

BYDGOSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

PRACE WYDZIAŁU NAUK HUMANISTYCZNYCH

Seria F

Nr 19

MAREK N. JAKUBOWSKI

**CZYN, PRZYSZŁOŚĆ, NARÓD**  
POGLĄDY FILOZOFICZNE  
AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

WARSZAWA - POZNAŃ 1989

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Redaktor naczelny BTN  
Prof. dr hab. med. ROMAN MAZUR

Recenzenci  
Prof. dr hab. EYSZARD PANASIUK  
Prof. dr hab. ADAM SIKORA

Okladkę projektował  
GRZEGORZ NOWICKI

Redaktor  
ZOFIA DOMAŃSKA

Korektor  
ELŻBIETA BANDEL

ISBN 83-01-08717-X  
ISSN 0138-0028

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE – ODDZIAŁ W POZNANIU  
Wydanie I. Nakład 300+80 egz. Ark. wyd. 1025. Ark. druk. 11. Papier druk.  
sat. kl. V 70 g. 70 x 100. Oddano do składania w grudniu 1987 r. Podpisano do  
druku i wydrukowano w listopadzie 1988 r. Zam. nr. 3988/142. Cena zł 250. – P-8  
ZAKŁADY GRAFICZNE IM. KEN W BYDGOSZCZY

*Pracę tę poświęcam  
moim Rodzicom*

## WSTĘP\*

Po podpisaniu aktu końcowego kongresu wiedeńskiego nie tylko jego sygnatariuszom wydawało się, że Europa po czasach zaburzeń i gwałtownych przemian wejdzie w okres spokoju. Rozwijający się na Zachodzie w sposób żywiołowy i niemal nieskrępowany kapitalizm, pewna liberalizacja i zapowiedź zmian w obrębie trzech monarchii środkowej i wschodniej Europy, pozwalały wielu łączyć z nowym porządkiem pewne nadzieje na przyszłość. W Niemczech okres największego rozwoju przeżywała wówczas filozofia spekulatywna, a Hegel wkrótce zajął w niej dominującą pozycję stając się niemal „urzędowym” filozofem Prus. Zdroworozsądkowy optymizm oświecenia zakuchnył wóój żywot na skutek przebytych kataklizmów dziejowych ustępując miejsca z jednej strony rozszerzającemu się z Anglii rolistycznemu, z drugiej zaś szybko rozszerzającemu się z Anglii ro-mantyzmowi. Wkrótce miało się jednak okazać, że obie te formacje intelektualne, będące wyrazem pogodzenia się z rzeczywistością, miały wydać owoce w postaci koncepcji, które obróciły się przeciw tej rzeczywistości. Nie mogło być zresztą inaczej, ponieważ i heglizm, i konserwatywny romantyzm były wyrazem pozornego pogodzenia się z rzeczywistością. W pierwszym przypadku pogodzenie to zostało osiągnięte dzięki ustanowieniu jedni tylko myślowej, nie rzeczywistej; w drugim zaś, przejawiało się w ucieczce w historię w poszukiwaniu jedni („złotego wieku”) w przeszłości. Imponujący swymi rozmiarami i ambicjami system Hegla był próbą zrozumienia historii poprzez

\* OD REDAKCJI: W przypisach podano skrócony zapis bibliograficzny pozycji, które znajdują się w wykazie bibliografii.

odkrycie prawidłowości, którym miałyby podlegać proces dziejowy. I jakkolwiek w tej interpretacji historia jest pojmowana jako dana rzeczywistość empiryczna będąca przedmiotem naszego poznania, nie zaś wartościowania, to jednak już przyjęcie tezy, że jej rozwój ma charakter racjonalny, że dokonuje się według reguł rządzących myśleniem teoretycznym pociągnęło za sobą konieczność interpretacji tego rozwoju w kategoriach postępu. W ten sposób dzieje stanowią tu nie tylko przedmiot wiedzy, lecz także ocen. Stąd aczkolwiek sam Hegel ze swego systemu wyciągał wniosek o konieczności akceptacji rzeczywistości (co nie znaczy — wszystkich zjawisk) jako posiadającej racjonalny charakter, to przecież dialektyka dawała możliwość takiej interpretacji procesu historycznego, w której ocena wystawiona za stanę rzeczywistości społecznej wypadła zdecydowanie negatywnie. Zdali sobie z tego sprawę niemal równocześnie zarówno młodzi uczniowie mistrza berlińskiego, jak i władze Prus.

Punkt wyjścia myśli romantycznej był diametralnie różny od myśli Hegłowskiej. Mamy tu do czynienia z typową teorią wartościującą, zakładającą istnienie rozróżnienia między ideałem a zastaną rzeczywistością. Konserwatywny romantyzm próbował wyjaśnić ten fakt przyjmując wizję historii jako procesu degeneracji kultury i struktur życia społecznego, tym samym zakładając, że w przeszłości, w określonej epoce historycznej (średniowiecze) osiągnęły one już stan zbliżony czy wręcz całkowicie zgodny z ideałem. W tej sytuacji dzieje następujące po tej epoce mogły być rozumiane tylko jako proces oddalania się rzeczywistości społecznej od ideału. Jednak także romantyczna wizja, jak się to wkrótce miało okazać, nie musiała prowadzić do rezygnacji z przekształcenia realiów życia społecznego, do rezygnacji z pozytywnej perspektywy dziejowej. Ów powrót w historię bowiem niekoniecznie musiał oznaczać ucieczkę od rzeczywistości, lecz właśnie próbę poszukiwania w przeszłości wzorów rozwiązań i utraconych jakości, które będące można w przyszłości przywrócić czy też wprowadzić w zakres zmienionej rzeczywistości nadając jej pożądany kształt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Szersze informacje na temat form historyzmu i perspektywy dziejowej znajduje czytelnik w fundamentalnej pracy Z. J. Czarnieckiego, *Przyszłość i historia*.

Wkrótce już wielu myślicieli miało zdać sobie sprawę, że czasy ponapoleońskie cechował nie spokój, lecz atrofia działania. Zdawali sobie z tego sprawę C. H. Saint-Simon, C. Fourier i ich uczniowie we Francji; w Niemczech zaś, może nie tak wyraźnie, intelektualności skłębieni wokół ruchu Młodych Niemiec. Zdawał sobie też z tego sprawę J. M. Hoene-Wronski. Zaczyna powstawać nowy obraz rzeczywistości jako ery rozzerwania, antynomii, połączony z historyczną perspektywą wskazującą na konieczność rychłej reintegracji tego co dane, z tym co pożądane.

Dla Polaków taki obraz przedstawiał znacznie większą wartość niż Hegłowska jednia. Także totalna ucieczka w historię była dla nich nie do przyjęcia, oznaczała bowiem wyrzeczenie się egzystencji narodowej. Alternatywa — działać czy też w spokoju spożywać owoce zachodzących zmian, była pozorną, wyjście pozostawało jedno. Tego przekonania większości polskich myślicieli nie zdołało osłabić nawet wielkie rozczarowanie związane z upadkiem powstania listopadowego. Tożony w latach dwudziestych spór pomiędzy klasykami a romantykami, dotyczący początkowo zagadnień estetycznych, rozszerzył się na filozofię, a szczególnie na historiozofię, przynosząc już na początku lat trzydziestych zwycięstwo wizji romantycznej. Jednocześnie obok inspiracji płynących z niemieckiej romantycznej myśli konserwatywnej (F. W. J. Schelling, F. Schlegel), a także pism de Maistre'a, inspirowanej przez Szaniawskiego, pojawiło się nowe źródło zapładniające myślicieli polskich (przede wszystkim znajdujących się na emigracji), a mianowicie francuska myśl społeczna. Jednak w swój najbujniejszy okres rozwoju miała wejść filozofia polska na przelomie lat trzydziestych i czterdziestych, kiedy polscy romantycy odkryli jeszcze jedno źródło inspiracji — heglizm. Okazało się, że właśnie w systemie „mędrca berlińskiego”, a właściwie w jego dialektyce tkwi oręż pozwalający przewyciężyć rozzerwanie rzeczywistości nie tylko myślowo (idealnie), lecz także czynnie (realnie). Przez następne dwudziestolecie niemal cała polska filozofia żywiła się sokami płynącymi z tego źródła, czerepiąc je obficie z francuskiej myśli społecznej i religijnej, ale także z dzieł Hoene-Wronskiego, a wreszcie z lelewelowskiej szkoły historycznej.

O wartości polskiej myśli owego okresu stanowi fakt, że w znakomitej większości zdolała ona ominąć pułapki elektyzmu.

August Cieszkowski był jednym z głównych twórców romantyzmu polskiego. To on pierwszy dokonał syntezy Hegłowskiej metody z romantyczną wizją świata przepojoną aktywistycznym etosem. W jego systemie najbardziej odzwierciedlały się wszystkie wielkie problemy, którymi żyła polska myśl epoki międzypowstaniowej. To on będąc najbliższym przyjacielem Zygmunta Krasńskiego był zarazem dla niego źródłem fascynacji intelektualnej. To jego prace czytały nasi wielcy poeci romantyczni, Norwid zaś uznał go za najwybitniejszego wśród współczesnych mu filozofów. On to też w znacznym stopniu nadał kształt naszej tzw. filozofii narodowej i rozbudził zainteresowanie Hegłem, wywierając też znakomity wpływ na formułowanie się wczesnych poglądów E. Dembowskiego. Znaczenie jego koncepcji wykracza jednak poza granice filozofii polskiej. Cieszkowski jako jedyny wśród naszych filozofów ubiegłego stulecia brał udział w twórczym doniosłego przewrotu teoretycznego, jaki dokonał się w filozofii europejskiej między latami 1836—1845. Mysliciele tworzący ten przewrót wychodząc od skrajnego Hegłowskiego historyzmu i dialektyki jako uniwersalnej metody interpretacji rzeczywistości społecznej, a zarazem zasady rządzącej procesem poznania, zażądali dla filozofii nowej funkcji — praktycznej czy też instrumentalnej. Miało to w ich mniemaniu stanowić „koniec” filozofii jako czystej teorii. „Odkrycie metody jest rzeczywiście dawno upragnionym odkryciem kamienia mądrości; teraz chodzi więc o to, aby zdziałać owe cuda, które leżą w jego mocy”. „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”.<sup>2</sup> Te dwa zdania — pierwsze napisane w 1838, drugie w 1845 r. — oddają kwintesencję tego przewrotu,

<sup>2</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 88. Praca ta napisana pierwotnie po polsku ukazała się w 1838 r. w Berlinie w języku niemieckim jako *Prolegomena zur Historiosophie*. Dopiero w 1908 r. w Poznaniu ukazało się polskie wydanie tej pracy w tłumaczeniu syna autora.

<sup>3</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* (teza 11), w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 485.

który charakteryzował się także zwrotem ku myśli ekonomicznej i koncepcjom francuskiego socjalizmu.

Cieszkowski nie wywarł, co prawda, większego bezpośredniego wpływu na esolowych reprezentantów owej nowo się tworzącej formacji intelektualnej (choć nie można zapominać, że zarówno A. Herzen, jak i M. Hess zawdzięczali mu bardzo dużo w pierwszym okresie formułowania swych poglądów), jednakże to on pierwszy w wydanych w 1838 r. *Prolegomenach do historiosofii* zawarł główne tezy otwierające te nowe horyzonty teoretyczne.

Praca ta poświęcona jest rekonstrukcji poglądów filozoficznych Augusta Cieszkowskiego. Nie chodzi tu jednak tyle o przedstawienie pewnej historycznej już koncepcji dla niej samej, ile raczej o pokazanie na jej przykładzie mechanizmu tworzenia się pewnego nadzwyczaj istotnego dla kultury i praktyki społecznej przełomu teoretycznego. Ma to być zarazem próba opisu pojawienia się nowego sposobu doświadczenia historii, będącego próbą odpowiedzi na nowe pytania, które stawiała dynamicznie rozwijająca się, a dramatyczna rzeczywistość, jak też próba rozwiązania trudności, które objawiły się w ówczesnej filozofii społecznej. Stąd jakkolwiek zasadnicza część tej pracy poświęcona jest immanentnej analizie tekstów filozoficznych Cieszkowskiego, próbie rekonstrukcji jego systemu, to jednak istotną rolę w procesie tej rekonstrukcji odgrywał musi kontekst teoretyczny, w którym koncepcja ta powstawała.

Były dwa zasadnicze źródła intelektualne, z których A. Cieszkowski czerpał inspirację: heglizm i francuska myśl społeczna, szczególnie obie szkoły socjalizmu utopijnego. W swej pracy więcej miejsca poświęcam heglowskiemu kontekstom „filozofii czynu” Cieszkowskiego. Może się to wydać dziwne, jako że właśnie ta problematyka była w do-tychczasowych opracowaniach silnie eksponowana, gdy tymczasem związki z filozofią francuską traktowano jako mniej czy wręcz mało istotne. W pracy tej niejednokrotnie podkreślałem, że prawdziwe zrozumienie wielu idei Cieszkowskiego bez uwzględnienia ich francuskiego rodowodu jest niemożliwe, równocześnie jednak jego system jako całość był wynikiem i przejawem przełomu, jaki dokonał się pod koniec lat trzydziestych XIX w. w horyzoncie intelektualnym wykreślono-

nym przez Hegla. Wydaje się, że rola jaką odegrał Cieszkowski w tym przekroczeniu horyzontu Hegłowskiego nie została w pełni zrozumiana i przedstawiona w dotychczasowej literaturze przedmiotu, a to głównie dlatego, iż w niewystarczającej mierze poświęcała ona uwagę sobowi rozumienia dialektyki z jakim mamy do czynienia w pracach polskiego mesjanisty, a także swoistej transformacji kategorii ducha, jakiej dokonał. Trzeba zresztą zaznaczyć, że sam Cieszkowski traktował „idealizm absolutny” jako zasadniczy kontekst swych rozważań filozoficznych, a swe rozrachunki z Hegłem uznawał za niezbędne przygotowanie do budowy własnego systemu. Trawestując słynną Hegłowską metaforę można chyba powiedzieć, że system autora *Fe-nomenologii ducha* był osnową jego własnej koncepcji, podczas gdy francuska myśl społeczna była jej wątkiem.

Prezentowana praca w pierwotnej wersji była przygotowana jako dysertacja doktorska pod kierunkiem prof. dra Janusza Kuczyńskiego, bez którego serdecznej pomocy zapewne by nie powstała. Na ostateczny jej kształt miały wpływ także uwagi prof. Ryszarda Panaasiuka, prof. Adama Sikory i prof. Andrzeja Walickiego, którym za nie serdecznie dziękuję.

## Rozdział pierwszy

# MIEDZY HEGLEM A HISTORIOZOFIĄ ROMANTYCZNĄ

Kiedy August Cieszkowski po upadku powstania listopadowego i krótkim pobycie w Krakowie trafił do Berlina, Hegel już nie żył. Jego idea święciła jednak niespotykane w dziejach filozofii tryumfy. Nie tylko Uniwersytet Berliński był zdominowany przez heglizm i heglistów; podobnie było w innych uczelniach niemieckich, a wpływ tej idei za granicą stawały się coraz większe<sup>1</sup>. Był to jednak zarazem okres, kiedy w okręgu samych heglistów zaczęły pojawiać się pierwsze próby reinterpretacji niektórych myśli mistrza<sup>2</sup>. Te pierwsze spory ograniczały się do zagadnień teologicznych (co nie oznacza, iżbyśmy w nich nie mogli znaleźć w stanie zarodkowym pewnych problemów, które kilka lat później stanęły w centrum rozważań młodoheglistów) i doczekały się swojej kulminacji w słynnym *Życiu Jezusa*

<sup>1</sup> Atmosferę intelektualną owych czasów oddaje doskonale fragment książki R. Heyma, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, s. 4: „Jeszcze jak myślę, duża część obecnie żyjących ma w dobrej pamięci czas, kiedy cała nauka żyła się z bogato zastawionego stołu mądrości Hegłowskiej, kiedy wszystkie fakultety antyszambrowały przed fakultetem filozoficznym, aby przynajmniej cośkolwiek przyswoić sobie z wysokiej inspekcji w Absolut i z czaru sławnej dialektyki, kiedy było się błąd to heglista, błąd barbarzyńcą i idiotą, zacofanym i pogardzanym empirykiem”. Cyt. za: I. Pepperle, *Junghegelianische*, s. 26.

<sup>2</sup> Por. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nürnberg, 1831 (ukazała się anonimowo); K. F. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, t. I, Breslau 1833.

## HEGLIZM JAKO NAJWYŻSZE STADIUM FILOZOFII — DIALEKTYKA

Co zatem zafascynowało tak Cieszkowskiego w systemie Hegla, co pozwoliło mu system ten uznać za najwyższy objaw myśli a z drugiej strony, jakich idei zawartych w tej koncepcji (lub ich konsekwencji) nie mógł on zaakceptować? Już pobieżne zapoznanie się z pismami Cieszkowskiego nie pozostawia wątpliwości, że tą częścią myśli Hegla, którą przyjmował bez zastrzeżeń i którą we własnych pismach stosował konsekwentnie (niemal do przesady) była metoda dialektyczna. Prawidłowe zrozumienie wielu koncepcji Augusta Cieszkowskiego nie jest często możliwe bez odwołania się do jego sposobu interpretacji dialektyki.

Poświęćmy zatem temu problemowi nieco więcej miejsca, wydaje się bowiem, że wiele nieporozumień wyrosłych wokół jego myśli bierze się stąd, iż w dotychczasowej literaturze był on poruszany raczej marginalnie. Jest to o tyle istotne, że na przełomie trzydziestych i czterdziestych lat XIX w. dialektyka przestała oznaczać tę samą metodę nawet wśród samych heglistów (a może właśnie szczególnie wśród nich). Wydejże się, że to właśnie odmienny sposób rozumienia dialektyki stanowi w znacznej mierze o odrębności jego koncepcji w stosunku do młodoheglistów, wśród których tak chętnie widzi go wielu badaczy. Jak to już stwierdziliśmy uznaniem dla Heglowskiej metody, którą utożsamiał z mitycznym kamieniem mądrości, było ze strony Cieszkowskiego pełne; o ile jednak Hegel stosował odkryte przez siebie prawa rozwoju tylko do wyjaśnienia zjawisk związanych z czystą świadomością, o tyle dla Cieszkowskiego było oczywiste, że są to prawa uniwersalne.

Wiemy, że zasadniczą ideą dialektyki Heglowskiej była myśl, iż wszelki rozwój dokonuje się w ramach sztywnego sylogizmu logicznego zawierającego dwie sprzeczne przesłanki oraz wniosek-syntezę. Problemem zasadniczym stało się pod koniec lat trzydziestych pytanie o wzajemny stosunek poszczególnych części triady dialektycznej. Zdaniem Hegla zniesienie dwu opozycyjnych stanowisk, dwu biegunów ściągających się rzeczywistości, dokonuje się za pośrednictwem

D. F. Straussa wydanym w latach 1835/1836, kulminacji, która była zarazem początkiem rozpadu szkoły. W takiej atmosferze przyszło studiować Cieszkowskiemu; nie dziw zatem, że podobnie jak wielu jego rówieśników uległ on fascynacji myślą „mędrca berlińskiego”. Hegel, zdaniem polskiego filozofa, „osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest ‘zdolna’, jest on ‘Fidiaszem filozofii’”.<sup>3</sup> Tak jak Arystoteles zapoczątkował okres prawdziwej refleksji filozoficznej (myśli o myśli), tak Hegel okres ten zakończył „myślą o identyczności myśli z bytem”. To jednak, że Cieszkowski traktował „myśl autora *Phenomenologii ducha* jako najwyższy objaw filozofii w ogóle, nie oznaczało bynajmniej, aby zamierzał on pozostawać na stanowisku bezkrytycznej apologii heglizmu. W napisanej w 1838 r. pracy doktorskiej Cieszkowski sformułował ten problem w sposób następujący: „Z tego wszystkiego wynika, iż we wszystkich filozoficznych kwestiach Hegel jest naukową potęgą, bez której odtąd traktować nie można. Zaisie przypatrzysz się z bliska, niejedną w nim już teraz odkryć można słabą stronę, ależ właśnie te słabe strony stają się lub staną się niebawnie warunkami i powodami dalszego postępu”.<sup>4</sup> Pierwsze wątpliwości co do tego czy w „idealizmie absolutnym” dokonano się ostateczne zapośredniczenie bytu i myśli, rodzą się w umyśle młodego arystokraty bardzo wcześnie; świadczą o tym listy pisane przez niego w 1836 r. do swego nauczyciela i późniejszego przyjaciela K. L. Micheleta. Już wówczas nie mógł on zaakceptować w pełni Heglowskiej historiozofii, a także filozofii ducha.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 84

<sup>4</sup> A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jordańskiej*, w: tenże, *Prolegomena*, s. 254.

<sup>5</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, list nr 1 i nr 2 (30.06 i 10.10.1836). Cieszkowski wówczas jeszcze nie czytał *Życia Jesusa* Straussa, której to książki „nie zdołał jeszcze zdobyć ze względu na szybkie wyczerpanie się nakładu” (s. 332).

elementu trzeciego, który powoduje niejako rozładowanie się tego dialektycznego napięcia i w ten sposób prowadzi do jedni będącej pogodzeniem momentów przeciwstawnych. Dzięki tej zasadzie za pośredniczenia (Vermittlung) i godzenia (Versöhnung), kategoria znoszenia (Aufhebung) uzyskuje podwójny sens: z jednej strony Aufhebung oznacza zaprzeczenie momentu wyjściowego, z drugiej zaś zachowanie tego, co negowane. Innymi słowy — w procesie znoszenia nie następuje całkowite unicestwienie jakości znoszonych, lecz wprowadzenie ich (jakkolwiek nie w całości) w obręb nowego członu sylogizmu dialektycznego.

Ta metoda mediatyzacji stała się obiektem ataku radykalnie nastawionych kontynuatorów myśli autora *Phenomenologii ducha*. Ich transformacja dialektyki poszła w kierunku zakwestionowania możliwości rozwoju poprzez zapośredniczenie i pogodzenie, co zmieniło także sens kategorii znoszenia. O ile Hegłowski Aufhebung oznaczało z jednej strony zaprzeczenie momentu wyjściowego, z drugiej zaś zachowanie tego co negowane, o tyle młodohegłści położyli nacisk na jego negacyjny, burzący charakter, odrzucając w ten sposób możliwość występowania jakichkolwiek zapośredniczeń.

Inaczej rzecz miała się z Cieszkowskim, który w tym względzie pozostał bardziej wierny idei Hegłowskiej. Zasada mediatyzacji jest w jego koncepcji naczelną zasadą dialektycznie rozwijającej się rzeczywistości. „Bo wszelka thesis i antythesis — pisze on — dąży do synthesis. Wszelka pozycja i negacja skupiają się w wyższą, pełną afirmację: wszelkie zwrótniki i obrotniki odnoszą się do swego łącznika”<sup>6</sup>. Tak więc mamy tu tak charakterystyczny dla Hegłowskiego pojmowania dialektyki terminus medius, łącznik zapośredniczający

<sup>6</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 119; w tomie III (s. 274) pisze Cieszkowski: „Dokonałość więc obejmuje w sobie negację, ale już dokonaną, tj. znegowaną negację. Każdego szczegółu lub części przeznaczaniem jest być znegowaną, przez to samo, że jest oznaczeniem (podług aksjomatu omnis determinatio est negatio) i każda niedokonałość dąży do końca swego, do właściwego przeznaczenia swego, każdego więc stanowiska przeznaczaniem, jest być przekroczone, każdej jednostronnej pozycji być zniesioną, lecz to zniesienie nie jest bynajmniej czczą przywacją, ale owszem afirmacyjną Negacją”.

sprzeczności. Doskonałą ilustracją zastosowania tak pojmowanej dialektyki jest, jak później zauważymy, jego periodyzacja dziejów, w której trzeci etap rozwoju jest, jego zdaniem, wynikłością dwu etapów go poprzedzających, a zarazem odrębną, nową jakością, nie zaś ich sumą.

Nie jest to jednak tylko udziałem syntezy, że zawiera ona znegowane stanowiska — różne elementy charakterystyczne dla różnych członów triady dialektycznej. Podobnie rzecz się ma z woma opozycyjnymi członami — tezą i antytezą. Antyteza, jego zdaniem, nie jest jednorodną jakością będącą prostym zaprzeczeniem tezy. Jest ona zarówno opozycją zewnętrzną, tj. przeciwstawiającą się pozycji, jak i wewnętrzna, tj. zawierającą dwie dychotomiczne jakości, z których jedna znajduje się w przewadze. Dzieje się tak, gdyż — jak pisze Cieszkowski — „to, co zwyciężone, bynajmniej nie zostaje zniszczone, owszem, właściwy jego rezultat i prawdziwy jego owoc trwa zarówno idealnie jako moment w tym, co nowe, jak też realnie, chroniąc się w jaki zapachy kącik istnienia obok siebie, gdzie się sadowi, aby służyć za bezpośrednie świadectwo przyszłości”<sup>7</sup>. Teza zatem nie ulega unicestwieniu z chwilą pojawienia się swojej negacji, lecz staje się jej integralnym elementem, przyczyną dualizmu, motorem rozwoju, którego celem jest ukonstytuowanie harmonijnej całości. Także teza jest wewnętrznie zróżnicowana, nosząc znamiona nieuniknionego dualizmu. Zawiera ona elementy niejako obce swej zasadzie, elementy, które są załącznikiem jej przyszłej negacji.

Tak więc zarówno teza, jak i antyteza zawierają dwie identyczne antynomijne jakości: ich opozycyjność względem siebie polega na tym, że w każdej z nich przeważa jakość odmienna. Według Cieszkowskiego każde zjawisko zawiera różnorodne żywioły — „w każdej teraźniejszości objawia się skupienie przeszłości i przyszłości”<sup>8</sup>. Występowa-

<sup>7</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 26.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 25. Ideę tę doskonale odzwierciadla praca doktorska Cieszkowskiego pt. „Rzecz o filozofii josińskiej”. Uznał on w niej josińską filozofię jako „portyk filozoficznego gmachu”, a tym samym miała ona stanowić „zaświat” całej filozofii, w stosunku do której ma się tak, jak „mikrokosmos do makrokosmosu”. W związku z tym czołowych trzech przedstawicieli tego o-

nie sprzeczności jest bowiem warunkiem rozwoju, który jest harmonijnym, płynnym przechodzeniem od jakości niższej ku wyższej. Dlatego też wówczas, gdy autor *Prolegomenów* mówił o syntezie, nie zawsze miał na myśli syntezę pełną, absolutną, lecz często syntezę niepełną, względną — tetyczną lub antytetyczną. W syntezie pełnej (w sensie ostatniego członu triady dialektycznej) jego zdaniem „wypada nam różnicować momenty tezy, antytezy i syntezy jako takie”<sup>9</sup>. Na tym też jego zdaniem polegał błąd Hegla, że traktował on właśnie takie syntezy niepełne jako całkowite. Na przykład: „sztuksa, która jest, co prawda, syntezą myśli, ale na stopniu tetycznym, tj. przeważa w niej moment pierwszy. Analogicznie filozofia jest syntezą, lecz na stopniu antytetycznym, tj. przeważa w niej abstrakcyjność.

Podsumowując ten fragment rozważań stwierdzamy tu raz jeszcze, że Cieszkowskiego sposób rozumienia dialektyki jest odmienny od tego, który dostrzegamy w pismach młodoheglistów. Cieszkowski zdecydowanie odrzucał negacyjny charakter kategorii znoszenia, opowiadając się za charakterem mediatyzyjnym. Pozostał on tu bardziej wierny Heglowi, a więc w interpretacji idei mistrza poszedł w kierunku przeciwnym niż jego młodzi uczniowie, wysuwając w sobie rozumienia tej centralnej kategorii dialektyki na plan pierwszy zachowanie, negację zaś spychając na plan dalszy<sup>10</sup>.

Jak już zauważyliśmy, Cieszkowski pragnął wbrew Heglowi uczy-

kresu: Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa traktował Cieszkowski jako dialektyczną triadę zapowiadającą późniejsze stanowiska ujawniające się w dziejach filozofii.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>10</sup> Por. A. Sikora, *Filozofia polska*. Wydeje się, że A. Sikora zbyt mocno akcentuje „antynegacyjny sposób rozumienia kategorii Aufhebung w pismach Cieszkowskiego. Prowadzi to go do wniosku, że „problematyka negacji została niemal całkowicie wyeliminowana. Synteza ma charakter kompromisu. Kolarz ją ona elementy przeciwstawne, bynajmniej ich nie znosząc” (s. 82). Interesujące jest, że w jednym miejscu pism Cieszkowskiego pojawia się odmiennie niż zwykle rozumienie dialektyki. W *Ojciec nasz* (t. III, s. 249—250) przy okazji rozważań nad zagadnieniem pokusy, wprowadził on syntezę negacyjną, a nie jak zwykle afirmacyjną. Ten szczególny przypadek nie ma jednak znaczenia dla naszych rozważań.

nić z dialektyki zasadę uniwersalną, zasadę dotyczącą nie tylko sfery świadomości, lecz także materialno-zmysłowej strony egzystencji ludzkiej. Problem ten pojawił się po raz pierwszy już u Straussa. Cieszkowski stwierdzał, że człowiek jako istota także cielesna, istnieje jako część świata materialnego, część natury. Otoczenie materialne i społeczne jest więc także komponentem ludzkiej egzystencji. W tej sytuacji prawa dialektyki odnoszą się nie tylko do świadomości, ale także do historii ludzkiej, a nawet do przyrody. „Przyroda — pisał Cieszkowski — nie ma wprawdzie żadnego wyobrażenia o duchu, ale sama jest przedstawieniem ducha”<sup>11</sup>. Wyróżniał trzy rodzaje „kategorii dziejów powszechnych”: logiczne, określające mechanizm procesu historycznego; fizyczne, będące próbą udialektycznienia natury związanej w ten sposób z historią; duchowe, wyznaczające sposób spełnienia się istoty gatunkowej człowieka<sup>12</sup>. Cieszkowski dążąc do przewyższenia Heglowskiej filozofii świadomości i w związku z tym wprowadzając w obręb działania dialektyki świat realno-materialny (spoteczny zaś przede wszystkim) zainicjował sposób myślenia, który przejął potem B. Bauer, L. Feuerbach, wreszcie Marks i Engels.

Zauważmy jednak, że próba udialektycznienia rzeczywistości zmysłowej, dokonana w pismach Cieszkowskiego jest nie tyle wprowadzeniem na zmysł Heglowskiej, ile dokonana dzięki wprowadzeniu w obręb horyzontu dialektycznego wątków Heglowi zupełnie obcych, wątków romantycznych. Chodzi tu przede wszystkim o typową dla francuskiej romantycznej myśli społecznej ideę „rehabilitacji materii” (Cieszkowski powoływał się m.in. na P. J. B. Bucheza) i „spirytualizację” idealizmu absolutnego. To niewątpliwie dzieliło jego koncepcję od idei młodoheglistów i Marksa. Te obce Heglowskiej myśli wątki wyznaczają też odrębność koncepcji Cieszkowskiego w poheglowskich sporach o dialektykę historii, co niestety nie zawsze zauważane jest w literaturze przedmiotu. Hasła, które wysunął w *Prolegomenach do historyczologii* to: „czyni”, „przyszłość”, „przejsicie filozofii w życie”. Wydawałoby się, że były to hasła identyczne z tymi, które wkrótce

<sup>11</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 88.

