nienaruszalne, a w takim razie w dziejach powinny znaleźć realny wyraz; albo też są one bezsilne, cząstkowe i niedostateczne, a w takim razie nie powinny się też objawiać w innych dziedzinach wiedzy, a dedukcja ich musiałaby być wszędzie pozbawiona wszelkiej konieczności"<sup>32</sup>. Nie chodzi jednak tylko o podział dziejów na trzy epoki, a nie cztery, jak chciał Hegel, ten bowiem popełnił jeszcze większy błąd. Ta przewina Hegla polegała, zdaniem Cieszkowskiego, na tym, że nie ujął on dziejów jako całości czy też ujmując rzecz inaczej, że część wziął za całość<sup>33</sup>. Zarzut to zasadniczy -

zważywszy bowiem, że zgodnie z koncepcją autora *Nauki logiki* prawda jest całością, jasnym jest, iż nie oznacza on nic innego jak stwierdzenie, że Hegel nie zdołał ująć prawdy historii. Nie chodziło tu więc o drobną modyfikację, lecz o istotne przekształcenie systemu.

Cieszkowski podzielił zatem całe dzieje ludzkości na epokę starożytną, średniowiecze lub teraźniejszość (od Chrystusa do czasów mu współczesnych) i wreszcie przyszłość (to właśnie ta brakująca część całości). Epoki te nazywa on też - od objawów ducha, bądź też od dominujących w nich jego władz - epokami czucia, myśli i woli, bądź też sztuki, filozofii, czynu. Kiedy zaś koncepcji tej w swym opus magnum - *Ojciec nasz* - nada milenarystyczny kształt, przybiorą one także nazwy epoki Ojca, epoki Syna, wreszcie epoki Ducha Świętego, przy czym ta ostatnia ma być spełnieniem królestwa bożego na ziemi.

Podział dziejów na trzy epoki i włączenia doń przyszłości ma jeden szczególnie interesujący skutek, ten mianowicie, że stawia on problem jedności teorii i praktyki w zupełnie odmienny sposób niż to miało miejsce w systemie Hegla. Jeśli bowiem dotychczasowe dwie epoki dziejów zgodnie z figurą sylogizmu potraktować jako tezę i antytezę, to wniosek - synteza - staje się dostępny naszej wiedzy. Tym samym filozofia - owa Sowa Minerwy, która dołąd przybywała *post festum* - otwartą się na przyszłość staje się konieczną podstawą wszelkiego działania. Chytrność rozumu w dziejach oto zakończyła się, odtąd czynom ludzkim towarzyszyć będzie świadomość celu, do którego realizacji ostatecznie się one przyczyniają.

Widać więc, że jedność teorii i praktyki, którą Hegel próbował ustanowić w obrębie najwyższego przejawu ducha absolutnego - filozofii, zgodnie z koncepcją Cieszkowskiego ma się dokonać w samej historii. Nie znaczy to zresztą by Cieszkowski usiłował tę jedność uzasadnić na gruncie teorii ducha obiektywnego; przeciwnie, tu właśnie zgadzał się on z Heglem, kiedy ten twierdził, że może się to dokonać tylko na poziomie ducha absolutnego. Oczywiście było to tylko możliwe dlatego, że Cieszkowski lokował historię (dzieje) w obrębie ducha absolutnego, a więc w istocie dokonał nadzwyczaj istotnego przesunięcia w hierarchii manifestacji ducha, a zarazem jeszcze silniejszej



ontologizacji historii niżli to miało miejsce w koncepcji Hegla<sup>34</sup>. Tak oto, wydawałoby się, drugorzędna poprawka w obrębie historiozofii Heglowskiej, jak kamień stracony ze szczytu pociągnęła za sobą lawinę dalszych modyfikacji i przeformułowań, które wiodły Cieszkowskiego poza system "idealizmu absolutnego", a więc ewokowała ową "zewnątrzną" jego krytykę.

Rzecz podobnie przedstawia się w przypadku Dembowskiego, choć obraz jego rozrachunków z Heglem zaciemniony jest brakiem systematyczności jego myśli oraz szybko ewoluującymi poglądami. Jednakże w jego przypadku możemy stwierdzić, że ów moment inicjujący późniejszą konstrukcję "filozofii twórczości" dokonuje się w obrębie historiozofii i związany jest z próbą przeróbki Heglowskiej filozofii dziejów. Wprowadził w swym pierwszym artykule zamieszczonym w Przeglądzie Naukowym, a zatytułowanym *Stanowisko wiedzowe teraźniejszości* (1842) będącym próbą syntetycznego wykładu doktryny "Filozofa" i jej obroną jako myśli chrześcijańskiej, jedyną wątpliwość jaką zgłosił pod jego adresem dotyczy estetyki, to jednak istota tej wątpliwości - jak to wyraźnie ukazują jego dalsze pisma - odnosi się do Heglowskiej wizji dziejów i dalej - jego *Versöhnungsphilosophie*. Napisał on tu mianowicie, że "wiedza umnicstwa (estetyka) np. w części dziejowej, a nawet w rozumowanej - rozwoju umnicstwa w sobie - nie dość dokładnie jest wypracowana"<sup>35</sup>. Chodziło mu zatem o nową periodyzację dziejów sztuki, oczywiście znowu zgodnie z trychotomicznym podziałem, o czym szerzej pisał nieco później<sup>36</sup>.

Zważywszy jednak, że w tym wczesnym okresie twórczości Dembowskiego uznawał sztukę za najwyższy objaw ducha absolutnego, (w niej to bowiem przejawia się ideał, że wprowadza on w obręb ducha absolutnego dzieje jako środkowy człon triady jego objawów (pierwszym jest wiedza), to oczywistym jest to, iż jego postulat zmiany podziału dziejów sztuki jest zarazem, czy w pierwszej instancji, postulatem zmiany podziału dziejów jako takich<sup>37</sup>. W istocie Dembowski przeprowadził taki nowy podział już w artykule następującym po *Stanowisku wiedzowym teraźniejszości*; różnił się on od podziału zaproponowanego przez Cieszkowskiego, lecz Dembowski wprowadził doń także przyszłość ("świat przyszłości") jako konieczną konsekwencję triadycznej zasady dialektyki<sup>38</sup>. Niezależnie też od dalszej ewolucji jego poglądów, przeformułowań

w obrębie objawów ducha absolutnego, ta modyfikująca historiozofię Heglowską poprawka wprowadzająca w jej obręb przyszłość, będzie stanowiła fundament jego filozofii praktycznej, "filozofii twórczości" jak ją nazywał.

Dembowski zresztą stawiał się coraz bardziej świadom tego, że taka filozofia rozumiana jako remedium przeciw dualizmowi, kryzysowi rzeczywistości, która najwyraźniej nie stała się rzeczywistością w sensie Heglowskim, w swej istocie jest historiozofia, zaś warunkiem takiej właśnie historiozofii było wprowadzenie weń przyszłości. W artykule *O postępkach w filozoficznym pojmowaniu bytu* opublikowanym w roku 1844 r. nie miał już wątpliwości, że "Historiozofia tak pojęta jako wiedza praw postępu społeczeństw jest właściwie filozofią nauk społecznych i teorii społecznych, a tak bez wątpienia najważniejszą z nauk, bo mającą najściślejszy związek i wprost bezpośredni z postępkem społecznym"<sup>39</sup>.

#### Poza Hegla, poza filozofię

Libell, jak już zauważyliśmy, nie dostrzegał potrzeby takiej wewnętrznej krytyki historiozofii Heglowskiej, w ogóle rezygnując z próby jakiejś nowej systematycznej periodyzacji dziejów. Owe wstępne zabiegi teoretyczne przygotowujące "filozofię stanowiska" były w jego mniemaniu już faktem; Cieszkowski słusznie zaatakował najsłabszy punkt filozofii Hegla ukazując występującą tu sprzeczność między metodą a treścią i w ten sposób czyniąc podatnym jego system na dalszą krytykę<sup>40</sup>. Konieczność takiej dalszej krytyki widział właśnie Libell, bowiem ani Cieszkowski ani Trentowski, mimo istotnego kroku jaki poczynili (w przypadku Trentowskiego jest to krok większy) pozostali jednak na stanowisku filozofii niemieckiej.

Libell, jak się zdaje, z jednej strony nie doceniał praktycznych konsekwencji wynikających z Cieszkowskiego krytyki Hegla, z drugiej zaś strony w sposób niewątpliwy dążył do nadania koncepcji procesu historycznego bardziej romantycznego charakteru niż to miało miejsce w niemieckojęzycznych pracach swego krajana (pism Dembowskiego w ogóle nie dostrzegał i nie był w tym

bynajmniej wyjątkiem). Dlatego też świadomość towarzysząca mu podczas pisania jego dzieła, będącego rozprawą z całym, w tym w szczególności z Heglowskim racjonalizmem, z jego spekulatywizmem, jest świadomością nowatora, który otwiera nowe drogi filozofii<sup>41</sup>.

Zasadnicza słabość jaką postrzegał on w systemie Hegla była, jego zdaniem, słabością całej filozofii nowożytnej począwszy od Kartezjusza, tyle że w idealizmie absolutnym, będącym jej zwieńczeniem, uwidoczniła się ona niejako w skondensowanej postaci. Tą słabością jest właśnie owo tytułowe "samowładztwo rozumu", a więc panlogizm sprowadzający realność do idei. Libelta krytyka racjonalizmu przebiega na wielu płaszczyznach, co jednak szczególnie interesujące z punktu widzenia przyjętego w mej pracy, sprowadza się ona do jednego generalnego zarzutu: racjonalizm, w szczególności filozofia Hegla, jest całkowicie bezradnym wobec rzeczywistości, wobec pytań natury praktycznej, które stawia ona przed ludźmi<sup>42</sup>. Ta bezradność ma swe źródło ontologiczne, bowiem duch jest tu pojmowany jako rozum, a nie jako jedność jego władz (uczucia, wyobraźni i woli), w szczególności zaś nie jako jedność materialności i idealności<sup>43</sup>. W tej sytuacji rzeczywistością świata widomego jest rozum, "sama widomość jest niczym"<sup>44</sup>. Nic też dziwnego, że rozumność rzeczywistości której próbował dowieść Hegel w swych *Zasadach filozofii prawa* jest rozumnością samopoznającej się myśli; nie państwo rzeczywiste jest przedmiotem tej filozofii lecz idea mająca się do niego jak noumen do fenomenu<sup>45</sup>.

Jest to więc zdaniem Libelta filozofia krytyczna, lecz jej krytycyzm jest bezsilny; czysty rozum nie jest bowiem w stanie ani niczego zburzyć, ani też tym bardziej niczego stworzyć, gdyż nie posiada on nic poza sobą samym. Nietrudno tu zauważyć, że zarzut ten odnosi się także do tego typu filozofii jaką uprawiali metodyści.

Libelt, zdaje się, zupełnie nie dostrzegał usiłowania nowożytnej filozofii zmierzającego do przezwyciężenia klasycznej dychotomii teorii i praktyki. Jego zdaniem kontynuuje ona owo wyniesienie przez Stagirytę teorii, a kulminacją tego procesu jest system Hegla, "którego nowoczesnym Arystotelesem nie bez powodu nazwano"<sup>46</sup>.

Hegel zatem nie tylko nie zdołał zapośredniczyć sfer teorii i

praktyki, lecz przeciwnie, radykalnie i ostatecznie je rozdzielił. Nie znaczy to jednak by Libelt nie dostrzegał wpływu filozofii racjonalistycznej - takiej jak ją rozumiał - na rzeczywistość. Otóż podkreślał on właśnie jej negatywny, rzecz można, fatalny wpływ na życie społeczne, szczególnie na sferę polityki. Nie sądzę jednak byśmy akurat tu mieli do czynienia ze sprzecznością w obrębie poglądów Libelta<sup>47</sup>.

Te negatywne skutki jakie wywiera filozofia racjonalistyczna na rzeczywistość ludzką można określić raczej jako skutki przez zaniechanie. Rozum nowożytnej filozofii poruszając się w sferze czystej abstrakcji pozostawił rzeczywistość materialną, na pastwę zabiegów z nim samym nie mających nic wspólnego. Filozofia jest tu o tyle winna, że nie próbowała dojrzeć za ideą tego, co konkretne i indywidualne. Kiedy jedyną rzeczywistością dla filozofa jest np. idea państwa, to nic dziwnego, że biernie przyzwala on na nieprawości, w sferze polityki, których swoistym wyrazem jest "ćwiartowanie narodów". Abstrakcyjny charakter racjonalizmu unieważniający to co realno-materialne zwraca się w szczególności przeciw trzem "świętościom" - narodowości, religii (rozumianej jako forma związku między ludźmi a bogiem) i "oświacie narodu"<sup>48</sup>.

Efekt jest taki, że sfera rzeczywistości (tego co stanowi o realnym życiu narodów) ulega całkowitej relatywizacji, zaś niemoc filozofii poszukującej swej rzeczywistości w ideach, abstrakcjach owocuje oddaniem pola polityki poczynaniom zgoła niefilozoficznym.

Zarzut abstrakcyjności podniesiony wobec filozofii Hegla stanowi jeden z owych *loci communes* wyznaczających z jednej strony specyficzny charakter polskiej myśli lat 40-tych, z drugiej zaś strony wskazujących na jej związki ze sporami powstałymi w owym czasie na gruncie niemieckiej filozofii postheglowskiej.

Nie chodzi tu jednak, jak to łatwo zauważyć, o związki z Kierkegaardem radykalną krytyką abstrakcyjności koncepcji Hegla w imię niepowtarzalnej egzystencji, ani też o związki ze Stirnerowskim odrzuceniem Heglowskich "widm" w imię absolutnie wolnej jednostki. Mamy tu raczej do czynienia z pokrewieństwem z tymi ideami, które najpierw w sposób bardzo ogólny i jeszcze niejasny pojawiły się w obrębie ruchu Młodych Niemiec, a swój bardziej sprecyzowany kształt otrzymały w młodoheglowskiej "filozofii czynu", a więc ideami, których źródłem była coraz

wyraźniejsza świadomość istnienia hiatusu między subtelnym teoretycznym poziomem filozofii niemieckiej, a prozaicznością życia społecznego. Świadomość tego hiatusu rosła wraz z rozwojem wydarzeń politycznych w Europie, szczególnie po Rewolucji Lipcowej, w Prusach zaś przede wszystkim wraz z rozwiewaniem się nadziei na oświeczone reformy, w które jeszcze tak bardzo wierzył Hegel.

Jedność rozumu i rzeczywistości, którą na gruncie swego imponującego rozmachem systemu usiłował uzasadnić Hegel, już za życia mistrza wywołała wątpliwości, zaś u schyłku lat trzydziestych XIX w. coraz częściej uznawana była jako osiągnięta li tylko finezyjnym zabiegiem teoretycznym, a więc jako w istocie jedność pozorna. W takiej perspektywie jedność rozumu i rzeczywistości okazywała się więc nie daną czy raczej już osiągniętą w zmusnym rozwoju idei w świecie, lecz stanem, ku któremu rozwój ten dopiero zmierza.

Dla Polaków szczególnie dotkliwie odczuwających niesprawiedliwość europejskiego ładu politycznego taka perspektywa wydawała się być jedynie do przyjęcia. Zarzut abstrakcyjności kierowany pod adresem filozofii niemieckiej, szczególnie heglizmu, jaki spotykamy w pismach Cieszkowskiego, Dembowskiego czy Libelta będący w istocie krytyką "filozofii pogodzenia" ma więc wymiar nie tyle teoretyczny ile praktyczny, jest zarzutem faktycznej niemocy praktycznej tej filozofii. Ta "zewnętrzna" krytyka Hegla zawarta w zarzucie abstrakcyjności czy kontemplatywizmu jego systemu miała, jak to zauważyliśmy, swą podstawę i źródło w owej transformacji jego historiozofii polegającej przede wszystkim na wprowadzeniu przyszłości w obręb dziejów. Zabieg ten bowiem był tylko pozornie "poprawką" mającą na celu konsekwentne zastosowanie praw dialektyki w odniesieniu do tej sfery manifestacji ducha.

Hegel bynajmniej nie był niekonsekwentny zamykając historię rozumianą przecież jako zbiór faktów, a zarazem jako świadomość świadomości historycznej, na teraźniejszości. Zamknięcie to było wynikiem jego koncepcji ducha, którego istotą jest samowiedza. Ostatecznym objawem ducha jest więc pełna świadomość samego siebie wyrażająca się w filozofii. Jeśli więc rozwój filozofii zmierzał do tego momentu w którym ujmuje ona rzeczywistość jako tożsamą z jej własnym światem pojęć, kiedy postrzega ona rzeczywistość jako

rozumną użyczając nam w ten sposób pogodzenie z nią, to cóż wleceć mogłaby ona odkryć w przyszłości. Historia ducha jako procesu kształtowania się samowiedzy dokonała się już właśnie w "filozofii absolutnej", a przecież nie istnieje żadna inna historia poza nią, choć niewątpliwym jest, że nadal będą miały miejsce fakty i zdarzenia.

Wprowadzenie więc w obręb zainteresowań filozofii przyszłości, ba, uczynienie z wiedzy przyszłości ostatecznego celu zmieniło w sposób zasadniczy tyleż funkcję filozofii, co wymagało przeformułowania Heglowskiej koncepcji ducha. Ów zarzut abstrakcyjności podniesiony przeciw Heglowi nie oznaczał nic innego jak to, że jego koncepcja ducha nie spełnia warunków uzasadnienia jedności myśli i bytu, że ta Heglowska jednia obciążona jest przewagą myśli nad bytem, tego co ogólne nad tym, co szczególne. Postulował jedni myśli i bytu oznacza - jak pisze Cieszkowski - że myślenie "nie jest czymś najwyższym, lecz że samo musi się wznieść ponad siebie - a trafniej jeszcze, wyjść z siebie i postąpić dalej"<sup>49</sup>. Stąd wynika owo hasło "rehabilitacji materii", powszechne w pismach polskich filozofów, a tylko formalnie zbieżne z podobnym postulatem wysuwany przez Schellinga<sup>50</sup>.

Lecz ta "rehabilitacja materii" w żaden sposób nie była możliwa przy przyjęciu, że najwyższym przejawem ducha jest filozofia, wiedza. Duch prawdziwy, pełny, będący jednością idealności i materialności nie może się ostatecznie wyrażać w czystej myśli; istoty człowieka nie wyczerpuje aktywność intelektualna, poznanie świata, lecz raczej tworzenie go. Czyn, twórczość jest więc ostatecznym objawem ducha, obszarem zaś na którym się to dokonuje jest życie społeczne. W ten sposób dzieje nie tylko stają się domeną ducha absolutnego, lecz faktycznie to w nich należy widzieć jego pełną realizację.

Dembowski, który początkowo jako domenę twórczości - najwyższego objawu ducha - widział pod wpływem Schellinga i Schillera sztukę (właściwie literaturę, od której domagał się by wyrażała treści społeczne), już w *Kilku myślach o eklektyzmie* (1843) wyraźnie zdaje się dawać prymat polityce (historii). W artykule opublikowanym niecały rok później pisał on: "Pochód więc postępu historii jest ciągłym zręczystwianiem się ciągu

wyrabiającej się myśli, czyli przechodzeniem tej myśli w czyn. Zbadanie prawa, wedle którego myśl w czyn przechodzi jest więc poznaniem prawa postępu i historii, stwarza nową naukę, historiozofię (...). Historiozofia tak pojęta, jako wiedza praw postępu uspołeczeń jest właściwie *filozofią nauk społecznych i teorii społecznych*, a tak bez wątpienia najwyższą z nauk, bo mającą najściślejszy związek i wprost bezpośredni z postępowym społecznym<sup>51</sup>.

Historiozofia więc - a jest o tym przekonany tak Dembowski, jak Libelt i Cieszkowski - jest zwięźczeniem filozofii, lecz nie jako najwyższy przejaw ducha absolutnego - jak chciał Hegel - lecz jako warunek jego ostatecznego uobecnienia się. Można więc chyba powiedzieć, że dla polskich myślicieli romantycznych historiozofia jest tym ostatnim słowem, które pozostało jeszcze do powiedzenia filozofii zanim nie przejdzie ona w dziedzinę praktyki; lub - dokładniej - jest ona właśnie pomostem łączącym filozofię (a więc teorię) z praktyką.

Jedność teorii i praktyki, której dotychczasowa filozofia poszukiwała bezskutecznie na gruncie teorii, zostaje oto ostatecznie ustanowiona w obrębie historiozofii, nauce o przeszłej i przyszłej praktyce ludzkiej, lub - ujmując rzecz inaczej - nauce o rzeczywistości jaką ona jest i będzie. Ta jedność teorii i praktyki ma swój ontologiczny korzeń w jedności myśli i bytu, jedności, której Hegel nie był w stanie właściwie uzasadnić na gruncie swej koncepcji ducha jako samowiedzy. Dlatego też Libelt wbrew Heglowi mógł powiedzieć, że jest "historia nauczycielką przyszłości, a doświadczenie wskazówką mądrości"<sup>52</sup>. W historii w dziejach można więc, a wręcz należy poszukiwać pouczeń, to zaś, że Hegel niczego takiego nie był w stanie w nich znaleźć wynikało z faktu, że historiozofia była dlań tylko czystą wiedzą.

Sądzę, że w tym swoistym rozumieniu historiozofii jako pomostu łączącego teorię z praktyką tkwi także odpowiedź na pytanie dlaczego to w dziełach polskich filozofów prawie nieobecna jest refleksja teoretyczna nad Heglowską próbą (i próbami wcześniejszymi) rozwiązywania problemu relacji między teorią a praktyką. Pozycja, którą filozofowie ci przyjęli, zwalniała ich z takiego obowiązku. Jeśli heglizm stanowił zwięźczenie całego dotychczasowego rozwoju filozofii jako teorii, a krok, który

należało obecnie uczynić oznaczał przekroczenie jej granic. ("przejście filozofii w życie"), to refleksja taka okazywałaby się niczym innym jak powrotem na poziom, który właśnie podlega "zniesieniu", w Heglowskim rozumieniu tego pojęcia. Nie chodziło już więc o ponowną próbę filozoficznego uzasadnienia jedności teorii i praktyki, lecz o wyprowadzenie filozofii z jej królestwa pojęć i abstrakcji i wprowadzenie jej w obszar prozy życia społecznego. Myśliciele ci wprawdzie uznawali filozofię jako warunek racjonalnej praktyki, lecz przyjęcie tezy o "końcu filozofii" powodowało, że to palące problemy praktyki społecznej warunkowały typ ich namysłu nad rzeczywistością.

Uprowadzając dalsze rozważania stwierdzmy, że mocniejsza, niż to miało miejsce u Hegla, ontologizacja dziejów (w których ostatecznie objawia się absolut), ich sakralizacja (u Cieszkowskiego i Libelta) pociągała za sobą fatalny skutek w obszarze tej refleksji, która była zawsze szczególnie istotna dla europejskiej filozofii praktycznej, czy dokładniej mówiąc filozofii politycznej. Chodzi tu oczywiście o problem państwa i prawa jako instytucji w zasadniczy sposób określających praktykę ludzką, jako sfery konstytuowania się woli ogólnej, oraz o problem społeczeństwa obywatelskiego jako sfery tworzenia się nowoczesnego społeczeństwa, a zarazem podmiotowości jednostkowej. Olóż namysł nad tymi fundamentalnymi problemami filozofii praktycznej rozmywa się w koncepcjach polskich romantyków w obrębie podstawowej dla nich refleksji - z konieczności istotnie zirrationalizowanej - nad historyczną rolą mniej (Dembowski) lub bardziej (Cieszkowski, Libelt) homogenicznie pojmowanego narodu.

To więc, co określa ów idealizm polityczny zarzucany polskim romantykom nie należy do kręgu myśli heglowskiej, przeciwnie, jest ich swoistym wkładem do myśli europejskiej, wkładem wyrastającym właśnie ze sprzeciwu wobec Hegla *Versöhnungsphilosophie*. W tej mierze pozytywistyczna (prepozytywistyczna) krytyka polskiej myśli romantycznej utożsamionej z heglizmem opiera się na grubym nieporozumieniu, choć faktem jest że - jak to starałem się tu wykazać - filozofia Hegla stanowiła dla niej podstawowe źródło, tak pozytywnej, jak negatywnej inspiracji. Owa "wewnętrzna" i "zewnątrzna" krytyka Hegla miała dostarczyć polskim myślicielom fundamentu, na którym wznieść chcieli gmach filozofii nowej, która

nie byłaby już tylko teoria (a więc filozofia we właściwym tego słowa znaczeniu), lecz tworzyła pomost łączący ją ostatecznie z praktyką. Mało tego, ta już-nie-filozofia miała stanowić nie tyle indywidualny wkład filozofów do myśli europejskiej, ile kolektywny wkład ducha narodu, który dotąd ani w dziejach, ani w rozwoju wiedzy nie odegrał jeszcze swej roli.

## Przypisy

- 1 Por. B. Skarga, *Prepozytywizm polski wobec heglizmu polskiego i Hegla*, w: *Polskie spory o Hegla*, praca zbiorowa, Warszawa 1966.
- 2 Istotne informacje dotyczące tego problemu zawiera ciągle aktualne studium A. Bara: *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie 1830 - 1850*. W: *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*, t. 5, Kraków 1933; por. także uwagi M. Straszewskiej W: *Czasopisma literackie w Królestwie Polskim w latach 1832 - 1842, część druga (1840 - 1848)*, Wrocław 1959, oraz Cz. Głombika W: *Tradycja i interpretacja. Antoni Mołicki a reakcja katolicka wobec polskiej "filozofii narodowej"*, Warszawa 1978 s. 118nn. (interesujące nas uwagi nie wykraczają tu poza ustalenia dwu poprzednich prac).
- 3 Odrębnym problemem jest niejednoznaczność terminu "romantyzm", szczególnie zaś "filozofia romantyczna", o czym przekonuje nas choćby lektura odpowiednich haseł słowników i encyklopedii filozoficznych. Nie podejmując tu próby dokonania jakichkolwiek rozstrzygnięć teoretycznych w tej sprawie, sędzę, że nie ma żadnych dobrych powodów po temu by nie kontynuować ustalonej tradycji zaliczającej interesujących nas tu polskich myślicieli do "filozofii romantycznej". Pewne zasadnicze, a wspólne cechy ich koncepcji (żeby tylko wspomnieć krytykę jednostronności i niewystarczalności racjonalizmu, rodzaj krytyki rzeczywistości społecznej, czy swoistą ideę narodu i narodowości) wyraźnie nas do tego upoważniają. Można natomiast utrzymywać - jeśli stopniowanie niezbyt jasnych predykatów ma sens - że niektórzy z reprezentantów tej filozofii byli bardziej (Libelt), lub mniej (Trentowski) "romantyczni", co między innymi znalazło swój wyraz w ich stosunku do "ludowości".
- 4 H. Kamiński: *Pamiętniki i wizerunki*, Wrocław 1951 s. 7.
- 5 B. Trentowski: *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia?* W: *Rok... 1845 z. 3 s. 36*
- 6 Wszystkie trzy prace są najłatwiej dostępne w wydaniu przez A. Walickiego w 1972 r. zbiorze: A. Cieszkowski, *Prolegomena do*

- historiozofii, op. cit.
- 7 E. Dembowski: *Pisma*, T.1 Warszawa 1955 s. 6
- 8 *Ibidem*, s. 24
- 9 *Ibidem*, s. 41.
- 10 Ślusznie zauważa R. Panasiuk (E. Dembowski: *Heglizm i socjalizm*. W: legoż autora, *Hegel i Marks, studia i szkice*. Warszawa 1986 s. 253 - 255) polemizując z oceną kuzyna Dembowskiego H. Kamińskiego, że nie było w jego myśli przejścia od heglizmu do socjalizmu utopijnego, że pragnął on te dwie koncepcje połączyć w "wyższym stanowisku".
- 11 K. Libelt: *Sanowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa 1967 s. 210
- 12 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 252
- 13 E. Dembowski: *Pisma*, T. 1 s. 4, także s. 24 oraz T. 3 s. 49; wótrował on tu Cieszkowskiemu, który w swych *Prolegomenach* pisał: "od Pitagorasa aż do Hegla mieliśmy li tylko filozofię, która wszakże u legoż ostatniego do mądrości *kar słowny* dojrzała." (s. 31, por. także s.84) Charakterystycznym jest podział historii filozofii jaki podał Dembowski w swym opublikowanym w 1843 r. *Stanowisku przyszłości filozofii*. Podział ten, będący wynikiem zaproponowanej przez niego "zmiany kategorii logicznych" Hegla, w obrębie których usiłuje on dać konsekwentnie trójkową architektonikę (to nierzadko przesadne i schematyczne odwoływanie się do rozmaitych triad jest najbardziej widocznym objawem zauroczenia dialektyką, którą możemy obserwować nie tylko u Dembowskiego), przedstawia się następująco: 1) stanowisko uczucia - filozofia indyjska (wiarę w prawdę); 2) stanowisko myśli - filozofia grecka (młtość prawdy); stanowisko twórczości - filozofia chrześcijańska (wiedza prawdy). Ten ostatni okres filozofii rozpada się z kolei na 3 etapy: "a. filozofia do Mędrca berlińskiego, b. filozofia bezwzględnego stanowiska, c. filozofia przyszłości". (T. 3 s. 127-8) W tymże tomie w przypisie do pisanej nieco później pracy *Kilka myśli o eklektyźmie* znajdujemy nieco zmodyfikowany i mocno uszczegółowiony (oczywiście w rozbiciu na następne triady) podział historii filozofii nowożytnej (s. 343-4). Istotnym jest to, że w tych schematach periodyzacyjnych zamyka Dembowski nie tyle dotychczasowy rozwój filozofii, ile w

- ogóle jej rozwój; po niej przychodząca filozofia nie będzie już nią w znaczeniu czystej wiedzy.
- 14 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s.88; K. Libelt: *Sanowładztwo rozumu*, s.208
- 15 Por. J.E. Toews: *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841*. Cambridge 1980 s. 217n.
- 16 *Nl*, I, s. 113
- 17 Por. R. Panasiuk: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa 1979 s. 112n.
- 18 Por. moja praca *Czyn. Przyszłość. Naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*. Warszawa-Poznań 1989 s. 11-17
- 19 K. Libelt: *Sanowładztwo rozumu*, s.210n.
- 20 E. Dembowski: *Pisma*, np. T 3, s.50n, 71, 123, 228. Takie heglowskie rozumienie syntezy pojawia się także w opublikowanym w 1845 artykule *Myśli o przyszłości filozofii* (T 4, s.364)
- 21 *Ibidem*, T 3, s.85, 275n, 325n, IV, s. 107n.
- 22 *Ibidem*, T 4, s.378n.
- 23 R. Panasiuk: *Hegel i Marks*, s.285n.
- 24 E. Dembowski: *Pisma*, T 3, s. 344.
- 25 Por. A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 26
- 26 *Ibidem*, s. 88
- 27 *Ibidem*, s. 84 i 88
- 28 K. Libelt: *Sanowładztwo rozumu*, s. 120
- 29 *Ibidem*, s. 270 - 279; E. Dembowski, którego pierwsze kroki w filozofii były inspirowane lekturą *Prolegomenów*, potem zmienił swój stosunek do ich autora, a w 1845 zarzucił mu "neoszelingianizm" (*Pisma*, T 4, s. 327 i 346).
- 30 Dembowski sformułował tę tezę w kontekście poprawek poczynionych w estetyce Hegla przez Kremiera w sposób następujący: "Gdy jeden poprawia drugiego, nie zaś z gruntu go przerabia albo rozwija, tam zawsze dwoisty żywioł znać, tam zawsze całość jest niezupełną i jako posąg nie jednym wyciosany dółtem, lecz sklejony z odłamków wygląda". (*Pisma*, T. 3, s. 255)
- 31 Cieszkowski zdawał sobie z tego sprawę wskazując na tę zbieżność, a zarazem dystansując się od lewicy heglowskiej, jak też zresztą - może mniej wyraźnie - od poprzedzających orientacji w obrębie tej szkoły, w swym polemicznym piśmie *Bóg i*

palingeneza (W: *Prolegomena*, szczególnie s. 114-115 i 185nn.) W literaturze przedmiotu zaliczanie Cieszkowskiego do heglistów, czy młodoheglistów jest raczej powszechne. Oczywiście jest to także problem sposobu rozumienia tych pojęć. Rozszerzona ich interpretacja ma tę zaletę, że pozwala w pracach poświęconych rozwojowi szkoły Heglowskiej uwzględnić także tych myślicieli, którzy wprawdzie heglistami nie byli, lecz których myśl odgrywa istotną rolę dla zrozumienia procesu, który zaszedł w obrębie tej szkoły (np. Cieszkowskiego czy M. Hessa). W najnowszej polskiej literaturze przykładem takiego rozumienia heglizmu (i włączania doń Cieszkowskiego) jest praca Z. Kuderowicza *Hegel i jego uczniowie* (Warszawa 1984). Píše on w niej: "Rychło pojawiły się w gronie heglistów nowe tendencje, których rzecznikami byli nie bezpośredni uczniowie Hegla, lecz osoby studiujące po jego śmierci u jego uczniów lub zwolenników. Byli to jednak także heglisci, ponieważ dzieła Hegla dostarczały im głównej inspiracji". (s. 204) Wada takiego rozumienia pojęcia "heglizm", jest to, że czyni je ono mglistym; kryterium "głównej inspiracji" i jemu podobne zacieraają granicę między tym, co heterogeniczne, a tym, co homogeniczne. Już fakt, że tak Cieszkowski, jak Libelt i Dembowski mieli aspiracje (w różnym zresztą stopniu niezrealizowane) systemotwórcze, decyduje o ich lokowaniu się poza szkołą Heglowską.

O trudnościach związanych z klasyfikacją poglądów myślicieli działających w obrębie szkoły heglowskiej i na jej obrzeżach bardzo dobitnie uświadamia lektura pracy J. E. Toews'a, w której to usiłuje on, umiejscawiając poglądy w szerokim kontekście społecznych, instytucjonalnych i intelektualnych uwarunkowań, dokonać bardziej subtelnych rozróżnień niżli tylko na prawicę, lewicę i ewentualne centrum (*Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805 - 1841*. Cambridge 1980, szczeg. s. 203 - 255). Toews zwracając uwagę, że mylnym byłoby zaliczenie Cieszkowskiego, Richtera czy Carove'go do jakiejś falkji, czy partii w obrębie szkoły heglowskiej, równocześnie w celu lepszego sprecyzowania stanowisk, które się wyłoniły w latach 30-tych i 40-tych, określa ich mianem "starej lewicy heglowskiej" (old Left Hegelianism - s. 235nn.).

32 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 6

- 33 *Ibidem*, s. 7.
- 34 Ścisłej mówiąc historia w koncepcji Cieszkowskiego przechodzi w sferę ducha absolutnego ostatecznie w przyszłości. W tym stanie "harmonii" dokonuje się bowiem także, a raczej przede wszystkim, utożsamienie dwu niższych postaci ducha z duchem absolutnym. Duch subiektywny i duch obiektywny przebywszy swe dotychczasowe stadia rozwoju - "w sobie" i "dla siebie", wstępuje w stadium ducha "ze siebie", jest wolą, która jako taka utożsamia się z wolą bożą.
- 35 E. Dembowski: *Pisma*, T. 1 s. 36 - 37
- 36 *Ibidem*, s. 380nn.
- 37 Por. *Ibidem*, T. 2 s. 170nn.
- 38 *Ibidem*, T. 1, s. 42n.: "Dzieje na koniec podobnież na okres indyjski, grecko-rzymski (Hebreów, Greków, Rzymian) i chrześcijański (Cesarstwo Rzymu, Germania i świat przyszłości) podzielone zostaną, czym ich ustrój (organizm) i trójność ziści." Por. także T. 3 s. 132
- 39 *Ibidem*, T. 4 s. 67; por. także s. 368
- 40 K. Libelt: *Samowładztwo rozumu*, s. 270n.
- 41 E. Dembowski zaliczył skądinąd w roku 1843 (a więc przed ukazaniem się podstawowych prac Libelta, w tym szczególnie *Samowładztwa rozumu*) tak Libelta, jak Cieszkowskiego do filozofów rozwijających filozofię niemiecką i popularyzujących ją w Polsce (*Dzieła*, T. 3 s. 11 - 12).
- 42 Por. szczególnie K. Libelt: *Samowładztwo rozumu*, s. 154 nn.
- 43 Taka, charakterystyczna dla całej właściwie polskiej filozofii romantycznej, krytyka Heglowskiej koncepcji ducha, zarzucająca jej "idealizm" tj. nieuwzględnianie tego, co materialne w nim, było przyczyną tego, że Libelt szczególne miejsce w filozofii nowożytnej przyznawał Spinozie, który otworzył drogę do rozumienia ducha jako jedni materialno-idealnej, czego niestety nie doceniła późniejsza - niemiecka - filozofia.
- 44 *Ibidem*, s. 154
- 45 *Ibidem*, s. 152
- 46 K. Libelt: *Samowładztwo rozumu*, s. 265
- 47 Tak natomiast sądzi zarówno A. Walicki (*Karol Libelt*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 1 Warszawa 1973 s. 450) jak

też R. Kozłowski (*Filozofia Karola Libelta*. W: *Karol Libelt 1807 - 1875*. Warszawa-Poznań 1976 s. 170). Ten drugi zresztą nie tyle powtórzył tę opinię za A. Walickim, ile raczej przepisał od niego z niewielkimi zmianami cały fragment tekstu, w którym jest ona zawarta.

48 K. Libelt: *Samowładztwo rozumu*, s. 220 nn.

49 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 67

50 Ów problem "rehabilitacji materii" był również integralnie związany z żywą w kręgach szkoły heglowskiej dyskusją nad zagadnieniem osobowości boga i nieśmiertelności duszy. Swój udział w tej dyskusji zaznaczył A. Cieszkowski pierwszą, opublikowaną, częścią *Boga i palingenezy*. W polskiej myśli, tak silnie związanej z tradycją katolicką było to zagadnienie szczególnie drażliwe, o czym świadczy choćby korespondencja Cieszkowskiego z Krasieńskim (por. *Listy Zygmunta Krasieńskiego do Augusta Cieszkowskiego*, wyd. J. Kallenbach, T.1-2. Warszawa 1912; m.in. listy XXXIX, XLII, XLIII) i losy drugiej, nieopublikowanej (zniszczonej) części pracy filozofa. Także Libelt poświęcił kwestii osobowości boga i nieśmiertelności duszy wiele uwagi, uznając za główną słabość filozofii niemieckiej to, że i boga i duszę pojmuje jako samo myślenie. W tym właśnie kontekście pojawiła się jego nadszwyczaj wysoka ocena filozofii Spinozy, którego system "nie jest czystą filozofią rozumu" (*Samowładztwo rozumu*, s. 178).

51 E. Dembowski: *Pisma*, T.4V s. 67

52 K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 263

## "FILOZOFIA NARODOWA" JAKO HISTORIOZOFIA

Polscy myśliciele romantyczni podejmując projekt stworzenia własnej, "narodowej", "polskiej" czy "słowiańskiej" filozofii musieli udzielić nie tylko odpowiedzi na pytanie jaką ta filozofia ma być, ludzie co predestynuje Polaków do stworzenia takiej filozofii, lecz wpięrow, a raczej przede wszystkim musieli wyjaśnić wątpliwość dotyczącą w ogóle możliwości zaistnienia takiej narodowej filozofii. Czy sam zamysł filozofii narodowej nie stoi w jawnej sprzeczności z całą tradycją jedni filozofii europejskiej, czy nie oznacza on sprzeniewierzenie się jej naczelnej wartości - prawdzie?

*Myślini, czyli całokształt loiki narodowej; Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej; Twórczość jako żywioł samorodnej, naszej polskiej filozofii* - już tytuły tych prac Trentowskiego, Libelta i Dembowskiego wskazują na to, że ich autorzy uznawali wątpliwość tę za bezzasadną. Stworzenie filozofii narodowej było nie tylko ich zdaniem możliwe, lecz konieczne i to konieczne - jak to zobaczymy - nie tylko w wymiarze narodowym (interesu narodowego), lecz także w wymiarze uniwersalnym - jako konsekwencja dotychczasowego rozwoju filozofii.

Jest to o tyle godne podkreślenia, że hasła filozofii narodowej w latach 40 XIX wieku nie było ani nowe, ani wymyślone przez Polaków. Postulat "filozofii narodowej" pojawił się w Europie wraz z romantyzmem i w Niemczech miał swych gorących orędowników. Rozciągano go zresztą w ogóle na naukę - Adam Müller żądał wręcz narodowego przyrodoznawstwa. Teza utrzymująca, że filozofia nosi wyraźne cechy narodowe stała się zresztą popularna w całej myśli XIX wieku i w szczególności po obu stronach Renu poświęcono wiele uwagi analizowaniu różnic między myślą niemiecką i francuską<sup>1</sup>.

Polski romantyzm zachowawczy próbował się przeciwstawić wpływom Hegla w dużej mierze również w imię obrony ducha narodu, który tylko z siebie może wydać prawdziwą filozofię. "Prawdziwy filozof powiada H. Rzewuski - jest ten, który podanie swego narodu w sobie reflektuje i wystawiając je przed nim jako przedmiot, daje mu poznać jego własną siłę"<sup>2</sup>. Romantyczna krucjata przeciw filozofii oświeceniowej była prowadzona także przeciw jej



kosmopolityzmowi, przeciw poszukiwaniu wiedzy uniwersalnej, nieskażonej tym, co swoiste, narodowe. Odrzucenie pojęcia ludzkości jako abstrakcyjnego i uznanie jako jedynej rzeczywistości duchowej jednostki zanurzonej w duchu - narodzie, wiodło często bądź to do odrzucenia filozofii jako takiej, gdyż wyprowadzonej z założenia o istnieniu wspólnych wszystkim ludziom władz poznawczych, bądź też do próby ugruntowania jej w irracjonalnym, a więc nie w pełni dyskursywnym czynniku narodowym.

Ołóż nie ulega wątpliwości, że o ile pojęcie narodowości, narodu, którym operują Cieszkowski, Dembowski, Libelt, czy Trentowski (choć ten ostatni chyba w najmniejszym stopniu) jest istotnie romantycznym, to przecież nie tak - przy wszystkich różnicach ich dziełących - rozumieli oni narodowy charakter filozofii, którą tworzyli. Wskazuje na to już ich stosunek do Hegla i całej wcześniejszej tradycji filozoficznej, którą ten - ich zdaniem - wieńczył.

Zbliżoną tendencję wcześniej należałoby raczej poszukiwać u M. Mochnackiego, który pisząc: "czas wezwać filozofii z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa, żeby upiódziła, ożywiła myśl"<sup>3</sup>, łączył ten postulat z koncepcją historycznego tworzenia się samowiedzy narodowej (koncepcja powstała zresztą pod wpływem Schellinga). Mochnackiemu bynajmniej nie chodziło o zamknięcie filozofii w obrębie problematyki narodowej, o odcięcie się od korzeni jej uniwersalnych pytań. Przeciwnie, warunkiem kształtowania się samowiedzy narodowej jest jej udział w procesie rozwoju świadomości i kultury ludzkości przy równoczesnym odrzuceniu uniformizacji cywilizacyjnej; warunkiem zaistnienia narodowej filozofii jest przyswojenie dorobku myśli europejskiej, lecz nie jej naśladownictwo<sup>4</sup>.

O ile samo pytanie o to czym musiałby się objawiać narodowy charakter tej nowej filozofii budziło wśród jej rzeczników kontrowersje, tak jak spornym było też samo pojęcie owego duchowego indywiduum jakim miał być naród, o tyle sam fakt, że to właśnie swoista, polska filozofia ma być ta, która określi duchowy (a to znaczyło tyleż intelektualny co praktyczny) kształt Europy zdał się nie podlegać już w początkach lat 40-tych wątpliwości. Charakterystycznym jest przy tym to, że ci, którzy uważali się za jej twórców sędziłi, że akt jej powołania jest, czy też raczej

będzie, aktem kolektywnym, zbiorowym dziełem ducha narodu polskiego. Dlatego też z taką uwagą obserwowali oni wzajemnie swe dokonania, nie konkurentów lecz współtwórców w sobie widząc.

Oczywiście fakt, że mieli oni różne koncepcje narodowej filozofii, w sposób nieunikniony wywoływał wzajemne zarzuty. Interesującym wszakże jest to, że najbardziej fundamentalny i powtarzający się zarzut dotyczył braku, lub też niewystarczającego stopnia narodowego charakteru tych koncepcji. Libelt, który przyjął bardzo przychylnie ukazanie się Trentowskiego *Grundlage der universellen Philosophie* swą recenzję tego dzieła zaczął pytaniem o to, czy wyraża ono filozoficznego ducha narodu polskiego. Odpowiadając na to pytanie twierdząco wyraził zarazem ubolewanie, że praca ta nie ukazała się po polsku przyczyniając się do rozwoju "zaodłożonej u nas filozofii". Tym większe było rozczarowanie Libelta po ukazaniu się *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, w której wstępie Trentowski zadeklarował się jako uczeń ducha niemieckiego (jak to wiemy był to zabieg mający mu w jego mniemaniu pomóc w karierze uniwersyteckiej we Freiburgu). Zawód ten sprawił, że Libelt nie znalazł w swej recenzji dobrego słowa o nowym dziele Trentowskiego<sup>5</sup>. Ocena ta radykalnie zmieniła się oczywiście, po cofnięciu przez Trentowskiego tej deklaracji (nie otrzymał katedry uniwersyteckiej) i ukazaniu się jego prac pisanych po polsku.

Fakt, że Cieszkowski opublikował swe dzieła filozoficzne po niemiecku był również przyczyną zarzutów, które mu czyniono upatrując w tym jeden z zasadniczych objawów tego, że nie wyzwolił się on dostatecznie z pęt filozofii niemieckiej. Kamiński nazwał go złośliwie "znamienitym niemieckim pisarzem"<sup>6</sup>. Dembowski - po początkowym oczarowaniu *Prolegomenami* - klasyfikując filozofię uprawianą w Polsce - zaliczył go wraz z Libeltem do tych, którzy rozwijają filozofię niemiecką<sup>7</sup>. Libelt z kolei widział w Cieszkowskim (przed opublikowaniem pierwszego tomu *Ojczyzna nasza*) tego, który przygotował przejście od filozofii niemieckiej do słowiańskiej; lecz słowiańskość wyrażanego przezeń ducha "jest w nim tylko poczuciem." Ogólnie ujmując Cieszkowski jego zdaniem atakuje filozofię niemiecką jeszcze na jej własnym gruncie<sup>8</sup>.

Tego rodzaju zarzuty wyglądają dzisiaj co najmniej dziwnie, jeśli wręcz nie rodzą podejrzeń o nacjonalizm w najgorszym tego

słowa rozumieniu. W owym czasie jednak były one całkowicie zrozumiałe i to nie tylko z punktu widzenia ówczesnych kryteriów patriotyzmu i potrzeb tworzącego się nowoczesnego poczucia tożsamości narodowej. Wpływ na to miał zapewne także niebywały wręcz rozwój polskiej literatury (poezji) romantycznej, która wskazała niejako kierunek, w którym winna podążyć filozofia polska. Szczególnie mobilizująco musiał tu działać przykład Mickiewicza, który dowodził, że głęboko narodowa w swym charakterze twórczość reprezentuje przecież uniwersalne wartości nowego, tworzącego się, lub też jeszcze tylko pożądanego porządku społecznego i politycznego w Europie.

Świadomość, że polski interes narodowy jest związany nierozłącznie z koniecznymi zmianami w Europie, był czymś niemal oczywistym wśród czołowych przedstawicieli polskiego romantyzmu. W tej sytuacji stworzenie "filozofii narodowej" uznawano wręcz za obowiązek Polaków, za wypełnienie ich powinności wobec narodów europejskich (choć one tej powinności są nieświadome) i wobec kultury europejskiej.

Zarzut pozostawiania na stanowisku filozofii niemieckiej ma wreszcie, choć nie na końcu, wymiar teoretyczny. Pamiętamy, że rozprawa jaką interesujący tu nas myśliciele prowadzili z filozofią niemiecką była podjęta w imię nowej koncepcji filozofii, filozofii, która będąc koniecznym wynikiem jej całego dotychczasowego rozwoju byłaby zarazem jej, po heglowsku rozumianym, zniesieniem. Nie chodziło tu więc o stworzenie jeszcze jednego, oczywiście, wyższego, "stanowiska", gdyż "Absolutny idealizm osiągnął maksimum tego do czego filozofia w ogóle jest zdolna"<sup>9</sup>. Chodziło tu o poczynienie tego kroku, który pozwoliłby zbierać owoce filozofii w sferze praktyki, praktyki politycznej przede wszystkim. Jeśli więc filozofia po dwu i pół tysiącach lat swego rozwoju osiągnęła (w heglizmie) punkt szczytowy, kiedy nie pozostało jej nic innego jak dokonać aktu samozniesienia, to pozostawianie na stanowisku myśli niemieckiej oznaczało nieuczestniczenie w tym koniecznym akcie. Nie był to więc wprawdzie zarzut epigoństwa, bo przecież polscy myśliciele wzajemnie postrzegali w sobie tych, którzy ów akt zniesienia przygotowują, lecz był to jednak zarzut odstawiania od pochodu ducha.

Stworzenie "filozofii polskiej", "narodowej", było więc tyleż podjęciem się misji wypełnienia zobowiązania filozofa wobec samej filozofii ile Europejczyka wobec własnej rzeczywistości, a to w pierwszej instancji oznaczało: Polaka wobec własnej ojczyzny. Oczywiście pozostał jeszcze problem uzasadnienia tego dlaczego to właśnie Polakom przypadła ta zaszczytna, a niełatwa rola. Zanim jednak przedstawimy odpowiedź na to pytanie, przyjdzie tu wpieryw przedstawić nam sposób w jaki polscy romantycy uzasadniali możliwość stworzenia filozofii narodowej oraz jakie zasadnicze cechy winna ona ich zdaniem posiadać.

Otóż, zasadniczo rzecz biorąc, linia argumentacji, którą spotykamy w pismach interesujących nas myślicieli przebiega w obrębie struktury myślenia Hegłowskiego, z tym wszakże istotnym zastrzeżeniem, że - jak to pamiętamy - kategoria ducha narodu (i w ogóle kategoria ducha) ulega tu daleko idącej romantyzacji. To przecież nie kto inny, jak właśnie Hegel wykladał, że filozofia pojawia się wraz z zaistnieniem specyficznego ducha narodu, i że określony naród wydaje określoną filozofię<sup>10</sup>, której kształt związany jest z jego ustrojem, religią, etycznością, zdolnościami itd., jest ona bowiem jedna z form samowiedzy ducha i to forma najwyższa. Filozofia jest identyczna ze swym czasem, jest wiedzą tego co substancjalne dla jej czasu, a więc jest wiedzą idei, która historycznie realizuje się w określonej zasadzie narodowej. W ten sposób jednak filozofia, zdaniem Hegla, stoi też ponad czasem, będąc bowiem wiedzą tego, co substancjalne w duchu, obcuje ona z tym, co ogólne i wieczne, a nie tym, co czasowe i partykularne.

Tak więc to duch narodu, którego zasada reprezentuje aktualny szczebel rozwoju ducha świata, realizuje się nie tylko poprzez dominację polityczną w danej epoce dzięki instytucjom, które wyłania w obiektywnym świecie, lecz także, a raczej przede wszystkim, poprzez dominację kulturową ostatecznie znajdującą swój wyraz w filozofii którą wydaje. Filozofia nie pojawia się na peryferiach historii, przeciwnie, pojawia się ona tam, gdzie jest jej centrum.

Otóż ta, szkicowo tu przedstwiiona, koncepcja Hegla bardzo odpowiała polskim myślicielom pragnącym uzasadnić możliwość stworzenia filozofii narodowej w perspektywie historiozoficznie

uzasadnionej roli Polaków w nadchodzącej epoce. Odpowiadała wszakże z jednym istotnym zastrzeżeniem, tym mianowicie, że zasada nowego ducha narodowego nie w państwie przede wszystkim się realizuje, a więc, że to nie państwo jest warunkiem objawiania się tej zasady, jako zasady danej epoki (choć ostatecznie i w państwie winna znaleźć ona swój wyraz). Ważnym przy tym dla zrozumienia owych rozważań nad narodowym charakterem filozofii jest to, że - jak wiemy - to nie myśl, nie filozofia jest najwyższym objawem ducha, że ten ostatecznie, zdaniem polskich romantyków, manifestuje się w czynie, twórczości. Ta, rzekibyśmy, deprecjacja filozofii w stosunku do roli jaką jej przypisał Hegel umożliwiała, jak się wydaje, silniejsze jej związanie z czasem, a więc także z tym co partykularne i jednostkowe.

W niemieckojęzycznych pracach Cieszkowskiego nie ma jeszcze śladu ani filozofii narodowej, ani mesjanizmu, obie te idee powiązane ze sobą integralnie wyłożył on dopiero w *Ojczyźnie Naszej*, którego pierwszy (i jedyny za życia autora) tom ukazał się w 1848r. Natomiast sam problem relacji między tym co szczegółowe, a tym co uniwersalne w filozofii, a więc między jednością filozofii, a jej narodowymi postaciami, rozważał on już 10 lat wcześniej, w swej pracy doktorskiej, odwołując się do koncepcji Hegla. Charakterystyczne jest przy tym to, że nie tyle uzasadniał on w tej pracy to, że filozofia w swym dotychczasowym rozwoju przybierała narodowy kształt, ile raczej zwałczał pogląd, wedle którego jej narodowe postaci przeczą jej domniemanej jedności. Cieszkowski uważał, że sytuacja filozofii jest w tej mierze analogiczna do nauk ścisłych, to znaczy, że "nowy naród przynosi ze sobą nowy zaród, czyli nowy żywioł do nauki"<sup>11</sup>. Oznacza to wszakże nic innego, jak wprowadzenie tego, co szczegółowe w obręb tego, co ogólne, w którym to pierwsze podlega ciągłemu procesowi znoszenia.

Kwestia narodowości w filozofii jest zatem *par excellence* kwestią historiozoficzną. Wraz z pojawieniem się na arenie dziejów nowych duchów narodowych, których zasada reprezentuje aktualne stadium rozwoju ducha świata, kształtuje się więc pewien nowy specyficzny typ filozofii będący objawem samowiedzy tegoż narodu, a więc objawem samowiedzy ducha świata. W *Prolegomenach do historiozofii* wyjaśnił on, że naród, który jeszcze nie odegrał

swej roli w teatrze historii, lecz który na scenę tę na dopiero wstąpić, posiada pewne konieczne "zarody", które mu tę rolę gwarantują<sup>12</sup>. Cieszkowski nie mówi tego wprawdzie wprost, lecz w obrębie tej koncepcji jest oczywistym, że naród taki wstępując na scenę historii musi ze sobą wnieść określoną filozofię "zaród" ten odzwierciedlającą w sferze pojęć. Jeśli zatem - jak sądzi Cieszkowski - kształt przyszłości daje się wywieść dzięki znajomości praw dialektyki, a więc zrozumieniu "prawdy" dziejów, co zarazem pozbawia filozofię jej kontemplacyjnego charakteru, to należy oczekiwać nie tylko nowego narodu, który obejmie przewodnictwo w procesie realizacji immanentnego celu historii, ale też tego, że ta nowa filozofia zapośredniczająca teorię i praktykę będzie wytworem ducha tego narodu.

W ten sposób Cieszkowski przygotował sobie w *Prolegomenach do historiozofii* (Cwiałciewie we wszystkich pisanych po niemiecku pracach) teoretyczny grunt dla swej koncepcji filozofii narodowej i mesjanizmu. Należało już bowiem tylko wykazać, że to Polacy są nosicielami owego "zarodu" zawierającego zasadę przyszłej epoki ludzkiej, że to w ich nauce (i sztuce) widać ową skłonność do przechodzenia w dziedzinę praktyki społecznej<sup>13</sup>. Tak więc, jak to później ujmie Cieszkowski w języku religii, to z narodu polskiego musi wyjść "zapowiedź", "dobra nowina" o nastaniu Królestwa Bożego na ziemi, tak jak z narodu żydowskiego wyjść musiała zapowiedź "dobra nowina o jego przybliżeniu"<sup>14</sup>.

Ta nowa "dobra nowina" to przecież nic innego jak swoista historiozofia, której główny zarys usiłował Cieszkowski wyłożyć w swym *Ojczyźnie Naszej*, a której teoretyczne podstawy, jak mniemał, dał w swej "filozofii czynu". Ta "dobra nowina" to prawda przyszłości, która jest zarazem prawdą dziejów; prawda wieczna, lecz odsłaniająca się stopniowo ludzkości w jej historii. Owo objawienie prawdy dziejów, która jest wolą bożą, umożliwia zaistnienie w pełni racjonalnej (tj. zgodnej z wiedzą celu dziejów) ludzkiej (podmiotowej) woli jej realizacji, oznacza więc "złanie" się ducha podmiotowego i przedmiotowego w duchu absolutnym. Narodem zaś, który zapoczątkować miał historyczny proces tego "złania się" duchów musieli być Polacy wyposażeni niejako w swą własną, a przecież w perspektywie całego tego procesu zarazem uniwersalną filozofię.

Uzasadnienie możliwości - i konieczności - narodowego charakteru nowej, nazwijmy ją postheglowskiej filozofii, która mają stworzyć Polacy błędnie, przy wszelkich odmiennościach, tym samym torem w pismach Libelta. Autor *Filozofii i krytyki* usiłuje zresztą jeszcze wyraźniej niż to ma miejsce u Cieszkowskiego dokonać transcendentnego zawieszenia dziejów, których treść stanowi realizacja odwiecznych ideałów boskich. To w nich znajduje swe ontologiczne ugruntowanie "pośiannictwo narodu", które jest "podścieliskiem" dziejów<sup>15</sup>. Ołów dla Libelta niewątpliwym jest to, że owo "pośiannictwo narodu" wypełniając się w sferze dziejów musi zarazem znaleźć swój wyraz w sferze kultury, w tym w filozofii, która wszakże jest niższą względem tej pierwszej.

Filozofia jest wytworem ducha posiadającego osobowość, jest więc "jednością myśli Boga (ogółu) i narodu (szczegółu)"<sup>16</sup>. Libelt zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że takie rozumienie ducha i jego przejawu - filozofii nie jest w pełni heglowskie (przecież podobnie jak Cieszkowski krytykował Hegla za "idealne" pojęcie ducha, postulując w tym kontekście "rehabilitację materii") toteż kiedy to rozpoczynając rozdział *Samowładztwa rozumu* zatytułowany *Charakterystyka filozofii słowiańskiej* użył Heglowskiej argumentacji mającej uzasadniać narodowy charakter filozofii podkreślał pewną jej względność. Jeśli więc odwołuje się w swym uzasadnieniu do "idealizmu absolutnego" to dlatego, że "kategoria jednostki", która wyjaśnia dlaczego filozofia będąc uniwersalną jest narodową zarazem, "prześciga stanowisko dzisiejszej filozofii, która nie zna jednostki jako osoby ducha, ale zna samą myśl, samo widzenie, samą filozofię"<sup>17</sup>.

Libelt więc twierdząc, że historia filozofii ukazuje nam kolejno po sobie następujące filozofie narodowe, które są stopniami w rozwoju samowiedzy ducha, konkluduje: "A zatem nie tylko filozofia może być narodową, ale nie ma innej tylko narodowa"<sup>18</sup>.

Nie noszą natomiast, jego zdaniem, charakteru narodowego nauki matematyczno-przyrodnicze, gdyż nie są one objawem samowiedzy ducha - nie są, jak pisał, wiedzą "intensywną", lecz "ekstensywną". Tu różni się od Cieszkowskiego, a różnica ta jak się wydaje ma swe źródło w jego swoistej, bardzo romantycznej koncepcji "narodowości", którą to w swej pracy zatytułowanej *O miłości*

ojczyzny definiował jako "przyrodzone usposobienie i skłonności narodu, warunkujące jego sposób życia, jego charakter; następnie to wszystko w czym się te skłonności objawiają, urzeczywistniają i ustalają"<sup>19</sup>. "Narodowość" więc wyraża się nie w tym, co racjonalne, co uniwersalne, lecz w tym, co irracjonalne - swoiste, nie w tym, co stanowi istotę procesu uzyskiwania samowiedzy ducha, lecz w tym, co jest warunkiem tego procesu. Wniosek jaki stąd Libelt wyciąga jest następujący: to wśród ludu, tej części narodu, która najmniej podatna jest na zewnętrzne wpływy, a więc zachowuje "narodowość" należy szukać tego szczególnego pierwiastka określającego swoistości narodowej filozofii<sup>20</sup>.

Także Dembowski przeciwny był, by tak rzec, elitaryzmowi w filozofii. Rzeczywistego "żywiołu" narodowego, który filozofia winna rozwinąć szukał on w ludzie, jako, że szlachta uległa obcej kulturze łacińskiej Costatecznie się sfrancuszczyła - historia epoki szlacheckiej to dla Dembowskiego dzieje walki dwu żywiołów: republikańsko-polsko-ludowego z łacińsko-szlacheckim<sup>21</sup>.

Tym niemniej, a może właśnie dlatego, nie zgadzał się on z Libeltem kiedy ten odwoływał się do wierzeń ludowych jako prawdziwego jądra pierwiastka narodowego. Jego zdaniem Libelt nie odróżniał w nich tego, co rzeczywiście ludowe, odbijające właściwość narodu od "wyobrażeń przez katolicyzm w serce ludu wszczepionych (...) nie odróżnia pojęć właściwych tylko ludowi polskiemu od pojęć, które są wspólne wszystkim ludom nie rozwiniętym jeszcze, czyli mówiąc filozoficznie, bezpośrednim"<sup>22</sup>. Przykładem jest podawana przez Libelta za Mickiewiczem wiara we wpływ światła niewidzialnego, na świat widzialny. Mamy tu więc, *toutes proportions gardees*, krytykę w części zbliżoną z tą, która w tym samym czasie przedstawił Trentowski, lecz wnioski są inne.

Cóż więc decyduje o "samorodności filozofii" jeśli ona "nie z opyczałów plynie, nie z praw krajowych"<sup>23</sup> Ta istotą charakteru narodowego jest "dziarskość", ona to w filozofii znajduje swój wyraz jako "twórczość", gdyż "dziarskość" jest tym w dziedzinie żywota, czym w dziedzinie umysłowej twórczość<sup>24</sup>. To przejście od "dziarskości" jako istoty narodu do "twórczości" jako istoty filozofii narodowej nie grzeży zbytnią jasnością (jak zresztą wiele "przejsć" w pismach Dembowskiego), tym niemniej na podstawie "teoretycznego" wywodu i "empirycznego" przykładu (naiwnej

opowiadki) możemy owa "dziarskość" chyba uznać za pewną cechę będącą zlepkiem odwagi i honoru, altruizmu i godności. Ta cecha więc reflektując w nowym "pierwiastku" wniesionym do filozofii rozstrzyga o jej narodowości (tu: polskości). Dembowski nie miał więc najmniejszych wątpliwości, że kolejno po sobie pojawiające się stanowiska filozoficzne są "narodowe". Jednakże w obrębie tej tezy dokonywał pewnego subtelного rozróżnienia. Otóż podobnie jak to ma miejsce w przypadku nauk matematyczno-przyrodniczych, w których to rozwoju "pierwiastki narodowe nie odgrywają żadnej roli - "bo kategorie wszech prawa nie mogą nosić piętna narodowości" - tak też i w tym sensie nie są "narodowymi" niektóre działy filozofii - logika, fenomenologia i filozofia przyrody<sup>25</sup>. Można więc chyba zgodnie z Dembowskim myśl tę rozwinąć w ten sposób, że prawa dialektyki sformułowane przez Hegla jako "naukowe" nie są obciążone niemieckim "pierwiastkiem" narodowym, co z jednej strony decyduje o swoistej pozycji ich twórcy (odkrywcy), z drugiej zaś o tym, że poheglowska filozofia musi je bezwzględnie sobie przyswoić.

Implicitie wydaje więc być w tej tezie zawarta jeszcze jedna, nader istotna, a nieświadoma (przynajmniej nie w pełni) przez Dembowskiego idea. Ta mianowicie, że "narodowość" tworzonej właśnie "filozofii polskiej" znajduje swój szczególny wyraz w pewnej jej swoistej dziedzinie, mianowicie w historiozofii.

Filozofia, zdaniem polskich myślicieli romantycznych, nie tylko więc może, lecz wręcz musi być narodowa. Takim też było ostateczne "stanowisko", które w swych dziełach wydała - niemiecki idealizm będący przecież wyrazem ducha narodu niemieckiego. Ów "kontemplatywny" charakter tej filozofii był przecież wynikiem objawienia się w niej specyficznego "pierwiastka" narodu niemieckiego. Jednakże nowa filozofia, która ma być dziełem ducha narodu polskiego (słowiańskiego) przeciwstawiając się jednostronności - owemu "samowładztwu rozumu" - filozofii niemieckiej ma wszakże nosić charakter syntetyczny; nie o negację tu chodzi, lecz o negację negacji. Gdzież zatem ów drugi bieg, gdzież szukać tego innego "pierwiastka" narodowego, który stanowiłby dialektyczny pendant "pierwiastka" niemieckiego?

Trudno zaiste znaleźć w dziełach polskich romantyków równie bezsporny topos co odpowiedź na to pytanie. To Francuzi są tym

drugim narodem nowożytnej Europy, który w sposób szczególny rozwinął owa drugą sferę ducha, praktyki mianowicie. Połączenie francuskiego praktycyzmu i niemieckiej teoretyczności (spekulatywizmu) oto zadanie stojące przed twórcami "polskiej filozofii", biorące się z istoty polskiego ducha narodowego, będące istotą tej wyrazem.

Powszechność hasła połączenia "pierwiastka" niemieckiego z francuskim z jakim spotykamy się w polskiej literaturze filozoficznej 40 lat XIX wieku mogłoby zdumiewać, gdyby nie to, że było ono w istocie kontynuacją, niejako "spolszczeniem", idei obecnych w myśli europejskiej od dłuższego już czasu, idei będących próbą konceptualizacji procesów politycznych i kulturowych w porewolucyjnej Europie.

Na fakt, że Francuzi to naród praktyków skorych do rychłego przechodzenia od teorii do działania, w przeciwieństwie do Niemców skłonnych do penetrowania królestwa myśli, zwracał uwagę Hegel<sup>26</sup>. Jednakże świadomość komplementarności i konieczności wzajemnego dopełnienia się tego, co uznawano za istotę owych dwu narodów z całą siłą objawiła się na początku lat trzydziestych. Jeszcze w poprzednim dziesięcioleciu wysiłki idące w tym kierunku podjął "francuski Hegel" - Victor Cousin, na to zaś, że Niemcy są królestwem myśli, Francja natomiast moralności i polityki (Anglia zaś przemysłu) zwracali uwagę Saintsimoniści widząc przyszłość świata w sojuszu tych trzech narodów.

Pierwszym z wybitnych heglistów, który jeszcze w 1831 roku zainteresował się saintsimonizmem i to w kontekście filozofii prawa, był Gans. Jednakże to Heine był tym myślicielem, który w sposób najjaśniejszy wskazywał na konieczność przewyciężenia jednostronności żywiołów określających najnowszą historię Niemiec i Francji. Jego zdaniem w krajach tych dokonały się dwie wzajem dopełniające się rewolucje: filozoficzna i polityczna. Rewolucje te wskazując kierunek w jakim podała ludzkość wyczerpały wszakże ukryte w nich możliwości. Tak jak rewolucja filozoficzna zapoczątkowana przez Kanta, na Heglu zamknęła swój bieg, tak Rewolucja Francuska swe ostateczne spełnienie znalazła w monarchii lipcowej. Filozofia jako czysta wiedza skończyła się, nadszedł czas by przeszła ona w czyn rozumiany przez Heinego jako działalność polityczna<sup>27</sup>.

Kilka lat później zarówno hasło "końca filozofii" jak i czynu, wreszcie połączenia niemieckiej "teoretyczności" z francuskim "praktycyzmem" stana się sztandarowymi wręcz w pismach młodoheglistów, przy czym czyn pojmowali oni jednak przede wszystkim jako teoretyczną krytykę rzeczywistości, zaś owym asymilowanym przez nich "pierwiastkiem" francuskim były głównie idee republikańskie<sup>28</sup>.

Idea połączenia, a raczej syntezy niemieckiego spekulatywizmu i francuskiego praktycyzmu, która z taką siłą zawiadnęła umysłami polskich romantyków nie była więc jakimś dziwologiem intelektualnym ówczesnej Europy, ale też nie była tylko przejęciem koncepcji gdzie indziej już dobrze znanej. Wspólnym było niewątpliwie postrzeganie rzeczywistości europejskiej jako w sposób zasadniczy określonej przez dwie przeciwstawne zasady przypisywane dwu narodom<sup>29</sup>.

Zasadnicze różnice natomiast implikowało przyjęcie tezy, że zniesienie tego dualizmu ma nastąpić w zasadzie - "pierwiastku" - wniesionej przez inny naród. Wymagało to bowiem przede wszystkim dokonania niejako podwójnego zabiegu uzasadnienia historyczoficznego. Po pierwsze więc niezbędnym było wykazanie, że ukształtowana w ostatnich wiekach, szczególnie zaś po Rewolucji Francuskiej rzeczywistość europejska zmierza ku nowemu stanowi będącemu realizacją nowej zasady, po wtóre zaś trzeba było ukazać ową zasadę jako stanowiącą istotę narodu polskiego, a to znaczyło ukazać ją jako obecną w całej jego przeszłości. Stąd mamy do czynienia w pismach polskich myślicieli z tym charakterystycznym przecinaniem się dwu perspektyw historyczoficznych - powszechnej (uniwersalnej) i narodowej (polskiej).

Stanowiło to zasadniczy problem teoretyczny, bowiem wprowadzenie dziejów Polski w obręb po heglowsku rozumianej konstrukcji historyczoficznej było możliwe tylko w perspektywie historii jeszcze nie zaistniałej, która to sama będąc wyjaśniana dzięki wiedzy jej dotychczasowego biegu, następnie oświeśla przeszłość Polski już nie jako coś partykularnego, lecz jako to co *in potentia* ogólne.

Myśl Cieszkowskiego, Dembowskiego, czy Libelta biegła więc niejako dwufazowo: wpięrow pokonywała szlak wytyczony przez Hegla, przekraczając jednak jego punkt końcowy, a więc podążała od tego

co szczegółowe do tego co ogólne, by osiągnąwszy wiedzę ideału następnie powrócić w przeszłość i tu znaleźć zakotwiczenie owego ideału. Istotne wszakże jest to, że ów powrót właściwie nie jest powrotem; dokonuje się on bowiem innym szlakiem niżli pierwiej przebyty, jest wprawdzie powrotem ku szczegółowości, przez którą prześwieca to, co ogólne, lecz szczegółowości takiej, w której dotąd, a więc posuwająca się progresywnie, myśl nie postrzegała sfery realizacji tego, co ogólne.