<sup>12</sup> Por. J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie*, s. 141.



pojawiły się w pismach młodoheglistów trzeba je jednak ujmować w kontekście odmiennych interpretacji dialektyki. Nie umniejsza to zresztą faktu, iż to właśnie on otworzył nowy sposób myślenia, w kierunku którego podążyli młodoheglści i który przejęli również Marks i Engels.

Akceptacja Hegłowskiej dialektyki, a wręcz fascynacja nią nie przeszkodziła Cieszkowskiemu zająć wobec „idealizmu absolutnego” postawy krytycznej<sup>13</sup>. Był to jednak krytycyzm szczegółnego rodzaju, gdyż opierał się na przeswiadczeniu o specjalnym miejscu myśli Hegła w dziejach filozofii, miejscu będącym uwięzieniem całego jej dotychczasowego rozwoju. Krytyki Hegła nie można zatem dokonać na gruncie jakichkolwiek innych systemów filozoficznych. Taka próba rewizji „idealizmu absolutnego” byłaby regresem, powrotem filozofii do stanowisk już przekroczonych. „Ktokolwiek bowiem — pisał Cieszkowski — chce Hegła skutecznie zaciepić, ten nie z dołu ani z boku, ale z przodu i z góry do niego stanąć powinien, tj. przebyć musi bezdroża i przepaści, które on przebył, zawisnąć kolejno na wszystkich szczytach, które on bez zawrotu głowy obleciał, a dopiero prześcignąć jego wszystkie ślady postawić się naprzeciwko niego”<sup>14</sup>. W ten sposób polski mesjanista określił nie tylko własne stanowisko względem myśli wielkiego berlińczyka, lecz także przeciwstawił się wszelkim próbom podważenia jego myśli. Pamiętamy, że działo się to

<sup>13</sup> W literaturze spotyka się poglądy (por. np. C. Lichtheim, *Marxizm*, (s. 7), że dialektyka w Hegłowskim ujęciu, nie mogła być teorią skłaniającą się ku zmianom w sferze społecznej. Zatem dialektyka włączona w obręb koncepcji, która postulowałaaby zmianę rzeczywistości społecznej musiała ulec transformacji w kierunku, który wskazał młodoheglści, tj. podkreślenia negatywnego aspektu kategorii zniesienia. Przykład Cieszkowskiego zdaje się zdecydowanie zaprzeczać tej tezie. Ciekawe, że u Lichtheima w związku z tym twierdzeniem pojawia się nazwisko Cieszkowskiego, co do którego, jak pisze: „Jest oznaka, że wywarł wpływ na Marksa”.

<sup>14</sup> A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii josińskiej*, op. cit., s. 254.

u schyłku lat trzydziestych, kiedy dokonywał się rozłam w obrębie szkoły Hegłowskiej i kiedy to z coraz większą siłą narastała reakcja skierowana przeciw niej, reakcja o charakterze, przede wszystkim, konserwatywnym. Cieszkowski, jak widzimy, nie zamierzał podważać systemu swego duchowego mistrza, lecz proponował jego dialektyczne zniesienie, wyjście poza niego. W sytuacji kiedy heglizm pojmowany był jako najwyższe osiągnięcie w dziedzinie filozofii, krytyka tego systemu była krytyką filozofii w ogóle, a więc dotyczyła w jeszcze większym stopniu innych koncepcji, jako że reprezentują one jej (filozofii) niższe stadia.

Krytyka Hegła dokonana przez Cieszkowskiego nie była też próbą zastąpienia jednego systemu filozoficznego innym (w każdym razie nie w dotychczasowym sensie rozumienia filozofii, o czym nieco później), ponieważ reprezentował on najwyższy z możliwych stadiów refleksji ludzkiej. Tak więc, jeżeli jest w idealizmie absolutnym „jakiś brak, to winna temu tylko sama filozofia i ograniczoność filozoficznej dziedziny”<sup>15</sup>. Ograniczoność ta zdaniem polskiego filozofa polega na tym, że cała dotychczasowa filozofia próbowała ujmować rzeczywistość w czysto wewnętrznej refleksyjnej formie. Zadaaniem, jakie stawiał przed własną koncepcją było wykroczenie poza filozofię pojmowaną jako czyste poznanie. Mimo takiej postawy, Cieszkowski dokonał jednak także transformacji pewnych myśli Hegła, myśli integralnie związanych z jego systemem.

## HEGEL JAKO PRZEDMIOT NEGACJI — HISTORIOZOFIA

Rozrachunek z „mędrcem berlińskim”, jakiego dokonał Cieszkowski w swej młodoheglowej, jakże ważnej pracy pt. *Prolegomenach do historii filozofii* przebiega na dwu płaszczyznach. Po pierwsze, pragnął on wykaazać istnienie pewnej istotnej niekonsekwencji występującej

<sup>15</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 84.

w systemie autora *Fenomenologii ducha*, innymi słowy chodziło mu o immanentną korektę myśli Heglowskiej. Bez dokonania tej korekty bowiem, jak zobaczymy, jego drugi (pozytywny) punkt programu — przebudowy filozofii — był niemożliwy do przeprowadzenia. Ów pozytywny aspekt krytyki myśli Hegla zakładał stworzenie takiego systemu, który uwzględniając dotychczasowe osiągnięcia całej filozofii (tym samym heglizm przed wszystkim), byłby zarazem wyjściem poza nią, porzuceniem jej spekulatywnego stanowiska i tym samym jej wejściem „w życie”<sup>16</sup>.

Niekonsekwencja czy też błąd, jaki popełnił zdaniem Cieszkowskiego Hegel tkwił w jego pojęciu dziejów. Był to więc błąd zasadniczej wagi, gdyż historiozofię polski mesjanista uznawał za kwintesencję całej filozofii. W swych zainteresowaniach historiozofia nie był zresztą w owych czasach osamotniony. Problematyka ta stała się ośrodkiem zainteresowania myśli europejskiej już w XVIII w., a proces ten przybrał jeszcze na sile w początkach wieku następnego. Fakt ten należy niewątpliwie wiązać z wejściem narodów europejskich w okres przyspieszonego rozwoju społeczno-ekonomicznego, co było konsekwencją rewolucji naukowo-technicznej wieku XVI i XVII. Szczególną rolę odegrała jednak zapewne rewolucja francuska i jej następstwa, zarówno polityczne, jak i ekonomiczne, ukształtowanie się w Europie nowego typu stosunków międzynarodowych oraz przede wszystkim żywiołowy rozwój kapitalistycznych stosunków produkcji. W Polsce pierwszej połowy XIX w. zainteresowania historiozofią przejawiali wszyscy niemal wybitni myśliciele, co wiązało się ze szczególną sytuacją polityczną kraju po rozbiorach, wojnach napoleońskich, kongresie wiedeńskim i wreszcie rozczarowaniach powstania listopadowego. Cieszkowski włączył się w ten szeroki nurt myśli europejskiej usiłując odnaleźć klucz, który pozwalałby wyjaśnić sens wszystkich tych wydarzeń i procesów, a tym samym nadać im rangę zjawisk nieprzypadkowych — racjonalnie wytłumaczalnych.

<sup>16</sup> Por. H. Stucke, *Philosophie der Tat*. Autor słusznie zauważa, że punkt wyjścia Cieszkowskiego do budowy „filozofii czynu” zasadza się na dwupunktowym programie krytyki Hegla. Pierwszy punkt stanowi jego krytyka historiozofii Heglowskiej, drugi zaś „filozofii pogodzenia” (*Versöhnungsphilosophie*).

Ten proces odkrywania sensu historii, utożsamiony przez Cieszkowskiego z postępowaniem samowiedzy, zapoczątkowany przez G. Vica, kontynuowany przez J. G. Herdera, kończy wreszcie — jak wiemy — Hegel, odkrywając funkcjonowanie praw dialektyki. Prawa te w „idealizmie absolutnym” kierują procesem rozwoju ducha, który zgodnie z zasadą triady dialektycznej objawia się w trzech stadiach: „ducha subiektywnego”, „ducha obiektywnego” i „ducha absolutnego”. Stadia te, jednak nie są chronologiczne, nie występują w porządku czasowym, lecz rozwijają się paralelnie w rzeczywistości. W związku z tym historia ludzkości nie została poddana u Hegla rygorom trychotomicznego podziału. Dzieje dla niego to stopniowe kształtowanie się ducha w losach i w działaniach narodów i państw. Wszakże państwo jest w jego koncepcji objawem ducha obiektywnego, dzieje więc będą odzwierciedleniem procesu rozwoju tegoż. Duch w trakcie procesu swego rozwoju posługuje się narodami, których czyny są niejako motorem postępu historii. Całe dzieje ludzkości zostały przez Hegla podzielone na cztery epoki, w których poszczególne narody uosabiały dążenie ducha: okres wschodni, grecki, rzymski i germański.

Ta historyzoficzna konstrukcja stała się właśnie obiektem krytyki Cieszkowskiego, który uznał, że niepodporządkowanie podziału dziejów trychotomicznej zasadzie dialektyki jest niekonsekwencją. „Prawa logiki — pisał — które on pierwszy sam objawił, nie odbijają się z dostateczną jasnością w jego filozofii dziejów: słowem, Hegel nie doszedł do pojęcia organicznej i idealnej całości dziejów, do ich spekulatywnego rozczłonowania, ani do ich ostatecznej architektoniki”<sup>17</sup>. Tak więc polski filozof uważał, że Heglowska tetrachotomia musi zostać zgodnie z zasadami dialektyki, które są przeciwieństwem uniwersalne, zastąpiona trychotomią oraz, że podział ten musi uwzględniać całość dziejów, a więc także przyszłość. I tak Cieszkowski wyróżnił trzy zasadni-

<sup>17</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 4; na s. 6 autor konkretyzuje ten zarzut: „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”.

cze epoki: starożytność lub przeszłość, średniowiecze, czyli teraźniejszość oraz przyszłość. Starożytność, którą zapoczątkował Adam była okresem bezpośredniości, zjednoczenia człowieka z przyrodą, słowem był to „stan natury”. Człowiek znajdował wówczas siebie jako część przyrody, jego związek z nią był bezpośrednio zmysłowy, a poznanie dokonywało się za pośrednictwem uczucia. Duch więc znajdował się w stadium piękna, dlatego też okres ten nazywa Cieszkowski epoką sztuki. Drugi etap w historii ludzkości otwiera wystąpienie Chrystusa. Epoka ta do poprzedzającej ją ma się tak, jak antyteza do tezy. Tak jak poprzednia epoka była okresem materialności, tak era chrześcijańska jest okresem idealności, zwróceniem się człowieka ku własnemu wnętrzu, refleksji i subiektywności; jest to epoka myśli. Ten etap dziejów ludzkich kończy się, zdaniem Cieszkowskiego, na Heglu, którego system jest uwięzieniem długotrwałego procesu zbliżania się świadomości do prawdy. Wreszcie okres syntetyczny (przyszłość) jako trzecie ogniwo triady dialektycznej ma być okresem powszechnej reintegracji, zniesienia antynomii dwu epok poprzednich. O ile więc w tamtych okresach dominowały dwie przeciwstawne zasady: byt i myśl, o tyle w przyszłości zasadą ma być życie praktyczne, które zawiera zarówno element materialności, jak i idealności. Duch przekroczywszy pierwotne stadium piękna, a następnie przeciwstawne mu prawdy ma się wznieść na najwyższe stadium dobroci, które będzie ostatecznym, dokonanym w praktyce zapośredniczeniem bytu i myśli. To ostateczne zapośredniczenie dokona się dzięki temu, że wola będąca istotą ducha osiągnie wreszcie syntetyczny etap wolności. Upřednio dominującymi władzami ducha była miłość (w starożytności) oraz mądrość (w chrześcijaństwie). W systemie Heglowskim — zdaniem Cieszkowskiego — duch dochodzi dopiero do uświadomienia sobie własnej wolności, wola zatem została tu podporządkowana myśli.

Cieszkowski nie był oczywiście pierwszym, który wprowadził do zainteresowań filozofii przyszłość, a podziałowi historii nadał kształt triadyczny; obie koncepcje miały w dziejach myśli europejskiej już długotrwałą tradycję. W kręgu myśli chrześcijańskiej takie futuryistyczne nastawienie cechowało wszelkie koncepcje millenarystyczne, które wyrastając ze świadomości tragicznego rozdarcia rzeczywistości,

przesuwały swe zainteresowania z teraźniejszości na przyszłość. Pokrewieństwo koncepcji Cieszkowskiego z myślą Joachima de Fiore i innych „nieprzystosowanych” myślicieli chrześcijańskich staje się jeszcze wyraźniejsze wówczas, gdy sam autor dokonuje na stronach *Ojciec nasz* millenaryzacji własnej koncepcji<sup>18</sup>. Trzecia epoka (przyszłość) staje się wówczas obiecany i z dawna oczekiwany „królestwem bożym na ziemi”, a trzy epoki historii podporządkował nasz myśliciel — zgodnie z tradycją chiliastyczną — trzem osobom Trójcy Świętej. Sam Cieszkowski traktował koncepcję chiliastów jako marzenia o sprawiedliwości, które wówczas nie miały najmniejszych szans spełnienia się. Nie znaczy to bynajmniej, aby odmawiał im wszelkiej wartości, wręcz przeciwnie, koncepcje millenarystyczne uznawał za konieczny etap zdobywania przez ludzką wiedzę o królestwie bożym.

<sup>18</sup> Nie oznacza to jednak, aby między *Prolegomenami* i *Ojciec nasz* istniała jakaś istotniejsza różnica w treści, która upoważniałaby do stwierdzenia wyrażonej ewolucji koncepcji Cieszkowskiego. Pogląd taki reprezentują niektórzy autorzy, wśród których za reprezentatywnego uznać można S. Avineriego. W pracy *The Social and Political Thought of Carl Marx* pisze on: „Cieszkowskiego wizja historycznej realizacji idealizmu wyraźnie zwiastuje myśl Feuerbacha i Marksa, on sam mógł nie zawsze być w pełni świadom wszystkich radykalnych implikacji swej myśli, jego późniejszy rozwój mistyczny na pewno zmierza w całkowicie odmiennym kierunku” (s. 128). Avineri stosuje tu prostą kontradykcję: racjonalizm-mistycyzm (schemat ten niestety nader często funkcjonuje też w naszej literaturze). W istocie przeciwstawienie takie nie przystaje do myśli polskiego romantyzmu, gdzie racjonalizm z mistycyzmem zgodnie ze sobą współżyły. Gdybyśmy rzeczywiście przyjęli aż tak sztywną granicę między tymi kierunkami epistemologicznymi, to okazałoby się, że w owym czasie mieliśmy tylko jednego racjonalistę (J. Hoene-Wrońskiego) i tylko jednego mistyka (A. Towiańskiego). Różnice widoczne w pracach Cieszkowskiego dotyczą nie treści, lecz formy. Wiemy, że Cieszkowski nosił się z zamiarem napisania *Ojciec nasz* już w czasie, gdy pracował nad *Prolegomenami*. Problem polegał na tym, że zgodnie ze swą koncepcją, musiał on w pierw niejako oczyścić „przedpole filozoficzne”, dokonać pozytywnego przekroczenia stanowiska heglowskiego, to zaś mógł uczynić posługując się językiem samego Hegla. Jego późniejsze prace — *Ojciec nasz* zaś w szczególności — są rozwinięciem myśli sformułowanych w jego pierwszych, niemieckich pracach, jakkolwiek faktem jest, że wiele z tych myśli można było rozwijać odmiennie, niżli to potem uczynił ich autor.

w pismach wszystkich niemal przedstawicieli polskiej filozofii okresu międzypowstaniowego.

Na gruncie heglizmu idea uniwersalności i ciągłości postępu historycznego była jednakże myślą nową; przesunięcie perspektywy poznawczej filozofii w przyszłość było wręcz niezgodne z koncepcją Hegłowską, jakkolwiek sam Cieszkowski uważał ten zabieg za logiczne następstwo metody dialektycznej. Podział dziejów na trzy okresy, z których jeden obejmuje przyszłość nie był bowiem czysto formalnym porządkowaniem historii triadycznej zasadzie dialektyki. Zmiana ta sięga znacznie dalej niżby się to wydawało. Zamknięcie perspektywy poznawczej na teraźniejszości było w „idealizmie absolutnym” konsekwencją przyjęcia tezy, iż najwyższym objawem ducha jest doskonała świadomość siebie, świadomość wyrażająca się w filozofii. Ponieważ zarazem myśl Hegła była najwyższym wyrazem filozofii, przeczytem jej rozwoju, oznaczano to, że na niej kończy się rozwój ducha, a więc i bieg historii. Hegel oczywiście nie zaprzeczał temu, że ludzkość posiadać będzie dalszą historię, problem ten leży jednakże poza sferą możliwych zainteresowań filozofii. Wszelkie wydarzenia historyczne odbywają się mocą bezwzględnej konieczności; wiedza o nich przychodzi post factum. Dlatego też przyszłość dla Hegła jest zupełnie obojętna, a dywagacje o niej muszą nosić nieuniknione piętno marzycielstwa (Schwärmerei), są myśleniem utopijnym. Cieszkowski — przeciwnie — uważał, że mówienie o przyszłości na obecnym stadium wiedzy jest prawomocne. Już w liście do Micheleta pisanym 18.03.1837 r. zwracał uwagę, że zarzut utopizmu nie może odnosić się do jego koncepcji<sup>19</sup>. „[...] czy bowiem filozofia stała się wiedzą

<sup>19</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 340. W *Prolegomenach* Cieszkowski wrócił do tego problemu zwracając uwagę na myśl Fouriera, którego cenił, a którego nazwał „największym, ale też ostatnim utopistą”. Utopia polega, jego zdaniem na tym, że myśl „zamiast rozwijać się razem z rzeczywistością, chce ona wtargnąć w rzeczywistość”. Błędem Fouriera, jak i innych utopistów, jest zatem to, że nie rozumiejąc prawdziwego charakteru rzeczywistości, traktują ją po prostu jako złą, po czym konstruują aprioryczne wizje przyszłości. W ten sposób przeciwstawiają ideał rzeczywistości, zamiast wyprowadzać go z niej.

Wiadomo, że na gruncie niemieckiej filozofii trychotomiczny podział historii zastosował F. W. J. Schelling, którego myśli polski meksjanista znał. Wydaje się jednak, że zbieżności należy raczej poszukiwać w kręgu idei funkcjonujących w owym czasie w filozofii francuskiej znanej mu przecież równie dobrze. Tak więc np. V. Cousin, którego zresztą Cieszkowski miał możność — dzięki listowi polecającemu K. L. Micheleta — poznać osobiście, a który uległ podejrzeniom pobytów w Berlinie fascynacji dialektyką, lecz nie był w stanie jej konsekwentnie stosować w obrębie swego eklektycznego systemu; ówże Cousin również wprowadził do historii Hegłowską trychotomię i co najważniejsze uwzględniał w niej przyszłość.

Francuska myśl, a konkretnie socjalizm utopijny był obok heglizmu drugim zasadniczym źródłem inspiracji „filozofii czynu” Augusta Cieszkowskiego, co stanie się szczególnie widoczne wówczas, gdy zastaniemy analizować jego koncepcję kryzysu współczesności i krytyki zastanych stosunków społecznych (wyraźne zbieżności z ideami saint-simonistycznymi), czy wreszcie, gdy przyjrzymy się dokładniej jego idealowi społecznemu umiejscowianemu w trzeciej epoce (podstawowe zasady czerpał tu ze szkoły fourierowskiej). Takie przesunięcie perspektywy poznawczej w przyszłość było zresztą podstawową cechą romantyzmu polskiego, podobnie jak i swoisty etos aktywistyczny. Był zresztą i w filozofii polskiej myśliciel, który równocześnie, a nawet przed Cieszkowskim, przedstawił podobną koncepcję historyzoficzną. Chodzi tu o Hoene-Wrońskiego, twórcę pojęcia „mesjanizm”; jakże zresztą odmiennie rozumianego zarówno przez poetów, jak i Cieszkowskiego.

Hoene-Wroński także usiłował ująć całe dzieje ludzkości jako prawidłowy i celowościowy postęp form życia społecznego, postęp mający u swego kresu „szczęśliwość ludzkości”. Dzielił też całą historię na trzy okresy, przy czym, jego zdaniem, ludzkość znajdowała się dopiero na początku okresu drugiego. Myślą, która jednak najbardziej zbliżała tych dwu przedstawicieli myśli polskiej XIX w. była idea głosząca, że człowiek nie tylko może, ale i powinien sam być twórcą nowej rzeczywistości. Myśl ta w różnej postaci przewija się zresztą

świata — pisał on — czy też nie? Jeśli jest nią, to od tej chwili kiedy są dane jej zasady — pozostaje tylko wywieść jej następstwa”. Hegel nie mylił się traktując swój system jako najwyższy objaw filozofii, problem polega jednak na tym, że filozofia (myśl) nie jest ostatecznym stadium ducha. Pełna manifestacja ducha dokonuje się nie na polu filozofii, lecz historii ludzkości, a ostatecznym jego objawem jest praktyczna działalność na polu życia społecznego. Tak więc Cieszkowski dokonał bardzo istotnego przesunięcia w Hegłowskiej hierarchii manifestacji ducha.<sup>20</sup> Po tym zabiegu, to właśnie historia stawała się pełnym odzwierciedleniem dialektycznego procesu rozwoju ducha, a tym samym musiała odzwierciedlać jego triadyczną zasadę. „Dzieje powszechne — pisał — jest to proces rozwoju, który mamy poznać w jego konieczności, przypadkowości i wolności”<sup>21</sup>.

Tak więc wbrew twierdzeniom samego Cieszkowskiego, jego trychotomiczny podział historii nie jest zwykłym uzupełnieniem czy też korektą dokonaną w obrębie heglizmu. Byłby nią wówczas, gdyby trzy wyróżnione epoki historyczne zamykały się w dziejach już minionych, gdyby rzeczywiste Hegłowską tetrachotomię zastąpił trychotomią. Sam Hegel podjął zresztą taką próbę, dzieląc początkowo historię na trzy epoki: wschodnią, klasyczną i chrześcijańską. Wkrótce jednak zrezygnował z tego podziału dostrzegłszy, iż w ramach epoki klasycznej istnieje zbyt wielka różnica między światem greckim i rzymskim. Cieszkowski nie zgadzał się z Heglem już w momencie, gdy, jak sądził, uzupełniał go tylko. „Wykroczenie poza Hegła” nie było zatem konsekwencją poprawki dokonanej w jego koncepcji dziejów — wyciągnięcia ostatecznych historyzoficznych konsekwencji jego metody — lecz to właśnie ta poprawka była już takim wykroczeniem. Wprowadzenie przyszłości w obręb zainteresowań filozofii było bowiem w ramach myśli Hegła niemożliwe; zabieg ten wymagał przeformułowania podstawowej kategorii filozoficznej — kategorii ducha. Zagadnieniem tym w sposób bardziej szczegółowy zajmuję się w rozdziale trzecim,

<sup>20</sup> Zwrócił na to uwagę już M. Sobeski w swej broszurze poświęconej omówieniu podstawowych idei zawartych w *Prolegomenach (Cieszkowskiego Prolegomena, s. 7)*.

<sup>21</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 92.

tu jedynie sygnalizuję ten problem na tyle, na ile jest to potrzebne w celu zrozumienia punktu wyjścia całej historiozofii Cieszkowskiego, a tym samym jego stosunku do filozofii Hegłowskiej.

Jak już zaznaczyłem, problem polega na istotnym przesunięciu w hierarchii manifestacji ducha. Historia powszechna była, jak wiadomo, dla Hegla odzwierciedleniem procesu ducha obiektywnego, który manifestuje się ostatecznie w państwie. Duch obiektywny nie jest jednakże najwyższą postacią ducha. Sztuka, religia i filozofia rozwijają się niezależnie od historii politycznej państw. Otóż właśnie te trzy sfery ludzkiej twórczości stanowią najwyższy objaw ucielesnionego w świecie rozumu — ducha absolutnego. Jeśli przypomniemy teraz, że trzy wyróżnione przez siebie epoki historyczne Cieszkowski nazwał kolejno: epoką sztuki, myśli i czynu, to staje się oczywiste, że jego transformacja Hegłowskiej periodyzacji dziejów implikuje zarazem konieczność porzucenia stanowiska „idealizmu absolutnego”.

Cieszkowski zachowując logiczny porządek trzech postaci ducha, równocześnie wprowadził je wszystkie w czas historyczny. W historii dokonuje się realizacja istoty ludzkiej (duch subiektywny), tworzonej przez człowieka instytucji, kultury i stosunków społecznych (duch obiektywny), ducha absolutnego wreszcie. Tu pojawia się na gruncie jego koncepcji istotna trudność. Nasz filozof (jako wierzący katolik) pragnął bowiem uzgodnić w swym systemie prawdę objawioną z nauką, tj. dialektyką. Uznaje on, że duch absolutny (Bóg) jest ahistoryczny, a w dziejach rozwija się tylko wiedza o nim. Z drugiej jednak strony, każdy duch posiada tę samą istotę, jest bytem idealnym-materialnym, Bóg zatem uzależniony jest od stanu rzeczywistości materialnej (społecznej w szczególności), ta zaś jest historyczna i dialektyczna. Problem ten Cieszkowski próbował rozwiązać w ten sposób, iż zakładał w przyszłości zlanie się trzech dotychczasowych postaci ducha. Człowiek nowej epoki stanie się wolnym twórcą własnej rzeczywistości społecznej, która straci w ten sposób swój wyalienowany dotychczas charakter. W tej sytuacji niknie granica dzieląca dotychczas ducha podmiotowego i przedmiotowego. Równocześnie człowiek będzie realizował w sposób całkowite świadomy wolę Opatrzności

— jego wola więc (a jest ona przeciwieństwem istoty ducha) i wola boża stana się tożsame. Wola boża była jednak zawsze taka sama, historyczny jest tylko proces odkrywania jej w i tym sensie duch absolutny jest jednak pozaczasowy.

Tak oto, zdawałoby się, niewielka poprawka dokonana w obrębie historiozofii Heglowskiej okazywała się daleko bardziej brzemienne w skutki niż to sądził sam Cieszkowski pisząc: „Zrobiliśmy przez to po obu stronach tyle tylko, że filozofię dziejów dostosowaliśmy co do metody i co do sposobu wywodu jej treści do stanowiska, jakiego filozofia zajmuje u Hegla w ogóle, wynika bowiem jasno z poprzednich rozważań, że Heglowska filozofia dziejów nie pasowała zupełnie do jego systemu”<sup>22</sup>. Wieńcząca Heglowskie dzieło nauka o duchu absolutnym, ustępuje w systemie Cieszkowskiego pola historiozofii, która okazuje się faktycznie wszechnauką<sup>23</sup>.

Filozofia będąca w koncepcji Hegla najwyższym objawem ducha absolutnego, zostaje przez Cieszkowskiego zdegradowana czy też, jak on sam sądził, zostaje jej przywrócone właściwe miejsce. „Filozofia niejedno zapewne jeszcze odkryje, siebie samą wszakże już odkryła i dlatego właśnie przeżywa się w tej chwili. Epoka filozofii bynajmniej nie była uopieczniona w rozwoju ducha, albowiem od Arystotelesa do Hegla święci swój rozkwit. Skoro przeto myśl osiągnęła obecnie swój punkt kulminacyjny i spełniła swe najistotniejsze zadanie, to sam postęp zmusza ją do wycofania się, innymi słowy, do przejścia z cyklicznej swej postaci w inny element”<sup>24</sup>. Ten inny element to życie praktyczne. W ten sposób w historiozofii Cieszkowskiego nastąpiło podważenie fundamentów Heglowskiej filozofii pogodzenia.

Tezy te miały stać się już wkrótce tezami obiegowymi wśród młodych heglistów. Zaznaczymy tu jednak, że pewne intuicje zbieżne z tymi,

<sup>22</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 53: „Tak przedstawia się nam historia świata jako szczyt i cel już nie tylko ducha samego, lecz całego w ogóle wszechświata, a z tych rozważań wynika, że wszelkie możliwe określenia abstrakcyjne i realne, które rozwinąć ma filozofia, muszą się objawiać w jej ostatniej instancji w duchu świata, aby w nim dopiero wnieść się do najgodniejszego swego przejawu”.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 58.

które zaprezentował Cieszkowski w *Prolegomenach*, znajdujemy już w przełomowym *Życiu Jezusa* D. F. Straussa. Jak wiadomo w pracy tej autor zakwestionował podstawowy dogmat chrześcijaństwa, dogmat zakładający, że w osobie Chrystusa dokonano się wcielenie Boga (Menschenwerdung Gottes). Otóż zdaniem Straussa pełne i jednorazowe wcielenie Boga w jednostkę ludzką jest niemożliwe, bowiem to co nieskończone nie może manifestować się w pełni w skończonym. W związku z tym dogmat ten zinterpretował on jako nieskończony proces manifestacji absolutu w dziejach ludzkości. Tym samym historia będąca polem realizacji tego procesu musiała uzyskać swe przedłużenie w przyszłości. W tej sytuacji upadła jedna z istotnych tez Hegla, zakładająca, że chrześcijaństwo (miał tu przede wszystkim na myśli protestantyzm) jest religią absolutną. Z tego punktu już tylko krótka droga wiodła do odrzucenia tezy mówiącej o tym, iż w sferze życia państwowego dokonano się wcielenie idei w empirię, do stwierdzenia wręcz, że filozofia samego Hegla nie może być „filozofią absolutną”. Strauss uznając historię za pole, na którym realizuje się istota Boga, czynił tym samym człowieka niejako współodpowiedzialnym za ten proces.

Cieszkowski twierdził, że jeśli historia jest procesem zbawiania się ludzkości, procesem zbliżania się człowieka do absolutu, to w takim razie musi ona (historia) zostać poddana ludzkiej woli. Pojawiająca się w najbliższej perspektywie przyszłość okazuje się zarazem jej konieczną potencjalną, której spełnienie jest zadaniem stojącym przed samym człowiekiem. W ten sposób zarówno Cieszkowski, jak i młodzi doheglści wbrew mistrzowi, który w swym systemie dążył do zjednoczenia racjonalnej idei i danej rzeczywistości, rozdzieliли esencję i egzystencję, zwracając uwagę na antynomiczność tych dwu jakości, restryktując ich jedności przenosząc zarazem w przyszłość. Przy tym w koncepcji młodoheglowskiej pojawia się tu niekonsekwencja czy też może trudność. Zakładając mianowicie, że realizacja nieskończonego absolutu może dokonać się tylko w nieskończonym procesie historycznym, przyjmowali oni równocześnie możliwość (i konieczność) pełnej realizacji idei w przyszłości. Tym samym stanęli przed problemem końca historii, który to problem usiłowali wyminąć wprowadzając poję-

cie „dynamicznego absolutu”, który ze swej istoty ma znajdować się w wiecznym ruchu. Zatem, co prawda, w przyszłości ma dokonać się pełne zespolenie rozumu z rzeczywistością, lecz w ramach tego zespolenia dokonywał się będzie dalszy, nieustanny ruch.