W ten sposób mamy tu jakby do czynienia z dwiema historiami (w podwójnym Heglowskim znaczeniu tego pojęcia) - historią powszechną i historią Polski, które to zlewają się w jedną historię absolutną w nadchodzącej przyszłości.

Sądzę, że tu właśnie znajduje się zasadnicze źródło słabości tej historiozofii, która chce być filozofią praktyczną. Ta sytuacja teoretyczna wiedzy bowiem w sposób nieunikniony do "przykrawania" dziejów Polski do potrzeb założonego ideału, który przynajmniej w stosunku do nich ma charakter jawnie aprioryczny. Prosta tego konsekwencją była idealizacja dziejów narodowych, w których istotnymi stawały się tylko te fakty, czy instytucje, które miały być zapowiedzią, "załącznikiem" stosunków zakładanych w ideale. W tej sytuacji historiozofia ta stawała się narodową ideologią, ideologią mobilizującą, pożądanym środkiem racjonalizacji społecznej i politycznej, miała teorią tych środków i w tym sensie pozytywistyczny zarzut idealizmu politycznego stawiany romantikom polskim był niewątpliwie słusznym.

Wróćmy tu jednak do hasła koniecznej syntezy "zasady" niemieckiej i francuskiej jako warunku i podstawy przyszłości rozumianej jako kategoria ontologiczna czasu historycznego. Wiemy, że za objaw "zasady" niemieckiej polscy romantycy uznawali niemiecki idealizm kulminujący w filozofii Hegla. W czym jednak miałyby się objawiać "zasada" francuska? Ołóż ujmując rzecz ogólnie i dość niekonkretnie, tym objawem miała być francuska praktyka polityczna i ekonomiczna. Synteza zatem miała polegać na wprowadzeniu myśli (filozofii) w byt.

Wydaje się - by rzecz ująć dokładniej - że w pismach polskich romantyków postulat ten przybiera dwie różne postaci. Po pierwsze więc - jak to już zauważyliśmy - przyjmuje on postać pewnej tezy metafizycznej związanej ze zromantyzowaną Heglowską koncepcją

ducha narodu. Chodzi tu więc o syntezę dwu "zasad" narodowych, jednej objawiającej się w zwróceniu się ku światu duchowemu, światu idei; drugiej zaś w zwróceniu się ku praktyce, światu realnemu, czy też materialnemu. Jest to oczywiście zarazem teza historiozoficzna, zgodnie bowiem z Hegłem każda zasada ducha narodu historycznego może tylko raz wystąpić w dziejach jako zasada ducha świata, pojawienie się więc nowej zasady, oznacza pojawienie się na scenie historii nowego narodu.<sup>30)</sup>

Z tego - polsko - romantycznego - punktu widzenia pojawiające się w Niemczech (czy Francji) postulaty łączenia tych dwu zasad są puste; mogą przynieść co najwyżej ich mechaniczne połączenie, w żadnym przypadku syntezę.<sup>31)</sup> Jeśli zatem nowa filozofia (nie będąca już filozofią w tradycyjnym sensie) - "polska", czy "ślowliańska" ma być wyrazem tej nowej syntetycznej zasady, to w tym sensie, że objawia ona nową postać samowiedzy ducha. Cieszkowski powiada, że to właśnie wraz z jej pojawieniem się duch wstępuje w swą najwyższą postać - "ducha ze siebie" - a więc już nie tylko ducha istniejącego ("w sobie"), czy samowiednego ("dla siebie"), lecz ducha samowiednie działającego, tworzącego siebie i rzeczywistość, ducha, którego objawem jest już nie myśl będąca antytezą uczucia, lecz ich synteza - wola.<sup>32)</sup>

W takim metafizycznym kontekście należy też rozumieć Trentowskiego rozważania zawarte w *Myślini*. Kiedy tu mianowicie konstruował on swój nader skomplikowany system filozofii narodowej i na jego gruncie próbował dowodzić nieznaną ani światu germańskiemu, ani francuskiemu swoistej władzy poznawczej - "oka polskiego", "mysli" - to rozumiał ją jako syntetyczne poznanie "a totali" znoszące jednostronność charakterystycznych dla tych narodów: idealizmu i realizmu, spirytualizmu i realizmu, spekulacji i empirii, metafizyki i fizyki, wewnętrznosci i zewnętrznosci, wreszcie ducha i materii.

Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku koncepcji, Libelta, który to kontynuował i "poprawiał" Trentowskiego. Libelt sądząc zresztą, że pierwsze kroki ku tej nowej syntetycznej filozofii zostały już poczynione, a duch narodu polskiego odezwał się już wprawdzie potężnym głosem poezji, nie poświęcał temu problemowi większej uwagi koncentrując ją na krytyce jednego z członów tej dialektycznej opozycji - krytyce filozofii niemieckiej, której

"samowładztwo rozumu" nie zostało jeszcze przewyciężone - także przez Trentowskiego. "Zasada" ducha niemieckiego ostatecznie wyrażająca się w racjonalistycznym idealizmie jest negacją "zasady" ducha francuskiego, jest zatem tym, co synteza (objawiająca się w zasadzie ducha narodu polskiego) ma za to, co bezpośrednio negowane<sup>33)</sup>. Założenie to, mianowicie, że Francuzi reprezentują "zasadę" tetetyczną - bo odpowiadającą poziomowi materialności - podczas gdy Niemcy antytetyczną - bo odpowiadającą poziomowi idealności - było zresztą wspólne wszystkim trzem interesującym nas filozofom polskim (i nie tylko im).

W tym sensie, co oczywiście, postulat syntezy tych dwu "zasad" był ściśle związany z owym wzmiankowanym już hasłem "rehabilitacji materii". W rozważaniach Dembowskiego owa metafizyczna, a zarazem historiozoficzna postać postulat połączenia "pierwiastka" francuskiego z niemieckim odgrywa nader istotną rolę, przy czym jego ocena jest zasadniczo zbieżna z tą z jaką się spotykamy w pismach innych twórców "filozofii narodowej". "Dwa znakomite narody spełniając postannictwo swoje podzieliły wielką między siebie pracę i Francji dzielnicą czynu, a Niemcom dzielnicą myśli się dostąpiła"<sup>34)</sup>. Być może pod wpływem Heinego, którego bardzo wysoko cenił, widział on europejską historię ostatnich dziesiątków lat jako historię dwu niejako równoległych dokonujących się rewolucji - politycznej we Francji i filozoficznej w Niemczech, zestawiając z jednej strony niemieckich filozofów, z drugiej zaś francuskich praktyków i teoretyków polityki w efektywne, jakkolwiek problematyczne pary<sup>35)</sup>.

Ale też w związku z tym zestawieniem francusko - niemieckich par wielkich postaci owych dwu rewolucji, Dembowski niepostrzeżenie przechodzi do drugiej postaci postulat syntezy "zasad" tych dwu narodów. Widząc bowiem swych odpowiedników w Schellingu i Saint Simonie, Ludzie Heglu i Fourierre, czy wreszcie Feuerbachu i Proudhonie i mówiąc o syntezie, ma na myśli już nie tylko syntezę niemieckiej teoretyczności i francuskiego praktycyzmu, lecz także syntezę teorii wyrosłych na gruncie dwu odmiennych kultur. Tę postać tego postulat, która zresztą jest wtórna wobec postaci pierwszej - metafizycznej - nazwijmy tu filozoficzną. Dembowskemu chodzi tu bowiem, ujmując rzecz najkrócej, o syntezę niemieckiego idealizmu (Heglizmu) przede

wszystkim z francuską myślą społeczną, czy też dokładniej z francuskim socjalizmem utopijnym. O nowej syntetycznej filozofii polskiej mówi on, że "nie będzie wiedzą jak filozofia niemiecka, nie będzie wiedzą czynu jak filozofia francuska, lecz będzie wiedzą jedni myśli i czynu, wiedzą twórczości"<sup>36</sup>. Widzimy więc, że chodzi tu o syntezę dwu typów filozofii, jednej będącej objawem kontemplacyjnego ducha niemieckiego, drugiej - praktycznego ducha francuskiego.

Otóż o ile tej postaci postulatów syntezy dwu "zasad" nie znajdujemy właśnie u Libelta<sup>37</sup>, o tyle odgrywa ona nader istotną rolę w koncepcji Cieszkowskiego. Nieprzypadkowo już w swych *Prolegomenach* zwracał on "spekulatywnym myślicielom uwagę na syntezę Fouriera" który jest "największym, ale też ostatnim utopistą"<sup>38</sup>. A *Prolegomena do historiozofii* były wszak rozprawą (w sensie dialektycznego "zniesienia") z historiozofią Heglową, a więc nieheglowski kontekst teoretyczny jest w nich z konieczności marginalny. O tym jednak, że owo "zwrócenie uwagi spekulatywnych myślicieli ku Fourierowi", nie było bynajmniej ze strony Cieszkowskiego uwagą marginalną, dowodzą napisane przezeń wkrótce po *Prolegomenach* i wydane właśnie po francusku prace ekonomiczne tudzież jego opus magnum *Ojciec Nasz*, w którym kontekst francuskiej myśli społecznej jest równie ważny co kontekst filozofii Hegla<sup>39</sup>. Cieszkowski nie tylko postulował na gruncie filozofii narodowej syntezę niemieckiego idealizmu z francuską myślą społeczną, on rzeczywiście z wyjątkową konsekwencją usiłował takiej syntezy dokonać.

Stajemy tu przed dwoma istotnymi pytaniami, które wywołuje próba takiej syntezy dwu całkowicie heterodoksyjnych typów pojmowania rzeczywistości. Po pierwsze więc: jak możliwa była ta synteza; po drugie: co pchało ku niej właśnie Cieszkowskiego, czy Dembowskiego? Odpowiedź na pierwsze pytanie została właściwie udzielona w dotychczasowych rozważaniach i w skrócie można ją przedstawić następująco: Zdecydowanie antyutopijstyczna postawa Hegla, wyrastająca z fundamentalnego dla jego systemu założenia o jedności rozumu i rzeczywistości, została przez polskich romantyków uchylona dzięki modyfikacji jego historiozofii (związanej z równoczesnym zromantyzowaniem jego koncepcji ducha) dzięki wprowadzeniu przyszłości w obręb zainteresowań filozofii. O

ile więc zdaniem Hegla absolut w swej długiej drodze ku samowiedzy wolności ostatecznie objawił się w zachodnioeuropejskiej monarchii konstytucyjnej, o tyle zdaniem polskich myślicieli, owo objawienie się absolutu jest dopiero wiedzą o nim, wiedzą która jest dopiero podstawą wypełnienia przez ludzką jego woli - realizacji ideału społecznego. Polscy filozofowie przyjmując zalem od Hegla tezę o jedności myśli i bytu oraz jego koncepcję historii jako obszaru, na którym dokonuje się dialektyczny postęp w urzeczywistnieniu wolności, nie chcą się zgodzić z ich konsekwencjami. I tu właśnie pomocnym okazał się francuski socjalizm utopijny zawierający to co było nieobecne (i nie mogło być obecnym) w Heglizmie: krytykę rzeczywistości oraz przeciwstawiony tej rzeczywistości ideał społeczny.

Mamy tu więc i odpowiedź na drugie pytanie. Heglizm i socjalizm francuski zdawały się doskonale uzupełniać; ten pierwszy dostarczał ściślej ("naukowej") wiedzy o prawach rządzących życiem społecznym (i kulturą), wiedzy o historii jako procesie rozumnym, a więc koniecznym, ten drugi zaś teoretycznego instrumentu krytyki społecznej oraz uzasadnienia kształtu przyszłego porządku. Cieszkowski bynajmniej nie lekcewał Heglowskich argumentów przeciw myśleniu utopijnemu, uważał on, że sam Hegel - nie dostrzegając tego - dał w swej dialektyce naukowe medium pozwalające myśli, której przedmiotem staje się przyszłość "rozwijać się razem z rzeczywistością", a nie przeciw niej<sup>40</sup>.

Podobnie też sądził Dembowski, z tą wszakże różnicą, że nie dostrzegał on jakiejś zasadniczej dychotomii w "naukowym" i utopijnym roztrząsaniu problemów przyszłości życia społecznego. Jego zdaniem Fourier już położył podwaliny dla naukowej historiozofii, to on teorię społeczną "sformułował w naukę science sociale"<sup>41</sup>. Tak więc to ostatecznie Heglizm (przede wszystkim sformułowane na jego gruncie prawa dialektyki) i francuska myśl socjalistyczna są dwoma filarami pojawiającej się nowej nauki - historiozofii, będącej wiedzą praw "przechodzenia myśli w czyn", praw "postępu i historii"<sup>42</sup>.

Dembowski, który początkowo pod wrażeniem wsianętego rozkwitu polskiej poezji romantycznej, poszukiwał jedności teorii i praktyki na gruncie swolście rozumianej filozofii sztuki ("umnictwa") - nieprzypadkowo ostatecznie znalazł ją w



historiozofii. Tak rozumiana "filozofia polska", filozofia pretendująca do rozwiązania problemu relacji teorii i praktyki w perspektywie pożądanym - a na gruncie teorii uzasadnionych jako konieczne - przekształceń rzeczywistości społeczno - politycznej, jako realizacji procesu ustanawiania jedności myśli i bytu, musiała, podobnie jak to miało miejsce w przypadku heglizmu, mieć za swe jądro historiozofię. Przy czym z tego punktu widzenia historiozofia Hegłowska nie mogła być jeszcze rzeczywistą filozofią praktyczną (a więc historiozofią w rozumieniu romantyków polskich) bowiem to nie materialna praktyka ludzka była jej przedmiotem lecz idea przez nią przeświecająca.

"Filozofia słowiańska" - powiada Libelt - "nadaje tej myśli wiedzącej się (w filozofii niemieckiej - MNJ) żywot, przez nadanie jej ciała i wyprowadza ją z siebie do działania, trafia zatem w samo jądro praktyki i zarzut niepraktyczności spotkać jej nie może. Filozofia zstąpi w świat rzeczywistych pojavów, bo w nich jest żywot ducha (...). Teraźniejszość będzie żywym jego obliczem i dlatego jej poznanie głównym zadaniem filozofii. Ale terażniejszość jest łącznikiem przeszłości i przyszłości, bo jest córą pierwszej, a matką drugiej, jest początkiem i poczynającą, i dlatego filozofia ogarniając terażniejszość, musi wychodzić z przeszłości i zaraz budować przyszłość, ogarnia więc wszystkie trzy kategorie czasu w jedni".<sup>43</sup>

Widzimy więc, że pytanie o możliwość stworzenia "filozofii narodowej" i pozytywna na nie odpowiedź w sposób nieunikniony wiązały się z przyjęciem przez nią dwu wyróżniających cech. A więc, że filozofia ta ma być w swej istocie filozofią praktyczną (a dokładniej taką, na gruncie której zaistnieje jedność teorii i praktyki) oraz, że jej jądrem jest historiozofia. Historiozofia jest jej jądrem bowiem spełnia ona dwie funkcje, bez których taka filozofia narodowa byłaby niemożliwa: tworzy teoretyczny szkielet, na którym opiera się cała koncepcja jedności teorii i praktyki oraz pozwala ją wprowadzić w obręb uniwersalnych pytań filozofii europejskiej i uzasadnia ją jako uniwersalne zjawisko kulturowe, chroniąc niejako przed zarzutem prowincjonalizmu.

## Przypisy

- 1 Por. studium B. Skargi zatytułowane *Filozofia francuska w XIX wieku*, w jej pracy *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987 s. 188n.
- 2 H. Rzewuski: *Wędrowki umysłowe*. Petersburg 1851, cyt. za: *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, wybór i wstępy H. Hinz, A. Sikora. Warszawa 1964 s. 340. Historię idei "filozofii narodowej" przedstawił S. Harassek w pracy *Prolegomena do filozofii narodowej Trentowskiego*. W: *Kwartalnik Filozoficzny*, T.2 1933
- 3 M. Mochnacki: *O literaturze polskiej w wieku XIX*. W: *Dzieła. Wydanie jedynie prawne*. Poznań 1863. T.5 s. 61
- 4 Por. B. Łagowski: *Filozofia polityczna Maurycego Mochnackiego*. Kraków 1981 s. 24n.
- 5 K. Libelt: *Pisma poniejsze*. Poznań 1849. T.5 s. 57n. i 97n.
- 6 H. Kamiński: *Filozofia ekonomii materialnej*, op. cit.
- 7 E. Dembowski: *Pisma*. T.3 s. 11-12
- 8 K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 269
- 9 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 84
- 10 Por. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Berlin 1982. T.1 s. 584; także G.W.F. Hegel: *Wstęp do historii filozofii*. Warszawa 1924 s. 61
- 11 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 255
- 12 *Ibidem*, s. 25
- 13 Szczególnie wdzięcznym obiektem dla takiego uzasadnienia była oczywiście polska poezja romantyczna, na którą zarówno Cieszkowski jak i pozostali polscy myśliciele powoływali się nader chętnie. Jeżeli chodzi o naukę to autor *Ojciec nasz* odwoływał się do przykładu Kopernika, być może mając w pamięci Kantowską interpretację istoty przełomu, którego ten dokonał.
- 14 A. Cieszkowski: *Ojciec nasz*. T.3 s. 82.
- 15 Por. K. Libelt: *O miłości ojczyzny*. W: *Samowładztwo rozumu*, s. 11

- 16 K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 227
- 17 *Ibidem*
- 18 *Ibidem*
- 19 *Ibidem*, s. 39
- 20 Libelt nawiązywał tu, jak wiadomo, do idei wyłożonych przez Mickiewicza w jego prelekcjach paryskich, do jego koncepcji nieskażonego cywilizacją zachodnią "pierwiastka narodowego", którego depozytariuszem byłby lud (w przeciwieństwie do szlachty, która w skutek wpływów cywilizacji łacińskiej go zatraciła), a który w szczególności przejawia się we wierze "w ciągłe działanie świata niewidomego na widomy". Do koncepcji tej nawiązał również E. Dembowski, natomiast jej gwałtownym krytykiem był B. Trentowski, co stanowiło też oś kontrowersji między nim a Libeltem. Opublikował on w 1845 w poznańskim Roku... polemiczny artykuł pt. *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna ta filozofia?*, w którym na tytułowe pytanie odpowiedział negatywnie, bowiem - jego zdaniem - "mądrość ludowa" jest wspólna wszystkim ludom, zaś nauczyć się z niej można jedynie "demonomani". Filozofia narodowa swych korzeni musi szukać w tradycji myśli europejskiej, szczególnie niemieckiej. Libelt dostrzegając niebezpieczeństwo, na które wskazywał Trentowski, rozbudował swą koncepcję w opublikowanym w 1849 *Systemie umiactwa*, w którym dał swą teorię form. Filozofia, jego zdaniem, podobnie jak wyobrażenia mistyczne, religijne, czy sztuka, stanowi jedną z "form pochodnych", a więc właściwe duchowi ludzkiemu wyobrażenie form nieprzedstawialnych, tudzież przedstawianie samego siebie. Filozofia jest zatem wprawdzie różną od charakterystycznych dla ludu wierzeń, lecz odnosi się do tego samego (ostatecznie do boskich "form pierwotnych"); filozofia jako bardziej rozwinięta postać form pochodnych nie może się uczyć od wyobrażeń ludowych, ale ma w nich swe źródło, a więc "kto przyjmuje to źródło filozofii, musi zarazem przyjąć narodowy charakter filozofii." (*Filozofia i krytyka*, T.2 Poznań 1874 s. 313) Szerzej o Libeltowskiej koncepcji "form" w kontekście realizacji programu "filozofii słowiańskiej" pisze A. Walicki we wstępie do K. Libelt: *Samowładztwo rozumu*, op.

- cit. s. LVIIIn.
- 21 Por. E. Dembowski: *Pisma*. T.3 s. 265n.
- 22 *Ibidem*, T.4 s. 371
- 23 *Ibidem*, T.3 s.111
- 24 *Ibidem*, s. 112
- 25 *Ibidem*, T.4 s. 369n.
- 26 Por. m.in. *Wfd*, T.2 s. 339n.
- 27 Por. studium J. Garewicza: *Między marzeniem a wiedzą. Początki myśli socjalistycznej w Niemczech*. Warszawa 1975, szczeg. s. 193n; por. także W. Gromiec: *Kant a Rewolucja Francuska*. W: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 25(1979).
- 28 R. Panasiuk (*Hegizm i socjalizm w twórczości Edwarda Dembowskiego*. W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, pr. zbiorowa, Warszawa 1966, s. 312; studium to przedrukowano jako dodatek do R. Panasiuk: *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa 1986) sądzi, że wśród młodoheglistów postulujących zjednoczenie "niemieckiej teorii" z "francuską praktyką" dają się zauważyć dwie orientacje. Jednym (n.p. A. Ruge) chodziło o "francuskie republikańskie tradycje życia politycznego i związaną z tym burżuazyjno - demokratyczną ideologię", innym (M. Hess) o inkorporację myśli społecznej francuskich socjalistów utopijnych. Zdaniem R. Panasiuka "Dembowskiego możemy bez zastrzeżeń zaliczyć do tej /drugiej - M.N.J./ właśnie grupy". Można tu dodać, że wśród młodoheglistów to jednak ta pierwsza orientacja była raczej typowa, zaś M. Hess z trudem lokuje się w obrębie tego ruchu.
- 29 Zygmunt Krasieński w swym napisanym w 1841 roku, lecz nie wydanym za życia *Stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, tak charakteryzował te narody: "Plemię romańskie (...) szczególnie sięga celów doczesnych (...). Stąd ciągła bezspokojna, porywcza działalność, łacno przeradzająca się w gwałt i okrucieństwo." Plemię "germańskie wbrew przeciwnego usposobienia, o kształt zewnętrzny mniej dbając, wewnętrznej treści pilnuje - rozmaitością gardząc, o wykrycie jedni idealnej we wszystkim się stara (...). Zawsze tylko nad ideał duma, marzy przemysłowa (...)" a o świecie codziennych zdarzeń i

- czynów rade zapomina. Cyt. za J. Krasuski: *Obraz Zachodu...* op.cit. s. 190-191. Trudno tu też nie wspomnieć o wielkim outsiderze polskiej filozofii, o Hoene Wrońskim, którego idea połączenia praktycznej misji Francji, z teoretyczną misją Niemiec w syntetyzującej i odnoszącej się do przyszłości ludzkości misji Słowiańszczyzny o tyle jednak różni się od tych, które w polskim romantyzmie dominowały, że łączył on ją z panslawistycznym hasłem przywództwa (także politycznego) Rosji.
- 30 Hegel mówi wprawdzie o zasadzie narodu germańskiego (a więc raczej narodów) jako panującej w ostatniej epoce dziejów, jednakże końcowe partie jego *Wykładów z filozofii dziejów* wskazują wyraźnie, że w ostatnich wiekach depozytariuszami tej zasady są Francuzi i Niemcy reprezentujący ją w różny sposób. Ostatnie słowo należy do Niemców, a to za sprawą Reformacji, dzięki której "wraz z religijnym wyzwoleniem zasada życia wewnętrznego weszła w głąb siebie samej." (T.2 s. 332). To właśnie fakt, że Francuzi tego wyzwolenia jeszcze nie doświadczyli zdecydowało o fiasku podjętej przez nich gwałtownej próby zrealizowania wolności w świecie obiektywnym.
- 31 Jednoznacznie ujął to Libelt: "Z czego zarazem i ta prawda wynika, że żądać od narodu panującej filozofii - na narodowych żywiołach rozkwitłej i przekwitłej - aby u siebie inny, z narodowymi pojęciami sprzeczny pierwiastek przejął i w nowy wyższy system rozwinął, jest to żądać niepodobieństwa." (*Samowładztwo*, s. 229)
- 32 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 78n.
- 33 Por. K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 279
- 34 E. Dembowski: *Pisma*. T.4 s. 364
- 36 *Ibidem*. Zestawianie Kanta i Robespierre'a było dość powszechnym w ówczesnym piśmiennictwie, natomiast dalsze pary: Fichte i Babeuf, Schelling i Saint Simon, Hegel i Fourier, Feuerbach i Proudhon, było jego własnym wkładem. Por. Heinrich Heine: *Werke*. Wien - Leipzig - Prag. 1867. T.4 s. 60; por także artykuł W. Gromca: *Kant i Rewolucja Francuska*, op.cit., gdzie pisze on o pierwszeństwie Hegla w sformułowaniu tezy o odpowiedniości rewolucji politycznej we Francji i filozoficznej w Niemczech.

- 36 E. Dembowski: *Pisma*. T.4 s. 364-365
- 37 Libelta dwojania do współczesnej mu myśli francuskiej, w tym socjalizmu utopijnego, są marginalne i nie odgrywają większej roli w konstrukcji jego systemu. Sądził on, być może pod wpływem Trentowskiego, że we Francji filozofia "poszła w zapomnienie", a duch francuski wyraża się w naukach matematyczno - przyrodniczych i praktyce politycznej. Charakterystycznym jest, że za jedną z wielkich myśli Hoene - Wrońskiego uznał tę, że "odbudowanie przyszłości" ma nastąpić "na rezultatach filozofii niemieckiej i polityki we Francji." (*Samowładztwo*, s. 340) Libelt postulując konieczność stworzenia "filozofii słowiańskiej, która zniosłaby jednostronność dotychczasowej "filozofii rozumu", pojmował ją niejako syntezę myśli niemieckiej i francuskiej, lecz jako połączenie dwu przeciwnych "pierwiastków duchowych", "rozumu" i "wyobraźni". Ten pierwszy charakteryzujący Niemców objawił się w szczególności w ich filozofii idealistycznej, ten drugi, cechujący Słowian (Polaków), znalazł swych największych wyrazicieli w poetach - mesjanistach. "Filozofia słowiańska" będąc więc "filozofią wyobraźni" miała jednoczyć w sobie oba pierwiastki, jednoczyć jednak na "stanowisku dwójcy", nie byłaby więc jeszcze filozofią ostatecznie syntetyczną, tj. filozofią ujmującą ducha we wszystkich jego władzach, tymi bowiem są: rozum, wyobraźnia i wola. Dalszym zadaniem, którego Libelt nie zdołał już wypełnić, było zatem stworzenie owej filozofii na "stanowisku trójcy", tj. filozofii woli. Istotnym wszakże jest to, że ponieważ - zdaniem Libelta - owa słowiańska "wyobraźnia" objawiła się we wspaniałej poezji polskiej (szczególnie Mickiewicza), zaś "filozofia rozumu" została ostatecznie zamknięta przez tych, którzy tworząc jeszcze w jej obrębie wskazali zarazem na jej ograniczenia i konieczność jej przekroczenia (Cieszkowski, przede wszystkim zaś Trentowski), więc zadaniem jakie on sobie stawia jest *primo loco* połączenie tych dwu zjawisk. W istocie rzeczy więc "filozofia słowiańska" ma być jednią wyrosłą już na gruncie kultury polskiej. (Patrz szczeg. *Samowładztwo*, s. 420, oraz 437n; por także wstęp A. Walickiego do pism Libelta, szczeg. s. XXXIIIIn.)

- 38 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 98-99
- 39 A Roszkowski w swej już dzisiaj wiekowej lecz nadal bardzo wartościowej pracy poświęconej poglądom społecznym Cieszkowskiego uważa, że o ile jego krytyka stosunków społecznych wykazuje szczególnie wpływy Saint Simona i jego szkoły, o tyle jego idee dotyczące formy przyszłego społeczeństwa kształtowały się raczej pod wpływem fourierystów. (*Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*. Poznań 1923 s. 70n)
- 40 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 99. Por. także interesującą uwagę w liście pisanym w 1837 roku do K.L. Micheleta. (*Prolegomena*, s. 340n)
- 41 E. Dembowski: *Pisma*. T.4 s. 79
- 42 *Ibidem*, s. 67. Ten pogląd wyrażał Dembowski w swym późnym okresie twórczości (po 1843 roku) kiedy to nie sztukę uważał za najwyższy objaw ducha, lecz "życie społeczne", historię.
- 43 K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 255

## JEDNA, CZY DWIE RÓŻNE HISTORIE?

Czas. by przybliżyć parę problemów o których wspominałem w poprzednich dwu rozdziałach, a które - jak się wydaje - wyjaśniają przyczyny tak wielkiej popularności idei "filozofii narodowej" w dobie międzypowstaniowej, przyczyny, które równocześnie zdecydowały o jej istotnych słabościach.

Sprawą podstawową dla przyjętej w tej pracy perspektywy interpretacyjnej zdaje się być ów wspomniany prymat historii w polsko - romantycznych koncepcjach ducha, prymat, który nie miał swego uzasadnienia (w każdym razie nie miał pełnego uzasadnienia) w koncepcji Hegla, która dlatego w tym między innymi właśnie miejscu była atakowana. Prymat historii jest wprawdzie uzasadniany w obrębie tych koncepcji poprzez odwołanie się do najbardziej podstawowych założeń metafizyki (ujmując rzecz najkrócej chodziło o pojmowanie ducha jako jedni idealno - materialnej, jedni wyrażającej się w jego najwyższej władzy - woli i jej objawie - czynie, bądź twórczości, którego sferą przejawiania się jest historia), to przecież nie trudno zauważyć, że w istocie rzeczy uzasadnienie to posiadało głębsze korzenie, korzenie leżące poza sferą metafizyki i zarazem ją samą określające i żywiące.

To interes praktyczny określał podstawy metafizyki polskich romantyków, to on legł u podstaw owego prymatu historii w jej obrębie, prymatu, który ostatecznie wyraża się tym, że trzonem całej niemal filozofii romantyzmu polskiego - bo nie tylko koncepcji trzech interesujących nas tutaj myślicieli to dotyczy - jest historiozofia<sup>1</sup>. Oczywiście można tu zauważyć, że przecież nie inaczej rzecz się miała z Heglem, że historyczność jest już u niego założona w intencjonalnej strukturze ducha jako samowiedzy, że to, co polityczne przechodzi w jego koncepcji w nieunikniony sposób w to, co historyczne, że wreszcie to pytanie o status rzeczywistości w zasadniczy sposób określa jego koncepcję. Ale też właśnie - jak to zobaczymy - odmienna odpowiedź na to ostatnie pytanie pociąga za sobą zasadnicze różnice, które w części przedstawiłem w poprzednich rozdziałach. Rzecz bowiem polega na tym, że polskim myślicielom trudno było - ze względów czysto praktycznych (tj. ze względu na pewien pożądany typ zachowań

ludzi. Polaków zaś przede wszystkim - zaakceptować zarówno odpowiedź Hegla, jak też odpowiedź jej przeciwną. Przyjęcie tezy, że rzeczywistość jest tą sferą, w której rozum, rozpoznając sam siebie, znajduje ostatecznie swe własne królestwo, jak też tezy, że rzeczywistość (rozumiana najogólniej jako aktualny stan stosunków społeczno-politycznych) została ukształtowana jako wynik działania nieinteligibilnej Opatrzności, bądź zgoła sił irracjonalnych, rujnowałoby u samych podstaw projekt filozofii narodowej; nie można udzielić sobie sensownej odpowiedzi na pytanie o miejsce i rolę dziejową określonego narodu, uznając równocześnie rzeczywistość ukształtowaną przez historię za nieinteligibilną bądź nieracjonalną.

Najlepszym wyjściem wydawało się uznanie - zgodnie z Heglem - rzeczywistości (ale już pojętej jako łańcuchowość) za określoną przez cały historyczny proces rozwoju ducha, ducha rozumianego jako jedność materialności i idealności (bytu i myśli), jedność, która, - jak pamiętamy - w systemie Heglowskim została zdaniem jego polskich krytyków, zachwiana na rzecz tego drugiego członu (myślna jednia bytu i myśli). Charakterystycznym dla tego sposobu myślenia jest to, że Libelt poddając krytyce Heglowską tezę o rozumności rzeczywistości z przedmowy do *Zasad filozofii prawa*, nie przeciwstawia jej racji moralnych, czy politycznych, lecz metafizyczne.

Hegel zbyt jasno ukazał niedostatki i uroszczenia myślenia utopijnego oraz moralizatorstwa historycznego, by można to było zignorować. "Zauroczenie" Heglem owego pokolenia polskich romantyków polegało wszak na tym, że zdawał się on oferować "ściszłą" "naukową" wiedzę historii, zasadniczej sfery praktyki ludzkiej. Nie mogło więc bynajmniej chodzić o to by się pozbyć tej "naukowej" wiedzy w imię interesu praktycznego, lecz przeciwnie, by ją zmodyfikować tak, iżby stała się ona praktyki warunkiem i filarem (czy raczej tworzyła z nią jednię). Tak więc zdaniem Libelta, Hegel ma rację mówiąc, że "to co rozumne jest rzeczywiste"... etc. Problem w tym, że owo rzeczywiste nijak się nie ma do świata jednostkowych (a więc przypadkowych) faktów, stosunków i instytucji. Wynika zaś to stąd, że Hegel nie pojął ducha jako jedni materialno - idealnej<sup>2</sup>. Takie dopiero ujęcie pozwala nam zrozumieć, że rzeczywistość nie jest czymś idealnym

kryjącym się za światem realnych zjawisk, lecz właśnie tkwi w tym świecie; a także to, że nie jest ona czymś danym, lecz kreowanym - przez ducha właśnie. W ten sposób dokonana przez polskich romantyków reinterpretacja Heglowskiego pojęcia ducha, reinterpretacja rozumiana przede wszystkim jako "rehabilitacja materii", a polegająca najogólniej rzecz biorąc na odrzuceniu tezy jakoby duch wyrażał się w swej pełni jako samowiedza (rozum pojmujący siebie), pociągała za sobą wprowadzenie w obręb jego struktury drugiego niejako poziomu historyczności.

Historyczność jest już zawarta w duchu, jako samowiedzy; jest to - jak pamiętamy - niezbędna samowiedzy pamięć poprzednich jej stanów. W duchu pojętym jako jedność idealności i materialności, a więc wyrażającym się już nie tylko jako myśl, lecz jako wola, jako czyn, pojawia się nowy poziom historyczności, czy historii<sup>3</sup>. Ta historia to już nie tylko pamięć zbioru zdarzeń i faktów oraz świadomość świadomości historycznej lecz także pewna rzeczywistość celowo kreowana przez ludzi wyposażonych w władzę mechanizmu procesu dziejowego. Ten poziom historii, w przeciwieństwie do poziomu obecnego w teorii Hegla, miałby dopiero gwarantować jedność teorii i praktyki, lub też inaczej rzecz ujmując, miałby umożliwić zastosowania "ściślej", "naukowej" wiedzy dziejów do rozwiązywania praktycznych problemów łańcuchowości (jest to owa synteza Heglizmu i francuskiego socjalizmu).

Myślenie takie jest brzemienne w skutki, a wydaje się, że właśnie tu ulokowany jest centralny nerw polskiej filozofii lat 40-tych dziewiętnastego stulecia. Otóż ten najbardziej nas tu interesujący skutek jest taki, że historia rozpada się w ten sposób właściwie na dwie różne historie, tym zaś, co je wyłącznie zapośrednicza jest historiozofia.

W najbardziej klarownej postaci przypadek ten jest obecny w koncepcji A. Cieszkowskiego. Dzieli on, jak pamiętamy, dzieje na 3 epoki: starożytność, średniowiecze i przyszłość, z których to trzecia jest epoką syntetyczną, tj. jej zasada jest syntetyczną wobec zasad dwu poprzednich epok. Zasady te to: uczucie, myśl i wola (której objawem jest czyn). Cieszkowski - wbrew Heglowi - wprowadził w obręb historii przyszłość w imię Heglowskiego pojęcia prawdy jako całości; historia jako całość musi obejmować swe brakujące jeszcze ogniwo - jej wiedza Co ile ma być wiedzą

prawdziwą) musi odnosić się także do tego, co nastąpi, a właściwie tu dopiero znajduje ona prawdę dziejów. Samo zaś poznanie przyszłości miało być możliwym dzięki przyjęciu dwu założeń: o dialektycznej trójdzielności dziejów, oraz, że punkt stania obserwatora znajduje się na przejściu między epoką drugą, a trzecią. W tej sytuacji, zdaniem Cieszkowskiego, mamy do czynienia z prostym wnioskowaniem sylogistycznym. Rzecz jednakże polega przede wszystkim na tym, że owa wiedza całości (co znaczy: przyszłości) możliwa w momencie kończenia się drugiej, antyetycznej epoki, wytwarza całkowicie nową jakościowo sytuację. Skutek bowiem jest taki, że w istocie rzeczy trychotomiczny podział dziejów okazuje się ustępować przed podziałem wyższym, dychotomicznym. Otóż wiedza dziejów, co oznacza wiedzę przyszłości (w sensie celu dziejów, który się w niej uobecnia), pozwala na świadome (to znaczy zgodne z wiedzą owego celu) jej tworzenie. I na tym właśnie polega owa jedność teorii i praktyki, której ustanowienie było głównym celem zabiegów Cieszkowskiego. Tak więc z punktu widzenia najistotniejszego kryterium tej "filozofii czynu", historia (dziejów) rozpada się na przeszłość i przyszłość, tj. na po Heglowsku rozumianą historię, której rzeczywistym biegiem kieruje "chytry" rozum, oraz na historię "własną" ludzi, historię tworzoną ze świadomością nie tylko celów doraźnych, lecz także, a raczej przede wszystkim, celu całych dziejów.

Ten rozpad historii na w istocie dwie różne historie (dotychczasową i przyszłą) znajduje w koncepcji Cieszkowskiego swe szczególne ugruntowanie w dokonanym przez niego rozróżnieniu dwu rodzajów działań historyotwórczych - faktów i aktów (czyli czynów właściwych)<sup>4</sup>. Cała dotychczasowa historia była sferą tworzoną przez fakty, działania, którym nie towarzyszyła, a raczej których nie poprzedzała wiedza jej kierunku, co równa się z wiedzą jej celu. Przyszła historia to właśnie historia tworzona przez czyny, w których przejawia się jedność bytu i myśli, a więc także jedność teorii i praktyki. Wbrew zatem przekonaniu Cieszkowskiego zasadnicza antynomia nie przebiega między epoką pierwszą, a drugą, lecz między dwiema pierwszymi, a trzecią. Mało tego, nie jest to już tylko antynomia między epokami historii, lecz między dwiema różnymi historiami<sup>5</sup>. Oczywiście taki rozpad historii nie sprzyja poprawnemu myśleniu ani o tej części minionej, ani też przyszłej.

Sprzyja natomiast myśleniu ideologicznemu<sup>6</sup>.

Zarzut ten można w równym stopniu postawić Dembowskiemu i Libeltowi (i nie tylko im), chociaż nie podzielali oni pewnej zasadniczej idei Cieszkowskiego. Nie zgadzali się oni mianowicie na podział działań na fakty i akty. Libelt nie dostrzegł niczego godnego uwagi w Fichteńskim rozróżnieniu Tatsache i Tathandlung, zapewne dlatego, że, jego zdaniem, idealizm, racjonalizm niemiecki nie był w stanie zbliżyć się do istoty działania. Jak pisał: "działanie, czyn - są to materialne pojęcia, niegodne rozumu (tj. rozumu filozofii niemieckiej - MNJ) będącego poważnym, wiecznym spokojem wiedzy"<sup>7</sup>. Charakterystycznym w tym kontakście jest to, że Libelt wymieniając 3 elementy koncepcji Cieszkowskiego, które czynią z niej zapowiedź "filozofii słowiańskiej" nie wskazuje na "filozofię czynu", lecz tylko stwierdza, że u autora Prolegomenów mamy "wołanie na filozofię niemiecką, ażeby zstąpiła do czynu"<sup>8</sup>. Cieszkowskiego "czyn" jest dla Libelta ciągle czynem niemieckiej filozofii, a więc czynem rozumu. Rozróżnienie faktów i czynów (właściwych) było dla Libelta o tyle jeszcze nie do przyjęcia, że zgodnie z jego koncepcją cała historia jest wynikiem zaistnienia czynów ("form przeobraźnych"), które zapośredniczają ideały boskie ("formy obrazne") będące treścią dziejów oraz "ustawy" ("formy wyobraźne"), które są ich urzeczywistnieniem<sup>9</sup>. Jeśli zatem mamy historię to tylko dlatego, że mieliśmy też i czyny. Tym nie mniej epoka przyszła, zdaniem Libelta będzie się jednak zasadniczo różniła od dotychczasowych w czym zgadza się on z Cieszkowskim<sup>10</sup>. Wydaje się, że owa różnica zawlęra się w zasięgu czynów, ich, że tak powiem, demokratyzacji. O ile dotąd były one domeną jednostek wybitnych, które za sprawą "inspiracji", "natchnienia" - owego - "rozbudzenia energii ludzkiej"<sup>11</sup> - wyznaczały szlak postępu dokonującego się w dziejach, o tyle obecnie, dzięki postępowi wiedzy i oświaty, "kwestie cywilizacji i postępu już nie u szczytu, ale wśród narodu rozstrzygać się będą"<sup>12</sup>. Tak więc także u Libelta, jakkolwiek nie w tak klarownej postaci jak u Cieszkowskiego mamy do czynienia z owym zerwaniem ciągłości dziejowej, pęknięciem historii na różne jakościowo przeszłość i przyszłość<sup>13</sup>.

Nie inaczej rzecz się przedstawia w przypadku Dembowskiego, który zresztą nie tylko kwestionował syntetyczny charakter

Cieszkowskiego kategorii czynu<sup>14</sup>, ale i zaproponowany przezeń podział dziejów. Dembowski mianowicie uważał, że trzecia epoka dziejów zaczyna się już wraz z chrześcijaństwem; przyszłość zaś stanowi tylko jej trzeci okres. Ale też to, co w suchym schemacie periodyzacyjnym można określić jako będące "tylko", z punktu istoty całych dziejów okazuje się być "aż". Nie ulega bowiem wątpliwości, że także Dembowski rozumiał przyszłość jako zasadniczo różną od dotychczasowej historii, jako tą, w której "wiedza przejdzie w żywot, tj. że każdy czyn odpowiednim będzie filozofii, rozumowi"<sup>15</sup>.

U polskich romantyków więc przyszłość przynosi wyzwolenie człowieka z historii, teraźniejszość zaś kończy historię dotychczasową. Tu więc przedstawia się nam wyraźnie jedna z zasadniczych implikacji "przeróbki" Heglowskiej historiozofii, zgodnie z którą teraźniejszość przynosząc spełnienie dotychczasowej historii świata nie likwiduje jej substancjalnej zawartości, lecz prowadzi do jej uniwersalnego urzeczywistnienia<sup>16</sup>. Ten rozpad historii na dwie jakościowo różne części, czy wręcz dwie historie, nie jest jednak jej jedynym rozpadem, z jakim mamy do czynienia w koncepcjach naszych filozofów. Jak to bowiem już wspominałem w poprzednim rozdziale, ich koncepcja filozofii narodowej wiodła także do wyraźnego rozdzielenia historii powszechnej i historii polskiej, a mówiąc dokładniej rozdzielania ich dotychczasowego biegu, bowiem spotykają się one w teraźniejszości, by odtąd toczyć się już razem.

Wprowadzenie w obręb historiozofii przyszłości umożliwiło szereg zabiegów teoretycznych, które nie były możliwe na gruncie heglizmu. Spójrzmy tu na jeden z nich.

O ile więc z perspektywy filozofii przychodzącej *ex post*, dziejowa misja ducha narodu ujawnia się tylko poprzez stworzone przezeń państwo (historia jest historią państw), o tyle filozofia, która pretenduje do wiedzy przyszłości może z równym powodzeniem odkrywać misję dziejową narodu, który jeszcze państwa nie stworzył, czy też aktualnie go nie posiada. Mało tego, w tej sytuacji państwo - naród, który w koncepcji Hegla jest twórcą rzeczywistości dziejowej, zostaje zastąpiony przez naród, który jako indywiduum (duch) musi wprawdzie zdążyć do swej pełnej obiektywizacji w instytucji państwa, lecz która to instytucja nie

jest mu niezbędna w celu zaistnienia jako "narodu historycznego" - wypełnienia misji dziejowej - lecz jest raczej konsekwencją tego zaistnienia. W ten oto sposób dzieje narodu, które Heglowi mogły służyć jako ilustracja tego, co w historii niesubstancjalne, na gruncie tej koncepcji mogły być interpretowane jako klucz do przyszłej historii ludzkości.

Fundamentem, na którym spoczywa cała "filozofia narodowa", był zabieg historiozoficzny wyraźnie dzielący się na dwie fazy. Pierwszym krokiem było więc odnalezienie w dziejach powszechnych ich substancji, a raczej celu, który się w nich realizuje i nadaje im sens. Cel ów tkwiąc oczywiście w całym "organizmie" dziejów (i zasadniczo będąc tożsamym z wola bożą) ma się właśnie zrealizować w nadchodzącej przyszłości, która więc w stosunku do przyszłych epok ma się tak, jak owoc dojrzały do jego wcześniejszych faz rozwoju - będzie ona "Królestwem Bożym na Ziemi", "Spełnią Ludów", "bezwzględnym ustrojem stosunków społecznych".

Tu zaczynała się faza druga, a równocześnie objawiał zasadniczy problem. Jeśli bowiem posiadana wiedza dotychczasowych empirycznych faktów historycznych pozwalała względnie łatwo wskazać na państwa - narody dominujące w danych okresach historycznych, to jak wskazać naród który będzie głównym motorem realizacji przyszłej epoki, zważywszy, że nie może być to żaden ze znanych już narodów "powszechnodziejowych"? Oczywiście polscy myśliciele nie szukali tego narodu, pozostawało jednak wykazanie, że są nim rzeczywiście Polacy (Słowianie)<sup>17</sup>. To zaś, zgodnie z taką konstrukcją historiozoficzną, było możliwe tylko przez odwołanie się do historii; tym razem jednak już nie do historii powszechnej, lecz historii Polski. W przeszłości Polski (Czasy Polaków) należało więc szukać - zgodnie z arystotelesowsko - heglowskim założeniem, że to, co na końcu realne, na początku istnieje jako idealne - "zwiastunów" przyszłej misji dziejowej; drogą oczyszczania dotychczasowych dziejów tego narodu, z wszystkiego, co ze względu na założony ideał niesubstancjalne, należało znaleźć ów niewidoczny dotąd zarodek będący istotą ducha tego narodu, a zarazem nadchodzącego Królestwa Bożego na ziemi. Tak spreparowana historia Polski była częścią historii powszechnej zasadniczo poprzez swój związek z nią w przyszłości, a nie przeszłości.

Oczywiście takie myślenie o przeszłości własnego narodu nie sprzyjało w żaden sposób realnej jej ocenie. Myślenie to miało natomiast pewien inny niezaprzeczalny walor - było myśleniem o dużej sile mobilizującej. O ile rozbitcie historii na dotychczasową i przyszłą (tylko tej drugiej jesteśmy pełniymi twórcami i panami) otwierało drogę dla aktywistycznej ideologii o wymiarze uniwersalnym, a tyle owo rozdwojenie historii powszechnej i historii polskiej uzupełniało ją apelując do tych, którzy jako najbardziej zainteresowani zainicjują przejście do świata ideału.

To przeplatanie się uniwersalnej i narodowej perspektywy jest bardzo charakterystyczne dla całej polskiej myśli romantycznej, tu zaś - w obrębie historiozofii stworzonej przez polską filozofię czynu - widać z całą ostrością tego przyczynę. Chodziło zapewne o to, że możliwość ponownego wprowadzenia Polski na arenę dziejów, wydawała się realną tylko pod tym warunkiem, że da się dowieść - wbrew temu na co wskazywały ostatnie dziesięciolecia - przynależność Polaków do trupy grającej w teatrze zwanym "dzieje".

Wszakże ostatnie dziesięciolecia były kulminacją procesu znacznie dłuższego, tak w wymiarze historii powszechnej, jak historii Polski. Zatem owego "dowodu" należało poszukiwać jeszcze wcześniej, a to mogło oznaczać tylko - w okresie przed zaistnieniem państwa Polskiego, czyli w takim czasie, który Hegel wyłączał z obrębu historii. Polscy romantycy postąpili zgodnie ze wskazówką, którą możemy tu przytoczyć w postaci jaką nadał jej Libelt. "Dla historii narodów najważniejszy przeto jest czas, w którym się duch i ciało jego w siły i wzrost rozmaga: są to czasy jego młodości, w których się usposabia do męskiej przyszłości swojej, do spełnienia powołania swego"<sup>18</sup>. A więc do wczesnej historii, a raczej prehistorii narodu polskiego trzeba sięgnąć by w niej znaleźć ów zaród przyszłej misji.

W tej mierze twórcy polskiej filozofii czynu mieli ułatwione zadanie - wystarczyło sięgnąć do wówczas popularnych już i mocno oddziaływających idei J. Lelewela; szczególnie przydatną była jego koncepcja swoistości narodowej Słowian (Polaków) i stosunek owych narodowych cech do wartości i instytucji nowego porządku rodzącego się w Europie po Rewolucji Francuskiej. Lelewel przeciwstawił w ogóle południowo-zachodnią Europę północno-wschodnią. W tej pierwszej części mianowicie widział on dziedzictwo rzymskiego

despotyzmu, natomiast w tej drugiej (szczególnie w Polsce) przed nastaniem chrześcijaństwa panowały zasady republikańskie i demokratyczne, mające swe ugruntowanie w gminowładztwie. To właśnie te zasady i towarzyszące im instytucje (niezależnie wyrugowane po przyjęciu Chrześcijaństwa - *vide* "gminowładztwo szlacheckie"), zapewniają Polakom miejsce w historii i poświadczają konieczność odrodzenia ich państwa, są one bowiem zapowiedzią zasad i instytucji wyłaniających się w porewolucyjnej Europie<sup>19</sup>.

Ta idea pierwotnego gminowładztwa słowiańskiego, która jako antycypacja mających zapanować demokratycznych stosunków poświadczająca misję jaką w dziejach mają odegrać Polacy, zrobiła rzeczywiście wśród polskich romantyków zawrotną karierę. Kariera tej idei historiozoficznej była o tyle ułatwiona, że dopuszczała - niezależnie do poglądów samego Lelewela - różne opcje polityczne, a ściślej rzecz ujmując dopuszczała dość różne możliwości oceny dziejów Polski chrześcijańskiej, szczególnie zaś wieków panowania demokracji szlacheckiej. Widać to szczególnie wyraźnie gdy się porówna koncepcje Cieszkowskiego i Dembowskiego. Ten pierwszy wprawdzie interpretuje dzieje Polski od wprowadzenia chrześcijaństwa jako stopniowy proces odchodzenia od "starożytniej" wolności, jako trwające wieki "pasowanie się ze złowrogą pokusą"<sup>20</sup>, której to w końcu Polacy ulegają, to jednak zgodnie z jego medializacyjnym sposobem rozumienia kategorii negacji - ocena tej epoki zarysowana jest, by tak rzec, w dwu odcieniach. Polacy więc wprawdzie odeszli od swych pierwotnych, opartych na wolności i współdecydowaniu form życia społecznego, lecz nie odeszli od nich całkowicie, co spowodowało, że feudalizm nigdy się wśród nich nie zakorzenił. Te dawne formy życia społecznego w zmienionej w skutek wpływów Zachodu postaci przecież objawiają się w szeregu instytucji nie znanych Zachodowi w okresie feudalnym, lecz wyraźnie antycypującym te, ku którym zmierza porewolucyjna Europa.

Te instytucje to przede wszystkim demokracja szlachecka, będąca krokiem naprzód w stosunku do demokracji antycznej<sup>21</sup>, elekcyjny monarcha, czy wreszcie Rzeczpospolita będąca skutkiem Unii Lubelskiej. Mamy tu do czynienia z antycypacją tego, co w pełnej postaci objawi się w epoce Spełni Ludów, Królestwie Bożym na ziemi - demokracji parlamentarnych, powszechnych wyborów oraz



współistnienia narodów rządzonych Rządem Powszechnym.

Dembowski, w przeciwieństwie do Cieszkowskiego, interpretuje okres gminowładztwa i okres chrześcijański jako będące w stosunku do siebie w całkowitej opozycji<sup>22</sup>. Okres drugi więc to okres dezintegracji i utraty przez Polaków pierwotnych cech pozytywnych, utraty, która dokonuje się w długim okresie ścierania się pierwiastka republikańskiego (ludowego) ze szlacheckim, polskości z łacińskością, procesie, który swój finał znajduje w XVIII w.<sup>23</sup>. Dembowski wprawdzie, zgodnie z dialektyczną koncepcją procesu historycznego, podkreśla, że każda epoka jest konieczna, a więc dobra, iż jest postępową w stosunku do poprzedniej<sup>24</sup>, jednakże w przypadku okresu Polski chrześcijańskiej (łacińskiej), która była "wywichnięciem" postępnictwa narodowego, mamy do czynienia z postępową "odjemnym", negatywnym<sup>25</sup>. Dembowski ma tu na myśli to, że upadek narodu i odrzucenie jego swoistych "żywiół" było niezbędne w celu rozbudzenia samowiedzy narodowej, dzięki której "żywióły" te zostaną rozwinięte. W tym sensie okres ten wprawdzie był koniecznym, "odjemnym" postępową, lecz Dembowski nie znajduje w nim nic, co mogłoby zwiastować przyszły stan stosunków społecznych<sup>26</sup>. W ten sposób jego koncepcja, łącząc się z radykalną krytyką rzeczywistości i radykalnym projektem przyszłych stosunków, była zwrócona przeciw konstrukcji Lelewela oraz Cieszkowskiego, jakkolwiek w paradoksalny sposób nawiązywała do wcale nie radykalnej politycznie słowiańskiej koncepcji Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (Adama Czarnockiego)<sup>27</sup>. Ta ocena roli chrześcijaństwa w dziejach Polski była więc obca Cieszkowskiemu podobnie jak Libeltowi (także polskim poetom - mesjanistom). Jednakże wszyscy oni - jakkolwiek w różnym stopniu - w swej koncepcji dziejów Polski byli antyokcydentalistami. U Dembowskiego postawa ta ma radykalny charakter i pociąga za sobą także radykalną tezę: Polacy w istocie rzeczy do tej pory nie znajdowali się w nurcie historii powszechnej. Uniwersalizm historii pod postacią chrześcijaństwa pojawił się w życiu narodu polskiego jako coś zewnętrznego, coś czego rola ograniczała się zasadniczo do niezbędnego w procesie rodzenia się samowiedzy nie-ja. Ów narodowy wymiar historii i jej wymiar uniwersalny stają się więc jedni dopiero teraz.

Zdaniem Cieszkowskiego i Libelta<sup>28</sup> Polska weszła w obręb

historii powszechnej właśnie dzięki chrystianizacji. Jednakże dzieje chrześcijaństwa w Polsce i to co było jego konsekwencją (np. instytucje polityczne) swój sens uniwersalny uzyskują dopiero w perspektywie wiedzy przyszłej epoki. O misji dziejowej Polaków w ostatecznej instancji rozstrzyga nie ich obecność w historii powszechnej, lecz "pierwiastek" narodowy, "zaród", który noszą, a który w postaci czystej - a więc "zarodu" właśnie - objawił się w życiu społecznym Polaków przed chrystianizacją.

Ten swoisty antyokcydentalizm, typowy dla właściwie niemal całego romantyzmu polskiego, należy zaliczyć także do jednej z głównych przyczyn słabości polskiej filozofii politycznej. Podstawowe dla tworzącego się systemu kapitalistycznego zjawiska i instytucje polityczne - w tej antyokcydentalistycznej perspektywie nie mogły być przez naszych myślicieli pojmowane jako to, co substancjalne dla dalszego biegu dziejów. Tego bowiem - choć jeszcze w postaci nierozwiniętej - należało szukać wśród Polaków. Nie mogły też w tej sytuacji rozbudzić większego zainteresowania polskich romantyków te teorie polityczne, które towarzyszyły rodzącemu się kapitalizmowi, z liberalizmem na czele<sup>29</sup>. W ten sposób polska filozofia polityczna w tym okresie, który dla rozwoju świadomości narodowej miał tak olbrzymie znaczenie, znalazła się poza głównym nurtem europejskiej teorii polityki (i ciągle ma kłopoty z wejściem w ten nurt).

Taka próba poszukiwania w przeszłości narodowej tego, co świadczyłoby o przyszłości - tak w wymiarze uniwersalnym, jak i narodowym - była oczywiście powiązana z określoną koncepcją rzeczywistości, czy teraźniejszości. W istocie rzeczy taka, a nie inna koncepcja teraźniejszości tworzy perspektywę, w której ogląda się tak przeszłość, jak przyszłość (Hegel zresztą także interpretował historię przez pryzmat swej koncepcji rzeczywistości). Jest oczywiste, że taka koncepcja "filozofii narodowej", czy "słowiańskiej" z jaką mamy tu do czynienia mogła być tylko wynikiem próby zrozumienia rzeczywistości, która w przeciwnym wypadku musiałaby być uznana za pozbawioną sensu.

Przekonanie o tym, że historia stopniowo dopełnia swą treść pozwalało ująć obecną sytuację Polski jako mieszczącą się w tym procesie dopełniania, jako mającą swój głębszy sens i wytłumaczenie. W dodatku uznanie, że ta dopełniająca się treść

historii jest zasadniczo tożsama z planem bożym, pozwalało interpretować los Polski jako konieczny dramat "przebudzenia", jako zapas niezbędny do uzyskania pełni samowiedzy. "bo niedola jest wielką mistrzynią nie tylko dla pojedynczego człowieka, ale i dla ludów"<sup>30</sup>.

W pierwszych dziesięciokach lat XIX wieku świadomość kryzysu była w myśli europejskiej powszechna zarówno na prawicy (n.p. de Maistre), jak i na lewicy (n.p. Saint Simon, Fourier i ich szkoły). Filozofia Hegla była także próbą konceptualizacji kryzysu politycznego Europy po Rewolucji Francuskiej, próbą podjętą zresztą przeciw niemiecko-romantycznej reakcji na ów kryzys. Jednakże polskie przeżycie kryzysu było podwójne; świadomość kryzysu Europy pukającej do drzwi nowego świata industrialnego łączyła się z jeszcze bardziej dolegliwą świadomością katastrofy jaka spotkała Polskę, katastrofy niejako powtórzonej i potwierdzonej przez Powstanie Listopadowe. Ta głęboka świadomość kryzysu w podwójnym - narodowym i powszechno-dziejowym - wymiarze, rodziła przekonanie, że obie sfery są ze sobą najściślej związane, że więc i przezwyciężenie kryzysu możliwe i konieczne jest wówczas gdy obejmie ono obie te sfery. Polscy romantycy zatem, wbrew Heglowi, a zgodnie z tym co sądzili jego radykalni młodzi uczniowie, postrzegali rzeczywistość jako rozdartą. Jeśli zgadzają się oni na formułę o rozumności rzeczywistości to tylko w sensie rozumności procesu wyłaniania się rzeczywistości, czy jako obecność w "świecie widnym" tego, co stanowi jego treść i rzeczywistość<sup>31</sup>.

Nietrudno zauważyć, że ta krytyczna rzeczywistość spełnia w ich konstrukcji historiozoficznej rolę kluczową, że po pierwsze rzeczywistość i jej krytyczny charakter jest logicznym, koniecznym (dialektycznym) następstwem dotychczasowego biegu dziejów, że innymi słowy nie ma ona charakteru epifenomenalnego; po wtóre zaś to owa krytyczność rzeczywistości nadaje historiozoficzny sens przyszłości, która w przeciwnym wypadku byłaby filozoficznie pustą. Bo, jak pisze Libelt, "teraźniejszość jest łącznikiem przeszłości i przyszłości, bo jest córą pierwszej, a matką drugiej, jest początkiem i poczynającą, i dlatego filozofia, ogarniając teraźniejszość, musi wychodzić z przeszłości i zaraz budować przyszłość, ogarnia więc wszystkie trzy kategorie czasu w

Jedni"<sup>32</sup>.

To wezwanie do natychmiastowej budowy przyszłości jest hasłem niemal wszystkich romantyków polskich, a stanowi jądro rozważanych tu przez nas koncepcji, to ono określa samoświadomość tej filozofii, która nie chciała być biernym interpretatorem dziejącego się świata ludzkiego, lecz pretendowała do bycia podstawową siłą określającą owo dalsze dzianie. Hasło to wreszcie wyrażało przekonanie tej filozofii, że oto jedność teorii i praktyki jest już nam daną. Można tu zauważyć, że jedność ta zostaje osiągnięta kosztem czasu historycznego - unieruchomienia go w teraźniejszości. To co ma nastąpić jest już nam bowiem dane obecnie - w filozofii, która nie jest już tylko czystą wiedzą, lecz także praktyką. O ile u Hegla przeszła praktyka ludzka zostaje "oczyszczona" z czasu, uwieczniona i unieruchomiona jako pamięć ducha, jako samowiedza, o tyle w koncepcjach polskich reprezentantów "filozofii czynu" to samo spotyka przyszłą praktykę, tyle że tym razem już bez procesu eksterioryzacji, który samowiedzę poprzedzał.

Oczywiście na gruncie koncepcji Hegla takie rozwiązanie było niemożliwe - jakżeż praktyka może stać się własnym światem ducha jeśli pierwiej nie ulega eksterioryzacji? Wydaje się, że na ten zarzut nasi myśliciele odpowiedzieliby, że w koncepcji Hegla było to dlatego niemożliwe, gdyż pojmował on ducha tylko idealnie. Na gruncie materialno - idealnej koncepcji ducha świadomość i działanie nie są czymś różnym, lecz jednym, wiedza działania staje się działaniem. Tu jednakże stanęli oni "oczywiście przed zasadniczym pytaniem: w jaki sposób wiedza działania filozofa miałaby stać się działaniem (a więc i jego wiedzą) szerokiego kręgu niefilozofów.

Jaką była odpowiedź na to pytanie przedstawię krótko na początku następnego rozdziału, tu natomiast spojrzmy na jeszcze jeden istotny problem związany z pojmowaniem przez Cieszkowskiego, Libelta i Dembowskiego rzeczywistości jako rozdartej. Otóż jak to zaznaczyłem, ujmowali oni teraźniejszość jako konieczny etap w procesie postępu, etap który musiał poprzedzić czas reintegracji, czas realizacji Królestwa Bożego na ziemi, czas ideału społecznego. W tym sensie ich historiozofia, podobnie jak Hegłowska, jest pewną postacią teodycei. Kryzys objawiający się w

rzeczywistości nie tylko nie jest czymś burzącym logikę dziejów, lecz przeciwnie, jest tym, co wyznacza jej rytm.

Cieszkowski, zapewne za Saint Simonem, uważał, że w dziejach okresy krytyczne i organiczne występowały po sobie, że - jak pisze - "na pewnych stadiach ducha rozumu pokrywa się z rzeczywistością, aby następnie nawzajem dialektycznie się wyprzedzać, a stąd powstają w dziejach epoki rozdziewku. Rzeczywistość bezustannie coraz bardziej *dostosowuje się* do rozumu, a proces ich rozwoju tylko po to rozpada się na dwie strony, aby na wyższym szczeblu znów się zjednoczyć"<sup>33</sup>. Dokładniej rzecz ujmując każda z dotychczasowych epok dzieliła się na okres organiczny i następujący po nim krytyczny. Dembowski zdaje się tę kadencję historii przyspieszać, gdyż proces historyczny biegnie dlań jako "ciągła przemienność wyrabiania myśli narodów i zreczywiczania jej, a w chwili zreczywiczania wyrabiania już wyższego stanowiska myśli narodowej i tak dalej w nieskończoność"<sup>34</sup>. Libelt także dostrzegał zaletę rozumienia dziejów jako następujących po sobie okresów jedności rozumu i rzeczywistości oraz ich antynomii<sup>35</sup>.

Na czym owa zaleta miałaby polegać? Po pierwsze, na tym, że, jak to już zaznaczyłem, w tej perspektywie kryzys teraźniejszości uzyskiwał swój pełny dziejowy sens. Po wtóre na tym, że czyniło to możliwym rozszerzenie tej filozofii do ustanowienia jedności teorii i praktyki. Wreszcie na tym, że uświadomienie sobie istoty antynomii targających rzeczywistością dawało gwarancje rychłego ich zlikwidowania, co stanowi właściwą treść postulowanej przez polskich myślicieli jedności teorii i praktyki. Dlatego to właśnie świadomość kryzysu, którą prezentują polscy romantycy nie jest obojędną, lecz przeciwnie - mobilizującą.

Ich ocena rzeczywistości, jest w istocie rzeczy raczej ambiwalentna i nic jej lepiej nie wyraża jak okrzyk Cieszkowskiego otwierający Ojczyznę Naszą: "Święty Boże! cóż się dzieje w świecie? Jakże uroczo, jakże obrzydliwie razem!"<sup>36</sup>. Obrzydliwość jest zrozumiałą cechą kryzysu, lecz urok? Ołdź zasadniczy sens dziejowy okresu krytycznego polega na tym, że wiedzie on do okresu organicznego, jest przygotowaniem doń. W tym wypadku chodzi zaś o Królestwo Boże na ziemi, którego gwarancję rychłej realizacji właśnie w kryzysie znajdujemy. Owa konstatacja kryzysu jest zatem

w swej istocie diagnozą pozytywną; by znaleźć sens dziejów, trzeba znaleźć ich cel, ten zaś jako prawda dziejów odsłania się w ich całości, ta całość natomiast ukazuje się nam przez pryzmat kryzysu teraźniejszości. Stąd ten charakterystyczny patos aktywistyczny, obecny w pismach większości polskich romantyków, to nader intensywne przeżycie misji, jaka przypadła im w udziale, poczucie bycia aktorem w kulminacyjnej scenie dramatu zwanego dziejami.

Hegel traktował czasy mu współczesne jako zwieńczenie okresu, który nastąpił po upadku kultur starożytnych; rodzący się wówczas kapitalizm uznał on za zjawisko związane z wykształconym w ostatnich 3 wiekach społeczeństwem obywatelskim, które wraz z niższymi postaciami etyczności stanowiło pendant dla tej jej postaci, w której ostatecznie realizuje się zasada wolności - nowoczesnej monarchii konstytucyjnej.

Różnica około dwudziestu lat dzielących główne dzieła Hegla i okres największej aktywności intelektualnej polskich filozofów pozwoliła tym drugim znacznie ostrzej dostrzegać fakt rodzenia się nowego świata. Inaczej niż Hegel mogli oni też - jak to zobaczymy w przyszłym rozdziale - rozumieć dziejowe usytuowanie Rewolucji Francuskiej. Dla późnego Hegla była ona już zamkniętym aktem historii, polscy myśliciele rozumieli ją jako pierwszy akt procesu, który ciągle trwa<sup>37</sup>.

Zdaniem Cieszkowskiego, Europa wkroczyła w krytyczny okres rozwoju swych dziejów w wieku XVI, kiedy to objawił się dualizm - immanentny dla całej drugiej epoki - świata i zaświata, a który to pociąga za sobą dalsze opozycje<sup>38</sup>. Czasy sobie współczesne interpretował on jako apogeum tego okresu, co świadczy, iż przełom - początek nowej epoki jest bliski. Ponieważ zaś nic nie powstaje z próżni, w szczególności zaś "zniesienie" antyetyczności w czynie syntetycznym dialektycznej triady oznacza także zachowanie, więc nic dziwnego, że w otaczających go stosunkach ekonomiczno - politycznych dostrzegał on także takie elementy, które są zapowiedzią stosunków przyszłych. W tym sensie przyszłość już jakby przeglądała się w teraźniejszości i to najogólniej rzecz biorąc - wyjaśnia dlaczego Cieszkowski dostrzegał też urok swoich czasów.

Dembowski inaczej lokuje współczesność w swym schemacie historiozoficznym, co pozwala mu być jeszcze bardziej

optymistycznym, ale też bardziej krytycznym niż Cieszkowski. Otóż kryzys pierwszych dziesięcioków lat XIX wieku nie był dla niego konwulsją kończąca starą epokę, lecz raczej bólem porodowym nowej. Trzecią epokę dziejów podzielił on na 3 podokresy, z których drugi kończy się wraz z Rewolucją Francuską. Dembowskiemu przyszło więc żyć już w początkach syntetycznego, trzeciego podokresu<sup>39</sup>. Również dzieje Polski, które oczywiście dzielił na 3 epoki, wraz z upadkiem Polski szlacheckiej, u schyłku wieku XVIII, weszły w epokę trzecią<sup>40</sup>. Kryzys zatem owych początków nowego okresu dziejów ludzkich polega przede wszystkim na tym, że w obrębie myśli "wyrobiło się" nowe, wyższe pojęcie sprawiedliwości, wolności, lecz stare stosunki społeczne wdzierając się w łazniajszość blokują postęp "uspołecznienia"<sup>41</sup>.

Libelt unikał raczej roztrząsań nad periodyzacją dziejów, jednakże jego rozważania nad polityką i historią za swą przesłankę mają fakt świadomości kryzysu i zbliżania się nowej epoki. W artykule zaś pisany pod wrażeniem Wiosny Ludów uznał wręcz tę nową epokę za otwartą, gdyż historyczny rozwój ustroju politycznego znalazł swe zwińczenie w nowoczesnej republice (Republice Francuskiej). Rzeczywistość, jakkolwiek mająca charakter kryzysu zawiera w sobie już te elementy, które są niezbędne w realizacji stanu harmonii, realizacji odwiecznych, boskich ideałów dobra, prawdy i piękna<sup>42</sup>. Istota kryzysu polega jego zdaniem na tym, że wraz z rozpadem starego (feudalnego) świata osłabieniu lub wręcz rozpadowi uległy też więzi społeczne oparte na wartościach moralnych, a przede wszystkim na religii. Stąd kapitalizmowi, który przynosząc niespotykany dotąd postęp gospodarczy, przybliżył czas gdy wszyscy będą mogli korzystać z dóbr dotąd dostępnych tylko niektórym, towarzyszy skrajny egoizm pociągający za sobą fatalne zjawiska społeczne. Nie bez winy jest tu też nowożytny racjonalizm, jego "samowładztwo rozumu" będący filozofią negacji, w której "duch oświecicieli" zanegował "ducha stworzyciela"<sup>43</sup>.

Wszystkich trzech naszych filozofów łączy więc przekonanie, że kryzys towarzyszący im rzeczywistości jest kryzysem "przejścia", że pojawił się on jako efekt procesu historycznego, który to doprowadził ludzkość do nowej "organicznej" epoki, że jest on wynikiem rozerwania rzeczywistości i ideału, których reintegracja nastąpi w nadchodzącej (lub już zaczętej) epoce. Wszyscy oni też

uznawali upadek Polski za jeden z przejawów ogólnoeuropejskiego kryzysu, przejaw o tyle nader istotny, że mający kapitalne znaczenie dla jego przezwyciężenia.