Problem ten z całą wyrazistością występuje także w twórczości Cieszkowskiego. Był on dla polskiego filozofa tym bardziej istotny, że historiozofia jego miała być równoczesnym uzasadnieniem wiary chrześcijańskiej; uzasadnieniem, które zarazem miało być jej zniesieniem, tj. przejściem prawd wiary w prawdy nauki (jak wielu przed nim sądził, że w ten sposób ostatecznie rozwiązuje odwieczny chrześcijański dylemat dotyczący stosunku wiary do nauki). Cieszkowski nie był zmuszony, tak jak mlodoheglisci, wprowadzić pojęcia dynamicznego absolutu (który pojawia się w ich pismach jak *deus ex machina*), a to ze względu na odmienne rozumienie dialektyki. Jego synetyczna jakość, a więc w tym przypadku przyszłość nie jest wewnętrznie absolutnie jednorodna: zawiera ona bowiem pierwiastki zagowanych stanowisk. „Najważniejsza bowiem tożsamość zawiera w sobie również rozmaite szezeble swego rozwoju, a chociaż już sama przez się jest tym, czym ma być zgodnie ze swym pojęciem, to jednak staje się tym coraz bardziej, coraz lepiej, coraz konkretniej”<sup>25</sup>. Tak więc przyszłość ma przynieść realizację zasady pojednania idei z rzeczywistością. Pojednanie to jednak nie oznacza bezruchu, lecz zawiera możliwość dalszego doskonalenia, a więc i dalszego rozwoju. Dlatego też Cieszkowski nie wykluczał istnienia sprzeczności w przyszłej epoce, wręcz przeciwnie uważał, iż są one niezbędne, tyle że sprzeczności antynomiczne zostają zastąpione sprzecznościami „organizacyjnymi”. „Martwy spoczynek — pisze — żadnych walk nie zna, a przecież walki są warunkiem życia: idzie tylko o to, aby je ukończyć, ale bynajmniej nie przytępić ani wytępić”<sup>26</sup>. W ten sposób w *Prolegomenach* ominął pułapkę końca historii, albowiem dynamiczna i polimorficzna struktura syntezy pozwalała zakładać, iż proces całkowitego, absolutnego zlewania się esencji i egzystencji jest nieskończony.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>26</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 138.

*Prolegomena* to praca pisana po niemiecku i przede wszystkim do niemieckiego odbiorcy, a właściwie do niemieckich heglistów skierowana. Cieszkowski zdawał sobie niewątpliwie sprawę, że zagadnienia eschatologiczne nie mogły w tym kręgu znaleźć większego uznania. Inaczej rzecz się miała z jego dziełem pt. *Ojciec nasz*, w którym dokonał milenaryzacji swej historiozofii. Ponieważ problem ten szerzej będzie omówiony w rozdziale następnym, a także w rozdziale szóstym, dlatego w tym miejscu ograniczę się do przedstawienia zasadniczych idei polskiego mesjanisty.

Jak słusznie zauważa A. Walicki, Cieszkowski dokonał zarówno sakralizacji historii, która w ten sposób uzyskuje perspektywę eschatologiczną, jak i terestrializacji eschatologii, wprowadzając cele ostateczne w obręb historii<sup>27</sup>. Koniec świata to według niego nie innego, jak koniec ery, a więc zamknięcie jednego stanu jakościowego historii ludzkiej i przejście do stanu następnego. „Doczesność ma się do wieczności, jak się ma część do całości”<sup>28</sup>. Czas historyczny, to dla Cieszkowskiego pasmo zaistniałych i potencjalnych stanów, które tylko o tyle należą do przyszłości, o ile mają stać się w pewnym momencie historycznym rzeczywistością. Zawszat zostając włączonym do historii, utożsamia się w takim ujęciu z jeszcze nie zrealizowanym stanem dziejów ludzkich, z przyszłością po prostu.

Swoje koncepcje czasu i dziejów łączył Cieszkowski z ideą palinogenezy zarówno indywidualnej, jak i społecznej, czerpiąc w tym względzie swe pomysły we Francji — głównie od P. S. Ballanche’a i P. Le-roux’a. Zniósł tak charakterystyczną dla chrześcijaństwa opozycję: świata i zaświata (Diesseits i Jenseits). Zniesienie tej opozycji miało miejsce także w koncepcji mlodoheglowskiej. O ile jednak u A. Ru-mergeo, B. Bauera czy L. Feuerbacha myśl ta wiązała się z ich ewoluującą ku materializmowi krytyką religii, o tyle Cieszkowski łączył ją z palinogenetyczną koncepcją nieśmiertelności. Analogicznie do duszy ludzkiej, która w aktach postępujących po sobie weteleń ulega stałemu procesowi samodoskonalenia określony etap historii ludzkiej jest

<sup>27</sup> Por. A. Walicki, *August Cieszkowski*, s. 427.

<sup>28</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 184.

odzwierciedleniem stanu, w jakim znajduje się wiecznie doskonałacy się duch. Koniec epoki jest więc wyrazem przejścia ludzkości na wyższy etap doskonałości, podobnie jak w kategoriach indywiduum wyrazem takiego przejścia jest śmierć. Mimo takiego rozwiązania, problem ostatecznego końca historii nie został zlikwidowany, lecz co najwyżej odsunięty. Cieszkowski zdawał sobie z tego sprawę, toteż pojawia się u niego także perspektywa eschatologii ostatecznej, poza historycznej. Poruszał jednakże to zagadnienie nader niechętnie, uważając, że posiadana przez człowieka wiedza nie pozwala na to.

Do tej pory mówiąc o dokonanym przez myśliciela z Wierzenicy przekształceniu historiozofii Hegłowskiej zwracałem uwagę na to, że wprowadzając w obręb zainteresowań filozofii przyszłość powoływał się na dialektykę jako naukę umożliwiająca taki zabieg. Nie jest to jednak jego zdaniem jedyne źródło naszej wiedzy o przyszłości. W *Ojcie nasz* pojawia się źródło nowe, całkowicie odmienne w swym charakterze — owa tytułowa modlitwa. Podobnie jak wszyscy myśliciele poszukujący w przyszłości ziemskiego spełnienia obiecanego królestwa bożego musiał się Cieszkowski odwołać do najwcześniejszych źródeł chrześcijaństwa. Oryginalne było to, że o ile większość millenarystów powoływała się na ewangelię (przede wszystkim św. Jana), o tyle polski myśliciel sięgnął do modlitwy, która zgodnie z tradycją miała pochodzić od samego Chrystusa. Zwróćmy przy tym uwagę, że dialektyka jest w poznawaniu przyszłości źródłem pierwotnym i koniecznym. Dopiero odkrycie praw dialektyki (przez Hegla) i konsekwentne zastosowanie ich w interpretacji dziejów (przez Cieszkowskiego), umożliwiła zrozumienie prawdziwej treści modlitwy, która była powtarzana niemal przez dwa tysiące lat, lecz nieprawidłowo rozumiana. Dopiero dotarcie drugiej epoki dziejów ludzkich do swego końca i zrozumienie mechanizmów historii pozwoliło pojąć, że modlitwa ta jest „powszechną prośbą całej ludzkości przez Zbawiciela przekazaną przez całe chrześcijaństwo bez różnicy wyznań przyjętą i powtarzaną, a tym samym stanowić mającą wyraz dążenia całego Chrześcijaństwa i objawienie jego historycznej Przyszłości”<sup>29</sup>. „Ojcie nasz”

<sup>29</sup> Ibidem, s. 11.

jest zatem modlitwa, której treść antycypuje kształt przyszłego stanu społecznego, który to jest celem rozwoju ludzkości. Jest ona objawieniem pochodzącym od samego Chrystusa. Jednakże jej treść miała zostać zrozumiana przez ludzi dopiero wówczas, gdy historia wstąpiła na próg nowej, a zarazem swej ostatecznej epoki. W ten sposób Cieszkowski przyjmując skrajnie historycyistyczny sposób interpretacji rzeczywistości społecznej, w której wszelkie instytucje i formy świadomości okazują się tylko przejściowymi etapami doskonałego się ducha, równocześnie próbuje uratować tezę o objawionym charakterze religii chrześcijańskiej, a raczej jej zasadniczej idei.

Daje się tu od razu zauważyć różnica między drogami, jakimi poszli młodoheglisci i polski myśliciel. Młodzi uczniowie Hegla w początkowym etapie swej twórczości, tak jak i ich mistrz, widzieli w chrześcijaństwie najwyższą, a tym samym zgodną z aktualnym stanem rozwoju rozumy, religię, jednak już wkrótce mieli porzucić te pozycje, skłaniając się ku ateizmowi. Zresztą zarówno Hegel, jak i jego młodzi adepci w protestancko upatrywali tę formę religii, w której rozum znalazł swój pełny wyraz. Dlatego to właśnie Prusy stały się dla autora *Fenomenologii ducha* uosobieniem rozumnej rzeczywistości, zaś Ruge, swój pierwszy atak na monarchię pruską podjął w 1839 r. w artykule *Karl Streckfuss und das Preussentum* uzasadniał tym, że nie realizuje ona jakoby jeszcze zasady protestanckiej, lecz jest w swej istocie katolicka<sup>30</sup>. Sama reformacja (podobnie jak i rewolucja francuska) posiadały też odmienny sens historiozoficzny w koncepcji Cieszkowskiego i Hegla (także młodoheglistów — w ich pismach publikowanych u schyłku lat trzydziestych). Polski mesjanista nie odmawiał co prawda wydarzeniu temu wielkiej doniosłości dziejowej, jednak jego sens widział nie w inicjowaniu nowej rzeczywistości, lecz przeciwnie, w potęgowaniu dualizmu czasów współczesnych i w ten sposób przyczynieniu się do ich rychłego końca. Tak więc reformacja (oświecenie i rewolucja francuska także) będąc wydarzeniem czysto negatywnym, „zaprzecznym”, przyczynia się jednak pośrednio do ustanowienia nowej rze-

<sup>30</sup> *Die Junghegelianer. Ausgewählte Texte*, Zusammengestellt und eingeleitet von H. Stensloff, Berlin 1963, s. 91—94.



czywistości, bowiem, podważając starą umożliwiała jej przezwyciężenie. Natomiast zdaniem Hegla wystąpienie Lutra zainicjowało proces emancypacji ducha, który swą kontynuację znalazł w oświeceniu i rewolucji 1789 r.

Jak już zaznaczyłem Cieszkowski uznając wszystkie religie za historyczne, zakładał, że istota chrześcijaństwa wyrażona w modlitwie „Ojcie nasz” jest względnie ahistoryczna, tzn. zmienna jest jej interpretacja, treść wszakże odzwierciedla cel, ku któremu rozwój ducha zmierza. Cieszkowski znalazł się tu jako głęboko wierzący katolik, w dość trudnej sytuacji, z której próbował wybrnąć ratując z chrześcijaństwa to co, jak mu się wydawało, stanowi jego istotę. W ten sposób nowa religia, która zgodnie z wszelkimi założeniami dialektycznego pojmowania historii musi w przyszłości zastąpić chrześcijaństwo nie jest likwidacją, lecz dopełnieniem (zgodnie z podwójnym rozumieniem kategorii zniesienia). I jakkolwiek religię tę wyobrażał sobie (o czym szerzej w dalszej części pracy) w sposób bardzo zracjonalizowany czy też zlaicyzowany, to nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z próbą wprowadzenia w obręb dialektycznej wizji dziejów wątków typowo romantycznych, całkowicie obcych szkole polskiej literatury romantycznej i romantyczną filozofią francuską, którą zresztą znał nie gorzej od myśli niemieckiej. We Francji przeświadczenie o tym, że czasy obecne są okresem przejściowym, kryzysem, wyrażał tak tradycjonalista De Maistre, jak Saint-Simon, Fourier i ich uczniowie. Takie przekonanie też, jak wiemy, wyrażali młodoheglłści. Oni także sądzili, że po przezwyciężeniu kryzysu nadejdą czasy nowej religijności. O ile jednak De Maistre oczekiwał „nowego wybuchu chrześcijaństwa”, o tyle francuscy socjaliści spodziewali się powstania nowych

<sup>31</sup> Wyjętek stanowi tu wczesna twórczość M. Hessa. Cieszkowski zarówno w *Bogu i państwie*, jak i w *Ojcie nasz* krytykował radykałów heglłwskich za materialistyczne konsekwencje, jakie wyprawdzali oni z nauki mistrza. Przypomnę, co prawda, iż pisma ich są istotnym przejawem próby porzucenia spekulatywnego stanowiska filozofii i przejścia w dziedzinę praxis, lecz ich materializm nie jest przekroczeniem „idealizmu absolutnego”, lecz powrotem do dawno już przekroczonego stanowiska filozofii — antycznego materializmu.

religii: wprowadzając zresztą słowo w czyn, zakładali sekty zrywające z oficjalnym kościołem.

Ta idea odrodzenia społeczeństwa i religii (przy czym odrodzenie z reguły nie miało stanowić konserwatywnej restytucji dawnego stanu, lecz ustanowienie jakości nowej, poszukującej jednakże sankcji dla siebie w tradycji), była sprężona z pewnym specyficznym stanem świadomości, który A. Walicki określa mianem „patosu profetycznego”<sup>32</sup>.

Mesjanistyczne napięcie, które cechowało ówczesną filozofię szczególnie zaowocowało w myśli polskiej emigracji (frankofilskiej ze swej natury), spotęgowane jeszcze specyficznym położeniem historycznym Polski i Polaków, w szczególności znajdujących się na emigracji. Historiozofia mesjanistyczna widząc w kryzysie współczesności zapowiedź nadejścia nowego czasu, nadciągania nowych czasów będących realizacją ziemskiego królestwa bożego, katastrofy dziejowej traktująca jako „odkupienie” (w ten sposób najciężej dotkniętym przez te katastrofy przypada rola szczególnie — analogiczna do tej, jaką odegrał w stosunku do indywidualu ludzkich Chrystus) odpowiadała w sposób szczególny potrzebom Polaków. Mesjanizm Cieszkowskiego był jednak w porównaniu z analogicznymi koncepcjami występującymi w filozofii francuskiej, jak i w innych w kręgu polskiej literatury romantycznej, bardzo zracjonalizowany (wyjątkiem był Hoene-Wronski). „Patos profetyczny”, który jak to już powiedzieliśmy towarzyszy nieodłącznie temu typowi myśli, jest w pismach Cieszkowskiego bardzo stonowany.

## FILIZOFIA JAKO INSTRUMENT DZIAŁANIA

Cieszkowski uważał, że jego koncepcja historiozoficzna jest nieczym innym, jak przystosowaniem Hegłłwskiej filozofii dziejów do zasad dialektyki, że jest ona korektą — operacją mającą na celu usunięcie ewidentnej niekonsekwencji występującej w systemie „mędra ber-

<sup>32</sup> Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, s. 20.

lińskiego". Jak to jednak starałem się wykazać, mylił się on w tym względzie, zastępując wszak apodyktycznie racjonalistyczny i antyromantyczny Hegłowski program filozofii dziejów historiozofią, typowo romantyczną. Takie ujęcie historii było nie tylko sprzeczne z podstawowymi ideami samego autora *Wgładań z filozofii dziejów*, lecz było także różne od tego, jakie znajdujemy w pismach młodych radykałów heglowskich. Korespondencja, jaka zachodzi między ideami Cieszkowskiego (wyrażonymi już w zasadniczym zarysie w *Prolegomenach*) a młodoheglistów, jest w swej podstawowej części natury formalnej. Można tu raczej mówić o pewnym wspólnym dążeniu do przekształcenia systemu Hegłowskiego w instrument praktyki ludzkiej, praktyki dla przyszłości. Jednakże sposób w jaki cel ten chcieli osiągnąć był już różny; identyczne, wydawałoby się, hasła (przyszłości, woli, końca filozofii, czynu) miały inną treść.

Zatrzymajmy się tu jeszcze przy problemie sposobu, w jaki Cieszkowski chciał filozofię przekształcić w instrument działania. Cieszkowski traktował swą transformację historiozofii Hegłowskiej (a właściwie całego jego systemu) jako poprawkę błędu tkwiącego jakoby immanentnie w koncepcji niemieckiego idealisty, poprawkę, która miała mu następnie umożliwić „przekroczenie” stanowiska „idealizmu absolutnego”. To wyjście poza Hegła miało być zarazem opuszczeniem pola filozofii jako takiej, czyli jako teorii.

Jednostronność idealizmu Hegłowskiego polega na tym, że założona w nim identyczność bytu i myśli obarczona jest przewagą myśli. „Pozostaje przeto — pisze Cieszkowski — tożsamością idealistyczną nawet jeśli idealizm ów określa się jako absolutny: jest on zapewne absolutny, ale w swojej dziedzinie, dla siebie, czyli tylko jako idealizm, atoli właśnie dlatego, że idealizm pozostaje, nie może być absolutnym absolutem”<sup>33</sup>. Ta krytyczna uwaga odnosi się oczywiście w jeszcze większym stopniu do wszystkich pozostałych systemów filozoficznych, albowiem zapośredniczenie bytu i myśli musiało się w nich dokonać, siłą rzeczy, w stopniu mniejszym niż w systemie Hegła (np. w materializmie jedność ta obarczona jest przewagą bytu). Świado-

<sup>33</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 70.

mość u Hegła jest najwyższym przejawem rozwoju ducha, zatem działalnosc ducha, którego celem jest dojście do świadomości siebie, może mieć charakter czysto poznawczy. Z takim postawieniem sprawy Cieszkowski nie mógł się zgodzić i stąd pojawiło się u niego owe hasło wykroczenia poza Hegła<sup>34</sup>. W systemie autora *Fenomenologii ducha* nie ma miejsca na konkretną praxis, jest ona jeszcze „pochłonięta przez teorię” stanowi jej „boczną drogę”.

Postulat pełnej jedności myśli i bytu zawiera się właśnie w uznaniu faktu, że myślenie „nie jest czynem najwyższym, lecz że samo musi się wznieść ponad siebie — a trafniej jeszcze, wyjść z siebie i postąpić dalej”<sup>35</sup>. Słynna sowa Minerwy zdobywa, co prawda, pełnię wiedzy o rzeczywistości, jednakże wiedzy tej nie może wykorzystywać w działaniu: jakże by mogło być inaczej, skoro przybywa ona o zmroku, a więc wraz z odchodzącym dniem (rzeczywistością), o dniu nadchodzącym zaś nie wie. Jakkolwiek historia u Hegła nie dzieje się poza działalnoscia ludzka, jednak to nie ludzie nadają jej bieg. To „chytrosć rozumu” sprawia, że ludzie, którym się wydaje, że są budowniczymi rzeczywistości historycznej, w istocie spełniają plany ducha.

Cieszkowski, podobnie jak i młodoheglisti, nie tylko wprowadził — wbrew intencjom wielkiego berlińczyka — przyszłość do zainteresowań filozofii, ale także zakładał, że poznanie jej kształtu nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest tylko wstępny, acz niezbędny, elementem tego, co stanowi istotę człowieka — twórczej praxis. Proces historyczny nie jest w tej koncepcji pojmowany w sposób mechaniczny. Samo odkrycie praw rządzących rozwojem nie starcza, aby go kontynuować, nie odbywa się on poza działalnoscia ludzka. Niezbędne jest dalsze czynne zaangażowanie ludzkości, które tym będzie się różniło od dotychczasowego, że stanie się w pełni świadome, tj.

<sup>34</sup> Wśród radykałów heglowskich hasło wykroczenia poza Hegła pojawiło się po raz pierwszy, o ile wiadomo, w 1839 r. w artykule Feuerbacha *Zur Kritik der positiven Philosophie*. Napisał on tam, że: „Filozofia musi zapewne wyjść poza filozofię Hegłowską”. Cyt. za: I. Pepperte, *Junghegelianische*, s. 45. Zamierzamy, że uwaga ta odnosiła się do Hegłowskiej filozofii religii.

<sup>35</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 67.

zostanie oparte na naukowych przesłankach wynikających z praw dialektyki.

Takie tworzenie nowej rzeczywistości społecznej ma właśnie unowocześnić nowa filozofia, bowiem stara, będąc czystą teorią, nie mogła stanowić podstawy działania. Filozofia qua theoria przeżywa się właśnie; „przekroczenie” stanowiska Hegłowskiego jest wyjściem poza tradycyjnie rozumianą filozofię. „Filozofia zgodzić się na to musi — pisze Cieszkowski — że w przyszłości będzie przeważnie filozofią stosowaną, a jak poezja sztuki na prozę myśli przedzierzgnęła, tak filozofia z wyżyn teorii zstąpić musi na równiny praktyki. Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnym działaniu — oto przyszłe przeznaczenie filozofii w ogóle”<sup>36</sup>. Na następnej stronie pracy znajdujemy inne zdanie, którego nie sposób tu nie zacytować: „Odkrycie metody jest rzeczywistość dawną upragnionym odkryciem kamienia mądrości: teraz chodzi o to, aby zdziałać owe cuda, które leżą w jego mocy”<sup>37</sup>. W tych dwóch cytatach zawiera się istota koncepcji Cieszkowskiego, której celem było włączenie myśli w służbę praktyki społecznej.

Kiedy Cieszkowski formułował w 1838 r. swą filozofię czynu, zdawał sobie doskonale sprawę, iż na gruncie heglizmu jest ona niemożliwa. Zgadzał się z Hegłem, kiedy ten twierdził, że duch jest rezultatem własnej działalności i że działanie jest jego istotą. Nie chciał jednak przystać na ograniczenie tej aktywności tylko do sfery czystej świadomości. Tu musiała pojawić się idea obca myśli Hegła, idea takiej siły, która pozwoliłaby przynieść zasadę tworzenia z czystej świadomości w realno-materialny byt społeczny. A więc wola, która „czucie z wiedzą kojarzy i zaśluba z myślą byt — z małżeństwa tego rodzi się Czyn — trzeci światła Pan”<sup>38</sup>. Dialektyka spotyka się tu ponownie

<sup>36</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>38</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 141. Wypada tu przypomnieć opinię A. Żółtowskiego, który w swej pracy doktorskiej stwierdził, że punkt widzenia i punkt wyjścia filozofii czynu był całkowicie obcy światu myśli Hegłowskiej a pod pewnym względem wręcz przeciwny. Hegel postuluje i poszukuje

z myślą romantyczną. Filozofia romantyczna była bowiem wówczas tym stylem myślenia, którego interesował przede wszystkim aktywny czynnik podmiotu historii. Hegłowski duch poznawał i interpretował historię; duch w koncepcji Cieszkowskiego miał ją nie tylko poznać, ale i tworzyć. Oczywiście taka zmiana musiała w konsekwencji pociągnąć subiektywizację dialektyki. Subiektywizacja ta wyraziła się w nawiązaniu przez Cieszkowskiego do myśli J. W. Fichtego, od którego przyjął on podział czynów na przedteoretyczne fakty (*Tatsache*) i czyny właściwe — poteretyczne akty (*Tathandlung*).

W podobnym kierunku mieli też pójść wkrótce młodoheglisci, w których pismach nawiązanie do Fichtego jest jeszcze wyraźniejsze. Działanie według nich jest zasadniczo tożsame z wiedzą, która z kolei nie ma charakteru tylko intelektualnego, lecz także wolicjonalny. Wbrew nauczycielowi bowiem pojmowali wiedzę nie jako rejestrację danej rzeczywistości, lecz jako ciągłe porównywanie Sein i Sollen, co oczywiście prowadziło do krytyki jakości pierwszej, a tym samym woli jej przewyciężenia, zmiany jej charakteru. Jak to jednak wykazuje bliższa analiza (problem ten szerzej omówimy w rozdziale piątym), między wydawakami się identycznymi koncepcjami czynu Cieszkowskiego i młodoheglistów występują istotne różnice, posiadające swe źródła przede wszystkim w odmiennym pojmowaniu dialektyki „Filozofia czynu” była w kręgu szeroko rozumianej szkoły Hegłowskiej absolutną nowością. Dialektyka była dotychczas pojmowana jako nauka o prawach rozwoju świadomości, miała ona dawać podstawę prawomocności poznania ludzkiego. Cieszkowski pierwszy włączył dialektykę w służbę działania ludzkiego nie czysto intelektualnego, lecz realnie materialnego.

Jednak polski mesjanista nie był bynajmniej pierwszym, który przed filozofią postawił zadanie służenia praktyce. Romantyczna myśl francuska, która, jak wiemy, cechowała nastawienie futurystyczne, była przepojona etosem praktycystycznym, co w sposób zdecydowany

jedynie poznania tego co dane (*Gegebenen*), Cieszkowski zaś tego, co być powinno (*Sein-Sollenden*). Różnica pomiędzy nimi jest dokładnie taka sama, jak ta, która dzieli myślenie i działanie (*Graf August*, s. 80).

odróżniało ją od idealizmu niemieckiego. Szczególnie dotyczyło to dwu wielkich szkół utopijnego socjalizmu. Nie dziw więc, że ci, którzy próbowali przekroczyć zakłętą granicę kontemplatywizmu, właśnie we Francji poszukiwali inspiracji. Już na początku trzydziestych lat XIX w., w kręgu pisarzy skupionych wokół ruchu Młode Niemcy pojawiła się idea jedności myślenia i działania-czynu. Z jednej strony pisarze ci (H. Heine, K. Gutzkow, L. Wienbarg i in.) nawiązywali do Fichtego, z drugiej wystąpili oni jako zdecydowani zwolennicy myśli francuskiej, w szczególności zaś saintsimonizmu. To właśnie saintsimonizm podkreśla rozdźwięk cechujący rzeczywistość, to historiozofia jest w nim uzasadnieniem dla przyszłości, cała myśl natomiast jest podporządkowana woli budowy nowych stosunków społecznych. Były to niewątpliwie idee odpowiadające krytycznie ustosunkowanym do rzeczywistości niemieckiej młodym literatom. Jak pisze słusznie J. Garewicz „nigdy jednak pisarze młodoniemieccy nie zdobyli w tych sprawach jasności, jaką widać w *Prolegomenach* Cieszkowskiego”<sup>39</sup>. Jakkolwiek te eklektyczne i nie nawiązujące do dialektyki Hegłowskiej koncepcje niemieckich intelektualistów spod znaku Młodych Niemiec nie wywarły zauważalnego bezpośredniego wpływu ani na naszego myśliciela, ani też na młodoheglistów, to nie możemy jednak zapominać, że współtworzyły one tę atmosferę intelektualną, która zrodziła heglowski czy też heglizujący ruch kontestacyjny przełomu trzydziestych i czterdziestych lat.

Tu oczywiście musimy zauważyć, że myśl Cieszkowskiego w przeciwieństwie do młodoheglistów, kształtowała się przecież w specyficznej atmosferze polskiej literatury romantycznej. Problemy, które tworzyły tę atmosferę, tak istotne dla każdego baczniego obserwatora, dla Polaka zaś w szczególności, zawrzeć można w dwu pytaniach: jaki jest sens dziejowy wydarzeń ostatnich dziesiątków lat wykazujących wszelkie znamiona tragicznego rozdźwięku, oraz: w jaki sposób rozdźwięk ów przezwyciężyć? Rozwiązanie tej zagadki wyjaśniało szczególnie przypadek historyczny Polski, dalszy kształt rozwijających się dziejów i roli Polaków w tym rozwoju. Tymi wielkimi zagadnieniami ży-

ła cała wielka polska literatura romantyczna, żyła nimi także filozofia, szczególnie zaś ten jej nurt, który zwykle się określał mianem filozofii narodowej.

Cieszkowskiego wszystkie te zagadnienia interesowały zarówno w aspekcie polskim — narodowym, jak i ogólnoludzkim — uniwersalnym. Żył on przekonanie, wspólnie niemal wszystkim polskim romantykom, że losy Polaków związane są nierozdzielnie z losami całej ludzkości, że przezwyciężenie antynomicznego charakteru rzeczywistości i budowa nowego porządku społecznego musi zarówno przynieść rozwiązanie kwestii polskiej, jak też zlikwidować bolączki trapiące całą ludzkość.

<sup>39</sup> J. Garewicz, *Między marzeniem a wiedzą*, s. 127.

## Rozdział drugi

# KRYZYS WSPÓŁCZESNOŚCI I WIZJA PRZYSZŁOŚCI

Kiedy Cieszkowski wbrew Heglowi stwierdził, że do zainteresowań filozofii dziejów należy włączyć przyszłość, to postawił tym samym pytanie o źródła naszej wiedzy o niej. Jak pamiętamy, polski mesjanista odwoływał się do dwu takich źródeł: pierwszym była odpowiednio zmodyfikowana Hegłowska historiozofia czy raczej same dzieje widziane przez pryzmat ujawniającej się w nich dialektyki, drugim zaś tzw. Modlitwa Pańska („Ojcie nasz”) interpretowana w oryginalny sposób. Z punktu widzenia porządku logicznego interpretacja procesu historycznego była źródłem pierwszym, albowiem dopiero ujęcie historii jako całości dialektycznej, odkrycie praw rządzących jej rozwojem dawało możliwość prawidłowej interpretacji objawionej prawdy zawartej w modlitwie. Objawienie więc nie mogło w takiej koncepcji funkcjonować jako źródło samoistne. Prawdy zawarte w modlitwie sankcjonowały nadnaturalnie to, co ludzkim rozumem stwierdzone zostało uprzednio w rzeczywistości społecznej. To właśnie „filozofia dziejów otwiera przed nami zapieczętowane księgi Danielowe, te bowiem tylko do czasu z góry oznaczonego zapieczętowane pozostać miały, kiedy przyjdzie wielu badaczy, a wiedza, się pomnoży”<sup>1</sup>.

Przypomnijmy tu, że zdaniem Cieszkowskiego poznanie konieczności nadejścia epoki przyszłej, a także jej charakteru, jest wynikiem konsekwentnego zastosowania metody dialektycznej do analizy dzie-

<sup>1</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 13.

jów. Koncepcja dziejów jako organicznej całości pozwała przjąć zasadę rekonstruwalności brakujących ogniw, a więc w tym wypadku przyszłości. W tej sytuacji pozostawało do udowodnienia, że nadejście epoki trzeciej jest kwestią najbliższych czasów. To można zaś było osiągnąć poprzez wykazanie schyłkowego charakteru czasów współczesnych. Nie było to zbyt trudne, jeśli zważymy, że schyłkowość utożsamia się w tym przypadku z kryzysem.