Można jednak zapytać jaki sens ma krytyka rzeczywistości, w sytuacji, gdy jest ona ujęta jako, z jednej strony, logiczna konsekwencja dotychczasowego rozwoju dziejów, z drugiej zaś jako konieczne stadium przejściowe przed realizacją ideału społecznego. Pytanie to oczywiście kwestionuje także krytykę Heglowskiej *Versöhnungsphilosophie*, którą znajdujemy w dziełach polskich filozofów, a także ich wysiłek podjęty w celu znalezienia jedności teorii i praktyki, która to jedność w tej perspektywie staje się właśnie jednością Heglowską, krytykowaną przez nich jednością myślną. Otóż krytyka ta bierze się z przekonania, że wprowadzenie pojednania rozumu i rzeczywistości jest nieuniknione, co ukazuje nam wiedza dziejów i mechanizmu nimi rządzącego, to jednak może to nastąpić wcześniej, lub później. Kryzys rzeczywistości może więc trwać jeszcze długo, bądź wręcz naśilać się. Libelt i Cieszkowski w dodatku (jak to się okaże w przyszłym rozdziale) obawiali się, że próba ustanowienia ideału w warunkach społecznego do skrajności kryzysu, może przyjąć niepożądaną postać rewolucji.

Filozofia czynu tworzona była przez polskich myślicieli romantycznych jako próba konceptualizacji najbardziej pożądanego sposobu przejścia do ideału społecznego. Owa "ściśła", "naukowa" wiedza dialektyki rozwoju dziejów, dopełniająca się w wiedzy ich dalszego biegu (jako epoki syntetycznej, okresu harmonii) ma wyzwać niejako najbardziej efektywną praktykę, od której jest już nierozdzielna. Stąd ów dydaktyczny patos, który spotykamy w dziełach naszych filozofów; pisząc swe dzieła nie osadził teoretyków je poddawali, lecz walczyli o ów "rząd dusz", bez którego sprawowania, jak sądzili, realizacja nowej rzeczywistości się odwlece, a droga do niej pełna będzie cierpienia.

Cieszkowski w swym *Ojcie Nasz* zwraca się bezpośrednio do tych, których uważa za głównych aktorów w zaczynającym się dramacie "przejścia" - do panujących (tak w sensie ekonomicznym, jak politycznym), którzy przez swe upieranie się przy "starym" prowadzą do zaostrzenia kryzysu. Zwraca się także do tych, którzy czując się upośledzonymi społecznie dążą do natychmiastowej destrukcji rzeczywistości, chcą burzyć zamiast tworzyć<sup>44</sup>. Libelt

Jako dziesiąte "przykazanie" swgo dekalogu "znamion" filozofii słowiańskiej pomieszcza jej "popularność"<sup>45</sup>. Dembowski, jakkolwiek jego poglądy szybko ewoluowały, do końca pozostawał wierny swej wczesnej deklaracji, że chodzi mu o to by "podać naukowość oświetloną różnym zapału promieniem, a orzeźwiony biogim miłości uczuciem, ku pożytkowi i usłudze ogółu"<sup>46</sup>.

Myśliciele ci, mimo że, jak sądzili, udało im się przewyciężyć przepaść dzielącą teorię od praktyki, stanęli jednak przed klasycznym pytaniem filozofii politycznej: w jaki to sposób owa wiedza miałaby "przejsć w życie"?; czy też w jaki sposób mogłaby stać się ona nie tylko elementem woli filozofa, lecz także elementem woli mnogich indywidualów od których ostatecznie zależy realizacja ideału? Sądził oni najwyraźniej, zdając sobie sprawę ze słabości odpowiedzi na to pytanie proponowanej przez socjalizm utopijny, że wyjaśnia ten problem w sposób dostateczny owa udowodniona przeciw polskości, czy słowiańskości tej filozofii. Nie jest to jeszcze jedna "wymyślona" teoria, lecz koncepcja będąca ożywioną duchem narodu, będąca wyrazem jego "żywołu", który tkwił w nim od zarania jako "zaród", z wypełnieniem się dialektycznego planu dziejów, staje się rzeczywistością.

Owa "narodowość" filozofii miałaby więc w zasadniczy sposób chronić ją przed słabością filozofii Oświecenia, która apelowała do uniwersalnego, abstrakcyjnego rozumu abstrakcyjnej jednostki ludzkiej, czy przed moralizatorstwem cechującym francuskich socjalistów. Ta słowiańska, polska filozofia w mniemaniu ich twórców wychodząc od sformułowanej przez Hegla wiedzy rządzących rozwojem ludzkości, artykułuje w sposób teoretyczny tylko to, co obiektywnie dane jest jako zasada nadchodzącego świata; jest dane, gdyż wprowadził świat ten jeszcze nie istnieje, lecz jego zasada istnieje, jako zasada określonego narodu, który dzięki niej realizuje swą historyczną misję.

Jednakże po to, by naród ten mógł ostatecznie zrealizować swą misję dziejową, musi osiągnąć samowiedzę, stać się świadomym swej zasady; wola działania zakłada bowiem świadomość celu. Rzecz w tym, że ta może się opóźniać pociągając za sobą fatalne skutki. Za sprawą jakiego to medium samowiedza narodu, która objawiła się już w filozofii, miałaby stać się rzeczywistością samowiedzą narodową, a nie tylko samowiedzą filozofów?<sup>47</sup> Otóż to medium to sami

filozofowie, ale nie tylko.

Właściwie wszyscy polscy filozofowie romantyczni byli pod wielkim wrażeniem roli jaką w tworzeniu się świadomości narodowej odgrywali Poeci. W dodatku byli oni wystawieni na niejako podwójne i właściwie sprzeczne w sobie doświadczenie historii - zderzenie heroicznej warstwy dziania się historii z warstwą ruchów masowych<sup>48</sup>. Z jednej strony klasyczna postać bohatera tworzącego dzieje, bohatera w wyraźnie jednak zdemokratyzowanym okryciu, bo często wywodzącego się z "warstw, które dotąd bohaterów nie wydawały, z drugiej strony lud, który po raz pierwszy w całej swej mocy ukazał się na scenie dziejów na początku Rewolucji Francuskiej i najwyraźniej z tej sceny nie zamierzał zejść.

Otóż to dwójkie doświadczenie polscy filozofowie próbują połączyć i skonceptualizować na gruncie swej historiozofii. W koncepcjach wszystkich trzech interesujących nas tutaj myślicieli widać wyraźne ślady Mickiewiczowskiej koncepcji "wyższych duchów", jakkolwiek relacja między tymi przywódcami, a narodem (ludem) jest przez nich różnie pojmowana, na co bez wątpienia miały wpływ ich poglądy polityczne.

Cieszkowski mówi więc o "Braciach starszych", o swoistej arystokracji zasług, najświetlejszych członkach społeczeństwa, którzy zrozumiałwszy prawdę dziejów, a więc to, że ich celem jest ziemską realizacją Królestwa Bożego całą swą wolę wyleżą celem przybliżeniu tegoż. W procesie kreacji nowej rzeczywistości dokonując dalszej autokreacji są oni równocześnie odpowiedzialni za "braci młodszych", nieoświeconą i niewyemancypowaną część społeczeństwa, którym winni przewodzić, ale też edukując podnosić do swej własnej kondycji. Królestwo Boże na ziemi będzie bowiem dopiero wówczas możliwym do zrealizowania, gdy wszyscy staną się podmiotami "czynu" - działania realizującego cel dziejów. W ten sposób ów podmiot przekształceń rzeczywistości ma charakter dynamiczny, jest on początkowo elitą duchową narodu, by stopniowo rozciągnąć się na cały naród<sup>49</sup>. Jest on zresztą zarazem przedmiotem tych przekształceń, bowiem Królestwo Boże na ziemi to nie tylko zewnętrzny świat instytucji, ale też, a raczej przede wszystkim sami ludzie osiągający pełnię swej doskonałości.

Także Libell uważał, że czynnikiem dynamicznym postępu są "czyny wielkich mężów dziejowych"<sup>50</sup>, tyle, że jak to zauważyliśmy,

pod tym względem nie widział on jakiejś istotnej różnicy między historią przeszłą, a przyszłą. Wszelkie czyny, które przybliżają realizację ideałów bożych (a to jest treścią dziejów) są takimi dzięki "natchnieniu", "inspiracji" bożej będącej "bezpośrednim związkiem ideałów boskich, rozwijających się do rzeczywistości przez ludzkość, z członkami tejże ludzkości"<sup>51</sup>. Także przyszły demokratyczny porządek będzie mógł zaistnieć i rozwijać się za sprawą tych "natchnionych geniuszów". Przy tym oznacza to, że to nie ludzie, oświeceni członkowie narodu są rzeczywistymi nauczycielami, wychowawcami ludów, lecz sam Bóg; ostateczną "lekcją, którą Bóg daje rodzajowi ludzkiemu" jest historia"<sup>52</sup>.

Najbardziej radykalny z tej trójki myślicieli E. Dembowski także nie może się na gruncie swej koncepcji obejść bez wieszczów, którzy ludowi "wyspiewują jego własną istotę". Jego zdaniem życie narodu rozpada się na "umysłowe", które jest sposobem pojmowania wolności, oraz na życie społeczne którego "wypływem" są stosunki prawne, polityczne, instytucje i oświata. To drugie "życie" odzwierciedla pierwsze. Rozwój życia umysłowego wyraża się w literaturze (rozumianej szeroko - także filozofia jest jej częścią), życia społecznego zaś w dziejach<sup>53</sup>. To wyjaśnia dlaczego tak wielką nadzieję łączył Dembowski z wieszczami i śledził z taką uwagą rozwój literatury polskiej. Przy tym owi "kierownicy ducha ludu" nie są właściwie jego nauczycielami, gdyż "lud, sam dla siebie jest wychowaniem". Dembowski zdaje się sądzić, że rola owych przywódców duchowych polega na tym, że niejako przekuwają w słowo, konceptualizują to, co lud już w sobie zawiera, jako sposób pojmowania wolności - jako swój "żywiół". W ten sposób umożliwiają oni rozwinięcie tego żywiółu, za tym idzie zaś życie społeczne. Jednakże ci przywódcy są nimi tylko o tyle, o ile sami są częścią ludu - ów "żywiół" jest ich własnym żywiółem. Dlatego to Dembowski uważa, że lud nie potrzebuje żadnego zewnętrznego pobudzenia, rozwój jego rozumienia wolności dokonuje się w nim samym<sup>54</sup>.

U Dembowskiego najwyraźniej daje się zauważyć to, co w istocie cechuje także koncepcje pozostałych dwóch myślicieli (a właściwie niemal wszystkich romantyków polskich). Chodzi tu o przekonanie wyrastające niewątpliwie z Oświecenia, ale także obecne u francuskich socjalistów, których wszyscy trzej nasi filozofowie wysoko cenili, przekonanie, że wychowanie jest wstępnym i

koniecznym warunkiem racjonalizacji rzeczywistości. Przekonanie to spotykamy także u młodoheglistów, tyle że oni mogli odwołać się do państwa jako instytucji mającej obowiązek czuwania nad tym procesem edukacji (dlatego to między innymi państwo to krytykowali), natomiast polskim myślicielom pozostawało tu odwołanie się do owych "braci starszych", natchnionych wieszczów<sup>55</sup>.

Daje się tu dostrzec zasadniczą słabość tej polsko-romantycznej filozofii politycznej, słabość, która stała się częścią całej późniejszej myśli politycznej w Polsce. Mamy tu oczywiście do czynienia z początkiem tak wyraźnego w Polsce mitu inteligencji, czy raczej mitu intelektualistów. W istocie rzeczy to w nich Polacy częściej widzieli swych przywódców, tak politycznych jak duchowych, niżli w zawodowych politykach i to nawet wówczas gdy pojawiło się państwo polskie. To do nich zwracali się nasi romantycy (samą będąc ich częścią), to w nich naród widział swych wyrazicieli i obrońców (Cieszkowski i Libelt byli posłami do parlamentu pruskiego), tak jakby owi intelektualiści egzystowali w transcendentnym świecie ogólnonarodowych wartości, wolni od egoistycznych i partykularnych interesów, poza stronnictwami i klasami. Zarazem świat, który kreują nasi myśliciele jest bezpośrednio zanurzony w historii, sfera polityki i sfera historii są w istocie utożsamione, a nie medlowane; mówiąc dokładniej mediuje je naród, lecz ponieważ to jego historia jest nim i w historii także objawia się to co polityczne tj. owa "zasada narodu" leżąca u podstaw przyszłego porządku społeczno-politycznego, więc ostatecznie mamy tu do czynienia z jednością.

U Hegla zwiątek między jednością świata historycznego, a różnorodnością fenomenów dziejowych (tym, co ogólne i tym, co jednostkowe) kulminuje w duchu świata. Ten jednak przejawia się tylko w historii konkretnych państw. Jednostka ludzka żyje w historii jako członek rodziny, grupy społecznej, korporacji, wreszcie jako obywatel państwa, nie żyje ona w niej jako członek ludzkości. Lecz ani rodzina ani też korporacja nie są, że tak powiem, poziomami dziania się historii, tym jest państwo. Tak więc jednostka jest bytem historycznym tylko jako obywatel państwa. Wielkie jednostki występują tu więc jako wyraziciele historycznego

doświadczenia państwa - narodu, a więc jako reprezentanci wspólnoty, która jest wspólnotą polityczną przede wszystkim.

Otóż co by o koncepcji Heglowskiej nie powiedzieć, to niewątpliwym jest to, że nie zawierała ona zasadniczej słabości polskich koncepcji romantycznych - nie odwracała ona porządku historii i polityki.

Nic więc dziwnego, że w czasie gdy Tocqueville pisał swą wielką książkę o demokracji amerykańskiej, w której to rozważał problem sukcesu i stabilności ustroju demokratycznego w Stanach Zjednoczonych i ich braku we Francji, Cieszkowski, Libelt czy Dembowski poszukiwali "zasady" ducha narodowego Polaków by przez nią jak przez soczewkę magika oglądać proces krystalizowania się nowoczesnego porządku politycznego w Europie. Dlatego też ich koncepcja czynu jako środka realizacji nowej rzeczywistości miała wprawdzie swe istotne znaczenie jako ideologia mobilizująca naród, natomiast trudno powiedzieć, by sprzyjała ona myśleniu o rzeczywistości w nowoczesnych kategoriach politycznych.

Inny defekt tej romantycznej historiozofii wynikał z faktu, że była ona właśnie postacią świadomości "przejścia", że zakładała ona mniej lub bardziej radykalne zerwanie między historią dotychczasową, a przyszłą. O ile Hegel popełnił błąd traktując teraźniejszość jako uniwersalne urzeczywistnienie substancjalnej treści dotychczasowej historii świata, co doprowadziło do jej absolutyzacji, w przypadku polskich myślicieli ta świadomość spełnienia się treści dziejów w przyszłym odmiennym od obecnego świecie, powoduje brak ich zainteresowania istniejącymi instytucjami politycznymi, w szczególności zaś instytucją państwa<sup>56</sup>.

## Przypisy

- 1 Uznając fakt, że taki projekt "filozofii narodowej", z jakim spotykamy się w koncepcjach polskich romantyków, nie dawał się zrealizować bez apelacji do historiozofii, należy również wspomnieć o pewnym innym, dodatkowym i ubocznym, acz charakterystycznym dla tej myśli sposobie jej uzasadnienia. Można go chyba nazwać "dowodem z języka", chodzi tu bowiem o argumenty związane z nader często wyrażanym na stronicach dzieł naszych myślicieli przekonaniem o tym, że język jest tą częścią kultury, która ze szczególną wyrazistością odbija właściwości ducha narodu, a więc, że i w nim dostrzec można znak "poświadczenia narodu". Myśl ta nie była zresztą nową; Herder, dobrze Polakom znany, pisał, że "w języku ukrywa się dusza narodu". (C.J. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*, T.I. Warszawa 1982 s. 404), zaś Hegel, często odwołujący się do etymologii, lubił doszukiwać się za słowami głębszego sensu (por. np. *Fd*, T.I s. 115 przyp.; *Nl*, T.I s. 94). Charakterystyczne zarzuty skierowane przeciw Cieszkowskiemu i Trentowskiemu, że piszą po niemiecku, wynikały także, a może przede wszystkim, z przekonania, że w języku tym nie da się stworzyć nowej, syntetycznej filozofii słowiańskiej (polskiej), a więc filozofii odpowiadającej nowemu etapowi rozwoju ludzkości. Stąd owe wysiłki słowotwórcze polskich filozofów, wręcz karykaturalne w przypadku polskich pism Trentowskiego, nieco bardziej umiarkowane u Libelta, a obecne także - często z nie najlepszym skutkiem (np. widza = Heglowska idea) - u Dembowskiego. Istotnym przy tym jest to, że owe liczne terminy i pojęcia odwoływały się do słów występujących w potocznej polszczyźnie, nierzadko też do słów staropolskich, którym przypisywano różną, często fantastyczną etymologię. Tu właśnie krył się ów "dowód", a zarazem uzasadnienie narodowego charakteru filozofii. Najwyraźniej, zdaniem tych myślicieli, każdy naród może tworzyć taką filozofię na jaką pozwala mu jego język (oczywiście większość pojęć w różnych językach ma swe pełne odpowiedniki, dlatego też filozofia jest równocześnie uniwersalnym wyrazem samowiedzy ludzkości). To, że w języku

polskim mamy do czynienia z terminami, których odpowiedników próżno by szukać w innych językach. Terminami, które umożliwiają stworzenie nowej filozofii, oznaczać zatem musi, że polski duch narodowy naznaczony został owym stygmatem misji inicjowania nowej epoki. Dowodem na to zresztą jest tyleż występowanie w danym języku pewnych słów, co i niewystępowanie innych. Dla Dembowskiego takim koronnym dowodem jest słowo "twórczość" będące fundamentalnym pojęciem "filozofii przyszłości", a nie mające swego odpowiednika we francuskim i niemieckim. Natomiast Polacy nie mają własnego wyrazu oznaczającego materię; jaki wniosek? Że naród ten "przeczułowo pojmował jednię we wszystkości, że nie rozumiał rozstępu ducha i materii", co jak wiemy jest istotą nowej, syntetycznej "filozofii twórczości" (Pisma, T.4, s. 366, 367 przyp.).

2 K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 181n. Warto tu zauważyć, że Libelt, którego trudno podejrzewać o brak rzetelnej wiedzy heglizmu, raczej zlekceważył subtelne rozróżnienia poczynione przez swego mistrza w *Nauce Logiki* utożsamiając w pierw ideę z rzeczywistością, a dalej z noumenem, natomiast świat konkretnego pojavu z fenomenem. Por. także Dembowskiego interpretację Heglowskiej - lecz wadliwie przytaczanej - tezy (Pisma, T.1, s. 32n), gdzie uznaje on ją za filozoficzny ekwiwalent religijnego twierdzenia: "Bóg jest wszędzie". W dwa i pół roku później wyraźnie już - pod wpływem Feuerbacha - skłaniając się ku materializmowi (nadal jednak cytując Hegla niepoprawnie - "wszystko, co jest, jest rozumne"), Dembowski zmodyfikował swą interpretację. Teraz teza ta oznacza dla niego tyle, że "wszystko, co się stało, musiało się stać, a więc było dobre i stosowne w swoim czasie". (Pisma, T.4, s. 82 przyp.; por. także s. 374 - 5)

3 Dembowski niemal od początku kwestionował syntetyczny charakter przypisywany czynowi przez Cieszkowskiego. Czyn, jego zdaniem, nie jest jednią uczucia i myśli, lecz tylko "świadomym objawem myśli" (Pisma, T.1, s. 409). Zdaniem Dembowskiego taką jedność stanowi "twórczość", której żywiołem jest "umnictwo" tj. sztuka obejmująca literaturę, w szczególności poezję, która to interesowała go nade wszystko). Dembowski wprawdzie w 1844 roku zmienił zdanie co do hierarchii żywiołów twórczości - sztuka

ustępuje wówczas miejsca historii, którą rozumie jako ciągłe następstwo czynów przejawiające się w postępie "układów społecznych" lub "uspołeczeń" - lecz nie co do relacji między twórczością, a czynem. Twórczość to "bezpośrednia jednia myśli i czynu" (Pisma, T.4, s. 366), lub też - jak to inaczej ujmuje próbując w dość mętny sposób rozwinąć kategorie logiki Hegla - tworzenie to "przejście bycia w byt" (Ibidem, s. 69). Przy czym Dembowski te pierwsze (myśl, bycie) rozumie jako to, co konkretne, rzeczywiste. W tej sytuacji nie jest niczym dziwnym, że o ile Cieszkowski i Libelt poszukują syntezy w duchu, o tyle Dembowski poza nim. Duch dla niego to domena tego, co idealne, myśli - nawet jeśli zgodzić się z Cieszkowskim, iż istotą ducha jest wola, a jej przejawem czyn, który przecież jest "tylko świadomym objawem myśli". Ów polsko-romantyczny postulat "rehabilitacji materii" nie oznacza dla Dembowskiego wprowadzenia materii w obręb ducha, lecz "zniesienie rozstępu ducha i materii", które to dokonuje się właśnie w twórczości (Ibidem, s. 376; por. także s. 367). To historiozofia jest ostatecznie najwyższą z nauk bowiem jest nauką o tworzeniu w jego "najwyższym stopniu" - "układzie społecznym" (tj. czymś, co najkrócej można by określić jako zespół stosunków społeczno-politycznych, których zmienność stanowi, zdaniem Dembowskiego, osnowę historii). W ten sposób również u Dembowskiego pojawia się ów drugi poziom historyczności - chociaż przekracza on przyjętą przez niego strukturę ducha.

4 *Tatsachen i Taten* (lub *Tathandlungen*) w terminologii stosowanej przez Cieszkowskiego w jego niemieckich pracach. Sam podział został przezeń przejęty od Fichtego, który sądził, że tylko działania zdołające do ideału są wolne, a więc są czynami, jednakże odnosił to do sfery moralności, a nie rzeczywistości społeczno-politycznej. O podziale na fakty i czyny patrz szczeg. *Prolegomena*, s. 14. Por. także moją pracę *Czyn. Przyszłość. Naród*, rozdz. IV. O związkach polskiej filozofii z Fichtem patrz esej J. Gąrewicza: *Fichte i polska filozofia czynu*. W: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, nr 25. Pisze on tu m.in. "Fichteński "czyn na początku" był próbą zrozumienia bytu, Cieszkowskiego "czyn na końcu" obliczony był na przekształcenie bytu" (s. 112).



- 8 Cieszkowski padł tu ofiarą tego typu myślenia, które zapoczątkowało Oświecenie ze swoją ideą wyzwolenia człowieka z historii. U Cieszkowskiego i wielu przedstawicieli polskiej filozofii romantycznej (ale przecież także u tzw. socjalistów utopijnych, czy Marksa) mamy do czynienia z owym swoistym spojrzeniem na dzieje przez pryzmat ich "spełnienia", "uspokojenia". Ta granica "spełnienia" dziejów wyznacza zarazem cesurę między tymi dziejami, które panowały nad człowiekiem, a tymi, nad którymi zapanuje człowiek. W pewnym sensie z podobną sytuacją mamy do czynienia w myśli Hegla, tyle że w niej "uspokojenie" historii jest równoznaczne z "uspokojeniem" filozofii - filozofii nie może interesować przyszły bieg dziejów, jako że to, co jest w nich dla filozofii ważne zostało już przez nią ujawnione.
- 6 Por. J. Garewicz: *Fichte i polska filozofia czynu, op. cit.*, s. 112
- 7 K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 157
- 8 *Ibidem*, s. 278-279
- 9 K. Libelt: *Filozofia i krytyka*, T.2 s. 95n, T.3 s. 130n; por. A. Walicki: *Karola Libella "filozofia słowiańska"*. W: K. Libelt: *Samowładztwo*, s. LXXVIIIn.
- 10 Por. *Filozofia i krytyka*, T.2 s. 88n; W swym artykule *Nauczyciel pod względem narodowym* pisał on: "Każdy kto się na obecne stosunki i ruchy polityczne patrzy, widzi, że wstępujemy na nową erę dziejów świata, że się w bólach porodowych nowy jakiś pierwiastek wyrabia, który historii narodów nowy zupełnie nada kierunek." CW: K. Libelt, *Pisma o Oświeceniu i wychowaniu*. Wrocław 1971 s. 273
- 11 K. Libelt: *Filozofia i krytyka*, T.3 s. 187.
- 12 *Ibidem*, s. 183.
- 13 *Ibidem*, T.2 s. 287. Ta "demokratyzacja" czynu nie znaczy zresztą by Libelt nie widział już miejsca dla wybitnych jednostek, wielkich przywódców (por. *Ibidem*, T.3 s. 187). Libelt, Cieszkowski i Dembowski są nieudrodnymi dziećmi epoki romantycznej, których "przeżycie historii" - jak to zauważają M. Janion i M. Żmigrodzka - "określiły dwa sprzeczne morały płynące z lekcji dziejów najnowszych. Rewolucja wprowadziła na scenę historyczną lud. jako siłę dziejotwórczą. Okres

- napoleoński przyniósł bezprzykładowy wzór potęgi jednostki kształtującej dzieje." (M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978 s. 185)
- 14 E. Dembowski: *Pisma*, T.3, s. 134; por także wyżej przypis 3; także *Pisma*, T.4 s. 86.
- 15 *Ibidem*, T.3 s. 132n. Pewnym istotnym problemem związanym z takim myśleniem o dziejach, który to tutaj możemy jedynie wspomnieć, jest zagodnienie ich teleologii. Otóż nie ulega wątpliwości, że wszyscy trzej nasi myśliciele w swej konstrukcji historiozoficznej zakładają teleologię dziejów. Jednakże trzeba tu poczynić dwa zasadnicze zastrzeżenia. Po pierwsze więc, tak Dembowski, jak Cieszkowski i Libelt rozumieją przyszłość nie jako pełne i natychmiastowe "spełnienie" historii, lecz jako proces, jako spełnianie. Po wtóre, w kwestii ewentualnego końca tego procesu, a więc ostatecznego końca historii udzielają oni nam trzech różnych odpowiedzi. Libelt całkowicie taką możliwość odrzucił (*Filozofia i krytyka*, T.2 s. 102); Cieszkowski pisze o dynamizmie Królestwa Bożego na ziemi, które to nie jest epoką zastoju, "martwego spoczynku", zarazem jednak w swej palingenetycznej wizji zakłada on koniec historii ludzkiej i przejście ducha w jakieś inne wyższe sfery (*Prolegomena*, s. 72, *Ojciec nasz*, T.1 s. 138); Dembowski wreszcie podkreślając nieskończony charakter procesu dziejowego (*Pisma*, T.4 s. 81 i s. 368 przyp.) równocześnie zakłada coś, co nazwał "ostatnią wyższą społecznością" (*Ibidem*, s. 80). Owa niejako głęboka eschatologia wydaje się być niemal nieuniknioną w takim teleologicznym myśleniu o historii, tj. myśleniu przyjmującym, że przyszłość zawiera w sobie założony cel całej historii. Próbą ominięcia tej eschatologii, którą znajdujemy u Libelta jest w swej istocie kantowska; nazywając przyszłą epokę Królestwem Bożym na ziemi uznaje ją właśnie tylko za ziemskie, a więc względne spełnienie świata boskich ideałów, które w stosunku do działań - czynów - ludzkich spełniają rolę czegoś w rodzaju idei regulatywnych.
- 16 Por. J. Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*, s. 94, przyp. 16
- 17 Z punktu widzenia tych rozważań możemy właściwie zamiennie

stosować nazwy Polacy i Słowianie (podobnie jak "filozofia polska" i "filozofia słowiańska"), jako że trzej myśliciele, na których koncepcjach tekst ten się koncentruje, uznawali naród polski niejako za reprezentanta dziejowej misji Słowiańszczyzny (tym m.in. różnili się oni od Hoene-Wrońskiego, dla którego była nim Rosja).

- 18 K. Libelt: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, s. 437; por także A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 25: "u ludów, których dziejowe przeznaczenie jeszcze dalekie (...) zarody przyszłej wielkości nieodzownie istnieć już muszą, zarody, które im uprawnione następstwo w hegemonii światowej zapewniają."
- 19 O Lelewelowskiej koncepcji historii powszechnej i polskiej patrz m.in. M.H. Serejski: *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*. Warszawa 1958; tenże, *Joachim Lelewel i jego szkoła*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, T.1, Warszawa 1973; por także F. Bronowski: *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii*. Łódź 1969
- 20 A. Cieszkowski: *Ojciec nasz*, T.1 s. 245
- 21 *Ibidem*, s. 254 przyp.
- 22 Por. moją uwagę w rozdziale II o różnej interpretacji dialektyki przez polskich filozofów.
- 23 E. Dembowski: *Pisma*, T.3 s. 85n i 265-276
- 24 *Ibidem*, T.4, s. 76-77
- 25 *Ibidem*, t.3 s. 327
- 26 Dembowski zdaje się doszedł w przypadku dziejów Polski do wielce karkołomnej koncepcji postępu, a może raczej nie potrafił wywikłać się z pewnych niekonsekwencji. Oto bowiem jeśli przyjąć tezę, którą wygłosił w pracy *O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu* (1844), że "każde uspołecznienie zię jest względem następujących po nim uspołeczeń, dobre - względnie do poprzedzających je" (T.4 s. 77), to ów "odjemny postęp", o którym pisał rok wcześniej, oznaczałby nic innego jak to, że dobro drugiej epoki jest dobrem negatywnym, a więc brakiem dobra.
- 27 Dembowski wysoko cenił Chodakowskiego (właściwie Adama Czarnockiego) - patrz *Pisma*, T.2 s. 264n.
- 28 Libelt nie interesował się raczej kwestią periodyzacji dziejów Polski; w ogóle nie interesowała go jakaś systematyczna

refleksja nad jej dziejami, jednakże podzielana przez niego wraz z innymi romantykami koncepcja Polski "republikańskiej" i gminowładztwa jako pierwotnego przejawu istoty ducha narodowego, pierwiastka słowiańskiego, który w postaci rozwiniętej stanie się uniwersalną istotą przyszłych stosunków społecznych, pozwala zakładać taką właśnie wizję historiozoficzną. Mało tego, bez takiej historiozofii trudno wyobrazić sobie nawet sam zamysł stworzenia "filozofii narodowej", w takim kształcie, z jakim mamy tu do czynienia.

- 29 Widoczna wśród polskich filozofów epoki międzypowstańczej niechęć do liberalizmu, jakkolwiek o różnym natężeniu, jest generalnie głębsza niżli ta, którą spotykamy u Hegla. Hegel był przeciwnikiem liberalizmu (i koncepcji umowy społecznej) na gruncie swej teorii państwa; państwo było dla niego nie tylko instytucją polityczną, ale i wspólnotą etyczną. Natomiast akceptował on zasady liberalizmu jako rządzące sferą społeczeństwa obywatelskiego. Polscy filozofowie natomiast posługując się innym pojęciem ducha narodu nie wyodrębniali wyraźnie tych dwu sfer. Ich niechęć do liberalizmu miała zresztą i swoje drugie źródło - była nim myśl socjalistyczna. Ślad najbardziej radykalnym jego przeciwnikiem był ten, w którego twórczości wpływy tej myśli były najmocniejsze - E. Dembowski. Liberalizm traktował on jako jedną z postaci krytykowanego przez siebie "eklektyzmu", przede wszystkim zaś liberalizm kolidował z jego pojmowaniem wolności, której warunkiem był brak własności (por. m.in. *Pisma*, T.3 s.234n i 387n). Cieszkowski natomiast, który ze względu na swe pojęcie ducha narodu odrzucał liberalizm polityczny, częściowo akceptował liberalizm ekonomiczny dążąc do połączenia jego zasad z umiarkowanym interwencjonizmem państwowym i nader ograniczoną sferą własności "publicznej" (por. *O kredycie i obiegu*, s. 95-96). Liberalizm był według niego generalnie produktem dualistycznego rozdarcia drugiej epoki dziejów, a więc nie było dla niego miejsca w przyszłej epoce syntetycznej (por. *Prolegomena*, s.95). Dla Libelta liberalizm był dzieckiem nowożytnego racjonalizmu, który krytykował także za skutki społeczne i ekonomiczne (por. m.in. *Pisma pomniejsze*, T.1 s. 335). Por. także wyraźnie godzące w liberalizm rozumienie

- społeczeństwa przez H. Kamińskiego w jego *Filozofii ekonomii materialnej*, np. s. 37n.
- 30 H. Kamiński: *O prawdach żywotnych narodu polskiego*. Bruksela 1844; cyt. za wyborem: H. Kamiński: *Postęp to życie*. Warszawa 1980 s. 104
- 31 Por. A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 98; K. Libelt: *Samowładztwo*, s. 151; E. Dembowski, *Pisma*, T.1 s. 32
- 32 K. Libelt: *ibidem*, s. 155
- 33 A. Cieszkowski: *Prolegomena*, s. 98
- 34 E. Dembowski: *Pisma*, T.4 s. 66
- 35 Patrz: *Samowładztwo*, s. 139
- 36 A. Cieszkowski: *Ojciec nasz*, T.1 s. 3
- 37 Libelt w swym artykule napisanym w 1849 roku uznał Rewolucję Francuską za pierwszy akord epoki, w której miało miejsce kształtowanie się (tj. zdobywanie samoświadomości) nowoczesnych narodów europejskich, Wiosnę Ludów zaś za akord epokę tę zamykający (*Pisma pomniejsze*. Poznań 1851 s. 37-67).
- 38 A. Cieszkowski: *Ojciec nasz*, T.1 s. 68
- 39 E. Dembowski: *Pisma*, t.3 s. 342-343 przyp. 1 355; por. także cały artykuł *O dążeniach dzisiejszego czasu* (1845) w tomie IV-tym. Jest to jednak zmodyfikowana periodyzacja, gdyż nieco wcześniej uważał on, że trzeci podokres ma się właśnie dopiero zacząć (T.3 s. 134).
- 40 E. Dembowski: *Pisma*, T.4 s. 107.
- 41 *Ibidem*, s. 76n.
- 42 Por. wyżej przypis 37
- 43 W roku 1874, pisząc *Słów kilka do drugiego wydania Filozofii i krytyki*, Libelt zdawał się mieć jeszcze silniejsze poczucie krytyczności ówczesnych stosunków politycznych i społecznych, zaś stan harmonii jakby został przezeń odsunięty w dalszą perspektywę (*Samowładztwo*, s. 131, 135, 136-137).
- 44 A. Cieszkowski: *Ojciec nasz*, T.1 s. 170 i s. 171
- 45 "Umiejętność, a w szczególności filozofia, była dotąd scholastyczna, tj. nie wyszła poza szkołę, odtąd powinna być popularna, tj. ludowa, kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie, i rozwijając łaskawą przez czyn" (*Samowładztwo*, s. 238-239).

- 46 E. Dembowski: *Pisma*, T.1 s. 23
- 47 Polscy romantycy uważali, że dla tego procesu uświadamiania sobie przez naród Polski swej własnej zasady, a więc także swej roli w ogólnoludzkim procesie historycznym, miały szczególne znaczenie doświadczenia ostatnich dziesiątków lat, szczególnie tragedia rozbiorów i powstań, która przez poetów - mesjanistów była interpretowana w kategoriach cierpienia i odkupienia. U twórców "filozofii narodowej" daje się zauważyć odmienna interpretacja tej tragedii narodowej - jako konieczne, a szczególnie intensywne doświadczenie dziejowe zapewniające "wyrobienie się" ducha narodu. Powstanie listopadowe - zdaniem Kamińskiego - ukazało ograniczenie ducha narodu zapewniając mu większą samowiedzę. Rozbiory w istocie rzeczy były dobrodziejstwem tak dla Polaków jak dla ludzkości, gdyż "wyswobodzenie ... wtenczas dopiero może mieć miejsce, kiedy się spełni misja historyczna naszej niewoli przez połączenie w najściślejszą jedność porozdzielanych klas różnych polskiego narodu." (*O prawdach żywotnych narodu polskiego*, cyt. za: H. Kamiński: *Postęp to życie*, s. 96). Wtedy to zjednoczeni Polacy obalą despotyczne mocarstwa przewodząc "wyswobodzeniem własnym powszechnemu" (*Ibidem*, s.102). Cieszkowski uważał, że niewola narodowa, jakkolwiek tragiczna, jest niezbędna dla odegrania przez Polaków ich powszechnodziejowej misji. Jako niewolnicy reprezentują oni wszystkich uciskanych, są niejako kwintesencją tych wszystkich, którzy w pierwszym rzędzie zainteresowani są w ustanowieniu Królestwa Bożego na ziemi, a więc winni ich ku niemu poprowadzić (*Ojciec nasz*, T.1 s. 161-164).
- 48 Patrz: M. Janion, M. Żmigrodzka: *Gorączka romantyczna*, s. 23n.
- 49 Idea "braci starszych" pojawia się często na stronicach *Ojciec nasz*, które to dzieło w istocie rzeczy było do nich skierowane. Dlatego też zapewne Cieszkowski nie starał się idei tej wyłożyć w bardziej systematycznej formie; każdy czytelnik jego dzieła mógł się uważać za takiego "starszego brata". Natomiast idea ta przybiera postać konkretnego projektu politycznego w jego pracy dyskutującej reformę systemu parlamentarnego we Francji, w której to zaproponował by izba wyższa składała się właśnie z przedstawicieli tej arystokracji zasługi.
- 50 K. Libelt: *Filozofia i krytyka*, T.3 s. 140

- 51 *Ibidem*, s. 183
- 52 K. Libell: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, s. 398
- 53 E. Dembowski: *Pisma*, T.4 s. 104
- 54 *Ibidem*, T.3 s. 81n.
- 55 Por. R. Panasiuk: *E Dembowski: Heglizm i socjalizm*. W: *Hegel i Marks. Studia i szkice* s. 269n.
- 56 Tak na przykład charakterystycznym dla pism Cieszkowskiego jest to, że instytucje polityczne współczesnego mu świata (lub występujące w przeszłości) interesują go głównie o tyle, o ile są one, jego zdaniem, zapowiedzią, "zwiastunem" instytucji Królestwa Bożego na ziemi.

Idea postępu społecznego tak popularna wśród polskich romantyków, szczególnie zaś tych, których zasadniczym źródłem inspiracji był system Heglowski, rodzi - oczywiście - pytanie o jego środki i podmiot. Wiadomo, że romantycy przeciwstawiając się koncepcji oświeceniowej, która za podmiot postępu dokonującego się w dziejach miała ludzkość, zwrócili się ku "zbiorowemu indywidualum" - narodowi, a raczej duchowi narodu. Zgodnie z tą koncepcją duchy poszczególnych narodów wypełniają w dziejach swą misję, która jest im dana pierwaj jako "zaród", czy specyficzny "pierwiastek" narodowy. Nie znaczy to jednak, by myśliciele ci rezygnowali z uniwersalizmu historii, podobnie jak nie uczynił tego Hegel; spełnione bowiem misje poszczególnych narodów nie są jakimiś zamkniętymi monadami, lecz - przeciwnie - konstytuują ów jednorodny proces będący dziejami ludzkości. Jest to proces jednorodny, gdyż jest procesem jednej naczelnej zasady - wolności<sup>1</sup>.

#### Czyn jako środek postępu w dziejach

Postrzeganie ducha narodu jako analogicznego do ducha jednostkowego, jako bytu materialno-idealnego, którego istotą jest wola, zarazem zaś jako bytu ogólnego, pozwalało dość spójnie ująć relację między działaniami jednostek, a działaniami tego zbiorowego podmiotu dziejów - narodu. Te więc tylko działania ludzkie, które odzwierciedlają poziom ogólności ducha narodu, czyli, po prostu, w których zawarta jest owa "zasada" tego ducha, są właśnie jego działaniami, a nie działaniami jednostkowymi. Duch narodu działa więc w działaniach jednostek, lecz nie we wszystkich.

Takie metafizyczne ugruntowanie kategorii "czynu" nie sprzyja jej jasności i konkretności. Łatwo zresztą też zauważyć, że precyzyjna odpowiedź na pytanie jakie to konkretnie czyny wśród ich olbrzymiej mnogości są tymi, które konstytuują sferę ogólności stanowiącej dzieje, jest raczej niemożliwa. Stąd też w pismach

Cieszkowskiego, Libella i Dembowskiego mamy raczej do czynienia z próbą ich wyróżnienia poprzez określenie ich metafizycznego *differentia specifica*.

W lepszej sytuacji był tu, w pewnym sensie, Cieszkowski, którego cała historiozofia spoczywała na zasadniczym rozróżnieniu faktów i aktów, nie-czynów i czynów. Te drugie mają odnosić się do pewnego typu działań ludzkich w nadchodzącej przyszłości, te pierwsze zaś konstytuowały przeszłość. To kryterium epok, czy też kryterium czasu jest jednak niewystarczające, a raczej wtórne. Tym bowiem co na prawdę decyduje o odmienności tych dwu typów praktyki jest ewolucja ducha i to we wszystkich jego trzech postaciach<sup>2</sup>.

Prawdziwa praktyka (w której ginie dotychczasowy dualizm teorii i praktyki), wyrażająca się w czynie, jest przejawem aktywności ducha na jego najwyższym szczeblu rozwoju, ducha, który realizuje swą istotę, a więc ducha jako bytu "ze siebie". Na ten szczebel duch zaś wznosi się wraz z osiągnięciem wiedzy woli Bożej (co jest równoznaczne z wiedzą celu dziejów) i utożsamieniu z nią swęj własnej woli (wołą człowieka staje się wypełnienie woli Bożej, czyli kreowanie Królestwa Bożego na ziemi, oraz samokreacja). Jak to wyjaśnia Cieszkowski: "fakty są zdarzeniami naturalnymi, czyny zaś sztucznymi. Fakty stanowią praktykę nieświadomą, czyli przedteoretyczną, czyny natomiast świadomą, czyli poteoretyczną, bo teoria wleśka się pomiędzy obie te praktyki"<sup>3</sup>.

Takie zatem działania, którym towarzyszy świadomość konieczności tworzenia ideału społecznego, a zarazem samokreacji są czynami. One więc są środkiem dalszego postępu dziejów. Mogą to być, jak widać, działania tak różnorodne jak wprowadzanie nowej rośliny uprawnej, czy nauczanie na kursach krawieckich, ale też działalność parlamentarna i pisanie dzieł naukowych. Otóż trudno nie zauważyć, że część z nich kreowała dotychczasowe dzieje, jeśli zaś dotychczasowe, to i przyszłe, bowiem prawda objawia się przecież w całości. Nie znaczy to jednak by były one w jakiś sposób czynami, granica jest tu wyraźna, bowiem "teraz właśnie znajdujemy się w zwrotnym punkcie historii gdzie fakty przemieniają się w czyny"<sup>4</sup>. Jeśli zatem jakoweś działania ludzkie konstytuowały dzieje, to za sprawą owego "chytrego" rozumu, woli Bożej, która posługiwała się nim bez wiedzy ich podmiotów. Z tej właśnie "chytrości" przyszłość zostanie więc wyzwolona.

Jak już na to wskazywałem w poprzednim rozdziale, z takim podziałem działań nie chcieli się zgodzić ani Dembowski ani Libell (Kamieński także atakował tę koncepcję). Historia, o ile jest historią, będzie i była tworzona przez czyny; czyny od innych działań odróżnia to, że one właśnie konstytuują dzieje, tamte zaś nie. "Miłość ku całej ludzkości jest istotą społecznego żywota, (...) a tą miłością jest poświęcenie siebie i wszystkiego dla dobra ludzkości; a więc tu miłość jest czynem", pisał Dembowski w 1843 roku kiedy to jeszcze uważał dzieje (żywot społeczny) za najniższy przejaw ducha absolutnego<sup>5</sup>.

Miłość jako czyn zdaje się jednak odnosić Dembowski do obecnego etapu rozwoju dziejów, do etapu realizacji ideału społecznego, którego warunkiem jest zniesienie własności prywatnej. W rok później będzie w stanie jaśniej zarysować historiotwórczą rolę czynu, a to głównie dzięki temu, że zmienił on hierarchię przejawów bytu (ducha); teraz historia jest przejawem najwyższym. Istnieje więc związek między "postępem uspołecznień" (co stanowi istotę historii), a "postępem filozoficznego pojmowania bytu" - ten pierwszy jest "zrzeczywisczaniem" drugiego, zaś to zrzeczywisczanie to nic innego jak czyn.

Mamy tu więc ów "wiedzowy", czy poteoretyczny czyn, który Cieszkowski odróżniał od "faktu". Jednakże o ile u Cieszkowskiego ta poteoretyczność jest poteoretycznością absolutną (tj. pojawia się dopiero jako skutek osiągnięcia absolutnej wiedzy dziejów), o tyle Dembowski uznaje ją jako ciągły proces urzeczywistniania myśli. Cała historia jest "ciągłem czynów", a więc nie tylko jej przyszły kształt będzie ich wynikiem. Ta myśl, która przechodząc w czyn, przechodzi ze stanu abstrakcji w rzeczywistość, to pojęcie wolności, które wyrabia się w życiu umysłowym narodu (literaturze przede wszystkim); historiozofia jest zaś nauką, która bada prawo przechodzenia myśli w czyn. Tym co różnić będzie nadchodzącą epokę od poprzednich, to nie wystąpienie poteoretycznych czynów - czyny bowiem zawsze były poteoretyczne - lecz powstanie historiozofii jako prawdziwie ścisłej nauki<sup>7</sup>. Nada to tej poteoretyczności czynów niejako nowy wymiar.

Szczególną jednak różnicą dzielącą koncepcję czynu Cieszkowskiego i Dembowskiego jest swoisty elitaryzm i indywidualizm pierwszej<sup>8</sup> oraz kolektywizm drugiej. Jak pisze

Dembowski - "Tylko społeczeństwo, tylko naród jest myśli postanniczej rzeczywistości zupełnym." (...). "Filozofia polska wierzy w lud" i obca jej jest mesjanistyczna "wiara w osoby"<sup>6</sup>. Historia więc jest dziełem świadomego siebie ludu, wielkie jednostki zaś są tylko takimi o ile są przez ten lud wydawane.

Próżno byśmy jednak poszukiwali u Dembowskiego jakiegoś ostrego kryterium pozwalającego odróżnić czyny, a więc te działania, które tworzą historię od działań, które jej nie tworzą. Musimy się tu raczej zadowolić ogólną wskazówką - że są to działania realizujące w rzeczywistości społecznej określony historycznie sposób rozumienia wolności (sprawiedliwości).

Również w przypadku Libelta nie jest prostym stwierdzić, co jego zdaniem jest czynem, a co nim nie jest. Sądzi on podobnie jak Dembowski, że czyny konstytuują całą dotychczasową historię, i że "to tylko jest czynem, co wchodzi w stosunek z przedmiotowością, co w nią zapuszcza korzenie swoje, co na nią działa, a następnie co z takiego działania osiąga skutek"<sup>10</sup>. Czyny tworzą całe dzieje w tym sensie, że ich wytworem są "ustawy", pod którym to pojęciem Libelt rozumiał tak różne instytucje i zjawiska życia społecznego jak państwo i prawo, czy szkoły artystyczne i naukowe, które z kolei są pewną postacią urzeczywistnienia wiecznych ideałów boskich.

Otóż tym, co umożliwia owo urzeczywistnienie jest z jednej strony "natchnienie", z drugiej zaś "objawienie". To pierwsze niekoniecznie zresztą pochodzące od Boga (ludzkość i natura też mogą być jego źródłem) jest czymś w rodzaju przyczyny sprawczej<sup>11</sup>. Objawienie zaś, którego źródłem jest wyłącznie Bóg, można chyba rozumieć jako przyczynę formalną postępu<sup>12</sup>. "Natchnienie" więc jest zawsze obecne w czynie i w tym sensie nie jest ono dane tylko wielkim jednostkom lecz wszystkim, którzy tworzą "ustawy"; jest ono zatem obecne zarówno w wielkich czynach ustawodawców i proroków, jak i codziennych czynach zwykłych ludzi, jednakże o tyle o ile odnoszą się one do ideałów boskich.

Istotę całego procesu historycznego tworzy fakt, że "ustawy" mają zarówno swą formę (np. określone instytucje państwa) jak też treść, która jest określony typ świadomości ludzi je tworzących. Wraz ze zmianą treści, tej zaś rozwój nie ma kresu, następuje też zmiana formy - stąd historia nie ma także końca<sup>13</sup>. Oznacza to

zarazem, że sfera czynu niejako demokratyzuje się wraz z rozwojem edukacji (choć nie tylko), to od niej bowiem w zasadniczy sposób zależy świadomy (zgodny z aktualnie uświadomioną - tak na drodze racjonalnej jak irracjonalnej - treścią) proces kreacji formy "ustaw". To poszerzanie się sfery czynu ma zresztą nie tylko swe wytłumaczenie w postępie oświaty, lecz także, a raczej przede wszystkim w samej istocie postępu dziejowego. Ten mianowicie jest postępem wolności, wolność natomiast jest podstawą woli. "do czynów zaś potrzeba woli"<sup>14</sup>. Wraz ze zdobywaniem więc przez lud wolności, czyn przestaje być domeną uprzywilejowanej klasy.

Natomiast nie demokratyzuje się, jeśli można użyć tu tego określenia, to co Libelt nazywał "objawieniem". Pochodzące bezpośrednio od Boga i udzielane wybranym jednostkom jest ono formą w jakiej wieczne ideały boskie są udzielane ludzkości. To "objawienie" ostatecznie jest motorem postępu, a właściwie są one tożsame, "albowiem rozwój ideałów tylko jako postęp ludzkości pojęty być może"<sup>15</sup>. "Objawienie", oczywiście, w zasadniczy sposób określa treść "ustaw"; w tym sensie określa też czyny.

"Objawienie" i "natchnienie" mają wszakże charakter uniwersalny, pierwsze jest "formą przechodną" ideałów boskich, drugie "formą przechodną" czynów, są zatem tym, co gwarantuje jedność historii i jej podmiotu - ludzkości. Jednakże, jak to zauważyliśmy, warunkiem czynu jest wolna wola, ta zaś może przysługiwać tylko temu co posiada osobowość - duchowi (jednostce lub narodowi) nie zaś ludzkości; w czynach następuje więc połączenie tego, co ogólne (ideał boski) z tym, co jednostkowe (wola jego realizacji). W ten sposób czyn ustanawia sferę szczególności ("ustawy"), sferę, która z kolei sama określa czyn. O ile więc jedność historii powszechnej gwarantowana jest przez "objawienie" i "natchnienie", to sam proces dziejowy składa się z epizodów (czynów) narodowych, gdyż w końcu i czyn jednostki jest określany narodowo (m. in. charakterem "ustaw"). Koncepcję Libelta można rozumieć tak, że o ile dotychczasowe dzieje były raczej dziełem czynów jednostek, to obecnie stają się one dziełem czynów zbiorowości, narodów (ludów), zaś przede wszystkim. Jednakże Libelt pisał też o czynach "mniejszych lub większych gromad ludzi" już w odległej starożytności, a także o wieki trwających czynach całych narodów<sup>16</sup>. W tej sytuacji może właściwiej byłoby tu mówić o

zmianie jakości wiedzy towarzyszącej czynom; o ile wśród ludu była ona dotąd irracjonalną (dzięki obecności w jego wierzeniach, obyczajach etc. owego "świata niewidomego"), o tyle dzięki powstaniu "naukowej" historiozofii i postępu oświaty staje się ona coraz bardziej wiedzą racjonalną.

Niezależnie więc od różnic dzielących te koncepcje czynu, ich podstawową wspólną cechą pozwalającą traktować je jako pewne względnie jednorodne zjawisko teoretyczne, jest to, że przyjmują one, iż dialektyczna historiozofia otwiera nowy etap w dziejach praktyki ludzkiej, że w szczególności przyszłość rozumiana jako racjonalna rzeczywistość będzie przez ludzi budowana w pełni świadomie, to jest zgodnie z pojętym celem dziejów (nawet jeśli ten cel nie jest ostatecznym). Niezgoda na Heglowską koncepcję rozumnej rzeczywistości jako ostatecznego rezultatu procesu realizacji wolności, który odbywa się poza wiedzą ludzką (jest wynikiem działania "chytrego" rozumu") była w przypadku polskich myślicieli spowodowana tyleż tragicznym położeniem Polski, co ich rozumieniem ducha, którego najwyższym objawem jest wola nie wyczerpująca się w samowiedzy.

Niestety, koncepcje czynu Cieszkowskiego, Libelta i Dembowskiego łączą też pewne istotne słabości. Taką słabością jest, między innymi, brak wyraźnego kryterium pozwalającego odróżnić czyny od innej działalności. Mówiąc dokładniej kryterium takie, jak to zauważyliśmy, filozofowie ci formułują, rzecz jednak w tym, że odwołuje się ono do tego co subiektywne (mimo próby zakotwiczenia tego w absolutie), do świadomości, natchnienia, czy wręcz uczucia (miłość do ludu i ludzkości u Dembowskiego). Odwołuje się więc do czegoś czemu "brak (...) prawdziwej podstawy - obiektywnej rzeczywistości" jak pisał Hegel charakteryzując "mniemanie", któremu przeciwstawił "postawę polityczną" (*Gesinnung, politische Gesinnung*), formę świadomości obywatela racjonalnego, nowoczesnego państwa, która jest świadomością tego, "że moje substancjalne i szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny (tu jest tym państwo), kto pozostaje w pewnych stosunkach do mnie jako jednostki, dzięki czemu ten inny nie jest dla mnie bezpośrednio żadnym innym, a ja, jako świadom tego, jestem wolny"<sup>17</sup>.

"Inną słabością tych koncepcji była przemożna wiara w sprawczą

moc edukacji, w szczególności zaś wiara, że edukacja (czy raczej pewien jej pożądany typ) jest w stanie w krótkim czasie uczynić z szerokich warstw narodu - "ludu" - rzeczywisty podmiot czynu. Ten mit szybkiego upodmiotowienia ludu przez edukację połączony z mitem owych świałlejszych "dalej widzących" przywódców - "braci starszych", "wieszczów" - bądź to odpowiedzialnych za ten proces upodmiotowienia (Cieszkowski, mniej Libelt), bądź też dających mu impuls (Dembowski), leży u podstaw zasadniczego dla tej romantycznej historiozofii, będącej przecież filozofią praktyczną, przekonania o zasadniczej odmienności historii dotychczasowej i przyszłej. Przyszłość w przeciwieństwie do przeszłości miałaby być w pełni "ludzka", tj. kształtowaną zgodnie z "nauką". Nic dziwnego, że i to przekonanie okazało się być także mitem<sup>18</sup>. Nie ulega wątpliwości, że atakowany przez polskich romantyków Hegel okazał się węższym realistą.

Z drugiej jednak strony przecież to polska "filozofia czynu", wyraźnie przekraczała pewne zasadnicze ograniczenie Heglowskiej historiozofii - to mianowicie, że czyniąc podmiotem historii państwo (jako urzeczywistnienie samowiedzy ducha narodu) nie był on w stanie inaczej wyjaśnić dziejotwórczej praktyki ludzkiej jak tylko jako środek racjonalizacji państwa (tj. realizacji zasady wolności). Daje się to w szczególności zauważyć w odniesieniu do tych dwu specyficznych form "czynu" jakimi były wojna i rewolucja.

Zasadnicza różnica między Heglowską koncepcją wojny i rewolucji a koncepcjami polskiej filozofii czynu brała się stąd, że te drugie, jak wiadomo, wprowadziły w obręb zainteresowań historiozofii przyszłość, mało tego, to ona ich szczególnie interesowała. Dlatego i wojna i rewolucja są przez polskich romantyków rozpatrywane w dwu różnych perspektywach. Z punktu widzenia zrealizowanych dziejów, jako czegoś danego im immanentnie, co wymaga swego wyjaśnienia przez odniesienie do substancji dziejów (perspektywa Heglowska), oraz z punktu widzenia pożądanej praktyki ludzkiej mającej doprowadzić do ustanowienia zgodnego z "prawdą dziejów" ideału społecznego. Szczególnie dotyczy to koncepcji Cieszkowskiego, który dzięki podziałowi dziejotwórczej praktyki ludzkiej na fakty i akty mógł pozwolić sobie na połączenie Heglowskiego realizmu nakazującego rozumienie wojny i rewolucji jako narzędzi rozumu z, tak przez Hegla

zwalczanym, moralizatorstwem. Te same fenomeny bowiem, które w dotychczasowej historii kreowanej wysiłkiem "chytrego" rozumu były koniecznymi środkami postępu, z punktu widzenia przyszłej historii, tworzonej przez ludzi świadomych jej celu, mogą okazać się czymś wysoce niepożądanym.

### Revolucja

To, że Rewolucja Francuska wywarła olbrzymi wpływ na filozofię europejską, jest rzeczą powszechnie znaną. Szok Rewolucji przypieczętował upadek oświeceniowego optymizmu przejawiającego się w wierze w to, że świat jest racjonalną machiną, ludzie zaś mogą bez przeszkód kształtować swą rzeczywistość społeczną zgodnie z zasadą tej racjonalności. Ów szok stał się zarazem głównym impulsem do pojawienia się historycyzmu romantycznego, dla którego to rewolucja stała się głównym problemem teoretycznym. Był to zresztą także centralny problem Heglowskiej filozofii usiłującej wbrew romantyzmowi dowieść całkowitą intelligibilność i racjonalność dziejów. Polska historiozofia romantyczna nie była pod tym względem wyjątkiem, jednakże to, że ukształtowała się ona dość późno, bo w czwartym - piątym dziesiętku lat XIX w., miało dwa istotne skutki. Po pierwsze więc historiozofia ta ukształtowała się pod wpływem koncepcji Heglowskiej i sporów toczonych w szkole Hegla; w ten sposób przejęła ona koncepcje dokonującego się w dziejach postępu racjonalności oraz koncentrowała się na zagadnieniu jedności teorii i praktyki. Po wtóre, mogła ona oceniać dziejową rolę Rewolucji Francuskiej i epoki napoleońskiej z dłuższej perspektywy czasu. Ta perspektywa pozwalała dostrzegać, że proces zapoczątkowany przez tę rewolucję nie został jeszcze zakończony, że innymi słowy ich własne czasy były ciągle jej kontynuacją, a jej dzieło oczekiwało jeszcze spełnienia<sup>19</sup>.

Jednakże dla polskich romantyków problem rewolucji wiązał się też w sposób szczególny z ich własnymi doświadczeniami narodowymi. Rewolucje: wileńska, warszawska, wreszcie krakowska; powstania: Kościuszkowskie i Listopadowe, które w części posiadały formy rewolucji, uświadamiały, że dla Polaków problem rewolucji związany

jest bezpośrednio ze sprawą niepodległości. Lelewel napisze: "Gubi sprawę ojczyzny, kto myśli, że powstanie narodowe bez rewolucji dopełnić może"<sup>20</sup>.

Istotnie, wielu sądziło, że Powstanie Listopadowe między innymi dlatego zakończyło się klęską, ponieważ nie doceniało ono środków rewolucyjnych<sup>21</sup>. Z drugiej strony ciągle żywe były przecież wspomnienia Koliszczyzny, wspomnienia, które Rewolucja Galicyjska w dramatyczny sposób ożywiła, a które wraz z doświadczeniem teroru jakobińskiego z całą mocą uświadamiały destrukcyjną siłę ludowego gniewu oraz niebezpieczeństwo zwyrodnienia rewolucji. Ale też o ile rewolucja ujawniała nowy podmiot dziejów - lud - o tyle też w tych rewolucyjnych wydarzeniach tkwią źródła swoistego romantycznego wzorca heroizmu - owej demokratyzacji bohaterstwa, które przestało być przywilejem jednej tylko warstwy społecznej<sup>22</sup>. Doświadczenia te nadawały polskiej myśli romantycznej szczególnie dramatyczny charakter, tym bardziej, że dla rewolucji trzeba było znaleźć miejsce w dziejowym procesie postępu - o ile nie chciało się rezygnować z myśli o nim samym.

Oczywiście to dramatyczne napięcie obecne w romantycznej refleksji nad rewolucją ma różne zabarwienie i odcień w zależności od opcji politycznej jej towarzyszącej. Mamy tu więc doskonale znaną fascynację rewolucją połączoną ze strachem przed nią i przekonaniem o jej nieuniknioności u Krasieńskiego, ale też pełną akceptację rewolucyjnych środków teroru połączoną z wiarą, że edukacja wyeliminuje te środki z rewolucji przyszłej u Dembowskiego.

Teza Hegla, że dzieje nie są krainą szczęścia, była raczej prawdą niekwestionowaną, szczególnie Polakom trudno ją było podważać. Kremer nawiązując do tej tezy pisał: "każdy krok, który czyni historia w swej drodze przez stulecia opłacany bywa niegłęboką boleścią i zgruchotaniem milionów ludzi"<sup>23</sup>. Czy jednak dotychczasowe koszty postępu dokonującego się w dziejach także w przyszłości muszą być płacone? Czy w szczególności rewolucja jest jedynym środkiem umożliwiającym realizację Królestwa Bożego, społeczeństwa harmonii? Na to pytanie znajdujemy różne odpowiedzi w dziełach polskich romantyków, a trzech analizowani tu przedstawiciele "filozofii czynu" ukazują nam niemal całe spektrum tych odpowiedzi wyłączając opcję konserwatywną, negującą samą



zasadę postępu dokonującego się w dziejach.

Zagadnienie rewolucji jest jednak, z punktu widzenia tej historiozofii, którą prezentuje "filozofia czynu", a więc historiozofii dążącej do ugruntowania jedności teorii i praktyki, zagadnieniem podwójnym. Dotyczy ono bowiem, po pierwsze, sensu dziejowego rewolucji przeszłych (szczególnie Rewolucji Francuskiej) oraz, po drugie, ewentualnej roli rewolucji w procesie znoszenia kryzysu współczesności, a więc roli w przyszłych dziejach. O ile - jak to zobaczymy, w pierwszej kwestii Cieszkowski, Libelt i Dembowski będą względnie zgodni, o tyle w drugiej zupełnie niezgodni. Przy tym owa zgodność w pierwszej kwestii dotyczyła tylko ogólnej, pozytywnej oceny dziejowej roli dotychczasowych rewolucji, szczególnie Rewolucji Francuskiej; innymi słowy żaden z tych myślicieli nie miał wątpliwości, że Rewolucja Francuska należała do tych wielkich wysiłków ducha, które pchały go do przodu na jego drodze ku realizacji wolności.

Szczególnie sporna była, oczywiście, kwestia oceny dwu jej faz - terroru jakobińskiego i okresu władzy Napoleona. Przy czym o ile w przypadku władzy jakobinów na pierwszy plan wysuwało się pytanie o dopuszczalność i granice radykalnych metod (= terroru) w obronie rewolucji, o tyle w przypadku panowania Napoleona pytaniem zasadniczym było to, czy w ogóle można je uznać za fazę (ostalnią) Rewolucji. W literaturze, tak polskiej jak europejskiej, w tym ostatnim przypadku oceny były diametralnie różne; Napoleon był uważany zarówno za prawowitego dziedzica i kontynuatora Rewolucji, jak też jej zdrajcę i odstępcę, uważano go wreszcie za jej słusznego acz pogardzanego zabójcę. Jednakże główny nurt polskiego romantyzmu pozostawał pod przemożnym wpływem Napoleona, albowiem jego dzieje "były dla romantyków gigantycznym przeżyciem historii i czynu, a więc wartości w ich systemie pojęć najwyższych"<sup>24</sup>.

W Napoleonie i jego epoce romantycy polscy znajdowali także dwa tak istotne dla ich koncepcji toposy: wielkiego bohatera, który nie przez urodzenie zajmuje swe miejsce w społeczeństwie, lecz siłą swego charakteru narzuca swą wolę innym, oraz lud, naród uosobiony w jego armii, która wiedziona patriotyzmem i poczuciem misji dokonuje aktów niewyobrażalnej odwagi. Postawa zdecydowanie antynapoleońska była w Polsce nader trudna i spośród znanych myślicieli bodaj tylko L. Królikowski<sup>25</sup> się na to zdecydował;

postawa taka miała bowiem przeciw sobie autorytet trzech wieszczów a i zakorzeniony wśród ludu kult. Do Napoleona "Polak przyłgnął (...) całą duszą i wszędzie się za nim rzucił" - pisze Dembowski<sup>26</sup>.

To Dembowski - ten najbardziej radykalny wśród przedstawicieli "filozofii czynu" - jednak odrzucał ów kult Napoleona, nazywając go "odstępcą rewolucji francuskiej"<sup>27</sup>. Ale jego stosunek do Napoleona nie ograniczał się bynajmniej do potępienia za zdradę rewolucji. Widział on w nim także wielką postać, która wywarła potężny wpływ na bieg dziejów i to wcale nie wpływ negatywny. W jego wczesnych pracach pojawia się zresztą Bonaparte tylko jako przykład wielkiego bohatera historycznego - jako "przedstawca narodu"<sup>28</sup>, czy wręcz jako ten kto wyznacza granicę pewnego okresu historycznego<sup>29</sup>. W tym ostatnim przypadku jego rola w dziejach byłaby zaiste potężna, jako że chodzi tu Dembowskiemu o zamknięcie drugiego okresu 3 epoki dziejów, po której przecież przychodzi przyszłość, ten okres "bezwzględnego uspołecznienia", tj. ideału społecznego.

Pewna ambiwalencja w Dembowskiego ocenie Napoleona jest zrozumiała na gruncie jego koncepcji postępu dziejowego. W przypisie będącym - jak się Dembowskiemu wydawało - wyjaśnieniem Heglowskiej tezy o rozumności rzeczywistości pisze on: "Nic bardziej nikczemnego nad absolutyzm wojskowy, wprowadzony przez Napoleona; był on na swój czas dobrym i koniecznym aby usypiającą energię rewolucji francuskiej zbudzić a ku zagłębieniu pojęć społecznych zwrócić"<sup>30</sup>. Dembowski znalazł się tu rzeczywiście w kłopotliwej sytuacji: z jednej strony nie mógł uznać całej epoki napoleońskiej za coś akcydentalnego, niesubstancjalnego dla dziejów, z drugiej strony zaś, z punktu widzenia jego kryterium postępu - realizacji wolności, która w końcu zakłada zniesienie własności prywatnej - niewątpliwie panowanie Napoleona oznaczało ustąpienie wobec wcześniejszych faz rewolucji. Dlatego to ostatecznie znaczenie Napoleona sprowadza się do tego, że zainspirował on rozwój nowych koncepcji rozwoju społecznego, których jakby niedostawało Rewolucji Francuskiej.

Charakterystycznym jest tu to, że tak samo przedstawia się jego znaczenie dla Polski - tu wraz "z zaistnieniem Napoleona" budzi się duch polski w poezji (a więc jest on inspiratorem

romantyzmu<sup>31</sup>. Tym niemniej owa poezja, uosobiona szczególnie w Mickiewiczu popadła w apoteozę tego "samolubnego a pełnego wojennego geniuszu"<sup>32</sup>, a więc ostatecznie, podobnie jak mesjanizm, nie była w pełni narodowa, gdyż "filozofia polska za pierwsze następstwo społeczne mieć musi samodzielność ludu, mesjanizm - uwielbienie niewolnicze jakiegoś geniuszu"<sup>33</sup>. Zdaniem Dembowskiego postęp społeczny nie tworzą "geniusze", lecz naród, a raczej lud; aktywność tego drugiego, wybijającego się na podmiotowość, objawiła się "we wcześniejszych fazach rewolucji, a nie w okresie panowania Napoleona. Dembowski z tego powodu właśnie gotów był usprawiedliwić terror rewolucyjny (to upór arystokracji zmusił Robespierre'a do użycia tego środka)<sup>34</sup>, natomiast nie był w stanie dostrzec znaczenia Napoleona jako prawodawcy i grabarza feudalnego państwa europejskiego.

Cieszkowski i Libelt zupełnie odmiennie oceniali Napoleona i to zarówno jeśli chodzi o jego relację do Rewolucji Francuskiej jak i rolę, którą odegrał w najnowszej historii Europy, a więc jego rolę w procesie realizacji postępu społecznego (planu bożego, ideałów bożych). Obaj nie mieli wątpliwości, że był on prawowitym dziedzicem i kontynuatorem Rewolucji, jej "ostatnim Wyobrazicielem"<sup>35</sup>. Nie był to "samolubny geniusz", lecz ten, w którym Rewolucja się "uosobiła"; dzieła jego - jak pisze Libelt - "były dziełami narodu i dla narodu"<sup>36</sup>. Zdaniem Cieszkowskiego Kodeks Napoleoński wleńczył odradzające się prawo cywilne, co jest oceną o tyle istotną, iż jego zdaniem nowożytną demokratyzację charakteryzuje to, że "opiera się na prawie"<sup>37</sup>.

Zarówno Cieszkowski jak Libelt nie mieli bowiem wątpliwości, że Rewolucja Francuska nie była wydarzeniem lokalnym. Jest ona "francuska, acz równem prawem Europejska i światową zwaćby się mogła"<sup>38</sup>. Na czym polega jej powszechno-dziejowa rola, a więc i rola Napoleona jako jej wleńczyciela? Na tym, że w obręb feudalnej monarchii absolutnej wprowadziła ona obcą jej zasadę demokracji, zasadę, która oznacza roszadzenie tej monarchii<sup>39</sup>.

Jednakże nie znaczy to by rewolucja ta, bądź też Napoleon otwierali nową epokę dziejów. Nie, oni raczej zamykają epokę starą. I Cieszkowski i Libelt widzieli tu paralelę między czasami upadku Republiki Rzymskiej a czasami Rewolucji i Napoleona. Jak pisze Libelt, "Zdaje się (...) jak gdyby w Dantonie, St Juscie i

Robespierze zerwały się cienie Mariusza, Sylli i Katyliny, a dni Cezara przelały się w dni Napoleona!"<sup>40</sup>

Nie znaczy to jednak, by akceptowali oni całkowicie Rewolucję Francuską, w jej wszelkich fazach i z jej wszystkimi metodami. Nie wzbudzała w nich mianowicie entuzjazmu ta jej faza, która tak przerażała i fascynowała Hegla - terror jakobiński. Charakterystyczne są określenia przydane przez Cieszkowskiego trzem przedstawicielom różnych okresów Rewolucji: "pojęzny" jest Mirabeau, "obrzydły" Robespierre i "wielki" Napoleon<sup>41</sup>.

Można zauważyć, że w ogóle stosunek tych dwu myślicieli do całej Rewolucji przypomina stosunek Hegla: witali oni z radością jej skutki, ale woleliby je witać bez niej samej. Było to wszakże "straszliwe epileptyczne zadrganie"<sup>42</sup>; Duch nie jest rewolucjonistą, on jest "wiecznym Ewolucjonistą"<sup>43</sup>. Libelt zakładał możliwość bezkonfliktowego rozwoju "ustaw". Mimo to historia - jak sądził - poucza nas o tym, że zasadniczo postęp dokonywał się jednak poprzez rewolucje. "Nie należymy do tych, co by stawali w obronie rewolucji i pochwalali krwi rozlew, atoli dwa tysiące lat dziejów poucza nas, że tym tylko środkiem odbywała się slejba ducha w ludzkości"<sup>44</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy był egoizm klas posiadających i brak wykształcenia u ludu. Dlatego to nie ma "innej drogi objawienia się idei społecznej"<sup>45</sup>.