## ZNAMIONA KRYZYSU I JEGO SENS DZIEJOWY

Filozofia Cieszkowskiego, jak każda myśl mesjanistyczna, była wraz z świadomością kryzysu, rozdarciem. Przeciwwstawienie rzeczywistości idealowi wiązało się oczywiście nieuchronnie z krytyką tej pierwszej. Tu stanął Cieszkowski przed problemem, przed którym stanęli wszyscy, którzy w dialektyce — wbrew Heglowi — upatrywali nie tylko metodę odnoszącą się do poznania, ale także działania. Hegel twierdził, że to co rozumne jest rzeczywiste, to co rzeczywiste zaś rozumne<sup>2</sup>. To krótkie, a także znane zdanie wywołało w dziejach filozofii już wiele nieporozumień i wyzwoliło wiele emocji i dotychczas bywa różnie rozumiane. Faktem chyba jednak bezspornym jest to, że wiązało się ono ze zdecydowanie antyfuturystycznym nastawieniem autora *Prolegomen*.

Cieszkowski, który podobnie jak młodohegliści dokonał ponownego

<sup>2</sup> Trzeba się chyba zgodzić z T. Krońskim, który wbrew miśniamu wielu historyków filozofii, nie uważał aby zdanie to wyrażało apologię wszelkich istniejących zjawisk. Jego zdaniem Hegel wyraźnie odróżniał świat pojawu od rzeczywistości. Rzeczywiste jest więc dla Hegla tylko to, co wyraża substancję istoty zjawisk, nie to, co partykularne. „Bowiem to, co po prostu istnieje — pisze Kroński — zawiera w sobie o tyle tylko prawdę, o ile jest egzystencją idei, która jest jedyną prawdziwą rzeczywistością” (T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1966, s. 71). Zauważmy tu, że prawica szkoły heglowskiej kładła nacisk na drugą część zdania z przedmowy do *Filozofii prawa*, lewica zaś na pierwszą. Cieszkowski był więc w kwestii interpretacji tego twierdzenia zdecydowanie bliższy lewicy.

rozjęcia bytu i idei, musiał przesunąć moment ich reintegracji w przyszłość. Równocześnie nie chciał pozbawić całej dotychczasowej historii racjonalnego jądra, musiał zrelatywizować proces wzajemnego zlewania się rzeczywistości i rozumu. Jego zdaniem więc „na pewnych stadiach ducha rozum pokrywa się z rzeczywistością, aby następnie nawzajem dialektycznie się wyprzeczać, a stąd powstają w dziejach epoki rozdźwięku”<sup>3</sup>. Tak rozumiany proces wzajemnego przenikania się rzeczywistości i rozumu znajdował uzasadnienie w jego sposobie rozumienia dialektyki, w szczególności zaś koncepcji polimorficznej struktury składowych triady dialektycznej. Cieszkowski nawiązywał tu też do Saint-Simona i jego uczniów, którzy w procesie historycznym wyróżniali dwa ciągi, po sobie następujące etapy — antynomii i reintegracji, czy też — jak je nazywali — epoki krytyczne i organiczne. To założenie było zresztą wspólne tak autorowi *Prolegomenów*, jak i młodoheglistom, a później także Marksowi. Wszyscy oni zakładali, że początkowa jedność rozumu i rzeczywistości rozpada się z czasem, co w efekcie prowadzi do reintegracji na wyższym poziomie.

Tak więc dwie dotychczasowe epoki dziejowe rozbijają się w ujęciu Cieszkowskiego na cztery okresy: dwa organiczne i dwa krytyczne. Pierwsze dwa obejmują historię ludzką od powstania politeizmu do pierwszych filozofów greckich oraz okres chrześcijaństwa do końca XV w. Okresy krytyczne to czasy od pierwszych filozofów do powstania Ewangelii oraz od Lutera do czasów współczesnych. Zatem te czasy, które zwykle się określał mianem nowożytności, w istocie przynależą do średniowiecza (w nomenklaturze Cieszkowskiego), gdyż wbrew temu co sądził Hegel, nie stanowią one nowej epoki w dziejach, lecz są tylko „dopełnieniem średnich wieków”.

Cieszkowski doceniał wielkie znaczenie reformacji i rewolucji francuskiej, jednak ich rola polegała na burzeniu starych zasad, nie zaś budowie nowych. Nie można zatem ich roli porównać z tą, jaką odegrał Chrystus — inicjator drugiej epoki dziejów. Trzy reformy — rewolucje, które wystąpiły w najnowszych czasach: religijna, naukowa i polityczna, były w związku z tym dopiero niezbędnym przygotowaw-

<sup>3</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 98.

niem do przejścia historii na nowy etap rozwoju. Rewolucja francuska nie była jeszcze braskiem rodzącego się dnia, lecz „krwawą zorzą zachodzącego słońca”. Tę tezę podpierał Cieszkowski historyczną paralelą — przeprowadzoną między Cezarem a Napoleonem. „Nad świeżym grobem obydwóch — pisze — wzejść dopiero mogło nowe dla ludzkości słońce”<sup>4</sup>.

Świadomość kryzysu jest w systemie Cieszkowskiego punktem kluczowym, wokół którego obraca się jego cała konstrukcja historycznospołeczna. W tym systemie, który pretendował do całkowitego ujęcia dziejów, teraźniejszość spełnia rolę soczewki, przez którą filozof próbował dokonać oceny całego zjawiska — historii. Pytanie o sens historii musiało więc być w tym układzie poprzedzone pytaniem o charakter i o sens współczesności. Było to typowe dla millenarystycznego schematu myślenia, że proces historyczny interpretowany był przez pryzmat świadomości kryzysu rzeczywistości.

Zauważymy jednak, że także współcześni Cieszkowskiemu myśliciele, którzy z tradycją millenarystyczną nie mieli nic wspólnego reprezentowali podobny sposób ujęcia rzeczywistości. Chodzi tu o Marksa, Engelsa czy wreszcie Proudhona, którzy konstruując obraz przyszłego społeczeństwa szczególną uwagę poświęcali współczesności jako okresowi, którego odpowiednio zrozumienie pozwoli następnie doprowadzić do realizacji ideału społecznego. Różniło to ich i Cieszkowskiego od Saint-Simona, Fouriera czy Cabetę, którzy głównie koncentrowali się na zagadnieniu ideału społecznego. Objawiało się to w pismach francuskich utopistów w postaci szczegółowych opisów funkcjonowania instytucji przyszłego społeczeństwa. Takich opisów nie spotykamy ani w dziełach Marksa i Engelsa, ani też Cieszkowskiego. Nie oznacza to bynajmniej, iżby nie posiadali oni wizji ideałów społecznych; szczegółowe próby opisu tegoż uważali jednak za typowe dla utopistycznego odrywania się rozumu od rzeczywistości.

Cieszkowski poprzez swą historiozofię próbował odpowiedzieć na dwa pytania: 1) jakie są objawy kryzysu cechującego czasy mu współ-

<sup>4</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 36.

czesne, 2) jakie są tego kryzysu przyczyny? To zaś pociągało za sobą konieczność odpowiedzi na pytanie o jego sens dziejowy. Odpowiedź na te kwestie umożliwiła filozofii przezwyciężenie sprzeczności, a tym samym konstrukcję nowej rzeczywistości. Zwróćmy tu uwagę, że rozumienie sensu dziejowego kryzysu cechującego współczesność, jest zarazem rozumieniem logiki historii jako takiej. Tym samym pojęcie teraźniejszości staje się kluczem otwierającym dostęp do pojęcia historii w swej „organicznej” całości. Zatrzymajmy się wobec tego nad koncepcją czasów współczesnych u Cieszkowskiego.

Objawem kryzysu było dla niego występowanie skrajnego dualizmu we wszelkich sferach rzeczywistości (takie założenie stało się podstawą optymizmu historyozoficznego Cieszkowskiego — wszelki dualizm bowiem ze swej natury musi być zniesiony, zastąpiony wyższą — syntetyczną jakością). „Właściwą zasadą — istnym pierwiastkiem i celem panującego w średnich wiekach Dualizmu, jest świadomość świata i zaświata”<sup>5</sup>. Ta podstawowa antynomia drugiej epoki pociąga za sobą następne opozycje: duszy i ciała, Boga i świata oraz jednostki i społeczeństwa. Mamy tu do czynienia z ową „wewnętrzna” antytecznością środkowego ognia triady dialektycznej, o czym szerzej traktował rozdział poprzedni. Ów dualizm, jakkolwiek zabiera postać kryzysu w jej okresie sedyfikowym — krytycznym. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ludzkość uswiadomiwszy sobie jednostronność chrześcijaństwa, nie zrozumiała jednocześnie (bo nie mogła) jej sensu dziejowego. Stąd próby zaradzenia owej jednostronności są próbami powrotu do punktu wyjścia — do pierwotnej jedności już przecież przekroczonej. Renesans i oświecenie poszukiwały antidotum przeciw skrajności idealizmu w materializmie starożytnym. Reformacja próbowała nawiązać do dawnych czystych form religii, zaś rewolucja francuska, wyrosła z ducha oświecenia, chcąc zaradzić brakowi wolności jednostki (chrześcijaństwo przyniosło co prawda wszystkim świadomość własnej wolności, jednak tylko idealnoabstrakcyjnie) proklamowała anarchizm, wolne indywiduum żyjące w atomizowanym społeczeństwie.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 68.

Tak więc te wielkie wydarzenia ostatnich trzystu lat jako czysto negacyjne nie przezwyciężały dualizmu, lecz przeciwnie, wzmagają go. Dialektycznym paradyksem jest jednak to, że potęgowanie dualizmu prowadzi zarazem do jego zniesienia w wyższej formie — syntezie. Sens dziejowy ostatnich wieków polegał zatem na tym, że dokonując podważenia dotychczasowych form rzeczywistości, przygotowały one równocześnie nadejście nowej epoki. Mówiąc inaczej, ostry dualizm jest nie tylko zasadniczym objawem kryzysu, lecz także gwarańcą jego przezwyciężenia.

Taki sposób rozumienia kryzysu czasów współczesnych różnił niewątpliwie Cieszkowskiego od przedstawicieli francuskiego socjalizmu utopijnego, lecz także od młodoheglistów. Wszyscy oni stwierdzali istnienie rozdzwiku między rzeczywistością a ideałem (Sein i Sollen); podobnie też dostrzegali komieczność jego przezwyciężenia. Równocześnie jednak Cieszkowski zakładał jego logiczny sens w dialektycznym rozwoju dziejów, jego historyczną niezbedność. Niezbedność ta — podkreślmy to — miała jednak dialektyczny charakter, a więc istotą kryzysu jest nie jego istnienie, lecz jego zniesienie.

Paradoks ten stanie się bardziej zrozumiały, gdy potoczny go z koncepcją zła, rozwiniętą przez polskiego mesjanistę w trzecim tomie *Ojciec nasz*. Problem ten był zawsze żywy na gruncie filozofii chrześcijańskiej, już chociażby ze względu na trudności jakie narzęcało logiczne wyjaśnienie istnienia zła, przy równoczesnym założeniu absolutnego charakteru aktu stworzenia świata przez Boga. Cieszkowski nawiązał tu bezpośrednio do koncepcji leibnizjańskiej, która już „zblizyła się po części do tego stanowiska przez względne uznanie złego za środek do dobrego”<sup>6</sup>. Tak więc G. W. Leibniz wkroczył według niego na prawidłową drogę umysłowiwszy sobie, że zło nie jest czymś stałym (nie jest stanem), lecz jest tylko procesem; błędził jednak uważając, że jest ono konieczne, podczas gdy zdaniem polskiego filozofa „owszem zniesienie jest jego przeznaczenie i znaczenie, nie istnienie jest jego istotą”<sup>7</sup>. Jego teoria zła jest koncepcją negatywną. Nie jest ono istnieniem, lecz brakiem, a konkretniej rzecz biorąc brakiem har-

<sup>6</sup> Ibidem, t. III, s. 269.

<sup>7</sup> Ibidem.

moni<sup>8</sup>. W ten sposób August Cieszkowski kontynuował jedną z istotnych tez teodycei chrześcijańskiej. To właśnie Augustyn zwalczając manichejską koncepcję dualizmu zła i dobra doszedł do wniosku, że zło jest po prostu brakiem dobra. Myśl tę kontynuował Tomasz z Akwinu.

Wszakże o ile pytaniem tradycyjnej, chrześcijańskiej teodycei był problem możliwości istnienia zła w świecie stworzonym przez absolutnie dobrego Boga, o tyle dla Cieszkowskiego było ono pytaniem historyzoficznym. Chodziło mu więc nie tyle o to, skąd się zło bierze, ile o to, jaką rolę spełnia ono w procesie rozwoju ducha. Trudność poddawana polegała na tym, jak wyjaśnić fakt, że skoro zło jest po prostu brakiem harmonii, to dlaczego Bóg w akcie kreacji nie stworzył od razu rzeczywistości w pełni harmonijnej. Odpowiedź Cieszkowskiego brzmiała: stało się tak, ponieważ Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo — jako twórcy i wolny podmiot dziejów — przekazując w ten sposób ludzkości zadania ustanowienia harmonii<sup>9</sup>.

Zło nie istniało dopóki człowiek znajdował się w pierwotnej fazie zjednoczenia z naturą, póki „drzymał na łonie natury”. Pojawiło się ono wraz z rozerwaniem tej pierwotnej jedności (grzech pierworodny). Jednak było to konieczne i nieuniknione, gdyż zadaniem ducha (człowieka) „jest być obudzonym, działać przez się”. Grzech pierworodny to dla Cieszkowskiego „felicissima culpa”. Czy znaczy to jednak, że w drugiej epoce zawarte było owo zło immanentnie, realnie? Zło to tylko brak dobra, staje się ono tym, co podkładamy pod tę nazwę dopiero wtedy, kiedy zostanie uświadomione, tym samym jednak ulegając zniesieniu. Tak jak fałsz staje się nim wtedy, kiedy uświadomimy sobie nieprawdziwość wypowiedzianego sądu; równocześnie tym samym porzucamy przecieź to stanowisko, wznosząc się na wyższy poziom prawdy. Tak więc zło jest po prostu „punktem przejścia” od jednej jakości (niższej) do drugiej (wyższej) — jest kryzysem, które-

<sup>8</sup> „Złe więc duchowe jest również jak logiczne i fizyczne oderwaniem się całości, nieodpowiednością pojedynczego organu do ogólnego organizmu, bezwzględna niestosownością, czyli zerwaniem przeznaczzonego stosunku” (ibidem, s. 278).

<sup>9</sup> Por. H. Stucke, *Philosophie der Tat*, s. 106.

go istotą jest być zniesionym (zniesionym — zaznaczamy tu jeszcze raz — w sensie dialektycznym). Tak więc na przykład: rozdźwięku między człowiekiem a naturą nie zlikwidujemy kierując się Roussovskim *retour nous à la nature*, lecz poprzez podniesienie natury do nas. Nie poprzez powrót, lecz poprzez postęp. Zło duchowe jest wynikiem sprzeczności między interesem jednostkowym a społecznym.

Tak się jednak dzieje, że człowiek postzegając dysharmonię między tym co jest a tym co być powinno, równocześnie woli pozostawać przy starym, tu bowiem upatrujeszwe dobro<sup>10</sup>. Tak więc „złe być może, ale nie powinno być — jest możliwością, ale nie powinnością”. Z wyvodu tego wynika, że dla Cieszkowskiego kryzys czasów współczesnych stał się złem (czyli kryzysem właściwym, realnym) w momencie jego uświadomienia. Logicznie rzecz biorąc wynikałoby z tego, że moment ten powinien być zarazem punktem, w którym kryzys (zło) jako uświadomiony zostaje zniesiony. Dlaczego tak jednak nie jest? Otóż właśnie ze względu na owo „ociąganie się ducha”, ze względu na tę specyfikę rozwoju świadomości ludzkiej, która rozwija się nierównomiernie w poszczególnych indywiduach. Jednak to, że świadomość owego kryzysu już się ujawniła, jest rękomią jego zniesienia. Rzecz w tym, aby to zniesienie przyspieszyć, a co najmniej go nie opóźniać.

Jak to już zaznaczyliśmy, antynomiczność — zdaniem Cieszkowskiego — charakteryzuje wszelkie sfery towarzyszącej mu rzeczywistości, te jednak, które szczególnie silnie go poruszały to polityka (jako Polaka), życie religijne (jako wierzącego) i życie społeczno-ekonomiczne (jako wnikliwego obserwatora i ekonomistę). „Święty Boże! cóż się dzieje w świecie? Jakże uroczo, jakże obrzydliwie zarazem”<sup>11</sup>. Ten okrzyk otwierający *Ojciec nasz* charakteryzuje doskonale stosu-

<sup>10</sup> „Dlatego to każda sfera myśli następująca po niższej i też uzupełniająca, jeśli jeszcze nie jest absolutnym rozwinięciem stopniem, zawsze immanentną sprzeczność w sobie zajmuje, a pomimo tego ziemi nie jest dopóty się też sprzeczność w niej nie rozwinię, świadomość nie ogarnie i dopóty wola upornie na niedojrzałym swoim stanowisku zatrzymywac się zechce” (*Ojciec nasz*, t. III, s. 278).

<sup>11</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>12</sup> Ibidem, t. I, s. 1.



nek Cieszkowskiego do współczesności. Spróbujmy zrozumieć tę znaną mienną ambivalencję ocen zawartych w przytoczonym wyżej zdaniu.

Obrzydliwe były dla niego te zjawiska otaczające go rzeczywistości, które na aktualnym stadium rozwoju ducha powinny ulec zniesieniu, istnieją jednak nadal, ponieważ świadomość ich nieadekwatności do ideału nie stała się jeszcze powszechna. Tak więc niemal cała sfera polityki wykazuje takie negatywne cechy. Oczywiście przykładem najbardziej spektakularnym są rozbiory Polski. Ten „gwałt nad gwałta- mi” został dokonany w wyniku powszechnie stosowanej w polityce (i nie tylko) „teorii niezbędnego zła”<sup>13</sup>. Takie nieprawości są możliwe, gdyż narody żyją w stanie anarchii, nie istnieje poczucie związku interesów całej ludzkości, liczą się tylko interesy poszczególnych ludów (państw). Parafrazując znane zdanie Hobbesa określił Cieszkowski ten stan jako „populus populo lupus”. Wynikiem takiej sytuacji jest także kolonializm.

Analogicznie rzecz się przedstawia w życiu społecznym. Zasada wolności, równości i braterstwa występuje w chrześcijaństwie tylko w postaci abstrakcyjnej, idealnej — została ona przeniesiona z życia doczesnego w zaświaty. Jak w życiu politycznym znajdujemy władanie jednych narodów nad innymi, tak w życiu społecznym klasy niższe są w niewoli klas rządzących. Nie jest to co prawda niewola osobista, ale podległość ekonomiczna — „niewola pieniądza”. Cieszkowski był zdecydowanym krytykiem kapitalizmu wolnokonkurencyjnego i liberalizmu ekonomicznego. System ten jest uosobieniem chaosu, dezintegracji społeczeństwa, ponieważ opiera się na zasadzie indywidualnej korzyści i prowadzi w ten sposób do dalszej pauperyzacji klas niższych, a bogacenia klas już i tak uprzywilejowanych. W ten sposób system ten miał przybliżyć chrześcijańską zasadę równości wszystkich ludzi, odciął ją realizację. Ta cecha kapitalizmu wskazuje najbardziej na jego „zaprzeczny” (negacyjny) charakter. System ten, wykorzystujący postęp nauki i techniki równocześnie w praktyce prowadzi do regresu w sferze stosunków społecznych.

Nierówność jest cechą, która charakteryzuje stosunki między kla-

<sup>13</sup> Ibidem, t. II, s. 189.

sami i rasami, ale także między płciami. Kobiety, zdaniem Cieszkowskiego, pozbawione są nie tylko praw politycznych, lecz muszą też znosić podległość ekonomiczną względem mężczyzn. Instytucja rodziny w tej sytuacji musi być równie odległa od ideału, jak całe stosunki społeczne. Krytyka stosunków politycznych i społecznych jest u Cieszkowskiego nierozzerwalnie związana z refleksją nad istotą i charakterem religii. Wszystkie bowiem negatywne zjawiska rzeczywistości społecznej posiadają swe prazródła w sferze religijnej. Istota drugiej epoki dziejów ludzkości i istota religii chrześcijańskiej jest ta sama, a polega ona przede wszystkim na rozdzieleniu sfery idealnej od materialnej, przy zdecydowanej przewadze pierwszej. Przeniesienie celów dążeń ludzkich w zaświaty usprawiedliwiało istnienie nierówności w życiu ziemskim. Była to sytuacja normalna do czasu, kiedy ten okres dziejów nie spełnił swego zadania, to znaczy nie doprowadził procesu rozwoju ducha do momentu uświadomienia sobie konieczności przejścia na wyższy, syntetyczny etap historii (co, jak powiedzieliśmy już w poprzednim rozdziale, nastąpiło z chwilą zrozumienia mechanizmu dziejów, pojęcia ich w „organicznej całości”).

Krytyka rzeczywistości ziemskiej, przeprowadzona przez Cieszkowskiego, nie dotyczy więc tylko pewnych jej aspektów, lecz jest totalna. Nasz filozof w swej krytyce zastanych stosunków wykazywał zdumiewającą wręcz bezkompromisowość (jeszcze jeden dowód na to, że totalna krytyka stosunków społecznych nie musi iść w parze z radykalizmem społecznym). Mysł Cieszkowskiego nawiązywała do myśli europejskiej (głównie francuskiej) wywodzącej się z oświeceniowej tradycji krytyki cywilizacji. Płaszczyzna jego analizy stosunków społecznych nie wykracza jednak zasadniczo poza tę, którą stworzył Saint-Simon, Fourier i ich szkoły, lecz także wielki literacki krytyk ówczesnych czasów H. Balzac i prekursorka idei emancypacji kobiet G. Sand<sup>14</sup>. Nie przeszkodziło mu to zresztą nazywać Fouriera „największym, ale też ostatnim utopistą”<sup>15</sup>. Ocena ta jednak była

<sup>14</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 338.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 99.

związana nie tyle z krytyczną częścią myśli francuskiego socjalisty, ile z jego wizją nowego społeczeństwa.

Myśl, że zaświaty — niebo, są niczym innym, jak projekcją ludzkich marzeń, która powoduje, że życie ziemskie oddaje się na pastwę żywiołów czyniących zeń padół płaczu (a wyraził tę myśl Cieszkowski już w 1838 r.), przypomina rozważania Feuerbacha z jego *Istoty chrześcijaństwa*. Zauważmy tu jednakże, że cel analizy stosunków społecznych był odmienny w przypadku młodoheglowskich krytyków rzeeczywistości pruskiej i francuskich krytyków wczesnego kapitalizmu z jednej strony, a Cieszkowskiego z drugiej. O ile młodofięgliści przez wykazanie nieracjonalności instytucji chcieli wykazać konieczność ich racjonalizacji, natomiast socjaliści utopijni przez wykazanie nieetyczności stosunków społecznych wskazywali na konieczność realizacji ideału etycznego, o tyle polski mesjanista przez wykazanie krytycznego charakteru rzeczywistości chciał dowieść jej sohykowości, jej roli historycznej jako pomostu wiodącego do rzeczywistości nowej. Równocześnie w tej krytycznej rzeczywistości doszukiwał się takich cech, które z jednej strony ujawniałyby kształt przyszłych stosunków, z drugiej zaś umożliwiały rozpoznanie mechanizmu pozwalającego dokonać tego przejścia ku nowej jakości.

Wrómy jednak do zdania inaugurującego *Ojce nasz*, aby przypomnieć, że zawarto w nim nie tylko negatywną ocenę współczesności. Historiozoficzny optymizm Cieszkowskiego wynikający z założenia o dokonującej się nieprzerwanie ewolucji dziejów Ludzkich pozwalał mu dostrzec w tej kryzysowej rzeczywistości także takie zjawiska, które były zwiastunami instytucji właściwych trzeciej, syntetycznej epoki historii. Przekonanie o tym, że we współczesności tkwią jakości będące zapowiedzią przyszłych form, miało podstawę w dialektyce Cieszkowskiego, a ściślej w jego koncepcji „wewnętrznie syntetycznego” charakteru negacji (o czym mówiliśmy już w rozdziale poprzednim).

Tak więc przede wszystkim zwiastunem — i gwarantem zarazem — nadchodzących czasów jest bujny rozwój nauki i techniki. Umogliwia one, zdaniem filozofa, rozwój produkcji materialnej w takiej skali, jaka nigdy nie miała miejsca w dziejach: to zaś zagwarantuje powszechny dobrobyt, co jest warunkiem realizacji w przyszłości zasady rów-

ności — równości nie polegającej jednak na powszechnym ubóstwie. Cieszkowski pilnie śledził dokonania w dziedzinie nauki i techniki (podczas studiów w Berlinie słuchał wykładów z fizyki i chemii), odnotowując skrzętnie każdy fakt, który jego zdaniem miał przybliżyć upragniony ideał społeczny. Bywał to nowy wynalazek techniczny czy nowa metoda produkcji nawozów sztucznych. Dostrzegał też załaski przyszłych instytucji — organizacji, mających ogólnonarodowy czy nawet ogólnoludzki charakter, a więc takich, które swą zasadą odpowiadają charakterowi przyszłych stosunków społecznych, np. Liga Polska (Cieszkowski był jednym z inspiratorów jej założenia), czy założone w Genewie Stowarzyszenie Czerwonego Krzyża<sup>16</sup>.

Drugim źródłem, z którego Cieszkowski czerpał swą wiedzę o przyszłości była oryginalnie zinterpretowana tzw. Modlitwa Pańska, nazywana też od jej pierwszych słów „Ojce nasz”. Mogłoby się wydawać, że Cieszkowski staje tu w rzędzie młodych adeptów myśli heglowskiej, wśród których reinterpretacja wczesnych pism chrześcijańskich, szczególnie Ewangelii, zrobiła przecież tak wielką karierę. Jednak, jak to zobaczymy, myśl Cieszkowskiego biegła w innym kierunku. Wydaje się, że to co było możliwe na gruncie tradycji protestanckiej, tj. podważenie objawionego charakteru wczesnych przekazów chrześcijańskich, nie mogło się przyjąć w kręgu myśli katolickiej<sup>17</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że mimo to koncepcja polskiego filozofa była heterodoksyjna, jak zresztą każda idea millenarystyczna.

Jest naprawdę godne podziwu, z jakim uporem starał się Cieszkowski połączyć to, co zdawałoby się niepołączalne — dialektykę Heglowską z objawieniem chrześcijańskim, czyli, według niego, naukę z wiarą. Nie mógł tu oczywiście pójść śladem Tomasza z Akwinu,

<sup>16</sup> Z konieczności przedstawiamy w tej pracy poglądy społeczno-ekonomiczne Cieszkowskiego w sposób skrótowy, choć nie można ich pomijać chcąc zachować w miarę całościowy obraz „filozofii czynu”. Więcej informacji o tych zagadnieniach może czytelnik znaleźć w liczącej ponad pół wieku, lecz nadal wartościowej pracy A. Roszkowskiego, *Poglądy społeczne*.

<sup>17</sup> Nawet tak radykalny myśliciel jakim był L. Królikowski — nazwany przez K. Libelta polskim Bruno Bauernem — swój radykalny historyzm poprzedził autorytetem Ewangelii.

chciał bowiem, aby pogodzenie wiedzy i religii było pełne, harmonijne, syntetyczne. W ten sposób oba źródła poznania przyszłej epoki traktował jako nawzajem się dopełniające. Objawienie spełnia tu rolę źródła uzupełniającego czy też raczej sankcjonującego wiedzę naukową. Bez zrozumienia dialektyki procesu historycznego prawidłowa interpretacja modlitwy byłaby bowiem niemożliwa.

Jaka jest owa tajemnicza, a prawdziwa treść modlitwy, treść, która tak długo pozostawała nieznaną? Lapidarnie można ją określić poprzez jej dwie własności: po pierwsze odnosi się ona do przyszłości, po wtóre jest modlitwą „socjalną”, tzn. wyraża życzenie zbiorowe, a nie jednostkowe. Jest to więc „modlitwa prorocza”, jej słowa pochodzą od samego Chrystusa, jej treść zaś — w przeciwieństwie do wszelkich innych tekstów przekazanych przez jego uczniów — nie odnosi się do drugiej — obecnej, lecz trzeciej — przyszłej epoki historii. Zarówno inwokacja, jak też każda z siedmiu prób „Ojce nasz” wyrażają, zdaniem Cieszkowskiego, takie dążenia ludzkie, których realizacja nie była możliwa w epoce powszechnego dualizmu, staje się natomiast koniecznością w syntetycznej epoce reintegracji.

### PRZEJŚCIE DO NOWEJ EPOKI: REWOLUCJA CZY EWOLUCJA?

Przejsście do nadchodzącej ery było problemem nadzwyczaj istotnym, dlatego August Cieszkowski poświęcał mu wiele uwagi. Chodzi o to, czy przejsście to ma nosić charakter nagłego przewrotu (rewolucji), czy też łagodnej przemiany (ewolucji). Analogia z pierwszą „średniowieczną dziejów” — jak nazywa myśliciel przewrót dokonany przez Chrystusa — wskazywałaby, że i tym razem powinniśmy mieć do czynienia z rewolucją. Jednak Cieszkowski odrzuca zdecydowanie tę drogę. Nie znaczy to bynajmniej, aby zupełnie negował pozytywną rolę, jaką rewolucje odegrały w historii. Wręcz przeciwnie: przecież „nastanie Chrześcijaństwa było rewolucją socjalną, powszechną, jedyną co do

ważności i swego zakresu w całej historii”<sup>18</sup>. Nie odmawiał też filozof znaczenia rewolucjom, które dokonały się w drugiej epoce dziejów, szczególnie zaś rewolucji francuskiej. A jednak twierdził, że za wszelką cenę należy uniknąć dalszych gwałtownych przewrotów. Nie jest to jednak niekonsekwencja w poglądach Cieszkowskiego (jak np. sądzi W. Waśik)<sup>19</sup> ani też objaw panicznego strachu przed rewolucją, jaki żywił jego najbliższy przyjaciel Zygmunt Krasieński. Także i tutaj klucz do wyjaśnienia tego leży w dialektyce.

Przejsście od starożytności do chrześcijaństwa było przejściem od tezy do antytezy, więc musiało mieć charakter negacyjny, „zaprzeczony”, jak mówi Cieszkowski. Epoka druga jako antytetyczna była przeciwieństwem pierwszej, stąd przejście do niej było możliwe tylko pod warunkiem zupełnego odrzucenia wartości tetycznej, jej totalnej destrukcji. Nieco inaczej, jak wiemy, rzecz się ma z rewolucjami, które miały miejsce już w epoce drugiej. Chrześcijaństwo jest ze swej negacyjnej natury osiągnięte powszechnym dualizmem, który staje się w efekcie „zarodem” przyszłej reintegracji — syntezy. Otóż w tej sytuacji rewolucje spełniają w ramach tego okresu rolę środka zmieniającego ten dualizm — doprowadzają go do skrajności, tym samym podważając niejako istniejący porządek rzeczy. W ten sposób przewroty te jakkolwiek miały charakter czysto negacyjny (przeciwstawiały się bowiem pewnym aspektom rzeczywistości — aspektem uznawalnym za niewłaściwe), równocześnie były niezbędnym przygotowaniem do przejścia właściwego — syntetyczno-ewolucyjnego.

Rozważania Cieszkowskiego dotyczące rewolucji są ściśle związane z jego koncepcją dialektyki zła. Funkcją zła — jak pamiętamy — nie jest istnienie, lecz zniesienie. Zło samo w sobie nie może występować, jest ono tylko środkiem do dobra. Tak właśnie przedstawia się rola dotychczasowych rewolucji — ich zadaniem nie było istnieć, lecz być przygotowaniem (środkiem) powszechnego dobra — królestwa bożego na ziemi. Mówiąc jeszcze inaczej, rewolucja powołana jest do burzenia, nie zaś budowania, jej zadanie ogranicza się do unicestwienia (lub

<sup>18</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 166.

<sup>19</sup> W. Waśik, *Historia filozofii polskiej*, t. II, Warszawa 1966, s. 375—376.

podważenia) dotychczasowej rzeczywistości, nie zaś konstruowania nowej. Dlatego też rewolucje spełniły już swą misję dziejową. Chrześcijaństwo zostało doprowadzone do swej skrajnej, dualistycznej postaci, instytucje uległy podważeniu, a duch osiągnął poziom umożliwiający mu zrozumienie historii. Tak więc o ile przejście od okresu teetycznego do antyteetycznego musiało być z konieczności burzącą negacją, o tyle synteza może zostać osiągnięta tylko dzięki działalności twórczej. Synteza bowiem nie jest prostym zaprzeczeniem wcześniejszych etapów, lecz ich „organicznym skojarzeniem”. Skojarzenie zaś nie może być osiągnięte przez działalność czysto „zaprzeczną” — destrukcyjną, lecz wręcz przeciwnie, twórczą. O ile więc niezbędnym warunkiem nastania chrześcijaństwa było pogrzebanie epoki starożytnej, o tyle obecnie „gruzy i śmiecie” pozostałe po rewolucjach, które targnęły w niedawnych czasach epoką drugą, „służą one jako materiał do powstającej budowy, a nowym cementem spojone, zdadzą się nachodzącym budowniczym”<sup>20</sup>.

Tym, którzy sądzą, że przejście do epoki „spełni ludów” ma przypominać mityczne czyszczenie stajni Augiasza, Cieszkowski odpowiada: „ten niby oczekiwany Herkules, już dawno przyszedł: mnóstwo imion on nosił — i wiele pracy sobie zadał. — Zwał się on po kolei Wiklifem, Hussem, Lutrem — zwał się także Kartezjuszem, Wolterem, Kantem, zwał się on wreszcie potężnym Mirabeau, obrzydłym Robespierem, wielkim Napoleonem I, wiele jeszcze innych pomniejszych nazwisk przybierał”<sup>21</sup>. Nazwiska te uosabiają trzy dokonane już w schyłkowym okresie chrześcijaństwa rewolucje: religijną, naukową i polityczną. Na czwartą rewolucję nie ma już miejsca — „potopu już nie będzie”, to co miało ulec zburzeniu zostało zburzone, teraz na gruzach przemijającej epoki należy budować nową erę — królestwo boże na ziemi. Dlatego też u Cieszkowskiego kategoria czynu — środka realizacji przyszłego ideału — mimo powierzchownej zbieżności, treściowo jest tak różna od tego hasła jakim się posługiwali Bauer czy Ruge. Młodohęgliści i wszyscy myśliciele uważający, że zadaniem filozofii

<sup>20</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 167.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

jest krytyka, walka z rzeczywistością — wyważają, już dawno otwarł drzwi. „Nie biorą oni pod uwagę — mówi Cieszkowski — że punkt zwrotny został tu już przekroczony i że nie chodzi już o piętrzenie sprzeczności, lecz o prawdziwe rozwiązanie tych sprzeczności”<sup>22</sup>. Lecz nie mają racji również ci, którzy chcą nadal uprawiać filozofię kontemplatywną, abstrakcyjną wiedzę — „scholastykę”. „Jeśli pierwsi tkwią, jeszcze w średniowieczu dlatego właśnie ponieważ je zwalczają, to drudzy tkwią w nim też, bo idą w tym samym kierunku”<sup>23</sup>. Nie można już więc żądać ani unicestwienia rzeczywistości, ani też jej zachowania (niezmieniania). Pierwsze jest brakiem szacunku dla już unicestwionej rzeczywistości, drugie zaś bezskuteczną próbą wskrzeszenia jej życia.

Zwróćmy tu uwagę na pewną kwestię, która jak się wydaje, w dotychczasowej literaturze traktującej o poglądach Cieszkowskiego, nie znalazła wystarczającego wyjaśnienia. Chodzi o to, że z jednej strony mówił on wyraźnie, iż niemożliwe jest, aby przejście od epoki drugiej do trzeciej miało charakter rewolucji (jak od starożytności do chrześcijaństwa), z drugiej zaś ostrzega przed skutkami wywołania takiej. Dopuszczalby zatem mimo wszystko możliwość wystąpienia gwałtownych przewrotów. Otóż rzecz w tym, że Cieszkowski mówiąc „rewolucja” miał na myśli jedno z dwóch różnych zakresowo pojęć. Po pierwsze więc: przewrót totalny obejmujący całościowo rzeczywistość — jego wynikiem jest powstanie całkowicie nowej jakości, która stanowi antytezę starej. Taka rewolucja dokonała się raz w dziejach ludzkich (sprawcą był Chrystus) i więcej już się nie powtórzy, jej wystąpienie przeczyłoby bowiem takiemu rozumieniu triady dialektycznej, jakie znajdujemy w pismach Cieszkowskiego. Po wtóre: przewrót obejmujący pewne tylko sfery rzeczywistości — religię, naukę, sztukę, politykę. Takie rewolucje dokonały się już w ostatnich wiekach — ich wynikiem jest podważenie pewnych wartości, natomiast zasadniczo nie tworzyły one nowych (choćby przygotowywały ich nadejście).

<sup>22</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 300.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 301.

Przed kontynuowaniem tego typu przewrotów ostrzegali Cieszkowski. Ludzie są „niecierpliwi”, ponieważ nie dostrzegają pozytywnych skutków dotychczasowych przewrotów (tego drugiego rodzaju oczywiście) sądzą, że były one niewystarczające, że trzeba je powtórzyć i to w formie jeszcze bardziej radykalnej. Nic bardziej mylnego — zdaniem autora *Prolegomenów* rewolucje ostatnich wieków średniowiecza (tj. drugiej epoki) spełniły już swe zadanie, nowa epoka może być już tylko wynikiem działalności pozytywnej, twórczej. Stąd biorą się właśnie te płomienne apele Cieszkowskiego skierowane zarówno do tych, którzy nawołują do przewrotów, jak i do kierujących życiem społecznym. Apele te nie są niczym innym, jak nawoływaniem do solidaryzmu klasowego w imię powszechnej harmonii społecznej. Zasada ta wypływa zresztą logicznie z jego koncepcji syntezy jako całości łączącej elementy negatywnych stanowiąc. Zatem nadechodząca „spełnienia ludów” nie może być znowu panowaniem jednych nad drugimi (jak to było dotychczas), lecz organicznym współżyciem ludzi i narodów. August Cieszkowski dał wyraz zrozumieniu położenia proletariatu i narodów uciskanych, ich dążeniu do zrzucenia niewoli, dążenia te bowiem są słuszne, nieludzkie jednak są środki jakimi chcą się uciskani posłużyć. Droga prowadząca do urzeczywistnienia tych dążeń nie biegnie bowiem poprzez „gwałt”, lecz tworzy czyn. Wy maga to zrozumienia sytuacji oraz cierpliwości<sup>24</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że o ile w czasie wydawania pierwszego tomu *Ojciec nasz* Cieszkowski odnosił się do wszelkich rewolucjonistów z pełnym zrozumieniem, wierząc, że można ich przekonać, aby zrezygnowali z gwałtu, a nawet przyznając się do wspólnoty celów, o tyle w latach późniejszych jego stosunek do myślicieli radykalnych stał się

<sup>24</sup> „Komuniści, demagodzy, utopisci wszelkiej barwy, którzy macie pewne przeczucia i pewne domysły, ale uczucia i myśli zwichnięte — i wy synowie zmęczonego, rozkrzyżowanego narodu — żywej i świętej ofiary, przez którą Bóg staje się Ludzkością, jako przez Jezusa Chrystusa. Bóg stał się człowiekiem, nie rozrywajcie dalej świata niedojrzałymi zamysłami, — lecz bardziej dobrej myśli ku zrozumieniu [...] i bądźcie dobrej woli kru spełnienia!” (*Ojciec nasz*, t. I, s. 170).

bardziej negatywny<sup>25</sup>. Było to zapewne wynikiem radykalizacji ruchów rewolucyjnych i wolnościowych drugiej połowy lat czterdziestych XIX w.<sup>26</sup> Pojawia się tu pod adresem socjalistów, którzy zarzucili pierwotną ideę pokojowej przebudowy społecznej, bardzo mocny w ustach polskiego filozofa zarzut bezbożności. Jego zdaniem głoszenie hasła wolności, równości i braterstwa jest absurdalne, jeżeli się równocześnie nie uzna „ojcostwa Bożego”, ponieważ te zasady, mające być istotą przyszłych czasów, są wynikiem ludzkiego pochodzenia od

<sup>25</sup> Znamiennie jest, że jak dowiadujemy się z listu Marksa do Engelsa (K. Marks und F. Engels, *Briefwechsel*, IV Bd., Berlin 1950, s. 62) Cieszkowski odwiedził Marksa w Paryżu w 1844 r. przedstawiając mu swoje poglądy, nie wywierając jednak na nim korzystnego wrażenia.

<sup>26</sup> Por. A. Wałicki, *August Cieszkowski*, s. 424: „Z upływem czasu stosunek Cieszkowskiego do socjalistów począł się wyraźnie ochładzać, a po 1848 r. stał się zdecydowanie wrogi”. Wydaje się jednak, że to raczej wydarzenia galicyjskie 1846 r. wpłynęły tak silnie na zmianę poglądów myśliciela. Skądinąd stosunek Cieszkowskiego do Wiosny Ludów nie był wcale jednoznacznie negatywny. Dostrzegł bowiem w tym wydarzeniu objaw budzenia się i pierwszej próby realizacji idei solidarności wszystkich ludów. W tym więc aspekcie wypadki 1848 r. kierowały się jedną z naczelnych zasad mających obowiązywać w przyszłej epoce — okresie „spełni ludów”. Odrębnym zagadnieniem jest problem ustalenia chronologii pisania przez Augusta Cieszkowskiego jego dzieła. Wiadomo, że sam zamysł napisania tego dzieła powstał już w latach 1837 — 1838 (por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, op. cit., s. 341), a tom pierwszy zawierający wstęp wyszedł w Paryżu w 1848 r. Rzecz się komplikuje w przypadku dalszych części, z których zresztą wykończono przez autora zostały tylko trzy: wezwanie oraz pierwsza i druga prośba. Pozostałe próby tylko raskładowane zostały wydane po raz pierwszy w trzecim tomie edycji z lat 1922/1923. Faktem jest, że wezwanie, w którym Cieszkowski przeprowadził surową krytykę zarówno wszystkich kierunków rewolucyjnych, jak i zachowawczych zostało napisane lub poprawione już po 1848 r. Niektóre wzmianki, np. o „geneńskim Stowarzyszeniu Czerwonego Krzyża” (*Ojciec nasz*, t. II, s. 29, przyp. 3) wskazują, że uzupełniał on tę część jeszcze w latach sześćdziesiątych. Dokładne przesłedzenie chronologii powstania *Ojciec nasz* nie wydaje się możliwe, dlatego właśnie, że Cieszkowski pracował nad tym dziełem niemal całe życie, przerabiając je i wnosząc poprawki. Trzeba jednak powiedzieć, że nie jest to zagadnienie zbyt wielkiej wagi, jako że polski mesjanista, jak rzadko który z myślicieli wykażal w swych dziełach wręcz niebywałą konsekwencję. W jego przypadku trudno właściwie mówić o jakiegokolwiek ważniejszej ewolucji poglądów.

Boga. Odrzucenie religii Cieszkowskiemu kojarzyło się logicznie z pozbawieniem trzeciej epoki jej pierwszorzędnej cechy — powszechnej więzi, która ma zapanować między ludźmi i ludami. Cieszkowski odwoływał się tu do etymologii słowa religia (*religio* — wiazać). Oskarżał też radykałów, że powodując się na miłość ludzi w istocie mają na myśli przede wszystkim własny interes i własną próżność. Rewolucja obecnie może tylko opóźniać postęp, w żadnym razie zaś go nie przyspieszy. Nawet gdyby udała się i jej przywódca zdobyłby władzę, to okazałoby się, że nie wiedzieliby co z nią zrobić, gdyż świadomość ludu jest jeszcze zbyt niska. Konsekwencją tego byłby terror i kontrrewolucja, a więc zamiast postępu — regres. Radykałów społecznych Cieszkowski nazywał „jezuitami postępu i faryzeuszami”. Zaatakował też wieszczów, którzy „w napadzie chwylowego obłąkania z samego ducha — onego Pocięzyciela i Utwierdziela — wiecznym Rewolucjonistą”<sup>27</sup>. Nie zgasia w nim jednak nadzieja na należenie porozumienia. „Przyznalibyśmy Wam słusność — pisze — ale pod jednym warunkiem jeśli to, co Rewolucją przezywacie, za to samo uznajecie, co my Ewolucją zowiemy”. I dalej „bo Duch prawdy jest wiecznym Ewolucjonistą, sprawcą wiekustego Postępu — bo duch jest żywy, a nie martwy, gorący, a nie skrzepły, czynny, a nie leniwy, potężny, a nie bezwładny”<sup>28</sup>.

Ciekawe jest jednak to, że rewoltogenna — jeśli można użyć takiego określenia — klasa dla Cieszkowskiego nie są uciskani, idący za głosem „demagogów”, lecz klasy posiadające. To zachowanie tych, którzy posiadają władzę — zarówno polityczną, jak i ekonomiczną — powoduje, że lud stał się niecierpliwy i pojawiają się ci, którzy nawołują do zmiany stosunków społecznych przemocą. Tak, jak kiedyś arystokracja zrozumiała — acz po pewnych oporach — że musi dopuścić do władzy burżuazję, tak obecnie ta musi rozciągnąć ten przywilej (i obowiązek) na cały lud. Klasa panująca powinna spełniać w społeczeństwie rolę „braci starszych”, a nie uzurpatorów — światłych opiekunów dbających o to, by ich „młodszy bracia” mogli stać się pełno-

<sup>27</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 188.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

prawnymi (dorosłymi) członkami społeczeństwa. Dzieje się zaś inaczej. „Drżycie więc — mówi Cieszkowski do dzierzających władzę — aby ludzkość nie wyrzekała nad wami straszliwego przekleństwa. Hańba wam na wieki”<sup>29</sup>. Tak więc wina klas posiadających jest podwójna. — nie tylko nie przejmują zadania przewodzenia procesowi realizacji królestwa bożego na ziemi (co jest ich obowiązkiem jako najbardziej wykształconej, światłej części społeczeństwa), lecz wręcz próbują się przeciwstawić przemianom w imię zasady status quo. Jedno było jednak niewątpliwie dla Cieszkowskiego, a mianowicie, że niezależnie od wypadków najbliższych czasów postęp będzie dokonywał się dalej, że nic nie zdola przeszkodzić realizacji „nowego wspaniałego świata”.

## KRÓLESTWO BOŻE NA ZIEMI

„Stan społeczny jest przeznaczeniem, jest natura, jest istotnym warunkiem życia człowieka. Człowiek jest do społeczeństwa stworzony, bez niego nie byłby nawet człowiekiem, tylko stan społeczny przypada do pojęcia jego”<sup>30</sup>. Pełna realizacja istoty człowieczeństwa może się zatem dokonać, zdaniem Cieszkowskiego, tylko w ramach społeczeństwa. Dialektyczny związek między człowiekiem a społeczeństwem zawiera zarówno tezę mówiącą, że człowiek jest wytworem stosunków społecznych, jak i fakt, że stosunki te są wytworem człowieka. To drugie założenie w całej pełni ma się odnosić jednak dopiero do tego stanu życia społecznego, który ma zapanować w przyszłości. Do tychczas bowiem ludzie nie rozumiejąc własnej historii (nie mogli jej rozumieć nie znając celu, ku któremu zmierzają czy raczej fałszywie ten cel interpretując) nie tworzyli jej w sposób świadomy. Inaczej rzecz się będzie miała w przyszłości, kiedy nastąpi świadoma realizacja założonego wcześniej ideału — królestwa bożego na ziemi.

Idea królestwa bożego towarzyszyła kulturze chrześcijańskiej od

<sup>29</sup> *Ibidem*, t. I, s. 171.

<sup>30</sup> *Ibidem*, t. III, s. 30.

początków jej istnienia. O ile w tradycji starotestamentowej posiadała ona zdecydowanie ziemski charakter, co wiązało się z oczekiwaniem przez Żydów odrodzenia ich państwa pod panowaniem Mesjasza, o tyle synoptycy powołując się na Chrystusa, podkreślali, że królestwo to będzie duchowe<sup>31</sup>. Jednak wiele niejasności zawartych w ewangeliach powodowało, że co pewien czas odżywały koncepcje terrestrializacji królestwa bożego. Idea ta była zawsze szczególnie wyrazem niezgody na panujące stosunki społeczne. Wiara w rychłe nadejście epoki szczęścia (szczęścia ziemskiego w dodatku) pozwalała uciśnionym przetrwać okresy zawieruch dziejowych. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że idea ta jako występująca przeciw zastanej rzeczywistości (z reguły zresztą pośrednio), była zwalczana przez Kościół i określana jako ka- cerska.

Cieszkowski nawiązywał do tej tradycji millenarystycznej (szczególnie Joachima de Fiore), ale zarazem dystansował się od niej. Nie mógł zaakceptować mistyczno-religijnego charakteru tej myśli (sam przecież traktował swą koncepcję jako „naukową”), przede wszystkim zaś zarucił średniowiecznym millenarystom niezrozumienie przekazów ewangelicznych, co spowodowało, że ich oczekiwanie ziemskiego spełnienia się królestwa bożego było stanowczo przedczesne. Było to więc raczej niecierpliwe marzenie niż prawdziwa wiedza o przyszłości. To że wśród Polaków idee millenarystyczne znalazły tak wielkie grono wyznawców było sytuacją całkowicie zrozumiałą. Do świadomości kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazły się narody europejskie po katastrofach schyłku XVIII w. dochodziła tu jeszcze świadomość tragicznego położenia Polski po rozbiorach, rozczarowaniach epoki napoleońskiej i powstaniu listopadowym. Wielkie napięcie millenarystyczne obecne u naszych myślicieli pogłębiały jeszcze tradycyjnie bliskie związki z kulturą francuską. Właśnie we Francji na początku XIX w. idee mesjanistyczne ożyły ze szczególną siłą; do ich rozpropagowania przyczynili się zaś przede wszystkim twórcy dwu wielkich szkół socjalizmu utopijnego — Saint-Simon i Fourier. Właśnie wśród francuskich utopistów dominowało przekonanie, że nadchodząca epoka

<sup>31</sup> Por. na temat E. Dąbrowski, *Królestwo Boże*.

ma być ziemskim spełnieniem królestwa bożego, sami zaś twórcy tych dwu szkół uważali się i uważani byli przez swych uczniów za nowych mesjaszy.

Cieszkowski czerpał obficie z tych właśnie źródeł. Jego krytyka rzeczywistości społecznej wyraźnie nawiązuje do saintsimonizmu (jak to już wskazywałem), zaś nazwy, którymi opatywał przyszłe królestwo boże na ziemi (stan harmonii i socjalności, spełnia ludów), a także wiele szczegółowych pomysłów dotyczących urządzenia przyszłych stosunków społecznych pochodzą z myśli Fourierowskiej.

Znakomitego prekursora miał też Cieszkowski w Polaku, piszącym zresztą po francusku i we Francji żyjącym — Józefie Hoene-Wronskim. Ten twórca pojęcia mesjanizmu (własną filozofię tym właśnie mianem określił) już przed autorem *Ojciec nasz* sformułował swą historiozofię, w której dzieje pedantycznie podzielił na siedem okresów zawierających się w trzech epokach, z których ostatnia miała być ziemską realizacją królestwa bożego, zarazem zaś czasami autokreacji człowieka. Cieszkowski znał twórczość Hoene-Wronskiego i wiele mu zawdzięczał, jednak jego idea spełnienia z dawna wyczekiwanej ery szczęśliwości społecznej bliższa była koncepcjom francuskich socjalistów. Cieszkowski odcinał się od utopizmu; uważał, że próby konstruowania szczegółowej wizji ideału społecznego wraz z wszystkimi detalami (Fourier zaprojektował nawet uniformy, które mieli nosić członkowie Falansteru) jest przejawem wtargnięcia w historię, nie zaś podążania za nią. Kształt przyszłości i kształt całej historii jest wynikiem działania określonych praw rządzących procesem dziejowym. Ponieważ prawa te mają walor najbardziej ogólny, dlatego także przyszłość powinna być wywodzona z nich tylko w sposób ogólny<sup>32</sup>. Swoją koncepcję określał więc Cieszkowski jako naukową; wiedza przyszłości była w jego systemie zakorzeniona w uprzednio rozpoznanych i sformu-

<sup>32</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 130: „Stanowi tu z góry jak się ma ludzkość, jak mają ludy uorganizować, jaki będzie jego wewnętrzny porządek (dyscyplina), ani możemy, ani chcemy, ani mamy do tego prawo”. Patrz także list do L. Micheleta z 18.03.1837 r. (*Prolegomena*, s. 340).

wanych prawach rządzących historią, nie zaś projekcją marzeń i dobroj woli<sup>33</sup>.

Przywołanie ludzkości ma nosić charakter syntezy, ma być zestawieniem elementów dotychczas antynomijnych, co nie oznacza, że ma być ich prostą sumą. Królestwo boże na ziemi ma być syntezą starożytnego państwa natury z chrześcijańskim państwem idealnym, fuzją augustiańskich Civitas Dei i Civitas terrena. Te jako stopnie dialektycznej triady były więc niezbędne, „prawdziwe”, lecz tylko na określonym etapie rozwoju historycznego. Chrześcijańska koncepcja królestwa bożego nie była więc fałszywa, była po prostu jednostronna — idealna, tak jak jednostronny był wówczas stan świadomości<sup>34</sup>. Dla tego też idea kościoła katolickiego jako ziemskiej formy królestwa bożego była również prawdziwa, lecz jej prawdziwość była właśnie jednostronna. Stąd też mimo krytyki kościoła, Cieszkowski przypisywał mu równocześnie wielką, historyczną rolę w kształtowaniu się zasad przyszłego społeczeństwa. Zgodnie z jego rozumieniem zasad dialektyki, każde zjawisko rzeczywistości historycznej musi posiadać swe uzasadnienie historiozoficzne, którym jest cel (znajdujący się w trzeciej epoce), do którego ono prowadzi. W przypadku kościoła katolickiego uzasadnienie to posiada walor najogólniejszy — jest on „figurą”, „skazówką” spełni ludów (takich „figur”, jak to zobaczymy dalej, dostrzegł zresztą Cieszkowski w przeszłości bądź też w teraźniejszości więcej).

Tak więc Chrystus pozostawił dla potomnych nie tylko modlitwę

<sup>33</sup> Niektórzy badacze skłonni byli taką samocenną koncepcję Cieszkowskiego podtrzymać. I. Chrzanoński (*Ojciec nasz*, s. 49) pisze np.: „*Ojciec Nasz* nie jest utopią, nie daje szczegółowego obrazu przyszłej wymarzonej epoki”. Podobnie uważał też A. Zóltowski (*Graf August*, s. 64—65). W istocie Cieszkowski ustrzegł się tak typowego dla ówczesnych socjalistów utopijnych budowania pałaców na lodzie. Nie zmienia to jednakże faktu, iż w ramach swej koncepcji nie był w stanie wskazać realnej siły, która winna stać się podmiotem postulowanych przemian społecznych. Dla Cieszkowskiego motorem napędowym historii pozostawała bowiem ciągle świadomość.

<sup>34</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 59: „Królestwo Boże na ziemi, tak się ma do Królestwa Chrześcijańskiego, które nie było jeszcze z tego świata, jak się ma Czyn do Wiedzy, Rzeczywistość do Pojęcia, Spełnienie do Możliwości”.

„Ojciec nasz”, będącą wytyczną dla przyszłych ludzi w procesie kształtowania społeczeństwa harmonii, lecz dał również początek kościołowi, który miał być wzorcem przyszłej epoki. Wzorec ten jest „widomy”, a jednak ma charakter idealny, tzn. obejmuje tylko życie psychiczne (religijne) ludzi, pozostawiając życie materialne (ekonomiczno-społeczne i polityczne) na pastwę żywiołów zgota pogańskich. Nadzór nawet nad tą pierwszą sferą życia nie jest sprawowany w sposób odpowiadający przez kościół. Wśród wielu zarzutów, jakie stawiał kościołowi, jeden jest szczególnie symptomatyczny: „Kościół katolicki, który zaiste miał z pominięcia wszelkich największych praw do nazwiska katolickiego, sam się tego prawa pozbawił i dołączył do nazwiska katolickiego, sam na pozór niesformne z nim żywił<sup>35</sup>”.

Tak więc zdaniem Cieszkowskiego kościół, odcinając się od wszelkich heterodoksyjnych doktryn, sekt, zrywa zarazem z jedną ze swych naczelnych zasad, która to ma być zarazem istotą spełni ludów — zasadą powszechności. W tym konkretnym przypadku widzimy szczególnie wyraźnie tendencję przenikającą wszystkie pisma filozofa — pogodzić zasadę objawionego charakteru religii z konsekwentnym historyzmem. Nie chciał on wyciągać z systemu Hegla tych konsekwencji, które doprowadziły Straussa do zakwestionowania dogmatu wcielenia boskiego w osobie Chrystusa, a nawet do zakwestionowania jego istnienia (tj. Chrystusa), a wreszcie do tezy Feuerbacha, że Bóg jest projekcją cech ludzkich. Cieszkowski oczywiście zdawał sobie sprawę z tego, że nie jest możliwe skojarzenie ortodoksyjnego chrześcijaństwa (katolicyzmu) z dialektyką. Zdecydował się wobec tego na heterodoksyję, która miała mu pozwolić na „naukowe” (tj. dialektyczne) uprawianie refleksji o rzeczywistości, a zarazem przyznać religii walor prawdy objawionej.

Hegłowska teza o jednej religii i jej wielości historycznych manifestacji legła u podstaw koncepcji polskiego mesjanisty. W takiej konstrukcji wszystkie historyczne religie są przejawem określonego stanu świadomości ludzkiej, świadomości jednak prawd wiecznych, objawionych. Objawienie jest bowiem jedno i pozaczasowe, rozumie-



nie jego jest jednak różne i historyczne. Dlatego też wszystkie systemy religijne są historycznie prawdziwe, przy czym wraz z rozwojem ludzkiej świadomości systemy mniej zracjonalizowane ustępują bardziej racjonalnym. Chrześcijaństwo, a właściwie katolicyzm — bo tę religię miał na myśli Cieszkowski mówiąc o chrześcijaństwie — jest więc tylko jedną z historycznych religii; jest jednak religią najwyższą, gdyż stanowiącą odzwierciedlenie świadomości ludzkiej na stopniu epoki myśli. Stąd wynika oczywisty wniosek, że chrześcijaństwo w swej klasycznej formie musi skończyć swój żywot wraz z drugą epoką historii ludzkiej. Religia ta jednak przeżywa się — podkreślmy to jeszcze raz — jako określony sposób interpretacji prawd objawionych. Nadchodząca epoka to okres panowania nowej religii.

Tu znowu ujawniają się wyraźnie francuskie wpływy na myśli Cieszkowskiego, których zrozumienie pozwoli uniknąć pewnych błędów w interpretacji filozofii czynu. Otóż obrona objawionego charakteru dogmatów chrześcijańskich i koncepcji Chrystusa jako całkowitego wcielenia Boga zbliżała Cieszkowskiego do prawego skrzydła filozofii postheglońskiej w Niemczech, podczas gdy teza o przeżywaniu się chrześcijaństwa i nastaniu nowej religii w tych kręgach myślicieli niemieckich nie występowała<sup>35</sup>. Myśl ta wywodzi się z Francji, jakkolwiek — jak to zaraz zobaczymy — Cieszkowski tylko częściowo ją zaakceptował. Idea nowego odrodzenia religijności pojawiła się już u J. M. de Maistre'a i wiązała się z jego filozofią historii, szczególnie zaś z teodyceą, próbującą rozwiązać problem sensu dziejowego rewolucji francuskiej. Podczas gdy, zdaniem francuskiego konserwatywy, miało to być odrodzenie katolicyzmu, Cieszkowski uważał, że nie będzie to powrót chrześcijaństwa w starej formie, lecz będzie to

<sup>35</sup> Podobną formę krytyki chrześcijaństwa do tej, która pojawia się w pismach Cieszkowskiego znajdujemy już wcześniej w Niemczech u H. Heinego. Także w jego pismach spotykamy pogląd o podziale historii na dwie epoki, z których pierwsza (starożytność) była sensualistyczna, druga (chrześcijaństwo) — spirytualistyczna i w niej to następuje oddzielenie duszy od materii. Pojawia się u Heinego też hasło rehabilitacji materii. Zbieżność ta będzie zrozumiała, jeśli przypomnimy, że wielki poeta przejawiał zainteresowanie saintsimonizmem.

jego spełnienie, „wcielenie słowa w czyn”<sup>37</sup>. Podobną ideę głosili we Francji socjaliści utopijni z Saint-Simonem na czele. Doprowadziło to ich, jak wiadomo, do konfliktu z oficjalnym kościołem, a w efekcie do założenia własnych sekt zarówno przez saintsimonistów, jak i fourierystów, przy czym szczególnie u tych pierwszych wystąpiły silne oznaki sekciarstwa i kreowania się na nowych „przewodników dusz”.

August Cieszkowski zdając sobie sprawę z własnej heterodoksji, nie posunął się jednak tak daleko i nie zerwał z kościołem katolickim, a nawet możemy powiedzieć, że był daleki od tego kroku. Nie jest to jednak, wydaje się, niekonsekwencja w jego postępowaniu, wynikająca z chęci uniknięcia konfliktu z kościołem<sup>38</sup>. Dla Cieszkowskiego przyszła religia miała być pełną realizacją istoty chrześcijaństwa, wobec tego nie chodziło tu o powoływanie nowej sekty, zastąpienie tej religii religią inną. Istota chrześcijaństwa nie może zostać urzeczywistniona w żadnej innej religii, jej urzeczywistnienie może się dokonać tylko w empirii społecznej. Tak więc powoływanie do życia nowej sekty byłoby bezsenssem, działaniem charakterystycznym dla krytycznego okresu drugiej epoki, nie zaś czasu przejścia do trzeciej epoki historii<sup>39</sup>.