Dotyczy to jednak dotychczasowych dziejów ludzkich i Libelt miał najwyraźniej nadzieję, że dalszy rozwój jest możliwy na drodze nierewolucyjnej, że innymi słowy rewolucja zostanie wyłączona z arsenału "czynów"<sup>46</sup>. Otóż taką nadzieję miał też Cieszkowski i to obu tych filozofów odróżniało od Dembowskiego, który zakładał, że zniesienie wszelkich form przymusu, u których podstaw leży przymus ekonomiczny może się dokonać tylko na drodze rewolucji.

Jednakże Cieszkowskiego różniło także wiele od Libelta. Różniło go od niego to, że wyłączył w ogóle rewolucję jako środek przyszłej racjonalizacji rzeczywistości. Przede wszystkim to, że problem rewolucji stał się integralną częścią i to częścią zasadniczą jego koncepcji czynu. O ile w pismach Libelta problem rewolucji zasadniczo nie wyznacza głównego nurtu jego refleksji, nie ma on by tak rzec, jasnego i honorowego miejsca w obrębie jego rozważań historyczoficznych, o tyle Cieszkowskiego i Dembowskiego

paradoksalnie łączy to, że obaj oni zdawali sobie sprawę, że rewolucja stanowi największe wyzwanie, które nowożytnie czasy postawiły wobec racjonalizacyjnej praktyki ludzkiej. Zasadnicza różnica ich dzieląca polegała na tym, że o ile pierwszy zastanawiał się jak samo to wyzwanie zracjonalizować, "oswoić", o tyle drugi miał tu na oku przede wszystkim to, żeby wyzwania tego nie przeoczyć i podjąć je.

Cieszkowski na gruncie swej historiozofii dokonał w istocie majstersztyku pogodzenia dwu, a właściwie trzech różnych ocen dziejowej roli rewolucji. Wygląda to mniej więcej tak: rewolucja jest fundamentalnym środkiem dialektycznego postępu dziejów; nowożytnie rewolucje, z francuską na czele, nie zaliczowały nowej epoki dziejów ludzkich; budowa Królestwa Bożego na Ziemi wyklucza rewolucję jako środek. Pierwszą tezę dyktował mu realizm, drugą interes narodowy<sup>47</sup>, trzecią niechęć do tego środka mająca swe źródło w poglądach politycznych, ale i we wierze. Te trzy tezy Cieszkowski godził odwołując się do swej koncepcji trychotomii dziejów i podziału praktyki dziejotwórczej na fakty i akty.

Po pierwsze więc prawdziwa rewolucja - zgodnie z etymologią tego słowa - była w dziejach tylko jedna i pozostanie ona w nich jedyną, był to przewrót, którego dokonał Chrystus<sup>48</sup>. Był to rzeczywiście "obrót" albowiem oznaczał przejście od epoki teletycznej do antyteletycznej, rewolucja to wszak negacja, zaprzeczenie tego co istniejące. Dlatego też to "już więcej się nie powtórzy, póki ludzkość ludzkością (...). Potopu już nie będzie"<sup>49</sup>.

Przyszła epoka jest epoką syntetyczną, przejście do niej nie może mieć charakteru negacji, nie burzenia ludzkość obecnie potrzebuje, lecz tworzenia; dzieło zniszczenia tego co stare już się dokonało, stajnie Augiasza zostały już oczyszczone. Kiedy i przez kogo? "Ten niby oczekiwany Herkules już dawno przyszedł i przeszedł; mnóstwo imion on nosił - i wiele pracy sobie zadał - Zwał się on po kolei Wiktorem, Hussem, Lutrem, zwał się on także Kartezjuszem, Wolterem, Kantem, zwał się on wreszcie potężnym Mirabeau, obrzydłym Robespierrem, wielkim Napoleonem"<sup>50</sup>. Cieszkowski mówi tu o trzech rewolucjach, które dokonały się w ostatnich wiekach - religijnej, naukowej, i politycznej - a które to wieki zgodnie z jego trychotomicznym podziałem są schyłkowym

okresem średnowieczna tj. drugiej epoki dziejów. Nie były to więc rewolucje w dosłownym tego słowa znaczeniu, nie otwierały one nowej epoki, lecz prowadziły do destrukcji starej, wiodły do tej destrukcji doprowadzając dualizm drugiej epoki do skrajnej postaci i na tej negatywnej funkcji ich rola się wyczerpywała. Odegrały więc te rewolucje, a szczególnie ostatnia z nich - Rewolucja Francuska - bardzo istotną rolę - usunęły one bariery, które "stare" stawiało budowie nowej epoki.

Tu tkwi przyczyna owego ambiwalentnego stosunku Cieszkowskiego do tej rewolucji - jej rola w przygotowaniu przejścia do Królestwa Bożego na Ziemi była zaiste olbrzymia, lecz przejście to mogłoby się obyć bez niej. Jej konieczność dziejowa, rzecz by można nie była substancjalna, nie wynikała z istoty dialektycznego przejścia - "zniesienia" - od antytezy do syntezy, była raczej objawem chorobowym, reakcją przeciw temu, co odejść już powinno było, lecz nie odeszło. Przedłużanie, kontynuowanie rewolucji oznaczałoby więc "przedłużanie świata upadającego" i "odwlekanie rozwinięcia się nowego"<sup>51</sup>. Czyn, ten środek budowy Królestwa Bożego na Ziemi wyłącza rewolucję; "nie rozumiemy już przez ów Czyn żadnej rewolucji, czy to politycznej czy socjalnej, bo wszelka rewolucja, póki jest dopiero rewolucją, jest tylko wypadkiem ujemnym, zaprzecznym, - nie jest jeszcze stanowczym, ale dopiero znoszącym Czynem, nie jest jeszcze twierdzącą Akcją, ale dopiero Reakcją"<sup>52</sup>.

Cieszkowski uznając więc olbrzymią rolę jaką odegrały w dziejach rewolucje, lęka się możliwości dalszych rewolucji. Taka możliwość bowiem istnieje - szczególnie wydany w 1848r tom pierwszy *Ojciec Nasz* pełen jest śladów świadomości tego zagrożenia. Każda następna rewolucja przynosząc rozlew krwi i zniszczenie, zarazem nie przybliża realizacji ideału społecznego, lecz go oddala.

W przypadku myśli Cieszkowskiego, Libelta i Dembowskiego mamy do czynienia z trzema różnymi koncepcjami rewolucji i - mimo generalnie pozytywnej oceny - trzema różnymi sposobami oceny historycznej roli Rewolucji Francuskiej. Dembowski zakładał, że realizacja następnej postaci "uspołecznienia" musi mieć charakter rewolucyjny, oznacza bowiem wyzwolenie ludzi; Libelt dopuszczał rewolucję jako formę rozwoju, lecz jako formę ostateczną; Cieszkowski wyłączał ją w ogóle spośród "czynów", widział w niej

zagrożenie dla budowy ideału społecznego.

Cieszkowski pod pewnym względem był spośród nich najbliższy Heglowi. Wprawdzie jego interpretacja dziejowej roli Rewolucji Francuskiej (podobnie jak Reformacji) jest bardzo odległa od interpretacji Heglowskiej, co wynika przede wszystkim z faktu, iż ocenia on ją z punktu widzenia historii całej (a więc zawierającej przyszłość), a nie "niedokończonyj" - jak Hegel, to jednak jego obawa przed możliwością dalszych rewolucji ma to samo źródło co u Hegla. Jest to obawa przed możliwością fatalnego zakłócenia racjonalności dziejów; tyle, że Heglowi chodzi tu o rozumność rzeczywistości będącej aktualizacją objawiającej się w dziejach zasady wolności, Cieszkowskiemu zaś o racjonalność "przejścia" do owej rzeczywistości. Cieszkowski, zapewne pod wpływem Hegla, zdawał się dostrzegać pewną zasadniczą, a fatalną cechę rewolucji, to mianowicie, że przeczy ona sama sobie, że chcąc tworzyć jest ona w stanie tylko burzyć.

Natomiast Dembowski zdaje się zupełnie nie dostrzegać Heglowskich argumentów zawartych w szczególności w jego analizie Rewolucji Francuskiej dokonanej w *Fenomenologii ducha*. Nie dostrzegał on wewnętrznych mechanizmów rewolucji, które wiodą do jej degeneracji polegającej na autodestrukcji celu (terror w imię wolności). Problem konsytuowania się woli ogólnej próbował rozwiązać on w dwójaki sposób - poprzez odwołanie się do oświeceniowej koncepcji edukacji jako warunku zaistnienia takiej woli, oraz przez przywołanie typowo romantycznej koncepcji narodu, a raczej ludu, jako pewnej metafizycznej istności realizującej swą istotę - tu jest nią "miłość całego narodu".

Grzechem obciążającym całą myśl polityczną polskiej "filozofii czynu" jest właśnie owo romantyczne ugrunтовanie jej podstawowych problemów nie w kategorii państwa, a narodu. Dlatego to ich interpretacja dziejowej roli Rewolucji Francuskiej i Napoleona jest - mimo większej perspektywy czasu, którą dysponowali - dalece bardziej niesatysfakcjonująca niż Heglowska. Nie byli oni w szczególności w stanie zrozumieć znaczenie tego przewrotu dla ewolucji nowoczesnych państw europejskich. Niewątpliwie Hegel był znacznie bardziej bliski prawdy kiedy sądził, że zasada konstytucjonalizmu, którą Rewolucja przyniosła, a Napoleon rozpowszechnił w całej Europie dała fundamenty nowoczesnemu

państwu, państwu określającemu rozumną rzeczywistość, gdyż realizującemu wolność, która poza państwem jest nic nie znacząca abstrakcja.

## Wojna

Niezbyt pouczającym okazał się Hegel dla twórców polskiej "filozofii czynu" także w drugiej kwestii - wojny. Mówiąc dokładniej, jeśli jego koncepcja stanowiła jakąś inspirację to raczej negatywną (co jest szczególnie widoczne w przypadku Libelta). Powód był ten sam co w przypadku problemu rewolucji: polscy filozofowie nie chcieli przystać na rozpatrywanie wojny w samym li tylko kontekście państwa. Mało tego, oba te problemy były przecież związane dla nich tyleż z pytaniem o sens dziejów, nie szczędzących przecież ludzkości najcięższych doświadczeń, ile - a raczej przede wszystkim - z pytaniem o środki realizacji ideału społecznego, z pytaniem o "czyn" służący przyszłości. Wreszcie problemy te są przecież dla nich problemami "narodowej" filozofii, filozofii, która chcąc być samowiedzą narodową zarazem pretenduje do określania praktyki. Dla tej zaś problemem podstawowym było pytanie o drogi i warunki uzyskania niepodległości.

W tej sytuacji zupełnie nieprzydatną okazywała się Heglowska koncepcja wojny jako aktu scierania się dwu suwerennych woli w walce o uznanie. Koncepcja ta bowiem zakładała, po pierwsze, że rzeczywista wojna może mieć miejsce tylko między duchami narodów, które swą samowiedzę zrealizowały w państwie; po wtóre zaś, uwieczniała ona niejako wojnę jako zjawisko nieodłącznie towarzyszące istnieniu państw. Także druga funkcja, którą przypisywał Hegel wojnie - utrzymanie suwerenności "na wewnątrz", tj. zapobieganie atomizacji społecznej - z punktu widzenia romantycznej koncepcji narodu, narodowości, okazywała się nader wątpliwą; więzi łączące bowiem obywateli jednego państwa nie są ani jedynymi, ani najbardziej ważnymi więziami, które z pewnej mnogości ludzi czynią naród<sup>53</sup>.

Polских myślicieli, których zarówno rewolucja jak też wojna interesowały przede wszystkim jako problem związany z przyszłymi czynami ducha, zupełnie nie pociągał Heglowski poziom analizy

traktujący te zjawiska jako li tylko towarzyszące historycznemu procesowi wyłaniania się państwa będącego rzeczywistością rozumu.

Na przyjęcie perspektywy heglowskiej nie pozwalała też odmienność - jak pamiętamy - koncepcja ducha, ducha, który nie jest tylko samowiedzą lecz bytem materialno-idealnym, bytem działającym, a nie kontemplującym samego siebie. Trudno byłoby jednak mówić o jakiejś wspólnej dla reprezentantów polskiej filozofii czynu koncepcji wojny; różnice ich dzielące były tu nie mniejsze niżli to widzieliśmy w przypadku problemu rewolucji, oba zresztą problemy w ich myśli łączyły się ze sobą integralnie.

Cieszkowski odmiennie interpretował rolę wojen w dotychczasowej historii i w dziejach przyszłych; odwoływał się i w tym przypadku do swego rozróżnienia aktów i faktów ludzkiej odróżnienia dwu epok antynomicznych (przeszłych) i epoki syntetycznej (przyszłej). Co do historii minionej, to zgadzał się on całkowicie z Heglem, że panował dotąd w stosunkach międzynarodowych stan natury, w którym - jak pisał trawestując Hobbesa - "populus populo lupus"<sup>54</sup>. Jednakże to, co zdaniem Hegla w sposób nieunikniony musiało charakteryzować istnienie obok siebie suwerennych państw, których traktaty i umowy nie mogą mieć mocy obowiązującej, jaką mają umowy zawierane przez obywateli w obrębie państwa - bo istnienie wyższej instancji medlującej, "pretora", podważałoby suwerenność państwa<sup>55</sup> - ołów to, zdaniem Cieszkowskiego, nie może obowiązywać w nadchodzącej epoce, ani też nie może towarzyszyć przejściu do budowy Królestwa Bożego na ziemi.

Wojny już spełniły swą rolę dziejową, nie należą one do "czynów" ducha. Rola wojny w ostatnich wiekach drugiej epoki była analogiczna do roli rewolucji (dlatego zresztą wojny napoleońskie były tak konsekwentnym dopełnieniem Rewolucji Francuskiej), a więc wojny powiększały dualizm, kryzys tej epoki, przybliżając w ten sposób przełom, przejście do epoki syntetycznej. W całym zresztą dziejach wojna posiadała sens, by tak rzec, negatywny: "właśnie jako punkt przejścia, jako kryzys jest ona zupełną realizacją złego, z którego przewyciężenia powstaje wyższe dobro od tego, które przez powstanie złego przerwaniem zostało"<sup>56</sup>.

Wojny więc w dotychczasowych dziejach odegrały niepoślednią rolę, ale też swą rolę właśnie już odegrały. Tak jak przejście do epoki syntetycznej nie może mieć charakteru rewolucji, bowiem

jest ono "znoszeniem", a nie "negacją", tak też i wojna nie jest środkiem tego przejścia gdyż nie jest ona twórczą, ba!, jest ona wszak negacją twórczości, a więc i czynu. Szerzenie ideału Królestwa Bożego na ziemi nie może dokonywać się przemocą. Tak jak w obrębie narodów rolę szerzycieli wiedzy o ideale społecznym spełniają "bracia starsi", tak wśród narodów te bardziej rozwinięte winny na siebie wziąć ciężar szerzenia wartości nowej epoki: "dobrodziejstwa cywilizacji nieść trzeba, ale narzucać nie wolno"<sup>57</sup>.

Cieszkowski jednak nie wyobrażał sobie by owa Spełnia Ludów, ów organiczny stan życia ludzkości wyłączający bólaczki dotychczasowych epok - w tym wojny - mogła istnieć tylko jako jednia akceptowanych powszechnie wartości etycznych. Taka jednia bowiem byłaby tylko jednią idealną, charakteryzującą właśnie epokę drugą - chrześcijańską. Duch wkroczył przeciw na swe syntetyczne stadium rozwoju - "bytu ze siebie" - bytu pojmującego siebie i działającego, bytu materialno-idealnego. Tak pojęta ludzkość jako byt rzeczywisty wyłonić musi ową materialną, instytucjonalną warstwę swego istnienia<sup>58</sup>. Dlatego to Cieszkowski całkowicie zignorował Hegla krytykę Kantowskiej idei wiecznego pokoju i powszechnego związku państw; krytyka ta bowiem wynikała stąd, że Hegel nie był w stanie pojąć ludzkości jako ducha.

Spełnia Ludów jako epoka organiczna pozbawiona jest właśnie wszelkich takich konfliktów, których rozwiązanie wymaga unicestwienia suwerenności jednej z woli; wszelkie inne zaś konflikty (epoka ta nie jest epoką bezruchu lecz "walki organicznej"<sup>59</sup>) będą mediowane przez owego "pretora", którego istnienia nie dopuszczał Hegel<sup>60</sup>.

Cóż jednak gdyby któreś z państw, jakieś mocarstwo, (a trudno się oprzeć wrażeniu, że Cieszkowski miał tu Rosję na myśli) nie chciało się wyrzec swych partykularnych celów, nie chciało w szczególności podporządkować się wyrokowi takiego ogólnoludzkiego sądu? Wtedy ten "powoła ludy do nadania czynnej sankcji zapadłym wyrokom. I powstanie wojna, ale krótka, stanowcza i ostatnia, bo staną do niej wszystkie ludy wśród krzyków dawnych krucjat: ""Tęgo żąda Bóg!""<sup>61</sup>

A więc ostatnia wojna - w ostateczności tak; ostatnia rewolucja - kategorycznie nie! Ta różnica jest jednak tylko kwestią pojęć.

Rewolucję, jak pamiętamy, Cieszkowski rozumiał jako totalną negację, jako burzenie starych struktur, a nie tworzenie nowych; tak rozumiana rewolucja nie mogła być więc środkiem kreacji ideału, ona taką kreację opóźniałaby tylko. Z wojną rzecz się ma nieco inaczej, a to z tego powodu, że - jak wiemy - jej przewyżczenie wiedzie do dobra wyższego niżli to, które wojna zanegowała. Przyjmując jednak inne pojęcie rewolucji moglibyśmy za taką uznać przecież i ową "ostatnią wojnę", gdyż jej celem miałyby być usunięcie ostatnich przeszkód jakie "stare" stawia "nowemu".

Cieszkowski jednak zdecydowanie różnił się od Libelta i Dembowskiego swą koncepcją wojny i relacji zachodzącej między nią a rewolucją. Różnił się przede wszystkim tym, że problem wojny i problem rewolucji były dlań rozłączne, podczas gdy dla pozostałych dwu myślicieli były to problemy ze sobą powiązane. Różnił się także tym, że problemy te nie w kontekście narodowym lecz powszechnodziejowym interesowały go przede wszystkim. Z punktu widzenia jego koncepcji miało to swe uzasadnienie - wszak wojna, podobnie jak rewolucja, należały zasadniczo do środków postępu ducha na dotychczasowych szczeblach jego rozwoju, nie zaś na szczeblu przyszłym; nie są one czynami ducha. Realizacja zasad Królestwa Bożego na ziemi zakłada niepodległość (czy wolność) wszystkich narodów, w tym w szczególności Polaków, którzy utracili ją wskutek przemocy zewnętrznej, i którzy przecież reprezentują "zasadę" przyszłej epoki.

Zupełnie odmiennie rzecz się przedstawia w przypadku Dembowskiego, dla którego problem rewolucji i problem wojny faktycznie są jednym i tym samym zagadnieniem. Dembowski nie poświęcił najmniejszej uwagi samej wojnie jako pewnemu zjawisku, które stanowi teoretyczny problem historiozofii; interesuje go ona tylko jako ewentualny środek realizacji ideału społecznego. Wojna więc nie stanowi dla niego zagadnienia samoistnego, jest to problem wtórny wobec problemu rewolucji, a dokładniej rzecz biorąc takim problemem jest wojna narodowo-wyzwoleńcza.

To łącznie powstania, wojny wyzwoleńczej z rewolucją ma w koncepcji Dembowskiego inny wymiar niż w koncepcjach Lelewela czy Kamińskiego, choć ten drugi był bliższy swemu młodszemu kuzynowi. Dembowskiemu bowiem nie chodziło o dopełnienie powstania, wyzwolenia narodowego, wyzwoleniem społecznym; nie, rewolucja była

właściwie wszystkim, wyzwolenie narodowe - czymś wtórnym<sup>62</sup>. Ma to uzasadnienie w jego teorii "przemocy", stanu charakteryzującego, jego zdaniem, dotychczasowe życie społeczne. Odcz przemocy przybiera trzy postaci: przemocy własności, przemocy fizycznej i przemocy umysłowej. Pewną formą tej drugiej postaci jest niewola narodowa, kiedy to istnieje "rząd narzucony ludowi przez obcy naród"<sup>63</sup>. Zdaniem Dembowskiego pierwotną i podstawową postacią przemocy jest "przemoc własności" - "niewola względem rządu zależy i jest skutkiem istnienia własności"<sup>64</sup>. W tej sytuacji wojna narodowo-wyzwoleńcza przestaje być w istocie problemem samoistnym, mało tego, wysuwanie jej jako takiego właśnie problemu zostałoby zapewne przez Dembowskiego uznane za wysoce szkodliwe, warunkiem bowiem wolności, także narodowej, jest zniesienie przemocy własności.

To, że w 1845 roku Dembowski zaliczył Libeltowską *O miłości ojczyzny* do "prześlicznych, pełnych organicznych rzutów myśli i najdzielniejszych dążeń wypracowań zamieszczonych w Roku"<sup>65</sup>, można w tej sytuacji potraktować jako ogólny wyraz uznania dla stylu i myśli Libelta, którego w ogóle wysoko cenił; trudno jednak przypuścić by mógł on zgodzić się z wyłożoną tam relacją między wyzwoleniem narodowym, a wyzwoleniem społecznym.

Libelta koncepcja wojny jest najbardziej usystematyzowana, choć nigdzie nie pojawia się ona jako główny wątek jego prac. Jest ona jednak obecna szczególnie właśnie w jego, rzeczywiście pięknie napisanej pracy zatytułowanej *O miłości ojczyzny*. Jest ona tam obecna, gdyż praca ta była swolista, acz charakterystyczna dla polskiego romantyzmu próbą rozprawy z Heglową teorią państwa. Myślę, że nie będzie przesadnym twierdzenie, iż wyłożona w tym dziele koncepcja ojczyzny - narodu - państwa i uwikłanego w nią problemu wojny jest jakby esencją polskiego, romantycznego sposobu postrzegania tych spraw. Mamy więc dobre powody by poświęcić jej więcej miejsca<sup>66</sup>.

Koncepcję tę w zasadniczy sposób określają typowe dla polskiego romantyzmu, a odmiennie niżli u Hegla, rozstrzygnięcia ontologiczne. Chodzi tu przede wszystkim o tak często tu przywoływaną kategorię ducha. To dzięki odmiennemu rozumieniu ducha, bytu materialno-idealnego, nie będącego tylko czystą samowiedzą (jak chciał Hegel), Libelt może rozpatrywać funkcję

państwa w obrębie szerszej - i podstawowej - istności, ojczyzny.

Ojczyznę więc analizuje Libelt - zgodnie ze swą koncepcją ducha - w jej dziewięciu "rozczeniach", które dialektycznie układają się w trzy triady. Mamy więc w pierw "rozczenia materialne": ziemię, lud i prawa; dalej "rozczenia duchowe": narodowość, język i piśmiennictwo; wreszcie "rozczenia żywotne", będące przejawami rzeczywistego, działającego ducha: byt polityczny, religię i dzieje. Ponieważ te trzy poziomy przejawiania się ducha nie są od siebie izolowane, lecz, co oczywiste, stanowią jedność, więc w istocie mamy tu do czynienia nie z trzema, a sześcioma triadami. Tak więc np. dzieje są nie tylko jednią bytu politycznego i religii, lecz także prawa i piśmiennictwa.

Jeśli do tego dodamy, że rzeczywistością bytu politycznego jest państwo, to wyraźnym się staje to, że Libelt odrzucając Heglowską koncepcję ducha obiektywnego, tworzył swą konstrukcję przeciw jego teorii państwa jako rzeczywistości rozumu, oraz - szerzej - przeciw jego koncepcji historyczności ducha. W koncepcji Libelta, jak to widać, ani historyczność, czy dziejowość, ani emancypacja (uwalnianie się ducha od naturalnych uwarunkowań) nie są wymuszone wewnętrzną strukturą ducha rozumianego tu jako ojczyzna. Jak to bowiem pamiętamy, treścią dziejów, zdaniem Libelta, jest realizacja wiecznych ideałów Bożych; dziejowość więc ducha jest mu niejako dostarczana z zewnątrz przez osobowego Boga.

Hegel, zdaniem Libelta, popełnił w szczególności jeden błąd biorąc "ustawy, którymi państwo stoi, za państwo samo; wzięto tu krew obiegającą ciało, dającą życie, za sam żywot pełen ducha, wylewający się czynami, które klóz weźmie za objaw krwi samej?"<sup>67</sup>

Libeltowska koncepcja państwa jako przejawu jednego (i to nie najwyższego) "rozczenia" ojczyzny ma najwyraźniej na celu uniknięcie pewnych istotnych konsekwencji Heglowskiej teorii ducha obiektywnego - tego mianowicie, że historia jest tylko historią narodów posiadających swą rzeczywistość w państwie, oraz tego, że cel rozwoju ducha w dziejach - realizacja zasady wolności - został już osiągnięty w postrewolucyjnej monarchii konstytucyjnej.

Libelt dzięki przedstawionemu tu ułożeniu instytucji państwa w obrębie "rozczeni" ojczyzny jednoznacznie przypisał ją konkretnemu narodowi, jako jego "żywot", jako urzeczywistnienie jego woli. Intencja Libelta jest jasna - jakkolwiek nie wyrażona

explicito - państwo wielonarodowe (ponadnarodowe) jest fikcją, jako że nie może być ono "żywotem" różnych narodów<sup>68</sup>; lub też inaczej rzecz ujmując, jest realnym duchem jako urzeczywistnienie woli jednego narodu, który w ten sposób zwraca się przeciw woli innego narodu (innych narodów) uniemożliwiając jej urzeczywistnienie się, a więc wstąpienie w "żywot". Dlatego to rozbiory Polski były zabójstwem dokonany na narodzie<sup>69</sup>.

Istotnym także jest to, że w Libeltowskiej koncepcji - wbrew Heglowi - mamy do czynienia z rozdzieleniem sfery państwa od sfery dziejów; pierwsza nie kreuje drugiej jako swego sposobu przejawiania się w uniwersalnej czasowości. Jak "podścieliskiem" państwa jest "byt polityczny" narodu, tak "podścieliskiem" dziejów jest "pośtannictwo narodu". Dzieje i państwo są zatem tylko o tyle ze sobą związane, że w tych pierwszych jako najwyższym momencie ojczyzny naród znajduje swą ostateczną podstawę i legitymację istnienia, takąż zatem uzyskuje w nich jego "żywot", czyli państwo<sup>70</sup>. Wszystko to zaś służy podstawowej dla koncepcji Libelta tezie: jedynym spośród dziewięciu "rozczeni" ojczyzny, które może ona utracić na skutek zewnętrznej agresji, jest byt polityczny. Zaś "bez bytu politycznego nie ma państwa, ale bez bytu politycznego jest ojczyzna"<sup>71</sup>. Śmierć polityczna nie oznacza więc śmierci rzeczywistej narodu, ta dokonuje się dopiero wówczas "gdy pośtannictwo narodu spełnione"<sup>72</sup>.

Nie trudno zauważyć, że takie ułożenie państwa w obrębie "rozczeni" ojczyzny powoduje, że problem wojny pojawi się tu w odmiennym kontekście niż to miało miejsce w systemie Heglowskim. Państwo jest wprawdzie organizmem, jednością sześciu poprzedzających je "rozczeni" materialnych i duchowych, lecz swój sens istnienia uzyskuje ono ostatecznie w obrębie dziejowości ojczyzny, w której to naród realizuje nadane mu przez Boga pośtannictwo. Dlatego to dziejowe znaczenie wojny omawia Libelt zarówno w kontekście "bytu politycznego", jak w kontekście "pośtannictwa narodu".

Miłość do ojczyzny na poziomie państwa przejawia się w poświęceniu. W czasie pokoju poświęcenie to przybiera postać zrzeczenia się części indywidualnych interesów na rzecz "dobra publicznego", na rzecz państwa (np. przez płacenie podatków). Rzeczywista konieczność transcendowania interesów jednostkowych i

partykularnych ujawnia się dopiero w stanie wojny; poświęcenie staje się wówczas ofiarą dóbr najwyższych, z życiem włącznie. Zwycięstwo zależy od liczby tych, którzy gotowi są do takiego poświęcenia. W poświęceniu ujawnia się w pełni świadomość rzeczywistości bytu ojczyzny (w wojnie objawia się zdrowie państwa - rzekłby Hegel). W tym sensie wojna będąc obroną bytu politycznego jest zarazem środkiem służącym zachowaniu (i wzmocnieniu) integralności ojczyzny. Utrata bytu politycznego wprawdzie nie jest równoznaczna z utratą ojczyzny, lecz pociąga za sobą fatalne konsekwencje także dla innych jej "rozczołoni", może zatem wieść do jej śmierci, do śmierci narodu; tak więc "miłość ojczyzny do tego bytu najsilniej przywiązana być musi"<sup>73</sup>.

Miłość do ojczyzny przejawiająca się w poświęceniu nie może być pełną, prawdziwą, jeśli nie objawiła się ona pierwej jako miłość do jej niższych "rozczołoni", np. jako miłość do ludu przejawiająca się w uznaniu wolności i równości wszystkich członków narodu<sup>74</sup>. Klęska więc jest objawem kary bożej za nieprawdziwą miłość ojczyzny, miłość, która ufundowana jest nie na miłości ludu, lecz tylko własnego stanu.

Libell rozpatruje w istocie problem wojny w dwu aspektach, z których jeden jest nieobecny w koncepcji Hegla. Wojna jest więc, po pierwsze, zjawiskiem towarzyszącym stosunkom zachodzącym między państwami - jest wynikiem zagrożenia integralności państwa na skutek napaści podjętej dla łupu, lub też wskutek znieważenia honoru ojczyzny. Jednakże ten aspekt wojny, który w *Zasadach filozofii prawa* odgrywa zasadniczą rolę jako element "przejścia" od teorii państwa do historiozofii, w rozważaniach Libella schodzi zdecydowanie na drugi plan. Libell mianowicie przede wszystkim rozważa rolę wojny jako środka walki narodowyzwolenczej i to w dwu jej postaciach, tj. jako środka włodącego do zdobycia bytu politycznego przez naród, który do tej pory go jeszcze nie posiadał, bądź też jako środka mającego na celu odzyskanie go.

Naród zdobywszy "byt polityczny" staje się "obywatelem w ludzkości", zdobywa swą podmiotowość jako aktor realizujący cele "nieskończonego ducha". Nie wszystkie ludy zostały wyznaczone do tej roli, wiele z nich nigdy nie osiągnie tego stanu "wolności obywatelskiej". Gdy jednak Bóg dał narodowi ten wyższy cel, ojczyzna dzięki krwawej ofierze swego ludu "zdobywa sobie żywot, a

żywot wszelki jest ze krwi"<sup>75</sup>. Tak więc w efekcie wojny wyzwolenczej ojczyzna staje się rzeczywistym duchem - zaistnienie państwa umożliwia urzeczywistnienie pozostałych dwóch "rozczołoni żywołnych" - instytucji narodowego kościoła oraz dziejów.

Tak jak w wojnie państwa się rodzą, tak też w wojnie z reguły umierają. Narody, podobnie jak ludzie, rzadko umierają ze starości; ich koniec zwykle poprzedza śmierć polityczna zadana przez inny naród<sup>76</sup>. Jak to już jednak zauważyliśmy, śmierć polityczna nie musi oznaczać śmierci ojczyzny. Jest to, co prawda, utratą istotnego "rozczołonia żywołnego" ojczyzny, lecz przecież tylko jednego z trzech. Póki więc kościół panujący narodu podbitego zachowuje swą siłę, póki postannictwo dziejowe nie zrealizowane, póty przez ogień wojny wyzwolenczej wiedzie droga do odrodzenia państwowości.

Wojna w koncepcji Libeltowskiej swe ostateczne ontologiczne zakotwiczenie znajduje nie w sferze państwa lecz dziejów i jest to rozwiązanie w dodatku o tyle jeszcze różne od Heglowego, że tu dzieje rozumiane są jako pole realizacji postannictwa Bożego. To postannictwo dziejowe, które myśl pojmuje w przeszłości i teraźniejszości rozwijającego się ducha, rozstrzyga zatem o rzeczywistej roli wojny; to ono w szczególności rozstrzyga o tym, czy utrata niepodległości jest ostateczną, czy tylko tymczasową.

W porównaniu z koncepcją Hegla rzecz się tu jeszcze o tyle odmiennie przedstawia, że w obrębie konstrukcji Libella dzieje są przecież nie tylko syntezą bytu politycznego i religii, lecz także prawa i piśmiennictwa. W ten sposób, w stosunku do teorii Hegla, rola wojny uległa tu z jednej strony pewnemu zawężeniu, z drugiej zaś rozszerzeniu. Zawężeniu, gdyż wojna nie została przez niego uznana jako zjawisko nieodłącznie towarzyszące państwu - jest ona tylko środkiem wiodącym do jego ukonstytuowania się i umocnienia (potem "polityka zwraca się na wewnętrzne urządzenie państwa"<sup>77</sup>). Ponieważ jednak Libell ostatecznie rozpatruje rolę wojny w kontekście pojęcia ojczyzny, a nie państwa (w postannictwie narodu objawia się "najwyższa idea ojczyzny"<sup>78</sup>), więc jest ona zatem i szerszą zarazem. Okazuje się ona być tyleż środkiem urzeczywistniania bytu politycznego, co i religii narodowej, a wreszcie praw i piśmiennictwa, a więc zarówno tego, co Hegel włączał w obręb ducha obiektywnego, jak też i tego, co w jego



koncepcji konstytuowało sferę ducha absolutnego.

Swoiście polski kontekst koncepcji Libeltowskiej, tak wyraźnie widoczny w jego rozważaniach nad miejscem wojny w postępie racjonalizacji, wpływa na pewne jej ograniczenia, ale też - jak się wydaje - prowadzi do ujawnienia swoistej słabości teorii Heglowskiej. Chodzi o to, że Hegel na gruncie swej teorii ducha obiektywnego nie zdołał ująć wojny w jej aspekcie narodowowyzwoleńczym - jako środka władającego do kształtowania się suwerennych państw. Wojna jest dla niego związana w nieodłączny sposób z państwem - indywidualnym - samowiedzą. Jeśli pominąć tu przypadek, gdy prowadzona jest ona dla zwykłych łupów, czy zdobyczy terytorialnych, to zakłada ona istnienie na przeciw siebie suwerennych woli; tylko wówczas bowiem może zaistnieć dialektyka walki o uznanie. Natomiast naród walczący o niepodległość nie jest - zgodnie z koncepcją Heglową - indywidualnym, nie jest tego rodzaju samowiedzą, która mogłaby podjąć walkę o uznanie, która z konieczności odnosi się do sfery "suwerenności na zewnątrz". Mało tego, naród podejmujący walkę o wyzwolenie narusza suwerenność "na wewnątrz" państwa, spod którego dominacji chce się wyswobodzić, musi więc wywołać jego reakcję represyjną.

Na gruncie tej koncepcji nie da się uprawomocnić powstania narodowego, całkowita prawomocność uzyskuje natomiast w niej akcja państwa skierowana przeciw takim emancypacyjnym zakusom. W paradoksalny sposób rzeczywistość wojna, zgodnie z koncepcją Hegla, może się zacząć dopiero wówczas gdy powstanie zakończyło się sukcesem, gdy zatem w traktacie pokojowym przyznającym narodowi niepodległość następuje akt wzajemnego uznania. Jak jednak wynikiem walki, która nie będąc walką suwerennych woli, a więc nie była walką o uznanie, może być uznanie właśnie? Oto rzeczywiście dość niejasny problem związany z koncepcją Heglową<sup>79</sup>. Problem ten miał niewątpliwie swe źródło w przekonaniu Hegla, iż walki narodowo-wyzwoleńcze nie stanowią tego, co można by uznać za istotną część praktyki politycznej nowoczesnej Europy.