W tej sytuacji charakter przyszłej religii ludzkości jawi się bardzo ciekawie. Przede wszystkim ginie w tej perspektywie tak charakterystyczna instytucja związana szczególnie z religią chrześcijańską jaką jest kościół. Zostanie on w heglowskim sensie „zniesiony” bowiem — jak już zaznaczyliśmy — istota kościoła katolickiego będącego „figurą” społeczeństwa przyszłości ulegnie w trzeciej epoce pełnej realizacji. Innymi słowy przyszła religia, będąca naprawdą „katolicką”, tj.

<sup>37</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 89.

<sup>38</sup> Tak uważa np. A. Walicka (*August Cieszkowski*, s. 417).

<sup>39</sup> „Wszelka więc dziś wystąpić usiłująca Religia nowa, w zwyciężnym znaczeniu tego wyrazu, nie może być niczem innym jedno martwo-narodzonym płodem i jako żywo nie ostoi się — Dowodem na to są wszelkie daremne zaciągnięcia przeszło wiecznych i tegoż wiecznych nowatorów wiary, począwszy od nowej Jerolimny Swedenborga, aż do Saint-Simonizmu, Irwingianizmu i tym podobnych [...] — Wszelkie te więc martwo-narodzone płody, zginą — wprawdzie jako płody, lecz przarodzą się w żywy płon Ducha i posłużą mu do wzrostu” (A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 455).

powszechną, będzie po prostu spełnieniem całego historycznego ciągu rozwojowego poszczególnych religii, ich kontynuacją (bezpośrednio kontynuacją chrześcijaństwa ożywiście), ale nie jako jedno z ogniw łańcucha, lecz jako cel, ku któremu łańcuch prowadzi. Dlatego to w przyszłości zaniknąć muszą (a raczej, powiedzmy, zniszczone być muszą) te formy życia religijnego, które dotychczas uznawano za konieczne. Tak więc zaginie stan pośredników między Bogiem a wiernymi — kapłani, duchowieństwo. Jednakże zaniknąć ma w tradycyjnym sensie nie tylko ta sfera religijności, którą nazywamy organizacją, lecz także zmienić mają swój wymiar dwie pozostałe sfery: doktryna i kult (obrzędek).

Czymże ma wobec tego być owa religia Parakleta? Cieszkowski powiada: „jest spełną Religią, a więc wszystko co religię stanowi i sprawia, co religię spełnia, musi być jej udziałem”<sup>40</sup>. Różnica więc między nią a dotychczasowymi systemami wierzeń polega na tym, że o ile w tych dominowała zawsze tylko sfera ducha, o tyle religia przyszłości jako odpowiadająca stopniowi ducha absolutnego, musi zawierać wszystkie jego żywioły. Duch absolutny utożsamiony został z wola, wola zaś jest syntezą uczucia i myśli, których odpowiednikiem w historii ludzkiej jest sztuka, filozofia i „życie praktyczne”<sup>41</sup>. W ten sposób przyszła religia ma się pojawiać na trzech płaszczyznach (które są w pewnym stopniu odpowiednikami trzech części składowych religii „tradycyjnych” — dogmatu, kultu i organizacji). Odpowiednikiem kultu będzie więc wpływ uczucia jakim jest sztuka: obrzędowość, wszelkie czynności — rzecz by można „zewnętrzne”, związane z oddawaniem czci Bogu zastąpione mają zostać działalnością estetyczną, artystyczną. Dogmatyka zostanie zastąpiona nauką. Prawdy objawione będące dotychczas przedmiotami wiary, wraz z osiągnięciem przez ludzką pełną samowiedzę (a więc zrozumienia całej logiki historii i konieczności określonego kształtu przyszłości) staną się po prostu

<sup>40</sup> Ibidem, t. II, s. 462/463.

<sup>41</sup> Już w *Prolegomenach* (s. 68, przyp.) pisał Cieszkowski na ten temat powołując się na Hegla i Richtera: „albowiem w religii prawidłowo ujętej mieści się cała dziedzina ducha absolutnego, w której sztuka, filozofia itd. stanowią tylko poszczególne szczeble”.

prawdami nauki. Zatem działalność na polu wiedzy stanie się obowiązkiem religijnym. Wreszcie cała sfera dotychczasowych obowiązków związanych z istnieniem szeroko pojętej instytucji kościoła — jako „wpływ woli”, „objaw praktycznych sił ducha”, przemieni się w działalność w życiu społecznym, ekonomicznym, stanie się czynnym socjalnym tworzącym nową rzeczywistość społeczną. Tak więc powinnością religijną ludzi nadchodzącej epoki będzie wolna (gdź oparta na wiedzy i praw koniecznych) twórczość na polu nauki, sztuki i życia społecznego-ekonomicznego. W ten sposób w sferze religii czy raczej praktyki społecznej, ma się dokonać, mówiąc językiem Marksa, przejście od „królestwa konieczności” do „królestwa wolności”.

Takie zlaicyzowane rozumienie religii było możliwe m.in. dlatego, że Cieszkowski wyprzedzał jej nazwę od łacińskiego *religio* — wiązać. Ten związek należy zaś zdaniem filozofa rozumieć w dwojaki sposób: a więc po pierwsze jako więź między Bogiem a światem i ludźmi (związek transcendentny) oraz — po wtóre jako związek „samego świata w sobie”, „samychże pojedynczych i organicznych duchów między sobą”<sup>42</sup> (związek immanentny). Połączona z konsekwentnym historycznym myśleniem ta oznacza także, iż każdorazowo stosunki społeczne są odzwierciedleniem sposobu pojmowania istoty Boga (czyli są po prostu odzwierciedleniem religii). Przyjmował też Cieszkowski występowanie zależności odwrotnej, tj. tego, że religia odzwierciedla także stan społeczny, jednak ta nadzwyczaj ciekawa myśl nie znalazła w jego idealistycznym systemie rozwinięcia<sup>43</sup>.

Polski filozof nie był w stanie zaakceptować samoistności stosunków społecznych i dlatego umieszcza je niejako w bycie pośredniczącą. Stąd, jego zdaniem, niemożliwe jest istnienie ludzi bezreligijnych, ponieważ musieliby być również osobnikami niespołecznymi, a to jest sprzeczne z naturą ludzką. Społeczeństwo bez religii jest takim samym absurdem jak religia bez społeczeństwa. „Religia więc — pisze Cieszkowski — to absolutny związek i obowiązek Wszechzycia, to absolutna harmonia, to powszechne Skojarzenie”<sup>44</sup>. W takim ujęciu

<sup>42</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 80.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 84.

religia okazuje się być niczym innym jak rozwijającymi się w dziejach ludzkości stosunkami społecznymi, a raczej świadomością tych stosunków w zmistyfikowanej postaci<sup>45</sup>.

Powiedzieliśmy już, że religia Ducha Świętego utożsamia się w koncepcji Cieszkowskiego zasadniczo ze stosunkami społecznymi królestwa bożego na ziemi. Mówiąc jego słowami, w przyszłej epoce ma nastąpić „pojednanie religii i polityki”. Tak jak uprzednio niedoskonały stan społeczeństw odzwierciedlał różne niedoskonałe religie, tak spełnia ludów ucsabiać musi swą formą absolutną religię: jako totalna synteza musi zawierać wszystkie wykształcone dotychczas stanowiska. Identycznie rzecz ma się z mającym nastąpić zjednoczeniem kościoła i państwa — instytucji dotychczas antynomijnych<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Mimo że Cieszkowskiego koncepcja przyszłej religii jest rzeczywiście bardzo zlaicyzowana, to jednak wypada zgodzić się z A. Walickim (*August Cieszkowski*, s. 422), który uważa, że autor *Ojciec nasz* nie posunął się w tej kwestii tak daleko, jak M. Hess czy A. Comte, a to przypisywali naszemu filozofowi niektórzy autorzy. Religia Parakleta pozbawiona całej tradycyjnej otoczki kultu sprowadzała się zasadniczo do swoistego sposobu pojmowania i ustanawiania stosunków społecznych. Cieszkowski zgodnie ze swą zasadą mediatywności panteizmu z teizmem zapośredniczał jednak te stosunki w transcendentno-immanentnym Bogu. W ten sposób próbował uniknąć niebezpieczeństwa całkowitej świeckiej — „socjalnej” interpretacji religii.

<sup>46</sup> Problem ten znalazł się pod koniec lat trzydziestych w centrum zainteresowania młodoheglistów. Stało się to głównie za sprawą powstałego w końcu 1837 r. sporu między państwem pruskim a katolickim biskupem Kolonii C.A. von Droste-Vischering. Wychodząc z Hegłowskiego założenia, że wszystkie instytucje jako wyrażające określony stopień samowiedzy wolności w pewnych warunkach będąc koniecznymi, w warunkach zmienionych muszą ustąpić miejscu innym, stwierdzili młodoheglisci nieadekwatność katolicyzmu do występującej rzeczywistości, przeciwstawiając mu dlatego protestantyzm jako zgodny z aktualnym stanem rozwoju ducha (por. R. Panasnik, *Filozofia i państwo*, s. 50). Różnica między rozważaniami Cieszkowskiego a młodoheglistów — przede wszystkim A. Rugego — jest widoczna. Pomijając oczywiście odmienną widzenie historycznej roli i charakteru katolicyzmu i protestantyzmu, chodzi tu głównie o to, że Rugego ideał pojednania kościoła i państwa sprowadzał się do podporządkowania pierwszego drugiemu, natomiast dla Cieszkowskiego ideałem tym jest pełna harmonia, której osiągnięcie jest możliwe pod warunkiem transformacji zarówno kościoła, jak i państwa.

Przyszłe społeczeństwo ma być stanem powszechnej reintegracji, zniesieniem dualizmu we wszelkich sferach rzeczywistości — stanem harmonii i socjalności. Nie były to hasła nowe. Z tego samego typu postulatami spotykamy się przecież w pismach socjalistów utopijnych i w istocie nie ulega wątpliwości, że właśnie tutaj należy poszukiwać źródeł idei polskiego mesjanisty. Już jednak nawet pobieżne zapoznanie się ze społeczno-ekonomicznymi poglądami Cieszkowskiego wskazuje na istotne różnice dzielące go od jego francuskich protagonistów.

Przyszła epoka ma być okresem harmonii, ma cechować ją zanik antynomii targających człowieka i społeczeństwem przez całe dotychczasowe dzieje. Harmonia ta ma zdaniem Cieszkowskiego wystąpić na trzech poziomach, a więc jako: „1. Harmonia przedmiotowa — zewnętrzna zależąca na organizmie realnych instytucji społeczeńskiego stanu, która ma zastąpić dzisiejsze antynomie realnego świata. 2. Harmonia przedmiotowa — wewnętrzna zależąca na pogodzeniu i unormowaniu żywiołów psychicznych, która ma zastąpić dzisiejsze antynomie indywidualnego ducha. 3. Harmonia przedmiotowo-podmiotowa zależąca na zgodzie i identyfikacji pojedynczego ducha z ogólnym, która ma zastąpić dzisiejsze antynomie między wewnętrznością a zewnętrznością, między podmiotowym a przedmiotowym duchem?”<sup>47</sup>.

Tak więc przyszłość będzie epoką swobodnej kreacji rzeczywistości społecznej, a równocześnie pełnej autokreacji człowieka. Aby mogło to nastąpić, świadomość ludzi musi się wznieść na odpowiedni poziom wiedzy (podstawową jest oczywiście wiedza o tym, że królestwo boże na ziemi ma zostać zrealizowane przez samych ludzi), zaś instytucje i stosunki społeczne muszą przybrać taki kształt, aby zarówno kreacja rzeczywistości, jak i autokreacja człowieka mogły przebiegać w sposób nieskrepowany.

Podstawowe zasady nadchodzącej ery zostały, jak wiemy, sformułowane w modlitwie „Ojciec nasz”. Wychodząc z analizy „prób” tej modlitwy sformułował Cieszkowski ogólny program reform społecznych i politycznych. Wszystkie one miały na celu zaprowadzenie w

<sup>47</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 254.

przyszłym społeczeństwie podstawowej zasady — równości. Zasada ta wynika, zdaniem naszego myśliciele, stąd, że sam Bóg uznał w przelaznej nam modlitwie, iż wszyscy ludzie są jego dziećmi, a więc z natury niejako są równi. Cieszkowski zdeklarował się jednak jako przeciwnik pełnego egalitaryzmu: nie chodzi o to, aby bogatym odbierać, lecz o to, aby ubogim umożliwić „dorobienie się”. „Równości bowiem nie masz — mówił Cieszkowski — ani być nie może, bez odpowiadających i spełniających ją nierówności”<sup>48</sup>. Krytykował dotychczasowe prawo dziedziczenia, które dawało przywileje możnym, zaś biednych czyniło jeszcze bardziej upośledzonymi. Nie proponował jednak, jak czynili to saintsimoniści, zniesienia dotychczasowego prawa własności, lecz rozciągnięcia go na ogół ludzi, gdyż nie należy „poniżyć wyniesionych wyżej”, lecz „podnieść niżej stojących”. Próba całkowitego zrównania wszystkich ludzi byłaby sprzeczna z podstawowymi zasadami rozsądku, ludzie bowiem z natury są zindywidualizowani. Nie należy zatem zacierać różnic ich dzielących, lecz umożliwić pełny rozwój założonej w nich istoty. Ponieważ poszczególne jednostki ludzkie różnią się między sobą poziomem świadomości, zainteresowaniami, uzdolnieniami, cechami charakteru wreszcie, dlatego będą one także w przyszłości spełniać różne role społeczne. Specjalną rolę chciał powierzyć Cieszkowski tej grupie ludzi, których nazywał „braćmi starszymi”. Nie miała to być jednakże dotychczasowa arystokracja tytułarna ani też burżuazja, lecz swoista elita zastug. Do grupy tej mieli więc należeć najświetlejsi, najbardziej uzdolnieni obywatele, którzy przez swą działalność i przykład powinni mobilizować „braci młodszych” w ich dokonaniach na rzecz budowy nowej rzeczywistości i rozwoju własnej osobowości. Idea to niewątpliwie piękna, jasne jednakże jest, że w takiej sytuacji „braćmi starszymi” stali się niemal automatycznie przedstawiciele klas dotychczas panujących oraz intelektualności Cieszkowskiego ujawnił się całkowicie. Trzeba też zaznaczyć, że ideę podobną znajdujemy w koncepcji Hoene-Wronskiego, który także pokładał nadzieje w swoistej elicie intelektualnej, która zawia-

<sup>48</sup> Ibidem, t. II, s. 106.

zawszy stowarzyszenie (Unię Antynomialną) miała kierować dalszym rozwojem ludzkości. Dodajmy tu, że Cieszkowski sam nosząc tytuł hrabiowski (w drugim pokoleniu) głosował w parlamencie pruskim za ustawą o zniesieniu tytułów szlacheckich (ku wielkiemu niezadowoleniu swego przyjaciela, również hrabiego — Zygmunta Krasńskiego).

W jaki sposób ma być zaprowadzona owa równość? Cieszkowski odpowiadając na to pytanie sięga do koncepcji Fouriera'a, interpretując je zresztą w sposób taki, jak to było przyjęte wśród umiarkowanego skrzydła jego uczniów. Tak więc zasadniczą sprawą jest, jego zdaniem, zapewnienie każdemu „proporcjonalnego minimum”, które obejmuje minimum materialne i kulturalne. Z minimum kulturalnym związanym jest postulat powszechnej i bezpłatnej edukacji jako podstawy umożliwiającej pełne wykształcenie się drzemających w każdym człowieku indywidualnych zdolności, a więc realizację pełnej osobowości. Minimum materialne zostanie zaś zapewnione dzięki wprowadzeniu w życie trzech zasad: „1. Systemu powszechnej asekuracji, dla zapewnienia każdemu indywidualum tego, co już posiada, a przez to zastąpienie go od strat ujemnych. 2. Systemu powszechnej gwarancji dla zapewnienia każdemu indywidualum tego, czego nie posiada, a posiadać powinien, tj. minimum, a tem samem zasłonienie go od站owska zupełnego ogolocenia (gototy), czyli stanu zera w społeczeństwie. 3. Systemu powszechnej asocjacji dla zapewnienia każdemu indywidualum dostąpienia tego, co posiadać może i do uzyskania tego, do czego ma prawo, zdolność, a nawet obowiązek”<sup>49</sup>.

Sposób realizacji tych zasad w życiu starał się Cieszkowski skonstruować w swych pismach społecznych i ekonomicznych. Nie wnikając w meritum sprawy, stwierdzamy tu tylko, że wielkie nadzieje pokładał on w zakładaniu towarzystw kredytowych i asekuracyjnych. Cieszkowski sądził, że jego system kredytów poprzez aktywizację nieczynnych kapitałów (posiadających zabezpieczenie w dobrach) przyczyniłby się do szybszego rozwoju gospodarki, równocześnie uprzystępniając je klasom nie posiadającym. Za tym powinna pójść reforma systemu plac polegająca przede wszystkim na wprowadzeniu zasady udziału

<sup>49</sup> Ibidem, t. III, s. 217.

robotników w zyskach. Robotnicy oprócz zapłaty za pracę mieliby otrzymywać tantiemy w zależności od zysków przedsiębiorstwa, tak jak to otrzymują rządy ziemscy. System ten zaprowadził zresztą w swych dobrach i być może zauważył wówczas, że był on korzystny przede wszystkim dla właściciela. Pomyśl ten przejął zresztą zapewne od Fouriere'a. Inne propozycje Cieszkowskiego były związane z zakładaniem spółdzielni i towarzystw akcyjnych, co miało gwarantować realizację zasady asocjacji. Nie postulował więc uspołecznienia środków produkcji: „wszelkie rzeczy przez pracę zrodzone są własnością prywatną”<sup>50</sup>. Jednakże własność, która może zostać zmopolizowana winna stać się jego zdaniem „publiczną” (koleje, kanały). Państwo powinno sprawować istotną rolę w życiu gospodarczym. Nie był jednak Cieszkowski zwolennikiem „prohibicyjnej zasady merkantylizmu”, lecz także zgodnie z *saintsimonistami* krytykował zasadę liberalizmu ekonomicznego (*laisser faire et laisser passer*). Zgodnie ze swą mediatyzacyjną zasadą proponował syntetyczne „*aidez à faire et developpez — organisez*”<sup>51</sup>. Postulował więc pewien rodzaj interwencjonizmu państwowego. Państwo w sposób swiatły miało by sprawować ogólny nadzór i nadawać gospodarce odpowiedni kierunek nie ograniczając zarazem swobodnej inicjatywy. W sferze życia politycznego podstawową zasadą winna być samorządność (*selfgovernment*). Każdy obywatel bowiem musi być „uczestnikiem rządu”, każdy powinien „jakośkolwiek sprawę publiczną spełniać i piastować”<sup>52</sup>. Zasadą ta powinna być realizowana począwszy od gminy poprzez coraz wyższe szczeble „sojalnej drabiny [...] aż do najwyższego punktu Centralizacji, przeznaczonego do skupienia całości i powszechności spraw społecznych”<sup>53</sup>.

Pamiętajmy, że przyszła epoka to wszak „spełnia ludów” — mająca nastąpić harmonia odnosi się do całej ludzkości. Stosunki między narodowe podobnie jak cała rzeczywistość społeczna cechowała po-

<sup>50</sup> A. Cieszkowski, *Bruliony*, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831—1863*, praca zbior., Warszawa 1977, s. 337.

<sup>51</sup> A. Cieszkowski, *O kredytcie i obiegu*, s. 95—99.

<sup>52</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 86.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 87.

wszechna dotychczas antynomia i tu więc nastąpić muszą istotne zmiany. Podobnie jak w życiu państwowym kierować tu będzie zasada samorządności. Poszczególne rządy będą więc partycypować w „organizacji powszechnej”, która zgodnie z oświeceniową zasadą rozdziału władzy na ustawodawczą, wykonawczą i jurydykcyjną dzielić się będzie na „powszechny Sejm (Sobór ludzkości), powszechny Rząd (Rząd centralny) i powszechny Areopag narodów (Powszechny Trybunał Narodów)”<sup>54</sup>. W ten sposób ludzkość, która była dotychczas „duchem bezcielesnym”, tym „czym był Lud, któryby żadnego Rządu, żadnej władzy, żadnej społecznej organizacji nie posiadał” stanie się duchem rzeczywistym<sup>55</sup>. Cieszkowski wbrew Saint-Simonowi, który postulował silny centralizm władzy w królestwie bożym, wyobrażał sobie przyszłą ludzkość jako federację państw i narodów, federację nie znoszącą dotychczasowych różnic historyczno-kulturowych, będącą jednak realizacją swojsieć pojętej zasady równości. I wśród narodów są bowiem takie, które stanowią odpowiednik „braci starszych” wśród jednostek ludzkich. Oczywiście warunkiem *sine qua non* takiej sytuacji (ale także jej skutkiem), jest ustanie wszelkich wojen, a z czasem likwidacji armii. Cieszkowski sądził, że na skutek olbrzymiego postępu technicznego w dziedzinie doskonalenia broni, już wkrótce ludzkość zda sobie sprawę z zagrożenia i bezsensu prowadzenia dalszych zbrojeń. Cóż za bezprzykładny optymizm, jeśli popatrzy się na to z perspektywy bez mała 130 lat!

Podsumowując ten fragment wywodów stwierdzmy, że o ile heglizm był dla Cieszkowskiego punktem wyjścia do budowy własnej historii zofii, a metoda dialektyczna była dla niego podstawą wszelkich analiz zjawisk pojawiających się w rzeczywistości społecznej, o tyle pewne ogólne zasady i szczegółowe rozwiązania odnoszące się do mającego nastąpić królestwa bożego na ziemi czerpał od C. H. Saint-Simona, Ch. Fouriere'a, M. Chetallera, P. Leroux czy I. Ch. S. de Sismondiego. Trzeba zgodzić się z A. Roszkowskim, który stwierdza, że o ile krytyka stosunków społecznych jaką przeprowadza Cieszkowski wykazuje

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 104—105.

<sup>55</sup> *Ibidem*; por. rozdział trzeci niniejszej pracy.

dużą zależność od idei Saint-Simona i jego szkoły, o tyle jego koncepcja zasad organizacji przyszłego społeczeństwa w znacznej części przejęta jest od fourtystów<sup>56</sup>. Musimy jednakże pamiętać, że sama analiza istoty rzeczywistości, koncepcja kryzysu i jego przyczyn (problem dualistycznego charakteru „średniowiecza”) wyrastają z koncepcji Heglowskiej i Heglowskie kategorie były punktem wyjścia dla naszego filozofa.

Cieszkowski był niewątpliwie ostrym i spostrzegawczym krytykiem rzeczywistości społecznej, jego program pozytywny wykazywał jednak nader umiarkowane i koneyliatorskie tendencje. Przebudowa stosunków społecznych jaką proponował była w istocie próbą reformowania stosunków kapitalistycznych, a nie ich zniesienia. Trzeba zresztą przyznać, że modyfikacja ta przebiegła rzeczywistość w znacznej mierze właśnie w tym kierunku jaki proponował nasz filozof. O ile w kwestii reformy stosunków społecznych nie okazał się Cieszkowski zbyt odważnym myślicielem, o tyle jego propozycje dotyczące organizacji stosunków międzynarodowych były piękne i śmiałe, a jakżeż optymistyczne zarazem (choćbyż czyż Liga Narodów, a potem ONZ w jakiś sposób nie spełniły oczekiwań filozofa?). Jest to zresztą pewna prawidłowość, że myśliciele ostrożni w propozycjach przebudowy rzeczywistości codziennej tworzą często tak zdumiewająco odważne wizje stosunków ogólnoludzkich.

<sup>56</sup> A. Roszkowski, *Poglądy społeczne*, s. 70—85. Pogląd ten wyraża też (idąc zapewne za Roszkowskim) I. Curyło-Gonzalez (*August Cieszkowski*). H. Staacke (*Philosophie der Tat*, s. 87) stwierdza duże podobieństwo koncepcji Cieszkowskiego i Leroux, jako że obaj odrzucają: „Indywidualizm w jego ekonomicznej (kapitalizm), politycznej (liberalizm) i religijnej (protestantyzm) formie”. Obaj też odrzucają socjalizm jako „niszczący sferę prywatności indywidualum”.

## Rozdział trzeci

# DUCH JAKO PODMIOT DZIAŁANIA

Wprowadzenie w czas historyczny przyszłości zmuszało do rozstrzygnięcia problemu podmiotu historii. Cieszkowski po wykazaniu, że wbrew temu co sądził Hegel możliwe jest przeskokowanie wyspy Rodos, a zadanie filozofii nie może się już ograniczać do rozpoznawania różny w teraźniejszości, że innymi słowy, możemy poznać przyszłość i zgodnie z tym poznamy ją zrealizować, musiał odpowiedzieć na pytanie o to, jaka siła jest w stanie dokonać wykroczenia poza rozdar-tą rzeczywistość oraz kto jest nosicielem tej siły. Historyzm romantyczny podzielał przekonanie filozofii osiemnastowiecznej o tym, że dzieje to nieustanny proces postępu, proces zanikania starych i pojawiania się nowych form życia społecznego. Romantycy zgadzali się także z filozofami oświeceniowymi, że proces historyczny jest obiektywny, prawidłowy, uwarunkowany pewnymi regułami. Nie podzielał jednak romantyzm wiary oświecenia, że dzieje toczą się automatycznie, historia funkcjonuje jak dobrze nakreślony mechanizm, którego każda część działa racjonalnie. Zdroworozsądkowy optymizm historyzofii XVIII w. upadł pod naporem wydarzeń historycznych, które wstrząsnęły Europą pod koniec tegoż stulecia. Historia okazała się bardziej skomplikowana. Równocześnie nie można już było powracać do dawnego naiwnego providencjonalizmu usiłującego tłumaczyć wszelkie wydarzenia historyczne poprzez fakt ciągłego mieszania się Opatrzności w sprawy ziemskie. Kataklizmy historyczne, które towarzyszyły dynamicznym przemianom społeczno-ekonomicznym byłyby zbyt okrutnym doświadczeniem ludzkości. Miejsce przekonania o racjonalności rzeczywistości zajęło silne przeswiadczenie o tragicznym rezer-

waniu czasów współczesnych i próba przeciwstawienia im ideałów. Dla polskiej myśli romantycznej typowe było to, że ideał ten umiejscowiono w przyszłości; nie chcąc jednak porzucać tezy o prawidłowym rozwoju dziejów, trzeba było poszukiwać jego uzasadnienia w przeszłości. Przed Polakami, szczególnie mocno dotkniętymi powtarzającymi się w krótkim okresie katastrofami dziejowymi, konieczność nowej interpretacji historii stała się problemem pierwszoplanowym, niezbędnym w celu zachowania tożsamości narodowej. Wspomniała konstrukcja historiozoficzna Hegla nie mogła zadowalać, ponieważ dawała sankcję racjonalności właśnie temu, co poścy romantycy w żaden sposób za racjonalne uznać nie mogli — rzeczywistości. Ponieważ nie można było przyjąć, że bezpośrednim twórcą historii jest Bóg, trzeba było człowieka uczynić twórcą własnych dziejów. Historia rządzi się jednak własnymi prawami, a więc człowiek — jej twórca, jest tylko twórcą względnym, podlega rygorom, naciskom „z zewnątrz”, realizuje plany boskie. Tu stawał się przydatny heglizm ze swą „chytrą racjonalnością” i konstrukcją historiozoficzną pozwalającą znaleźć sens dziejowy wszelkich stanów zaimmanialnych. W tym zapewne tkwi tajemnica tego, że nie tylko Cieszkowski, ale i wielu innych romantyków polskich mogło czerpać wiele myśli z „idealizmu absolutnego”, tak obcego myśleniu romantyzmowi.

## HEGEL JAKO PRZEDMIOT NEGACJI

Teza mówiąca, że ludzie są (czy też będą) twórcami historii, że jednocześnie historia toczy się według narzuconego planu boskiego, pociągana za sobą konieczność rozwiązania problemu stosunku między człowiekiem — twórcą a Bogiem — stwórcą oraz szerzej, stosunku ducha do historii. Kiedy chcemy zaprezentować koncepcję czynu Augusta Cieszkowskiego musimy najpierw przedstawić podstawy jego rozważań metafizycznych. Nie oznacza to, abyśmy opuszczali w tym miejscu pole historiozofii, tej bowiem cała myśl polskiego myśliciela jest podporządkowana, tak więc i jego metafizyka jest z nią związana.

Próba transformacji historiozofii Heglowskiej w *Prologomenach do historiozofii* była związana ściśle z przeformulowaniem zasadniczej kategorii ontologicznej „idealizmu absolutnego”, czyli ducha.

Cieszkowski uważał, że trychotomiczny podział historii, włączenie do dziejów przyszłości, jest tylko logiczną konsekwencją Heglowskiej dialektyki. Uważał, że w ten sposób dokonuje tylko korekty błędów, który popełnił Hegel, nie wprowadzając periodyzacji historii w obręb sylogizmu dialektycznego. Zdawał sobie jednak sprawę, że taki sposób widzenia dziejów u Hegla był wynikiem jego nauki o duchu. Chcąc więc wprowadzić do historiozofii przyszłość, a tym bardziej chcąc uczynić człowieka (czy też raczej ludzkosć) świadomym podmiotem dziejów, musiał on Heglowską fenomenologię ducha zastąpić własną. Posłużył się i w tym wypadku dialektyką.

Duch zdaniem Hegla jest syntezą myśli i przyrody. Z taką też koncepcją ducha zgadzał się Cieszkowski, uważał jednak zarazem, że w ramach idealizmu Heglowskiego synteza ta nie została dokonana. Hegel wychodził od założenia pierwotności idei, która następnie powołuje przyrodę będącą jej antytezą. Jednakże natura jako wytwór myśli nie jest czymś odrębnym od niej, lecz jest także pojęciem, które oddzieliło się od myśli pozwalając jej na wyjście poza siebie. Powołanie przyrody było niezbędne, istotą idei bowiem jest rozwój, ten zaś w niej samej dokonywać się nie może, jako że jest ona nieodróżniewana wewnętrznie. Tak więc idea dokonuje swej eksterioryzacji w przyrodzie, z czego wynika, iż świat przedmiotowy, świat rzeczy, będąc wytworem rozumu jest ze swej istoty logiczny. Idea powraca wreszcie do siebie dochodząc w ten sposób do świadomości siebie i oto mamy syntezę idei i przyrody — ducha. Duch więc w systemie Heglowskim, mimo iż był syntezą idei i przyrody, miał jednak charakter pojęciowy — wiedza stanowi jego szczyt rozwoju. Tak rozumiany duch w trakcie swego rozwoju przejawia się w trzech postaciach: ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego. W swej najwyższej, absolutnej postaci duch manifestuje się w sztuce, religii i wreszcie na swym ostatecznym poziomie — filozofii. W ten sposób, zgodnie z tym co już zo-

stało powiedziane, poznanie stanowi szczyt jego rozwoju. Z taką koncepcją ducha Cieszkowski nie mógł się zgodzić, synteza myśli i bytu jest bowiem w ujęciu Heglowskim pozorna czy raczej występuje ona, lecz jako synteza częściowa — antytetyczna. W syntezie tej to, co idealne posiada przewagę nad tym, co materialne, ogólność pochłania szczegółowość (partykularność). Tak więc Hegłowska nauka o duchu nie jest doprowadzona do końca. Hegel nie doszedł do pojęcia pełnej syntezy. Filozofia nie może stanowić najwyższego przejawu ducha, działalność jego bowiem miałaby wówczas charakter czysto intelektualny, a konsekwencją tego musiałoby być założone przez Hegla nieodróżnianie woli od myśli. „Podług Hegla — mówi Cieszkowski — wola jest szczególną modłą myśli”<sup>1</sup>.

Cieszkowski zdawał sobie od początku sprawę, że podstawą jego koncepcji historyzoficznej, jego romantycznej filozofii czynu nie mogła być kategoria ducha pojmowana po heglowsku. Już w swym pierwszym liście do Micheleta pisanym 30.06.1836 r. wyraził zdanie, że w filozofii ducha „jego [Hegla — M.N.J.] geniusz nie zdołał jeszcze wznieść tej gałęzi wiedzy do poziomu innych jego dzieł, a przede wszystkim logiki”<sup>2</sup>. W *Prolegomenach* Cieszkowski napisał: „U Hegla duch nie przekroczył stanowiska bytu w sobie i bytu dla siebie”<sup>3</sup>. Niewystarczalność koncepcji autora *Fenomenologii ducha* polega zatem na tym, że logiczny rozwój ducha został doprowadzony w niej do drugiego stopnia sylogizmu dialektycznego; nie został zatem doprowadzony do końca. Wprowadza więc filozof kategorię trzecią, która oddaje jego zdaniem ostateczny — w pełni syntetyczny — stopień, który duch u kresu swego rozwoju ma osiągnąć — bytu „ze siebie”. Ta kategoria bytu „ze siebie” ma oddawać istotę ducha, jego rzeczywiście syntetyczny charakter (heglowski duch — przypomnijmy — ma również charakter syntetyczny, lecz abstrakcyjnie syntetyczny);

<sup>1</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 81.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 327.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 78.

„chwytła bowiem pojęciowo wyłonienie z siebie bez równoczesnej alienacji”<sup>4</sup>.

Kategoria bytu „w sobie” (samobyt) uosabia pierwotny tetyczny stan ducha, kiedy nie pojawia się jeszcze jego świadomość siebie, stan bezrefleksyjny, zmysłowy. Kategoria bytu „dla siebie” (samo-myśl) ma odzwierciedlać ten etap rozwojowy ducha, kiedy wkracza on na wyższy świadomości, refleksyj. Wreszcie kategoria „ze siebie” (samoczyn) jest etapem ostatecznym, duch staję się wówczas wolną czynnością. Na tetycznym etapie rozwoju duch znajduje się na szczeblu uczucia, na etapie antytetycznym — na szczeblu woli. Te trzy stadia określa też Cieszkowski jeszcze inaczej: pierwsze to stadium piękna, gdyż duch poprzez uczucia poznaje identyczność idei i bytu jako piękno; na drugim stopniu swego rozwoju duch poznaje identyczność idei i bytu jako prawdę, jest to zatem stadium dobra, które zawiera zarówno piękno, jak i prawdę, lub mówiąc inaczej jest czynną, świadomą realizacją piękna i prawdy, dokonującą się w praktyce społecznej.

W ten sposób dochodzimy do zasadniczych określeń ducha i jego objawów. Są nimi: na stopniu tetycznym — sztuka, na stopniu antytetycznym — filozofia, a na stopniu syntetycznym — czyn. Hegel stawiając filozofię u szczytu procesu rozwojowego ducha miał zatem rację o tyle, że jest ona istotnie jego najwyższym objawem, lecz tylko na stopniu antytetycznym (ducha „dla siebie”). Nietrudno zauważyć, że etapy rozwoju ducha utożsamiają się z epokami dziejowymi. Pierwsza z nich — starożytność jest przez Cieszkowskiego nazywana epoką sztuki, druga — średniowiecze — epoką myśli, trzecia zaś — przyszłość — epoką czynu. W ten sposób historia, która u Hegla znajdowała swój kres w teraźniejszości, u Cieszkowskiego ma swe przedłużenie w przyszłości — przedłużenie niezbędne, jako że proces ewolucji ducha nie został jeszcze zakończony, jego istota nie została spełniona! Jednak duch jest przecież pełną identycznością myśli i bytu, jest syntezą tych dwu opozycyjnych jakości; czy wobec tego jako jakość najwyż-

<sup>4</sup> *Ibidem*.



sza, syntetyczna może być wewnętrznie dynamiczny? Zdaniem Cieszkowskiego nie tylko może, lecz wręcz musi. Zgodnie ze swym mediatywnym sposobem rozumienia dialektyki zakładał on bowiem, że każdy człon sylogizmu nie jest jednorodny, lecz polimorficzny. Tak więc w przypadku trzech objawów ducha — sztuki, filozofii i czynu mamy do czynienia z trzema dialektycznymi stopniami wewnątrz samej syntezy. Inaczej rzecz formułując wszystkie trzy objawy ducha — są już syntezami idei i bytu, tyle że na stopniu tetycznym, antytetycznym i syntetycznym. „Sztuka już jest owym absolutnym pojęciem — pisał Cieszkowski — owym wysokim syntetycznym określeniem, które nie tylko jest środkiem i punktem przechodnim, ale prawdziwym przeznaczeniem teleologicznym. Atoli synteza sama jest całością, który znowu różnorodnie stopnie rozwoju w sobie zawiera, a w naszym przypadku, mianowicie w historii powszechnej, pierwszym z nich jest kształcenie estetyczne. Choć tedy sama już w sobie stanowi szczyt ogólny, skoro w sobie niższe i wyższe zawiera”.<sup>5</sup> W ten sposób sztuka musi przejść w swe przeciwieństwo — filozofię, duch odrzuca tu już zmysłową bezpośredniość, wykracza poza proste „istnienie identyczności bytu i myśli”, staje się „myślą identyczności bytu i myśli”.<sup>6</sup>

Ani jednak to pierwsze określenie ducha, ani drugie nie są określeniami ostatecznymi, będąc syntezami nie realizują zarazem istoty jego syntetycznego charakteru, bowiem są obarczone jednostronnością: w pierwszym przypadku przeważa byt, w drugim zaś — myśl<sup>7</sup>. Istotą ducha nie może zatem być ani bezpośrednie istnienie, ani też myślenie, lecz działanie. Mówiąc inaczej: identyczność bytu i myśli może po pro-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>7</sup> Chętnie postępujący się formułami matematycznymi Cieszkowski, tłumaczy ten fakt w sposób następujący: „Wynika stąd, że zarówno sztuka, jak filozofia są już istotnie określeniem trzecim, konkretnym i syntetycznym, a nie abstrakcyjnym i tetycznym lub antytetycznym. Są to szczytany i trzecie potęgi, najprawdziwsze właśnie, ale przeciwstawne sobie, ponieważ w każdym z nich przeciwny wynik do kwadratu podniesiono” (ibidem, s. 71).

stu istnieć, może też być myślana, lecz jej istotą jest aby być zrealizowaną czy raczej spełniać się samą. Tak więc ostatecznym określeniem ducha jest czyn.

## DUCH PODMIOTOWY

O ile wymienione wyżej określenia ducha były jego etapami rozwojowymi, tj. w historii następowały po sobie, o tyle postaciami ducha, tj. formami występującymi w dziejach równoległe są: duch podmiotowy, duch przedmiotowy i wreszcie duch absolutny. Wyłączny na razie z naszych rozważań ducha absolutnego, więcej uwagi poświęcając mu nieco później. Duch podmiotowy i przedmiotowy nie są stopniami ewolucyjnymi ducha, lecz jego postaciami. Duch ewoluuje właśnie w ramach tych postaci. Wszystkie powyżej wyrażone uwagi o stopniach rozwoju ducha odnoszą się zatem bądź to do ducha podmiotowego, bądź przedmiotowego. Jeśli zamiast tych dwu określeń użyjemy na oznaczenie tych dwu form nazwy ducha subiektywnego i obiektywnego, wreszcie jednostkowego i ogólnego — nie pomylimy się.

Rozwój ducha podmiotowego odbywa się zatem według zasad wyżej wyłożonych. Duch podmiotowy względem dwu pozostających pozostaje na stanowisku tezy, zarazem jednak jako jakość syntetyczna przechodzi wszystkie fazy rozwoju będące koniecznymi stopniami wypełniania się sylogizmu dialektycznego. Jest on odpowiednikiem pojęcia jednostkowości, jest — po prostu rzecz biorąc — człowiekiem. Na stopniu tetycznym jest on duchem w sobie, jest więc, co prawda syntezą bytu i myśli, lecz syntezą jednostronną, byt bowiem przeważa w niej. Przewaga bytu objawia się tym, że duch (człowiek) pojmuje siebie i otaczającą go rzeczywistość zmysłowo, jest on indywidualnością. „Jako indywidualność jest człowiek dopiero szczególnym, przypadkowym człowiekiem, takim lub owakim, znajduje się i czuje w zewnętrznych okolicznościach i w tych stara się jak może usadowić i urządzić się”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 175.

Na stopniu drugim duch podmiotowy zwraca się ku własnemu wnętrzu, dzięki refleksji unyslowej poznaje samego siebie, myśl, a więc ogólność dominuje na tym pośrednio syntetycznym stopniu ducha; jest on podmiotowością. „Jako subiekt jest człowiek już ogólnym, ale dopiero abstrakcyjnym człowiekiem, pojmując się i uznając we wnętrzu swoim: i to wnętrze swoje jedynie wykształcić i urządzić musi. Indywidualnemu człowiekowi szło tylko o Byt swój, o prawo egzystencji swojej. Podmiotowemu człowiekowi idzie tylko o Myśl swoją, o istotę, o intencję swoją. Tam był abstrakcyjny w szczególnej rzeczywistości swojej, tu abstrakcyjny w ogólnej rzeczywistości swojej. Obydwa stanowiska wymagają dopełnienia”.<sup>9</sup> Dopełnieniem tym jest ostateczne, syntetyczne stadium ducha podmiotowego, w którym wola będąca syntezą uczucia i myśli staje się jego istotą. W ten sposób duch dochodzi do kresu swego rozwoju — staje się osobowością. „Osoba już nie tylko znajduje się przypadkowo i czuje siebie w świecie, już nie tylko wie o sobie jako o koniecznym uprawnionym ja, ale też chce z siebie istotę i istnienie swoje rozwinać, działa przez się, od siebie sama się skutecznie, a nie tylko intencyjnie afirmuje, sama przyczynę swoją w społeczeństwie stwarza, sama organicznie się przyczynia do organicznego żywota ludzkości”.<sup>10</sup>

Ten proces kształtowania się ducha podmiotowego można oczywiście utożsamzić z procesem psychofizycznego kształtowania się jednostki ludzkiej i w tym sensie przebiegał on zawsze w poszczególnych osobnikach od momentu pojawienia się człowieka i jest względnie ahistoryczny (jest cykliczny). Lecz równocześnie chodzi tu także o to, że człowiek w historii reprezentował na jej poszczególnych etapach kolejne stadia swego rozwoju, tj. w starożytności znajdował się w stadium „w sobie”; w średniowieczu „dla siebie”; w przyszłości zaś będzie człowiekiem pełnym, realizującym swą istotę duchem „ze siebie”. Postępując się prawem analogii można to jeszcze inaczej określić: starożytność to okres dziecięcy w dziejach ludzkości, średniowiecze jest okresem młodzieńczym, w przyszłości zaś człowiek wstąpi w swój okres dojrzały.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 175—176.

## DIALEKTYKA ZWIĄZKU DUCHA PODMIOTOWEGO I PRZEDMIOTOWEGO

Analogicznie przedstawia się proces rozwoju ducha przedmiotowego, który jest hipostazą ogólności. Duch przedmiotowy może posiadać jednakże różny zakres, mówiąc inaczej, odpowiadać może mu różna liczba desygnatów. Duchami przedmiotowymi są więc: rodzina, naród, ludzkość oraz wszelakie instytucje, które stanowią niejako „zewnątrzną” stronę tych jakości (prawo, moralność, państwo, wreszcie kultura). Stadia rozwojowe ducha przedmiotowego to, i w tym przypadku, stadium piękna, prawdy i dobra.

Ludzkość jako ta postać ducha, której przysługuje największy walor ogólności stanowi prawdziwy podmiot historii. „Dzieje powszechne — pisał Cieszkowski — jest to proces rozwoju ducha ludzkości w odczuciu, w świadomości i w czynnym potwierdzeniu piękna, prawdy i dobra, proces rozwoju, który mamy poznać w jego konieczności, przypadkowości i wolności”.<sup>11</sup> Tu pojawia się problem zasadniczej wagi, mianowicie pytanie o stosunek ducha podmiotowego do ducha przedmiotowego, czyli człowieka do społeczeństwa, narodu i do kultury, a więc także jednostki do historii. Jest to o tyle istotne, iż jak wiemy, Hegłowi zarzucał właśnie Cieszkowski to, że ogólnowość pochłania u niego jednostkowość, że w jego systemie jednostka została całkowicie podporządkowana społeczeństwu. Cieszkowski starał się ominąć to niebezpieczeństwo. „Duch Przedmiotowy — pisał — jest więc dziełem Ducha podmiotowego, a przecież jego substancją — jego ogólnością, panującą nad nim władzą, jest on z niego i dla niego”.<sup>12</sup> Istnienie ducha przedmiotowego jest zatem, co oczywiste, niemożliwe bez ducha (czy raczej duchów) podmiotowego, lecz także jednostka ludzka poza społeczeństwem jest czystą abstrakcją. Tak więc historia ludzkości, będąca „historią wolności” jest odbiciem, tyle że na wyższym poziomie procesu rozwoju woli człowieka. W ten sposób w sporze między

<sup>11</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 92.

<sup>12</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 181.

totalizmem a indywidualizmem — którego dwa skrajne bieguny wyznaczały koncepcje Hegla i Stirnera — Cieszkowski próbował znaleźć stanowisko pośrednie, podobnie jak uczynił to usiłował twórcy materializmu historycznego.

Jednak, jak to już zauważyliśmy, człowiek w triadzie: jednostka, społeczeństwo, absolut, spełnia rolę tezy; będąc jednak zarazem duchem stanowi już syntezę, jest pełnią. Trzy stopnie dialektyczne wyróżnione przez Cieszkowskiego w ramach jego koncepcji człowieka — ducha podmiotowego to: indywidualność, podmiotowość i osobowość.

W 1842 r. August Cieszkowski wydał w Berlinie pierwszą część napisanej po niemiecku pracy pt. *Bóg i pałingeneza* włączając się tym samym do niemieckich sporów dotyczących zagadnień osobowości Boga i nieśmiertelności duszy<sup>13</sup>. Miała to być polemiczna odpowiedź na wykłady, które dwa lata wcześniej prowadził w Berlinie nauczyciel i przyjaciel Cieszkowskiego K. L. Michelet. Jest zarazem polemiką z samym Heglem, albowiem Michelet reprezentował i rozwijał w swych wykładach poglądy swego wielkiego mistrza. Cieszkowski i tu podniósł wobec Micheleta (i Hegla) zarzut niewłaściwego pojmowania kategorii ducha, która to kategoria obarczona jest nadal cechą idealności, ogółowości. Polski filozof na miejsce Hegłowsko-Micheletowskiej koncepcji idealistycznej, proponuje własną — spirytualistyczną.

Michelet wyróżniał trzy sfery ducha: indywidualność, podmiotowość i osobowość, tym samym wydawałoby się, że Cieszkowski powinien zgadzać się z jego koncepcją. Jednak zdaniem Cieszkowskiego ta trojność postaci ducha jest pozorna: w istocie Michelet stosuje nadal dychotomię, zatrzyniując się bowiem na stanowisku czysto idealistycznym

<sup>13</sup> A. Cieszkowski opublikował tylko pierwszą, krytyczną część swej pracy, druga natomiast, w której miał wyłożyć swe stanowisko, nigdy nie ujrzała światła dziennego. Stwarza to oczywiście pewne problemy interpretacyjne. Jednakże zasadniczy zrab poglądów Cieszkowskiego daje się zrekonstruować na podstawie opublikowanej części, a także fragmentu *Epizjani i wiecznej osobowości ducha* p. K. L. Micheleta (wyd. wg A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 211—244), w której ten referuje poglądy swego „wschodniego przyjaciela” (w większości zresztą jest to streszczenie właśnie pierwszej części pracy naszego filozofa). Wiele informacji dotyczących tego zagadnienia znajdujemy też oczywiście w *Ojciec nasz*.

przezwstawiając to, co jednostkowe temu, co ogólne. Reprezentuje zatem pogląd typowy dla całej epoki chrześcijańskiej, która zawsze przeciwstawiała ciało duszy. Tymczasem człowiek prawdziwie pojęty dzieli się na ciało, duszę i ducha. Także tu ujawnia się więc postulat „rehabilitacji materii”, przy czym spirytualistyczny sposób pojmowania ducha będąc powrotem ku starożytnej sybstanconalności, jest zarazem zniesieniem jej jednostronności, duch jest pełną syntezą materii i myśli (ciała i duszy). W tym kontekście istotne staje się zagadnienie nieśmiertelności, które Cieszkowski rozpatrywał na gruncie koncepcji progresywnego doskonalenia się ducha-człowieka.

Wypada zauważyć, że problem zarówno nieśmiertelności ducha, jak i osobowości Boga, wokół którego prowadzono w filozofii niemieckiej zacięte spory, nie był kwestią czysto religijną czy teologiczną. Chodziło tu o rzecz daleko bardziej doniosłą — o pojawienie się całkowicie nowej jakościowo antropologii filozoficznej. Prawicy filozofii niemieckiej, reprezentowanej głównie przez Ch. Weissego i J. H. Fichtego, wykładającej „stary” ortodoksyjny teizm, przeciwstawiła się szkoła heglowska ze swym dynamicznym panteizmem. Jednak, jak wiadomo, na przedmiecie trzydziestych i czterdziestych lat szkółka ta nie była już jednolita. Lewicę jej reprezentował materialista L. Feuerbach, a także B. Bauer, który dynamiczny absolut zastąpił rozwijającą się w historii samowiedzą. Centrum reprezentował właśnie Michelet, który uznawał osobową nieśmiertelność, lecz z osobowości wykluczał czynnik materialny, cielesny, analogicznie przyznając też osobowość Boga, lecz „rozpuszczając” ją w świadomości ludzkości. Jak mówił Cieszkowski: jest to osobowość, „lecz jedynie osobowość autentyczna jako hipostaza ogółności”<sup>14</sup>.

Cieszkowski odrzucał charakterystyczną dla całej szkoły heglowskiej absolutyzację tego, co ogólne. Formy nieśmiertelności przyznane przez Micheleta duchowi, a więc nieśmiertelność sławy, nieśmiertelność idei (myśli) i nieśmiertelność w trwaniu pokoleń, w rodzinie<sup>15</sup> Cieszkowski uznawał za prawdę za istotne, jednak uważał, że żadna z nich

<sup>14</sup> A. Cieszkowski, *Bóg i pałingeneza*, s. 173.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 194—197.

nie może pretendować do miana nieśmiertelności prawdziwej, godnej ducha, jakim jest człowiek. Nieśmiertelność stawy „jest tylko momentem podrzędnym”<sup>16</sup>, jest związana z indywidualnością, która będąc bytową stroną ducha ginie wraz ze śmiercią jednostki. Także podmiotowość (u Micheleta osobowość) nie jest nieśmiertelna; konstrukcja psychiczna, procesy myślowe człowieka znikają wraz z jego śmiercią. Nieśmiertelna jest wobec tego tylko osobowość, ponieważ jednak, jak wiemy, jest ona syntezą indywidualności i podmiotowości, zatem one partycypują w jej nieśmiertelności jako momenty zniszczone.

Należy zauważyć, że trzy wyróżnione sfery ducha odpowiadają zasadniczo podziałowi na byt, myśl i wolę: indywidualność jest materialną stroną ducha, podmiotowość — świadomą (myślową), a osobowość — wolicjonalną. Wola będąca podstawą czynu jest zarazem ostatecznym oznacznikiem ducha, wola zawiera zarówno pierwiastek zmysłowy, jak i umysłowy. Zgodnie z tą tezą Cieszkowski proponował „podniesienie o jeden szczebel ducha wyżej” — słynnego sensualistycznego wyznania J. Locke’a i nadania mu brzmienia następującego: „Ni-hil est in voluntate et actu quod prius non fuerit in intellectu”<sup>17</sup>. Wola i jej wypływ — czyn, jest zatem tą siłą, która gwarantuje prawdziwą nieśmiertelność. „Czyniż jest bowiem cała, pełna osobowość, jeśli nie wytworem wszystkich czynności duchowych i zdolności człowieka? Właściwą zasadą osobowości jest przede wszystkim wola: wola jest jej podstawą i celowym działaniem, ale zajmując wysoką i konkretną pozycję, jest zarazem też wypadkową wszystkich poprzednich szczebli”<sup>18</sup>. Jednak, jak już wiemy, Cieszkowskiego koncepcja historii opierała się na zanegowaniu „zaswiatów” w sensie jakim nadał temu pojęciu chrześcijaństwo. Zawszyaty to dla polskiego mesjanisty nic więcej, jak przyszłość historyczna. Zatem owa nieśmiertelność ducha nie może także oznaczać jego dalszego bytowania w chrześcijańskim świecie dusz. Skoro nieśmiertelny duch ma wieść swą dalszą egzystencję w świecie historycznym, to stosunkowo oczywiste staje się, że jest to tylko możliwe wówczas, gdy będzie on przybierał postać kolejno róż-

<sup>16</sup> Ibidem, s. 195.

<sup>17</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 82.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 238.

nych jednostek ludzkich. Cieszkowski w ten sposób staje w szeregu tych myślicieli, którzy wierzyli (a i często teoretycznie dowodzili) w wędrówkę dusz. Palingenetyczna koncepcja Cieszkowskiego zakładała wędrówkę dusz jako proces doskonalenia się osobowości — reinkarnację progresywną. Podobne idee były w swym czasie popularne w myśli francuskiej, szczególnie zaś w szkole saintsimonistycznej. Wpływ na koncepcję Cieszkowskiego miał, jak się wydaje, szczególnie Pierre Leroux, którego prace Cieszkowski znał dobrze i którego śladem odrzucał możliwość pamięci poprzednich wcieleń<sup>19</sup>.

Zakładając, że wola i czyn są gwarantami nieśmiertelności, Cieszkowski doszedł do wniosku, iż nieśmiertelność nie jest czynem autonomicznym przysługującym człowiekowi. Nieśmiertelność każdy musi sobie zdobywać, a zdobywa ją poprzez własną działalność, poprzez czyn. Obowiązuje tu zasada: „każdemu wedle jego uczynków”<sup>20</sup>. Nie każdy człowiek osiąga zatem nieśmiertelność; ci, którzy woli swej nie wyrzucili w dostatecznym stopniu, których uczynki swymi skutkami nie przekroczyły granicy między duchem podmiotowym a przedmiotowym idą do „piekła zatracenia”.

Zwróćmy uwagę właśnie na ten fragment rozważań Cieszkowskiego, albowiem zawarte w nim jest podstawowe uzasadnienie konieczności

<sup>19</sup> Problem ten kilkakrotnie poruszał w swych listach do Cieszkowskiego Krasieński (*Listy Zygmunta Krasieńskiego do Augusta Cieszkowskiego*, wyd. J. Kallenbach, Kraków 1912), który będąc także wyznawcą koncepcji palingenetycznej, równocześnie zarzucał przyjacielowi, że pozabawia ducha (człowieka) świadomości jego poprzednich wcieleń, co jego zdaniem uniemożliwia zaistnienie „ducha nie są” (t. I, s. 68); „Duch nie może być całością, jeśli wszystkich swoich stanowią nie wie” (t. I, s. 43). Cieszkowski zdaniami Krasieńskiego, musi odrzucić tezę o braku pamięci, „której z taką uprzejmością dowodzi Rudy [tj. P. Leroux — M.N.J.J. Właśnie dlatego — pisał Krasieński — że Rudy na tem stanął, wierzę i wiem, że ty przeskoczysz, bo już tem samym Rudego stanowisko jest przesłonięte i niszczone dla ciebie” (t. I, s. 61). Cieszkowski sądził jednak, że duch dopiero na końcu procesu samodoskonalenia się osiągnie pełną świadomość siebie, a więc także poprzednich wcieleń. Nie pozostał zresztą konsekwentnie na tym stanowisku, sam bowiem wierzył, że w jednym z poprzednich wcieleń był Sokratesem.

<sup>20</sup> K. L. Michelet, *Fragment Epijaniá wiczej osobowości ducha*, s. 241.

działania. Czyn okazuje się nie altruistycznym tworzeniem na rzecz społeczeństwa, lecz obowiązkiem wobec samego siebie. W ten sposób Cieszkowski chciał ustanowić doskonałą harmonię między interesem jednostkowym a ogólnym. Równocześnie kryło się tu uzasadnienie czy też wy tłumaczenie faktu istnienia różnic społecznych: różnice te są wynikiem właśnie nierównego „wyrabiania” się duchów. Nie są one jednak czymś trwałym, każdy duch jest w stanie poprzez własne czyny wznieść się na coraz wyższy poziom, a w perspektywie eschatologicznej osiągnąć pełną doskonałość realizując swą istotę<sup>21</sup>.

Należy tu podkreślić, że podobne idee palingenetyczne na polskim gruncie wyrażał nie tylko najbliższy przyjaciel Cieszkowskiego Zygmunt Krasński, lecz były one także popularne w kręgu towarzyszyków. Sam Andrzej Towiański uważał, że duch właśnie po to ucieleśnia się czy raczej łączy z ciałem, aby móc się doskonalić. Doskonalać się zaś działa i kreuje świat historyczny, który doskonali się wraz z nim, aby na końcu zjednoczyć z Bogiem. Duch duchowi jednak nie jest równy, jedne osiągną od razu wyżyny doskonałości, inne osiągną to poprzez wiele wcieleń. „Kto położył zastęg nieśmiertelną od razu — streszcza poglądy Towiańskiego Krasński — ten też wyrobion należy do Cherubinów Pana, ale jednak na kończynach atmosfery zostaje, bo nie może popłynąć w Pana nim się ludzkość nie poprawi, nie podnie się”<sup>22</sup>.

W Cieszkowskiego koncepcji nieśmiertelnego, doskonałego się człowieka jeden punkt jest chyba szczególnie trudny do rozwiązania. Otóż prawdziwie nieśmiertelny duch musiał zgodnie z jego ideą zachować i doskonalić także pierwiastek materialny. W przeciwnym wypadku byłaby to tylko krytykowana przez niego „idealistyczna” nieśmiertelność idei i pamięci czynów. Aby rozwikłać ten problem Cieszkowski wprowadza substancję eteryczną, która dzięki czynom ludz-

<sup>21</sup> „Sytuacja, jakiejś jednostki w innym życiu musi być koniecznym następstwem jej zasług w życiu poprzednim: i tylko w ten sposób tłumacząc sobie różnicę w podziale dóbr, skoro każda jednostka, zaczynając życie po raz pierwszy, miała zastęg równą zeru” (K. L. Michelet, *Fragment Epijani*, op. cit., s. 224).

<sup>22</sup> *Listy Zygmunta Krasńskiego do Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 57.

kim doskonali się czy też raczej kumuluje się w człowieku, a u kresu jego rozwoju staje się jedyną materialną stroną doskonałego ducha. „Zmartwychwstanie ciała jest rozwojem owego niezniszczalnego, eterycznego załączka ducha w nowym ciele”<sup>23</sup>.

Jak już zaznaczyłem duch przedmiotowy jest wynikiem działania jednostki, ta zaś działa tylko o tyle, o ile czyni to w ramach ducha przedmiotowego. W starożytności człowiek jako „indywiduum” rozwijając swą wolę stworzył prawo, w epoce drugiej będąc „subiektem” stworzył moralność, w epoce zaś przyszłej będąc „osobą” (a więc syn-tezą starożytnego „indywiduum” i średniowiecznego „subiektu”) będzie tworzył życie społeczne<sup>24</sup>. Dwa pierwsze objawy woli ludzkiej (inaczej rzecz się będzie miała, jak to dostarczymy, z życiem społecznym w nadchodzącej epoce) ulegają jednak natychmiastowej alienacji, określając bowiem stosunki intersubiektywne przechodzą w sferę ducha przedmiotowego. W ten sposób między duchem podmiotowym a przedmiotowym wytwarza się swoista równowaga. „Duch podmiotowy — pisał Cieszkowski — jest zatem hipostazą jednostkowości, tak jak duch przedmiotowy hipostazą ogólności. Jednostkowy duch jest więc jeszcze osobowością organiczną, obok której są inne ograniczone osobowości [...]. Duch ogólny jest następnie osobowością wykraczającą poza tamtą [...]. Ta osobowość posiada wprawdzie, sama egzystencję duchową [...] niemniej stanowi ogólną drugą stronę ducha jednostkowego, gdyż urzeczywistnia się tylko w i przez pojedyncze osoby, a bez nich pozostałaby znowu ogólnością pustą”<sup>25</sup>. Zatem duch podmiotowy i przedmiotowy są opozycyjnymi biegunami, przy czym istnienie każdego z nich jest niezbędnym warunkiem istnienia drugiego. Jako dwie jakości antyetyczne muszą one zatem znaleźć swe „zniesienie” w jedni trzeciej (syntetycznej). Mamy więc swoisty ontologiczny dowód istnienia ducha absolutnego — Boga.

<sup>23</sup> K. L. Michelet, *Fragment Epijani*, op. cit., s. 241.

<sup>24</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 175—176.

<sup>25</sup> A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneta*, s. 158.

## DUCH ABSOLUTNY

To że Bóg jest duchem, objawił ludzkości Chrystus; zarazem jest to logiczne następstwo definicji ducha jako najwyższej syntezy bytu i myśli, natury i idei, jako „kwintesencji wszystkich realności”. Skoro więc „nic nad ducha” nie może istnieć, wobec tego Bóg musi być również duchem — duchem absolutnym jako najwyższym wśród wszystkich.<sup>26</sup> Cieszkowski nie mógł zaakceptować Micheletowskiej (a więc i Heglowskiej) koncepcji Boga ze względów analogicznych do tych, które nie pozwoliły mu zaakceptować jego koncepcji człowieka jako ducha. Heglowski immanentny Bóg nie istnieje co prawda jako coś zewnętrzne względem przyrody, a także względem ludzi, jednakże przyroda nie współkonstruuje go — stanowi ona, jego nie-Ja. Michelet pozbawiając Boga indywidualności faktycznie sprowadził pojęcie Boga do czystej podmiotowości — myśli. Nie chciał jednak Cieszkowski zastąpić Heglowskiego panteizmu teizmem, zamiast tych dwu jednostronnych stanowisk zaproponował własne — syntetyczne odczytanie. „Bóg jest wszystkim i jeszcze czymś więcej” — mówił i zaraz wyjaśniał: „pierwsza połowa tej definicji jest panteistycznie-immanentna, druga zaś teistycznie-transcendentna”<sup>27</sup>. Podobnie jak człowiek będący duchem, zawiera w swym pojęciu zarówno ciało, jak i myślącą duszę, a zarazem jest w stosunku do tych składowych wyzsza jedną, nie zaś ich prostą sumą, tak też Bóg jako osobowość absolutna zawierać musi stronę materialną i idealną. „Jako Świat, Bóg jest nieskończoną Indywidualnością — Jako ja świata, jest nieskończoną Podmiotowością — Jako Duch działający to twórczo, to opacnie jest nieskończoną Osobistością”<sup>28</sup>. Bóg Cieszkowskiego zawiera zatem te same jakości składowe co człowiek; nie w tym dziwnego zwa-

<sup>26</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 329; tenże, *Bóg i palingeneza*, s. 160. S. Zółtowski (*Graf August*, s. 165) zauważa, że definicja Boga jako ducha absolutnego, ujmując stronę ilościową, stwierdza bowiem jego stosunek do bytów pozostałych. Jakościowym określeniem Boga jest przydomek „święty”, zawierający wszelką realność, prawdy i dobra.