Szczególnie rozważania dotyczące problemu wojny i rewolucji uświadamiają jak - mimo istotnych zbieżności teoretycznych - różne są perspektywy Hegla i polskich reprezentantów filozofii czynu. Ta różnica w sposób jednoznaczny zdaje się być określona odmiennymi

potrzebami praktyki politycznej. Odmienna koncepcja ducha, jaką znajdujemy w polskiej filozofii czynu, w szczególności odrzucenie Heglowskiej idei ducha obiektywnego, jest wyraźnie związana z próbą stworzenia historiozofii, która nie ograniczałaby się do rozpoznawania rozumu jako różnicy "na krzyżowej drodze teraźniejszości", stworzenia historiozofii, która byłaby wiedzą praktyki ludzkiej taką jaką ona była i jest, lecz także taką jaką winna ona być, czy też raczej taką jaką ona będzie, powinność bowiem dzięki tej nowej historiozofii okazuje się być koniecznością.

Polscy myśliciele, zapewne także dzięki dłuższemu okresowi czasu dzielącemu ich od Rewolucji Francuskiej, wskazali na zasadniczą słabość Heglowskiej koncepcji, tę mianowicie, że wziął on to, co było zaledwie rodzeniem się nowego porządku politycznego w Europie za porządek już ukształtowany, że - inaczej rzecz ujmując - jego "filozofia pogodzenia" dawała nie tyle pogodzenie z rzeczywistością, ile z dotychczasową historią ludzką. Niestety polscy filozofowie nie byli jakby w stanie wykorzystać przewagi tej świadomości. Tym, co im na to nie pozwalało, była w pierwszym rzędzie właśnie ich koncepcja ducha, koncepcja, która wprawdzie pozwalała nieść narodowe pocieszenie (co z punktu widzenia Polaków było niewątpliwie zagadnieniem praktycznym pierwszorzędnej wagi), lecz nie pozwalała dostrzec istoty procesów politycznych zachodzących w nowoczesnej Europie.

Cieszkowski, który sądził, że nowoczesne państwa zmierzają ku demokracji, i który z tym systemem wiązał swój optymizm co do rychłego rozwiązania podstawowych problemów społecznych ludzkości, w tym wyłączenia wojny i rewolucji z arsenału środków, którymi duch postępuje się na swej drodze rozwoju, nie dostrzegł zupełnie tego, że korzenie tego systemu rozwinęły się właśnie w zachodniej Europie w ostatnich stuleciach, i że ich zasadniczą część spoczywa w społeczeństwie obywatelskim. Niestety ani on, ani inni polscy myśliciele, patrzący raczej w przyszłość niżli na teraźniejszość nie dostrzegli tego poszukując tych korzeni w duchu narodu polskiego i tracąc w ten sposób kontakt z rzeczywistością polityczną Europy oraz z zasadniczym prądem rozwoju europejskiej filozofii politycznej.

## Przypisy

- 1 A. Walicki: *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstańowej*, W: 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*. Warszawa 1977 s.77n; także: Andrzej Wierzbicki: *Wschód - Zachód w koncepcjach dziejów Polski*. Warszawa 1984 s.104n.
- 2 Dokładniej rzecz ujmując: ewoluują tylko duch podmiotowy (subiektywny) i duch przedmiotowy (obiektywny), natomiast sam duch absolutny nie może podlegać procesowi rozwoju w dziejach, bowiem oznaczałoby to przyjęcie rozwiązania panteistycznego, które Cieszkowski odrzucił (patrz *Duch i palingeneza, passim*). Duch absolutny jest jednakże w pewien sposób uzależniony od świata ludzkiego, a więc i ewolucji w nim zachodzącej. Po pierwsze, wraz z historią rozwija się wiedza o nim, tzn. wiedza jego woli, która ostatecznie powoduje utożsamienie z nią woli podmiotowych - świadomą realizację woli absolutnej, co powoduje, że przestaje ona niejako być pustą, że osiąga ona ostatecznie stan harmonii. W ten sposób Cieszkowski usiłował, całkowicie świadomie łączyć panteizm z teizmem (patrz: *Ojciec Nasz*, T. 2 s. 414, 503-504, 506n.). O Cieszkowskiego idei Boga oraz jej związku z tradycyjną myślą chrześcijańską patrz: M. Klepacz: *Idea Boga w historiozofii A. Cieszkowskiego*. Kielce 1933; por. także moja pracę *Czyn, Przyszłość, Naród*, s. 90 nn.
- 3 *Prolegomena*, s. 14
- 4 *Ibidem*, s. 68
- 5 Dembowski: *Pisma*, T. 3 s. 233
- 6 *Ibidem*, T. 4 s. 65nn., także s. 104
- 7 *Ibidem*, s. 82 n., także s. 364. Słusznie jednak zauważa R. Panasiuk, że ta koncepcja krytycznej funkcji filozofii jest odmienna od koncepcji młodoheglowskiej. Dla niej bowiem krytyka (filozoficzna) była motorem historii (przewyciężała przepaść między Sein i Sollen wykazując nieracjonalność tego pierwszego); dla Dembowskiego sam był jest dynamiczny, zaś historiozofia (nauka o rozwoju "uspołeczeń") pośredniczy między nim, a ludźmi działającymi w historii (R. Panasiuk: *E Dembowski: Hegliizm i Socjalizm*, w tegoż autora, *Hegel i Marks*.

- Studia i Szkice*. Warszawa 1986 s. 281 (praca ta po raz pierwszy ukazała się W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860*. W-wa 1966).
- 8 Wprawdzie Cieszkowski mówi o zbiorowym czynie narodów i ostatecznie ludzkości, to jednak zasadniczym podmiotem czynu jest indywidualium (duch podmiotowy), w szczególności zaś "bracia starsi", którzy inicjując proces przemian rzeczywistości równocześnie podnoszą pozostałych członków społeczeństwa do poziomu wiedzy i ci stają się podmiotem czynu (duchami, które osiągnęły poziom "bytu ze siebie").
  - 9 Dembowski: *Pisma*, T. 4 s. 373
  - 10 K. Libelt: *Filozofia i krytyka*, T. 3, s. 139
  - 11 "Natchnienie (...) jest rozbudzeniem energii bożej w energii ludzkiej" - powiada Libelt (*Filozofia i krytyka*, T. 2 s. 183)
  - 12 Patrz m. in. *Ibidem*, s. 255 nn.
  - 13 *Ibidem*, T. 2 s. 97n.
  - 14 K. Libelt: *Samowładztwo rozumu (O miłości ojczyzny)*, s. 71
  - 15 K. Libelt: *Filozofia i krytyka*, T. 3 s. 259
  - 16 *Ibidem*, T. 2 s. 90
  - 17 *Zfp*, par. 268
  - 18 Te trzy miły, jak to nietrudno zauważyć, są również substancjalne dla komunizmu, dzięki któremu ostały się one do czasów dzisiejszych.
  - 19 Por: M Janion, M. Zmigrodzka, *op. cit.*, s. 131
  - 20 J. Lelewel: *Dzieła*, T. 8. Warszawa 1961 s. 114; Libelt w swej pracy *O miłości ojczyzny* ujął ten problem następująco: "Żądaj od ludu poświęcenia przez miłość dla ojczyzny, ale nie chciej, by lud, co tę ziemię pierściami swymi ośłania umierał w niej z nędzy i głodu, by walczył za wolność, a sam żył w niewoli, by oddawał ziemię wywalczoną krwią swoją na dziedzictwo panom, a sam zagona w niej nie posiadał". (*Samowładztwo*, s. 15)
  - 22 Por. M. Janion, M. Zmigrodzka: *Rewolucja i historia*, s. 185 nn. Ta koncepcja bohaterstwa zdemokratyzowanego stała w wyraźnej opozycji wobec Hegla (także Goethego) koncepcji bohatera (por. J. D'Hondt: *Der Kammerdiener der Geschichte und die Geschichte des Kammerdieners*. W: M. Buhr, J. D'Hondt, H. Klenner: *Aktuelle Vernunft*. Berlin 1985
  - 23 J. Kremer: *Listy z Krakowa*, T. 1. Kraków 1843 (cyt. za A. Wierzbicki, *Wschód - Zachód w koncepcjach dziejów Polski*.

- Warszawa 1984 s. 98)
- 24 M. Janion, M. Żmigrodzka: *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978 s. 214
- 25 Patrz np. *Polska Chrystusowa*. w: L. Królikowski: *Wybór pism*. Warszawa 1972 s. 206.
- 26 E. Dąbrowski: *Pisma T3* s. 418
- 27 *Ibidem*, T. 4 s. 289
- 28 Por. *Ibidem*, T. 1 s. 87, T. 3 s. 130
- 29 *Ibidem*, T. 4 s. 134
- 30 *Ibidem*, s. 82-83; ta teza z *Przedmowy do zasad filozofii prawa* przyjmuje tu następującą postać: "Wszystko, co jest, jest rozumne..."
- 31 *Ibidem*, s. 108
- 32 *Ibidem*, s. 289
- 33 *Ibidem*, s. 237
- 34 *Ibidem*, T. 3 s. 274
- 35 A. Cieszkowski: *Ojciec Nasz*, T. 1 s. 61
- 36 K. Libell: *Pisma o oświeceniu i wychowaniu*, s. 157
- 37 A. Cieszkowski: *Ojciec Nasz*, T. 1 s. 145 i 181
- 38 *Ibidem*, s. 60
- 39 Por. K. Libell: *Filozofia i krytyka*, T. 3 s. 269; A. Cieszkowski: *Ojciec Nasz*, T. 1 s. 181. Ciekawe, że Cieszkowski dostrzega tu też fakt niedoceniany przez Hegla, mianowicie, że to samo znaczenie co Rewolucja Francuska miała też rewolucja amerykańska.
- 40 K. Libell: *Samowładztwo rozumu*, s. 387; Patrz też A. Cieszkowski: *Ojciec nasz*, T. 1 s. 181n. Libell, który nie przywiązywał wagi do jednoznacznej periodyzacji historii nie był, jak się wydaje, w pełni konsekwentny co do takiego właśnie ułożenia Rewolucji Francuskiej (patrz: *Filozofia i krytyka*, T. 3 s. 289) natomiast w koncepcji Cieszkowskiego odgrywa ono zasadniczą rolę.
- 41 *Ibidem*, s. 273
- 42 K. Libell: *Samowładztwo*, s. 387
- 43 A. Cieszkowski: *Ojciec Nasz*, T. 2 s. 188
- 44 K. Libell: *Pisma pomniejszych*, t. 1 s. 171
- 45 *Ibidem*
- 46 Libell krótko przed śmiercią pisząc *Słów kilka do drugiego*

- wydania Samowładztwa rozumu* ocenił nader negatywnie komunizm oraz Komunię Paryską.
- 47 Gdyby Rewolucja Francuska otwierała nową, syntetyczną epokę rozwoju ludzkości, to w oczywisty sposób nie Polakom przypadałaby misja jej zapoczątkowania. "Filozofia narodu" Cieszkowskiego utraciłaby w ten sposób swój fundament.
- 48 Por. *Ojciec Nasz*, T. 1 s. 166, także T. 3 s. 148-149
- 49 *Ojciec Nasz*, T. 1 s. 2-3
- 50 *Ibidem*, s. 167
- 51 *Ibidem*, s. 170
- 52 *Ibidem*
- 53 Pewien ślad tego aspektu Heglowskiej koncepcji wojny możemy znaleźć w H. Kamińskiego: *O prawdach żywotnych narodu polskiego* (Bruksela 1844, s. 65). Uważał on, że pozytywną stroną zaborów, "przemocy zewnętrznej", było to, że prowadziła ona do zanikania różnych, sprzecznych, partykularnych, czy stanowych interesów i zastąpienia ich wyższym interesem ogólnym. Inną sprawą jest to, że Kamiński pisząc pod pseudonimem i wydając swą książkę w Brukseli mógł sobie pozwolić na jednoznaczne powiązanie kwestii wojny i rewolucji z problemem powstania narodowego
- 54 A. Cieszkowski. *Ojciec Nasz*: T. 1, s. 48
- 55 Patrz rozdz. IV tej pracy.
- 56 A. Cieszkowski: *Ojciec Nasz*, T. 3, s. 273; Cieszkowski nawiązywał tu do teodycei Leibniza, który uznając zło "za środek do dobrego", mylił się jego zdaniem o tyle, że uznawał je za konieczne, podczas gdy "zniesienie jest jego przeznaczenie i znaczenie." (s. 269)
- 57 *Ibidem*, T. 1 s. 155
- 58 *Ibidem*, T. 3 s. 105
- 59 *Ibidem*, T. 1 s. 228
- 60 Cieszkowski przenosił zasady i instytucje mające panować w demokratycznych państwach przyszłości na organizm całej ludzkości. Tak więc poszczególne rządy (jak obywatele państw) będą partycypować w "organizacji powszechnej", którą dzielił na: powszechny Sejm (Sobór ludzkości), powszechny Rząd (Rząd centralny) i powszechny Areopag narodów (Powszechny Trybunał Narodów). (*Ibidem*, T. 3 s. 154-155)

- 61 Manifest A. Cieszkowskiego z 1848 roku do parlamentów europejskich; cyt. za: A. Walicki: *Cieszkowski*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, s. 400J.
- 62 O hierarchii celów zakładanych przez Dembowskiego świadczą dobrze odezwy podpisywane przez niego (jako sekretarza Tyssowskiego) w dwu lutowych dniach Rewolucji Krakowskiej. (patrz. *Pisma*, T.4 s. 398-408)
- 63 *Ibidem*, T.3 s. 235
- 64 *Ibidem*, s. 236; podkreślmy tu, że koncepcję tę wyłożył Dembowski już 1843. w pracy zatytułowanej *Twórczość w żywocie społeczności*.
- 65 *Ibidem*, T.4I s. 346-347
- 66 Należy tu też wspomnieć o olbrzymim oddziaływaniu tej właśnie pracy Libella, oddziaływaniu wykraczającym zresztą poza wiek XIX-ty. Miała ona między latami 1844 a 1916 zaprawdę niezwykłą liczbę 11-tu wydań.
- 67 K. Libell: *Samowładztwo rozumu*, s. 69; swoją drogą wydaje się, że Libell, uczeń Hegla i Gansa, nie zrozumiał w pełni swych mistrzów. Argument, który tutaj wytacza, opiera się bowiem na zawężonym rozumieniu pojęcia prawa, wbrew wyraźnym wskazówkom zawartym w *Zasadach filozofii prawa* (par. 30). Z kolei w jego własnej konstrukcji dziewięciu "rozczłon" ojczyzny pojęcie prawa jest dość niejasne, w szczególności w tej konfiguracji triad dialektycznych niejasnym jest stosunek jaki zachodzi między prawem, a bytem politycznym (państwem).
- 68 Libell, podobnie jak Hegel, był zdecydowanym przeciwnikiem koncepcji umowy społecznej (por. *Samowładztwo rozumu*, s.67). Koncepcję tą wyklucza jego ujęcie ojczyzny jako organicznej "żywej" jedni, jako ducha. Państwo wielonarodowe nie mogłoby zatem stanowić momentu (i to "żywołnego") takiej jedni. Dodajmy tu, że zastrzeżenie to odnosi się do państw - zaborców Polski, nie odnosi się natomiast do przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, a to dlatego, że w jej obrębie kształtowała się jedna narodowość obejmująca różne plemiona (a więc nie narody). Słabością natomiast Polski było to, że narodowość nie zdołała w jej ramach objąć całego ludu, lecz tylko szlachtę (por. *Samowładztwo rozumu*, s. 34, 46).
- 69 "Rozcwierتلowanie" narodu jako państwa jest jego zabójstwem.

- stwierdza Libell w swym *Samowładztwie rozumu*, składając równocześnie nieszczerzy ukłon cenzorowi i dodając, że "nie ma żadnego pojedynczego narodu na celu, ale sama rzecz." (*Ibidem*, s. 221)
- 70 *Samowładztwo rozumu*, s. 96-96
- 71 *Ibidem*, s. 105
- 72 *Ibidem*, s. 82
- 73 Libell więc podobnie jak Dembowski uznawał wyzwolenie społeczne jako warunek walki narodowo-wyzwoleńczej; tyle, że dla Dembowskiego i jedno i drugie było właściwie rewolucją, podczas gdy Libell uznawał konieczność upodmiotawiających lud reform społecznych.
- 74 *Samowładztwo rozumu*, s. 79
- 75 *Ibidem*, s. 73
- 76 Por. K. Libell: *O posłannictwie dziejowym narodów*. W: K. Libell: *Pisma o oświacie i wychowaniu*. Wrocław 1971 s. 441

## BIBLIOGRAFIA PRAC CYTOWANYCH

### Prace Hegla (w nawiasie sygle)

- Briefe von und an Hegel*, wyd. J. Hoffmeister i F. Nicolin. Hamburg 1981
- G.W.F. Hegel: *Berliner Schriften, 1818-1831*, wyd. J. Hoffmeister. Hamburg 1956
- G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*: Warszawa 1990 (Enc.)
- G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, T.1-2. Warszawa 1963-1965 (Fd)
- G.W.F. Hegel: *Jenenser Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/1806*, wyd. J. Hoffmeister. Leipzig 1931
- G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*, T.1-2. Warszawa 1967-1968 (NL)
- G.F.W (sic!) Hegel: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/1820 in einer Nachschrift*, wyd. D. Henrich. Frankfurt am Main 1983
- G.W.F. Hegel: *Politische Schriften. Nachwort von J. Habermas*. Frankfurt am Main 1966
- G.W.F. Hegel: *Politische Schriften*. Berlin 1970
- Hegels theologische Jugendschriften*, wyd. H. Nohl. Tübingen 1907
- G.W.F. Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, wyd. G. Lasson. Leipzig 1913 (7 tom edycji G.W.F Hegel: *Sämtliche Werke*. Leipzig 1911nn)
- G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Berlin 1982
- G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/1818 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/1819*. Nachgeschrieben von P. Wannenmann, wyd. C. Becker i inni. Hamburg 1983
- G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa 1958 (Wfd)
- G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1989 (Zfp)

## Prace polskich filozofów doby międzypowstańczej

- E. Dembowski: *Pisma*. T.1-5. Warszawa 1955
- A. Cieszkowski: *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingenesza oraz mniejsze prace filozoficzne z lat 1838-1842*. Warszawa 1972
- A. Cieszkowski: *Ojciec Nasz*. T.1-3. Poznań 1922-1923
- A. Cieszkowski: *O kredycie i obiegu*. Poznań 1921
- H. Kamiński: *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem mniejszych pism filozoficznych*. Warszawa 1959
- H. Kamiński: *Pamiętniki i wizerunki*. Wrocław 1951
- H. Kamiński: *Postęp to życie*. Warszawa 1980
- J. Kremer: *Dzieła*. T.1-12. Warszawa 1877-1880
- J. Lelewel: *Dzieła*. t.3. Warszawa 1961
- K. Libelt: *Filozofia i krytyka*. T.1-6. Poznań 1874-1875
- K. Libelt: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa 1987.
- K. Libelt: *Pisma o oświacie i wychowaniu*. Wrocław 1971
- K. Libelt: *Pisma pomniejszych*. Poznań 1851
- Listy Zygmunta Krasieńskiego do Augusta Cieszkowskiego*. wyd. J. Kallenbach. T.1-2. Warszawa 1912
- M. Mochnacki: *Dzieła. Wydanie jedyne poprawne*. T.5. Poznań 1863
- Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, wybór i wstępy H. Hinz, A. Sikora. Warszawa 1964.
- B. Trentowski: *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia*. W: *Rok...1845*. Poznań

## Opracowania

- E. Angehrn: *Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. W: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 35/1981
- H. Arendt: *Odwrócenie porządku kontemplacji i działania*. W: *Literatura na świecie* 1985 nr 6
- R. Aron: *Machiavelli i Marks*. W: *Aneks* nr. 10.

- S. Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*. Frankfurt am Main 1976
- B. Baczek: *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*. W: *Polskie spory o Hegla*, pr. zbior.. Warszawa 1966
- K. Bal: *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*. Wrocław 1973
- B. Bar: *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie 1830-1850*. W: *Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce*, T.5. Kraków 1933
- I. Berlin: *Oryginalność Machiavellego*. W: *Literatura na świecie* 1986 nr 6.
- F. Bronowski: *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii*. Łódź 1969
- Z.J. Czarnecki: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i idea prospekcji dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981
- J. D'Hondt: *Der Kammerdiener der Geschichte und die Geschichte des Kammerdieners*. W: M. Buhr, J. D'Hondt, H. Klenner: *Aktuelle Vernunft*. Berlin 1985
- J. D'Hondt: *Hegel en son temps*. Paris 1968.
- J. Garewicz: *Między marzeniem a wiedzą. Początki myśli socjalistycznej w Niemczech*. Warszawa 1975
- J. Garewicz: *Fichte i polska filozofia czynu*. W: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, nr 25
- Cz. Głombik: *Tradycja i interpretacja. Antoni Hołicki a reakcja katolicka wobec polskiej "filozofii narodowej"*. Warszawa 1978
- W. Gromiec: *Kant i Rewolucja Francuska*. W: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* nr 25
- J. Habermas: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983
- S. Harrasek: *Prolegomena do filozofii narodowej Trentowskiego*. W: *Kwartalnik Filozoficzny*, t.2. 1933
- E.E. Harris: *Hegel's Theory of Political Action*. W: L.S. Stepelovich, D. Lamb (wyd.): *Hegel's Philosophy of Action*. Atlantic Highlands, N.Y. 1983
- K.H. Ilting: *Einleitung. Die Hegels "Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. W: G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd.1. Stuttgart 1973
- K.H. Ilting: *Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique; The Dialectic of Civil Society*. W: Z.A. Pelczynski

- (Cwyd.): *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge 1984
- K.H. Iltting: *Zur Genese der Hegelschen Rechtsphilosophie*. W: *Philosophische Rundschau* 1984
- M.N. Jakubowski: *Czyn. Przyszłość. Naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*. Warszawa - Poznań 1989
- M. Janion: *Gorączka romantyczna*. Warszawa 1975.
- M. Janion, M. Zmigrodzka: *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978
- M. Janion, M. Zmigrodzka: *Revolucja i historia*. Warszawa 1982
- M. Klepacz: *Idea Boga w historiozofii A. Cieszkowskiego*. Kielce 1933
- A. Kojève: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt am Main 1975
- R. Kozłowski: *Filozofia Karola Libella*, w: *Karol Libell 1807-1875*, pr. zbior. Warszawa - Poznań 1976
- J. Krasuski: *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*. Poznań 1980
- Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984
- Z. Kuderowicz: *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981
- G. Lukacs: *Młody Hegel*. Warszawa 1980
- B. Łagowski: *Filozofia polityczna Maurycyego Hocznackiego*. Kraków 1981
- G.D. O'Brien: *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*. Chicago and London 1975
- R. Panasiuk: *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa 1979
- R. Panasiuk: *Heglizm i socjalizm w twórczości Edwarda Dembowskiego*, W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, pr. zbior.. Warszawa 1966
- R. Panasiuk: *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa 1986.
- Z.A. Pelczynski, (wyd.): *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge 1971
- Z.A. Pelczynski, (wyd.): *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge 1984
- A.Th. Peperzak: *Philosophy and Politics. A Commentary to the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Dordrecht-Boston-Lancaster 1987
- M. Petry: *Propaganda and Analysis: The Background to Hegel's*

- Article on the English Reform Bill*, W: Z. A. Pelczynski (wyd.): *State and Civil Society*. Cambridge 1983.
- G. Planły-Bonjour: *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*, W: L.S. Stepelevich, D. Lamb (wyd.): *Hegel's Philosophy of Action*. Atlantic Highlands, N.Y. 1983
- L. Rauch: *The Political Animal. Studies in Political Philosophy from Machiavelli to Marx*. Amherst 1981
- M. Riedel: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1969
- M. Riedel: *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Frankfurt am Main 1973
- M. Riedel: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. Stuttgart 1965
- J. Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt am Main 1965
- P. Rossi: *Filozofowie i maszyny*. Warszawa 1978
- A. Roszkowski: *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*. Poznań 1923.
- M.H. Serejski: *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*. Warszawa 1958
- M.H. Serejski: *Joachim Lelewel i jego szkoła*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, T.1. Warszawa 1973
- B. Skarga: *Filozofia francuska w XIX wieku*, W: *Przeszłość i interpretacje*. Warszawa 1987
- B. Skarga: *Prepozytywizm polski wobec heglizmu polskiego i Hegla*, W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, praca zbior.. Warszawa 1966
- M. Słarszewska: *Czasopisma literackie w Królestwie Polskim w latach 1832-1842*, część druga. Wrocław 1959
- B. Suchodolski: *Wstęp do A.N. Condorcet: Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa 1957
- J.-F. Suter: *Burke, Hegel, and the French Revolution*, W: Z.A. Pelczynski (wyd.): *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge 1971
- Ch. Taylor: *Hegel*. Frankfurt am Main 1978.
- Ch. Taylor: *Hegel and Modern Society*. Cambridge 1979
- Ch. Taylor: *Hegel and the Philosophy of Action*, W: E.S. Stepelevich, D. Lamb (wyd.): *Hegel's Philosophy of Action*. Atlantic Highlands, N.Y. 1983
- J.E. Toews: *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism*,

1805-1841. Cambridge 1980

A. Walicki: *Cieszkowski, W: Polska myśl filozoficzna i społeczna*, pr. zbior.. T.1. Warszawa 1873.

A. Walicki: *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970

A. Walicki: *Karola Libella "filozofia słowiańska"*, W: K. Libell: *Samotkadztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa 1967

A. Walicki: *Karol Libell, W: Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t.1. Warszawa 1973

A. Walicki: *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*. Warszawa 1977

J.J. Walsh: *Philosophy of History: A Introduction*. New York 1960

N. Waszek: *1789, 1830 und kein Ende. Hegel und die Französische Revolution*, W: *Zeitschrift für Pädagogik* 24(1989).

A. Wierzbicki: *Wschód - Zachód w koncepcjach dziejów Polski*. Warszawa 1984

## INDEKS NAZWISK

- Anaksagoras - 28, 68  
 Angehrn E. - 43, 47, 218  
 Arendt H. - 45, 218  
 Aron R. - 42, 218  
 Arystoteles - 13, 14, 16, 17, 28, 42, 114, 157  
 Augiasz - 196  
 Avineri S. - 11, 47, 48, 65, 96, 219  
 Babeuf F.N. - 148  
 Bacon F. - 14  
 Baczko B. - 10, 12, 219  
 Bał K. - 79, 219  
 Bar A. - 9, 11, 121, 219  
 Becker C. - 64, 219  
 Benhabib S. - 96  
 Berlin I. - 42, 219  
 Bronowski F. - 178, 219  
 Buhr M. - 211  
 Carové F. W. - 124  
 Chodakowski Dołęga Zorlan (Adam Czarnocki) - 180, 178  
 Chrystus - 196  
 Condorcet J. A. - 26, 44  
 Cousin V. - 137  
 Czarnecki Z.J. - 44, 219  
 Danton G.J. - 194  
 Dominiak G. - 10  
 Engels F. - 59  
 Feuerbach L. - 13, 141, 148, 174  
 Fichte J.G. - 57, 71, 155, 175  
 Fourier Ch. - 141, 142, 143, 148, 162  
 Freud S. - 30  
 Fryderyk II - 90  
 Gans E. - 137, 214  
 Garewicz J. - 9, 147, 175, 176, 219  
 Goethe J.W. - 211  
 Głombik Cz. - 121, 219  
 Gramsci A. - 11  
 Gromlec W. - 147, 148, 219  
 Habermas J. - 42, 43, 46, 64, 79, 96, 217, 219  
 Harris E.E. - 43, 219  
 Heine H. - 137, 148  
 Henrich D. - 64, 217  
 Herder J. - 173  
 Herkules - 196  
 Hercen A. - 65  
 Hess M. - 147  
 Hinz H. - 145, 218  
 Hobbes T. - 18, 200  
 Hoene Wronski J.M. - 148, 149, 178  
 Hoffmeister J. - 79, 96, 217  
 Hus J. - 196  
 Ilting K.-H. - 11, 63, 65, 80, 219, 220  
 Jakubowski M.N. - 123, 210, 220  
 Janion M. - 176, 177, 181, 211, 212, 220  
 Kallenbach J. - 126, 219  
 Kant-I. - 15, 16, 21, 22, 27.



45, 47, 56, 85, 90, 148, 196, 201  
 Kamieński H. - 11, 101, 121, 122, 145, 180, 195, 202, 213, 218  
 Karłowicz - 196  
 Katylińska - 195  
 Kierkegaard S. - 101, 115  
 Klenner H. - 211  
 Klepacz M. - 210, 220  
 Kojève A. - 42, 78, 220  
 Kościuszko T. - 96, 190  
 Kozłowski R. - 126, 220  
 Krasieński Z. - 101, 102, 126, 147, 191, 219  
 Krasuski I. - 148  
 Kremer J. - 11, 123, 211, 218  
 Królikowski L. - 192, 212  
 Kuderowicz Z. - 10, 124, 220  
  
 Lamb D. - 42, 43, 219  
 Lawson G. - 96, 217  
 Leibniz G. W. - 213  
 Lelewel J. - 158, 159, 178, 202, 211, 218  
 Lukács G. - 42, 78, 80, 91, 98, 220  
 Luter M. - 198  
  
 Łagowski B. - 145, 220  
  
 Machiavelli N. - 14, 42, 43, 90  
 Maître de J. M. - 162  
 Marcuse H. - 42  
 Markiewicz B. - 10  
 Marks K. - 11, 13, 43, 147  
 Mariusz - 195  
 Metternich von K.L. - 85  
 Michel K. M. - 44  
 Michelet K.L. 150  
 Mickiewicz A. - 101, 130, 134, 169, 194  
 Mikulski A. - 10  
 Mirabeau de H.G.R. - 195, 196  
 Müller A. - 127  
 Mochnacki M. - 101, 128, 145, 219  
 Moldenhauer E. - 44  
  
 Napoleon - 40, 58, 71, 76, 79, 91, 192, 193, 194, 195, 196, 198  
 Nicolin F. - 217  
 Nohl H. 79, 80  
  
 O'Brien - 32, 45, 220  
  
 Panasiuk R. - 78, 79, 106, 122, 123, 147, 182, 210, 220  
 Pelczynski Z. A. - 10, 65, 79, 96, 219, 220  
 Peperzak Th. - 63, 65, 220  
 Petry M. - 59, 85, 220  
 Platon - 13, 16, 53  
 Pitagoras - 122  
 Planty-Bonjour G. - 42, 43, 221  
 Proudhon P.J. - 141  
  
 Rauch L. - 43, 221  
 Richter M. - 124  
 Riedel M. 11, 42, 43, 221  
 Ritter J. - 11, 71, 78, 177, 221  
 Rossi P. - 42, 221  
 Robespierre M. F. - 148, 194, 195, 196

Roszkowski A. - 150, 221  
 Ruge A. - 147  
 Ryan A. - 98  
 Rzewuski H. - 101, 127, 145  
  
 Saint Just de A.L.L. - 67, 78, 194  
 Saint Simon de C. H. - 102, 141, 148, 150, 162, 164  
 Sarnowski S. - 10  
 Schelling F.W.J. - 117, 128, 141, 148  
 Schiller F. - 117  
 Serejski M.H. - 178, 221  
 Siemek M. - 9  
 Sikora A. - 145, 219  
 Siwiec M. - 10  
 Skarga B. - 121, 141, 221  
 Smith A. - 16  
 Spinoza B. - 125, 126  
 Stepelevich L.S. - 42, 43, 219  
 Stirner M. - 115  
 Straszewska M. - 121, 221  
 Straszewski M. - 11  
 Suchodolski B. - 44  
 Suter J.-F. - 79, 221  
 Sylla - 195  
 Szahaj A. - 10  
  
 Taylor Ch. - 11, 43, 47, 64, 221  
 Tocqueville de A. - 172  
 Trentowski B. - 11, 101, 102, 103, 109, 113, 121, 127, 128, 129, 140, 141, 145, 146, 149, 173, 218  
 Tyssowski J.J. - 214  
 Walicki A. - 9, 11, 122, 125, 126, 149, 176, 210, 214, 221  
 Walsh J.J. - 44, 221  
 Waszek N. - 80, 221  
 Weil E. - 11  
 Wierzbicki A. - 210, 211, 221  
 Wiklef J. - 196  
 Wolter - 196  
 Wypych W. - 96  
 Ziemięcka E. - 101  
 Żmigrodzka M. - 176, 177, 182, 211, 212, 220

## HISTORIOSOPHY AS PRACTICAL PHILOSOPHY

### HEGEL AND THE POLISH PHILOSOPHY OF ACTION

(summary)

The objective of this work is to examine Hegel's attempt at a unity of thought and practice based on his philosophy of history and, in doing so, to also look at its reception within the Polish philosophy movement of the 1840s. This reception analysis will include a scrutiny of the root causes behind the failure of the Hegelian solution and, equally, of the inability of its continuation through the Polish philosophy of those threads of his political philosophy essential for the further development of European philosophy.

The first section of the book is given over to a representation of the basic strands of Hegelian practical philosophy.

In Chapter 1 - *Philosophy of History as Practical Philosophy* - I present an analysis of how Hegel conceived of both history and the philosophy of history with the latter being an attempt at an absolute legitimation of an (ideal) model of the political practice which began to form in Western Europe after the French Revolution.

In Chapter 2 - *The Rationality of Reality and Criticism of Philosophy* - I try to show that Hegel's thesis of reality being rational does not relieve philosophy of a critical role and that the philosophical criticism which Hegel ascribed to it is, in fact, a metacritical one.

In Chapter 3 - *In Praise of the French Revolution and Criticism of Revolutionary Consciousness* - I demonstrate that Hegel was not a critic of the French Revolution. Indeed, it constituted the reality whose rationality he wished to prove. Nevertheless, he was a critic of revolutionary consciousness.

Chapter 4 - *War as a Means to Rationalise* - is an depiction of Hegel's theory of war: the result of a precondition that the progress of rationalisation occurs within the spirit and not within individuals who, the subjects of history, appear merely as citizens of the state.

The second part of my book is devoted to certain aspects of the reception of Hegel's practical philosophy against the background of what has become known as the Polish Philosophy of Action

what has become known as the Polish Philosophy of Action (Cieszkowski, Dembowski, Libelt).

In Chapter 1 *Hegelianism and the Search for the Unity of Theory and Praxis* - I detail the above mentioned philosophers' fascination with Hegel's dialectics and theory of historical processes but also their lack of unanimity when it came to his philosophy of reconciliation. Connected here was as a postulate as to the "stepping outside Hegel" and a reformulation of his concept of the spirit.

In Chapter 2 "*National Philosophy*" as *Historiosophy* - I illustrate the way in which the Polish thinkers attempted to implement that postulate of "stepping outside Hegel" on the basis of "National Philosophy". This national philosophy was not intended as philosophy in the traditional sense (i.e. theory) but as the basis of a desired praxis at both national and universal levels.

Chapter 3 - *One or Two Different Histories?* - is an account of one consequence of such thought: the accomodating of the unity of theory and praxis in the future. This consequence is an ideological instrumentalisation of philosophy and the forcible division of history into two histories - the past and the future.

Chapter 4 - *War and Revolution* - describes this concept of historical phenomena in the Polish Philosophy of Action which is fundamentally different from Hegel's own concept. These differences are caused mainly by dissimilar interpretations of the category of the spirit but also by disparate national interests - with one interesting case for the Polish philosophers being a war for national liberation.

trans. P.F. Wood