<sup>27</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 506.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 507.

żywszy, że według Cieszkowskiego człowiek jest jednorodny z Bogiem, Bóg jednak zarazem, w przeciwieństwie do duchów zarówno podmiotowych, jak i przedmiotowych, jest nieskończony.

Tak jak niemożliwe jest istnienie ducha pozbawionego któregoś ze swych „żywiół”, tak też, zdaniem Cieszkowskiego, niemożliwe jest istnienie „Bytu samego przez się, ani też Myśli samej przez się”<sup>29</sup>. Świat bowiem, a właściwie wszystkie światy, czyli wszechświat, są ciałem bożym, wszystko więc co materialne — także wytwory ludzkiej działalności — stanowią częścią materialnej strony ducha absolutnego. Także czysta myśl jest czymś całkowicie abstrakcyjnym, utożsamianie więc Boga z ideą jest błędne.

Osobowość człowieka musi jako swój niezbędny składnik posiadać ciało, które jednak samo w sobie osobowością jeszcze nie jest, podobnie też rzecz ma się z Bogiem. Wszechświat nie stanowi jeszcze Boga, jednak jest jego niezbywalnym składnikiem. Zasadnicza różnica między duchem podmiotowym (także duchem przedmiotowym) a Bogiem jest, jak już zaznaczyliśmy, ta, że ten pierwszy jest skończony, drugi zaś nie. To znaczy: człowiek zawiera w sobie Ja (duszę) i względnie nie-Ja (ciało); jednakże poza tym względnym nie-Ja istnieje także w stosunku do niego nie-Ja absolutne (cały świat materialny), którego człowiek jest przeciwieństwem. W przypadku Boga rzecz ma się odmiennie: nie może istnieć nic cokolwiek stałoby poza nim, wszelka rzeczywistość materialna jest tylko jego względnym nie-Ja.

Jak widzimy, batalia Cieszkowskiego przeciw panteizmowi heglowskiemu nie oznaczała wcale powrotu na stanowisko teistyczne. Cieszkowski konsekwentnie podjął próbę dokonania syntezy tych skrajnych stanowisk, syntezy która była także jego zdaniem próbą pogodzenia materializmu z idealizmem. Sam Cieszkowski swą koncepcję określał jako „personalny panteizm”, „panteistyczną personalność”<sup>30</sup> lub „monopanteizm”<sup>31</sup>. M. Klepacz określa jego poglądy mianem panteizmu wskazując, że prawdopodobne jest, iż polski filozof znał poglą-

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 333.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 503.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 414.

dy schellingianisty B. Ch. Krausego, twórcy tego pojęcia<sup>32</sup>. Zauważalne jest podobieństwo Cieszkowskiego koncepcji Boga „rehabilitującej materię” do Schellingowskiej „natury w Bogu”. Jak jednak słusznie zauważa A. Walicki idea autora *Boga i palingenezysy* co innego miała na celu<sup>33</sup>. F. W. J. Schelling wprowadzając naturę w Boga chciał w ten sposób uzasadnić możliwość istnienia wolnej woli ludzkiej oraz zła; te dwa zagadnienia były przez Cieszkowskiego rozwiązywane w zupełnie odmienny sposób. Wola jest najwyższym objawem ducha, a ponieważ człowiek jest duchem musi więc i jemu przysługiwać; zło realne nie istnieje, jest ono tylko brakiem harmonii, ta zaś wynika z nieskończonej dobroci boskiej, Bóg bowiem człowiekowi pozostawił zadanie zaprowadzenia całkowitej harmonii. Koncepcja Cieszkowskiego była skierowana przeciw tradycji chrześcijańskiej, która zwracając człowieka ku eschatologii, kazała zapomnieć mu o świecie materialnym, o życiu doczesnym. W ten sposób polski mesjanista „rehabilitując materię” rehabilitował zarazem praktykę. Działalność praktyczna człowieka staje się w tej sytuacji świętym obowiązkiem, jest już po prostu religią. To właśnie wprowadzenie w istotę boską stery materialnej pozwoliło Cieszkowskiemu znieść chrześcijański dualizm świata i zaświata; jakkolwiek bowiem egzystencja ducha poza rzeczywistością materialną okazuje się niemożliwa. Obiecane królestwo boże okazuje się zatem (o czym pisałem w rozdziale poprzednim) niczym innym, jak historyczną przyszłością ziemską. W ten sposób filozofia ducha stała się u Cieszkowskiego podstawą jego poglądów społecznych. Tego typu koncepcja na gruncie myśli niemieckiej była, jak się wydaje, nowością; dostarczalne też jest jej pewne pokrewieństwo z nieco późniejszą Feuerbachowską krytyką religii zawartą w *Istocie chrześcijaństwa*.

Koncepcja Boga polskiego mesjanisty wyrosła z Heglowskiej fenomenologii ducha, mimo zarzutów jakie jej stawiał. Bliższym też Cieszkowskiemu był Spinoza, który twierdził, iż substancja (Bóg) objawia się w świecie rzeczy i świecie myśli, przy czym świat rzeczy, wszech-

<sup>32</sup> M. Klepacz, *Idea Boga*, s. 404—407.

<sup>33</sup> A. Walicki, *Pisma filozoficzne Cieszkowskiego z lat 1838—1842*, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. XXI—XXII.

świat, jest ciałem Boga. Autor *Prolegomenów* powoływał się zresztą często na Spinozę, a nawet nazwał swoją koncepcję Boga „spinozystycznym panteizmem”<sup>34</sup>. Inspiracji idei Cieszkowskiego należy szukać jednak przede wszystkim, jak to już niejednokrotnie badacze wskazywali, na gruncie francuskim. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku idei palingenezysy (zarówno podmiotowej, jak i przedmiotowej), tak też i w tym przypadku Cieszkowski sięgnął do pism francuskich myślicieli społeczno-religijnych. V. Cousin dowodził, że zarówno Bóg nie może istnieć bez świata, jak i świat nie może istnieć bez Boga. Zasada rehabilitacji materii poprzez przyznanie Bogu także egzystencji materialnej była poszechna zarówno wśród saintsimonistów, jak i fourierystów i, co być może najważniejsze, podobnie jak u Cieszkowskiego, związana była z próbą uzasadnienia konieczności praktyki. Podobnie zresztą jak u Cieszkowskiego koncepcja ta pociągnęła za sobą krytykę religii chrześcijańskiej za jej odwrócenie się od spraw ziemskich człowieka.

Podobne idee Boga i palingenezysy rozwijał też Boucher de Perthes w wydanej w 1841 r. pracy pt. *De la creation*. Krasieński w liście do Cieszkowskiego w 1844 r. wskazywał na podobieństwo ich koncepcji; wydaje się jednak, że Cieszkowski nie znalazł jeszcze wówczas tej pracy<sup>35</sup>.

Cieszkowskiego koncepcja ducha (i Boga jako ducha najwyższego) nie była odosobniona też w myśli polskiej, jakkolwiek to jemu w tym przypadku należy przyznać rolę inspiratora. Stwierdziłszy już więc, że ideę reinkarnacji progresywnej wyznawali (z różnymi modyfikacjami) wieszczowie, a także Towiański. Także Cieszkowskiego koncepcja Boga próbująca godzić transcendencję z immanentją znalazła szerokie uznanie wśród polskich myślicieli. Akceptował ją całkowicie Krasieński, o czym świadczy choćby fakt, iż w swych listach do Cieszkowskiego nie polemizował z nim na ten temat (jego gwałtowną reakcją zaś wywołała koncepcja nieśmiertelności duszy wyłożona w *Bogu i palingenezysie* — chodziło, jak wiemy, głównie o problem pamięci o poprzednich wcieleniach). Mickiewicz uznał Cieszkowskiego definicję du-

<sup>34</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 504.

<sup>35</sup> *Liście Zygmunta Krasieńskiego do Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 104—105 i s. 120.

cha za „przepyszną i zawierającą w zarodzie cały systemat”<sup>36</sup>, sama jednak osobowość boską wprowadzał odmiennie niż myśliciel z Wierzenicy. Także Słowacki stwierdzał, iż duch przejawia się zarówno w materii, jak i idei: „wszystko dla ducha i przez ducha stworzone jest”<sup>37</sup>. Bardzo zbliżoną koncepcję Boga znajdujemy też u B. Trentowskiego, który zgodnie ze swą zasadą „różniedni” pojmował go jako syntezę duchowości i materialności. Także K. Libelt zaakceptował Cieszkowskiego ideę Boga. Charakterystyczne jest również, że wśród wszystkich tych przedstawicieli myśli polskiej, ten sposób pojmowania ducha i Boga związany był, z różnymi zresztą, próbami uzasadnienia aktywnego uczestnictwa człowieka w życiu ziemskim.

Cieszkowski zdawał sobie sprawę, że taka koncepcja Boga i jego stosunku do „duchów ograniczonych” stwarza pewną istotną trudność, mianowicie jak pogodzić absolutny charakter najwyższego ducha z dynamiczną zasadą triady dialektycznej. Pojawia się tu zarazem pytanie o to, czy duch absolutny ewoluje w dziejach, czy też nie. W *Prolegomenach* mówił Cieszkowski: „jedno tylko stoi ponad historią, jest to duch absolutny, Bóg”<sup>38</sup>. Tak więc podobnie jak materia będąc częścią ducha nie stanowi go, tak też historia przebiegając w nim, nie jest jednak jego istotą. Trzy postacie Boga: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty nie są zatem jego ewolucyjnymi szczeblami, lecz procesem objawiania ludzkości jego istoty. Starożytność poznała bytową (materialną) stronę Boga i to poznanie znalazło swe odzwierciedlenie w postaci wschodniego panteizmu. Poprzez Chrystusa została ludzkości dana wiedza drugiego boskiego żywiołu — myśli, a religijnym wrazem tego nowego poznania jest oczywiście religia chrześcijańska. Jednakże Chrystus był zarazem człowiekiem, który dostąpił pełni wiedzy Absolutu, dzięki temu chrześcijaństwo zajmując w dziejach poznania istoty boskiej stanowisko antyteczne, jest zarazem przygotowaniem do poznania pełnego — syntetycznego. Trzecia osoba Trójcy Świętej — Duch Święty — utożsamia się więc z „Bogiem udzie-

<sup>36</sup> A. Mickiewicz, *Dziela*, t. XI: *Literatura słowiańska*, Warszawa 1955, (cyt. za: A. Waliński, *Filozofia a mejanizm*, s. 41).

<sup>37</sup> J. Słowacki, *Pisma* (wyd. J. Kallenbach), t. V, s. 19.

<sup>38</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 48.

lającym się ludzkości w całej pełni”<sup>39</sup>. Jednak uznanie świata za ciało boskie, za materialną stronę Absolutu, musiało w konsekwencji pociągnąć za sobą także konieczność uznania ewolucyjnego charakteru ducha absolutnego. Ludzkość bowiem stanowi oczywiście integralną część świata, zmieniające się stosunki społeczne zmieniają zatem także jego charakter. Także wytwory ludzkie (kultura, instytucje), a szerzej duch przedmiotowy, stają się częścią materialnego świata i w ten sposób człowiek niejako wzbogaca materialną stronę Boga.

Cieszkowski zdając sobie sprawę z tej konsekwencji, nie uważał iżby popadał w sprzeczność. Pisał on: „Bóg determinuje świat. Nawzajem tedy od Niego jest determinowanym. Jeśli skończoność znajduje się w zgodzie z nieskończonością, determinacja będzie normalną, dobrane będzie światu i dobrze Bogu. Jeśli zaś w niezgodzie, tedy zawsze Wszelchność, przez to samo, że jest wszelchnością, wprowadzi swą determinację, ale z dysharmonii, wywodzi się zio (ból) dla Świata, a więc i zło (ból) dla Boga. Bo nad tem, że świat cierpi, Bóg cierpi. A więc jest zależny od świata, a jednak absolutny. Celem rozwinięcia świata jest absolutna harmonia z Bogiem, a stąd absolutna harmonia w Bogu”<sup>40</sup>. Duch absolutny był więc dla Cieszkowskiego, Bogiem — Potencją: możliwość spełniania istoty swej jest bowiem czymś nieskończenie wyższym od samego istnienia<sup>41</sup>.

## DUCH PODMIOTOWY, DUCH PRZEDMIOTOWY, DUCH ABSOLUTNY — HARMONIA OSTATECZNA

Podsumowując ten fragment rekonstrukcji poglądów Cieszkowskiego zauważamy wreszcie jak w zmistyfikowany sposób odbija się w jego nauce o duchu całokształt jego koncepcji antropologicznych

<sup>39</sup> K. Kowalski, *Filozofia*, s. 32.

<sup>40</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 505.

<sup>41</sup> Por. M. Klepacz, *Idea Boga*, s. 319 — 321 i 402; K. Kowalski, *Filozofia*, s. 31 — 32. Autor ten stwierdza, że kwestia ta jest u Cieszkowskiego niejasna po czym zaznacza: „Zdaje się iż w myśli naszego filozofa pojęcie Boga jako Totalitāt nie tylko usuwa wszelkie sprzeczności, lecz również tłumaczy współistnienie zmienności względnej z absolutną niezmiennością”.



i społecznych, koncepcji wprowadzonych w sztywne ramy historyozoficzne. Proces ewolucji ducha subiektywnego, według Augusta Cieszkowskiego, to nic innego jak rozwój świadomości jednostkowej człowieka oraz historia kształtowania się antropologii filozoficznej. Cieskowski niejednokrotnie prównywał ewolucję ducha subiektywnego z procesem dorastania człowieka — także dorastania w sensie fizycznym, lecz kształtowania osobowości przede wszystkim. Dziecko to duch „w sobie” — duch, który rozwinął dopiero swą zmysłową „naturalną” stronę. Młodzieniec („duch dla siebie”) to człowiek, który doszedł do etapu samopoznania i w ten sposób do odróżnienia się od natury, która wydaje się czynić obcym, zewnętrznym. Wreszcie człowiek dorosły to „duch ze siebie”, staje się on wówczas osobowością w pełni wykształconą, osobowością, która poprzez wykształcenie woli woli dąży do samodoskonalenia, a zarazem poprzez twórcze działanie do przebudowy rzeczywistości zewnętrznej (społecznej i przyrodniczej), która przestaje być traktowana jako coś obcego. Ewolucja ducha subiektywnego jest jednak także, a może przede wszystkim, hipostazą historii rozwoju antropologii filozoficznej. Etapy rozwoju ducha subiektywnego — stopień zmysłowości (czucia), myśli i woli — wyrażają właśnie historyczny proces rozwoju samopoznania człowieka i zrozumienia jego związku z tym, co zewnętrzne (z rzeczywistością społeczną i przyrodniczą). Wtłoczenie tego procesu w trychotomiczne ramy dialektyki było możliwe przede wszystkim dzięki uznaniu przez Cieszkowskiego zasadniczej odmienności antropologii chrześcijańskiej od całej wcześniejszej tradycji. W ten sposób powstały dwa dychotomiczne etapy w historii kształtowania się światopoglądu, etapy wymagające swej syntezy: tj. takiego typu światopoglądu, który byłby nie tylko odczuwaniem przez człowieka siebie jako części natury i nie tylko poznaniem siebie jako bytu racjonalnego, naturze obcego, lecz takim, w którym człowiek poznaje siebie jako byt naturalny i racjonalny zarazem i dzięki temu pojawia się u niego wola działania — realizacji swej własnej istoty gatunkowej i przekształcania rzeczywistości materialnej.

Duch przedmiotowy, który przypominamy „jest dziełem Ducha podmiotowego, a przecież jego substancją — jego ogólnością panującą

nad nim władzą”<sup>42</sup>, uchodził u Cieszkowskiego za prawdziwy podmiot dziejów, jednak po tym, co już powiedzieliśmy, nie ulega wątpliwości, że to on sam jest właściwie historią. Duch przedmiotowy inaczej mówiąc, to nie naród czy ludzkość jako określony zbiór jednostek, lecz kultura i stosunki społeczne oraz odzwierciedlające je instytucje, które będąc wytworem działań indywidualnych odrywają się od swych bezpośrednich twórców, aby w efekcie zapanować nad nimi. „Jakoż każde dzieło sztuki — pisał Cieszkowski — jest wprawdzie naprzód tworem artysty, a zatem wypływa z jego ducha, lecz skoro rzecz-wiście utworzone zostanie, staje się przeciwległym przedmiotem dla Ducha [...]. Toż samo z Umiejtnością. Każda nauka jest tworem uczonych mędrców, myślących badaczy [...]. Toż samo ze społecznym życiem Wolnością. Każda Ustawa, każda instytucja, czy prawna, czy moralna, czy socjalna wyszła z twórczości podmiotowego Ducha, lecz skoro z niej wyszła, już jest daną, już jest przedmiotowym Duchem, już istnieje przez się naprzeciwko podmiotowym Wolom, abymy w jej sferze działali i w niej zadośćuczynienie potrzebom woli naszej znajdowali”<sup>43</sup>.

Tak więc proces ewolucji ducha obiektywnego (przedmiotowego) jest historią kultury i stosunków społecznych. Także i w tym przypadku trychotomia opiera się na podstawowym założeniu Cieszkowskiego — przeciwstawności starożytności i chrześcijaństwa. Sztuka i prawo wyznaczają zasadniczy charakter kulturze i stosunkom społecznym przed Chrystusem, nauka (filozofia) i moralność — po narodzeniu Chrystusa. Są to dwa etapy rozwoju ducha obiektywnego, które ze względu na swój antytetyczny charakter znaleźć muszą swe zniesienie w syntezie; ta zaś będzie w dziejach ludzkości, jak wiemy, okresem „socjalności”. Dzięki wolnej woli sztuka i nauka przejdą w życie społeczne, prawo i moralność zaś, tj. zewnętrzny przymus i wewnętrzny obowiązek ustąpią miejsca wolnej nieskrępowanej woli działania.

Duch subiektywny i obiektywny, mimo iż wzajemnie się warunkują, rozwijają się jednak paralelnie, mówiąc inaczej osiągnięcie przez

<sup>42</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 181.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 178.

nie etapu syntetycznego nie oznacza jednak zniesienia dualizmu — nadal jednostkowemu Ja przeciwstawia się (i panuje nad nim) ogólne nie-Ja. Dualizm: człowiek — jego wytwory nie ulega nadal zniesieniu. Tu pojawia się właśnie duch absolutny, który jak wiemy, jest syntetyczną jednią. Zniesienie dualizmu ducha subiektywnego i obiektywnego ma zatem nastąpić w końcu w duchu absolutnym: to właśnie jest powszechną harmonią, ostatecznym i jedynym celem historii.

Jak dokona się owo zniesienie? Otóż na swym najwyższym stadium duch ludzki nie tylko poznaje ten ostateczny cel rozwoju (który utożsamia się z wola bożą), ale dzięki wykształceniu wolnej woli pragnie go zrealizować. W tej sytuacji „pojęcie absolutum — mówił Cieszkowski — już więc nie jest absolutum, jak dotąd stwierdzono, lecz czynne i wolne urzeczywistnienie Jego Woli, a wola jego jest całą jego istotą i całym jego istnieniem — staje się nowem Absolutum — absolutnem Absolutum”<sup>44</sup>. Czyż zatem Cieszkowskiego duch absolutny, a raczej jego wola będąca przeciwieństwem jego istotą nie jest hipostazą ludzkich ideałów społecznych?

Historia dotychczas „działa się”, przyszłość ma jednak przynieść zlanie się ducha podmiotowego i przedmiotowego, co ma nastąpić właśnie w duchu absolutnym. Historia należy do sfery ducha przedmiotowego, działa się ona dotychczas, a nie była tworzona w sposób świadomy, gdyż — jak cała sfera ducha przedmiotowego — uległa ona oderwaniu — alienacji od swego bezpośredniego twórcy, człowieka. Dotychczasowe dzieje to dzieje alienacji. Ta sytuacja zmieni się jednak w przyszłości: człowiek rozpoznałszy wolę bożą, utożsamiającą się z prawami rozwoju i celem historii, pocznie ją świadomie realizować. Wola jest, jak wiemy, istotą ducha, prawa rządzące rzeczywistością oraz — przede wszystkim — ich skutek i cel — społeczeństwo harmonii, są zaś właśnie objawem woli bożej; utożsamiając się one więc z samym absolutem. Zniesienie alienacyjnego charakteru ducha przedmiotowego ma nastąpić właśnie w przyszłym społeczeństwie harmonii. Ludzie staną się więc świadomymi twórcami swej rzeczywistości spo-

lecznej, a ich wola działania, ich czynny utożsamiają się w ten sposób z wola boską, z czynami boskimi wreszcie. Tak więc okazuje się, że istotnie cel ducha nie leży poza nim samym. Jest nim bowiem czyn — tu czyn ludzki utożsamiony z czynem boskim. Tak oto mamy pierwszą i bodaj jedyną próbę konsekwentnie antropocentrycznej koncepcji na gruncie myśli chrześcijańskiej. Próbę, która oczywiście musiała się skończyć heterodoksją nie tylko w stosunku do katolicyzmu, lecz chrześcijaństwa w ogóle.

Przypomnijmy na konie, że czyn będący istotą ducha, podkreśla dynamiczny charakter owego „zejścia się” duchów. Osiągnięcie ideału społecznego nie oznacza bynajmniej końca historii, lecz początkuje nowy jakościowo etap (mimo to i w tej koncepcji eschatologia jest jednak nieunikniona — o czym było w rozdziale trzecim).

<sup>44</sup> Ibidem, s. 185—186.

## Rozdział czwarty

# WOLA I CZYN

## WOLA JAKO ISTOTA DUCHA

Duch jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem czynu. Aby jednak mógł zaistnieć prawdziwy, twórczy czyn, tj. aby duch w sposób wolny mógł kreować rzeczywistość dokonując zarazem autokreacji, musi się on wznieść na swój najwyższy szczebel rozwoju, na którym wolna wola staje się jego istotą. Jak wiemy, Cieszkowskiego krytyka Hegłowskiej koncepcji ducha miała na celu przewyciężenie kontemplatywizmu, „teoretyczności” filozofii. Polski myśliciel całkowicie zgadzał się z Heglem, kiedy ten twierdził, że w duchu następuje przewyciężenie dualizmu ciała i duszy, bytu i myśli, że wolność jest istotą i celem jego rozwoju. Problem jednakże polegał na tym, zdaniem Cieszkowskiego, że zniesienie tego dualizmu nastąpiło u Hegla tylko w świadomości, a wolność ducha jest „obarczona wszakże pewną przewagą konieczności”<sup>1</sup>, nie jest zatem wolnością pełną. Dzięki takiemu ujęciu kategorii ducha u Hegla „teoria pochłania jeszcze praktykę, która jeszcze się od niej nie odróżniła”, zaś wola okazuje się „szczególną modłą myśli”<sup>2</sup>. Wola więc w systemie Hegla zawiera się w myśleniu, zatem wolna stać się ona może tylko w ramach myślącej inteligencji; wyraża się ona w akcie pełnej samoświadomości. Hegel nie mylił się podopodważając wolę i praktykę myśli, mylił się natomiast uważając, że jest to ostateczne „stanowisko ducha”. Hegłowska koncepcja

<sup>1</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 65.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 81.

jest ostatecznym ujęciem właściwości „ducha dla siebie”, tj. ducha na drugim, antytetycznym szczeblu rozwoju. Wielki berlińczyk swą koncepcją zamknął właśnie owo antytetyczne stadium procesu ewolucji — stadium, na którym istotą ducha jest jego samoświadomość. Jednak dopiero taka myśl, która poprzez twórczy akt powraca ku materialnej rzeczywistości, może być uznana za właściwą dla syntetycznego stadium ducha. Tak więc świadomość-teoria, będąc istotą ducha „dla siebie” (znajdującego się w stadium myśli) nie wyczerpuje zarazem istoty ducha pełnego „ze siebie”, ostatecznym bowiem jego określeniem jest wola i jej wypływ — czyn. O ile u Hegla celem rozwoju ducha było osiągnięcie pełnej świadomości siebie, o tyle u Cieszkowskiego celem tym było czynne urzeczywistnienie myśli, a tym samym doprowadzenie do realnego, a nie abstrakcyjnego zapośredniczenia bytu i myśli.

Zarówno Locke’owskie „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu”, jak i kartezyjańskie „cogito, ergo sum” uznawał polski filozof jako twierdzenia słuszne. Ujmują one jednak jego zdaniem istotę czowieka taką, jaką była ona na drugim etapie jego ewolucji. Dlatego też Cieszkowski widział konieczność podniesienia tych twierdzeń o szczebel wyżej, tak aby ujmowały istotę człowieka pełnego. „Nihil est in voluntate et actu, quod prius non fuerit in intellectu”<sup>3</sup> — oto dopełnienie twierdzenia J. Locke’a; „volò ergo sum et cogito”<sup>4</sup> — to dopełnienie dana Kartezyuszowi. Dziwne na pierwszy rzut oka zestawienie tych twierdzeń, w tradycji filozoficznej wyrażających przecież kwintesencję dwu opozycyjnych kierunków epistemologicznych nie jest jednak paradoksem. Na gruncie Cieszkowskiego koncepcji ducha oba te twierdzenia wyrażają zasadniczo tę samą myśl, stwierdzają one mianowicie niemożność wystąpienia czystej myśli, myśli poza bytem materialnym. Można więc istnieć nie myśląc, myśleć jednak można tylko będąc wprzód. Samo istnienie nie zawiera jeszcze myślenia, myślenie jednak musi zawierać jako swój integralny składnik byt. Analogicznie — zgodnie z koncepcją Cieszkowskiego — nie można

<sup>3</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>4</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 157.

chcieć, uprzednio nie myśląc, a więc także nie istniejąc. Wola będąc zatem najwyższą władzą duchową, nie jest czymś całkowicie odrębnym zarówno w stosunku do zmysłowości, jak i świadomości; przeciwnie, ogarnia ona te dwie niższe władze, jest ich syntezą.

Zauważalna jest wielka różnica dzieląca koncepcję Cieszkowskiego od idei rozwijanych w tym czasie przez innego „filozofa woli” — A. Schopenhauera; dla tego bowiem była ona czynnikiem irracjonalnym — pozbawionym celowości popędem. Cieszkowski kontynuował w tym względzie raczej tradycje chrześcijańskiej metafizyki, w której wola była rozumiana jako rodzaj praktycznego rozumu. Zdaniem polskiego filozofa wola pozbawiona pierwiastka świadomości, bezrefleksyjna, jest „swawolą”. Stał on na stanowisku niesamoistności trzech władz (cech istotnościowych) ducha-człowieka. Uczucie, myśl, wola są jego zdaniem dopełniającymi się jakościami. Różnica między nimi polega na tym, że w nierównym zakresie wyrażają one istotę ducha. Cieszkowski nie twierdził więc, że człowiek starożytności (tj. przed Chrystusem) znajdujący się w stadium zmysłowości był pozbawiony zaradczą świadomości, tak jak człowiek epoki drugiej nie został przeciętym pozbawiony swej zmysłowej strony. Tym samym nie twierdził on także, że zarówno jeden, jak i drugi nie posiadali jeszcze woli. Rzecz polega tu na przewadze jednego z tych czynników, a nie na jego wyłączeniu występowaniu. Teza ta, jak wiemy, związana była z jego sposobem rozumienia dialektyki, sposobem, który implikował polimorficzny charakter każdego z członków triady. Zapośredniczający charakter jego kategorii „zniesienia” powodował zaś, że przewaga czynnika woli (najwyższego, a zarazem syntetycznego wśród trzech wyróżnionych), nie była przewagą rzeczywistości, a więc znów jednostronnością, lecz oznaczała właśnie afirmację dwu czynników w hierarchii niższych<sup>6</sup>. Duch już ze swej istoty jest syntezą bytu i myśli; rozwijając się w dziejach realizuje swój syntetyczny charakter w stopniu coraz to dosko-

<sup>6</sup> „Jakoż mogą być uczucia i myśli, jeszcze mimowolne, ale Woli bezuczuciowej lub bezmyślnej być nie może. Dlatego też uczucia i myśli są składnikami żywiołami Woli, a Wola jest tychże syntetyczną konsekwencją” (*Ojciec nasz*, t. III, s. 158); podobną myśl znajdujemy w *Prolegomenach* (s. 81). Por. także J. Keller, *Czym*, s. 197.

nalszym. Wiemy równocześnie, że wola będąc istotą ducha doskonałego jest właśnie tym czynnikiem, który dokonuje zapośredniczenia bytu i myśli. Wola jest więc nierozdzielnie związana z duchem, tyle że na jego najwyższym etapie rozwoju utożsamia się z nim samym, na szczeblach zaś niższych objawia się pośrednio jako wypływ czynników w duchu dominujących. W ten sposób Cieszkowski doszedł do trzech określeń, czyli, jak to nazwał „determinacji” woli: miłości, mądrości i wolności<sup>6</sup>. Miłość jest wypływem najmniej doskonałej właściwości ducha, tj. uczucia (czucia). Uczucie jest tym żywiołem, który dokonuje pierwotnego zapośredniczenia bytu i myśli; na etapie tym dążeniem ducha jest piękno, którego realizacją w sferze przedmiotowej jest sztuka. Zatem dzięki uczuciu przenikniętemu najniższym określeniem woli (miłością) człowiek dąży do wewnętrznej harmonii (piękna wewnętrznego) oraz harmonii ze światem zewnętrznym tworząc sztukę. Miłość więc spełnia zarówno w życiu człowieka, jak i w życiu społecznym wielką rolę, ponieważ wyraża się ona w dążeniu do harmonii (łączenia różnych elementów) „czem atrakcją w świecie ciał fizycznych — pisał Cieszkowski — czem powinowactwo chemiczne w świecie nieskończenie drobnych atomów, tem w organicznym życiu, w organizmie ducha, jest Miłość”<sup>7</sup>. Zgodnie ze swą metodą dialektyczną uznawał, że w pierwszej fazie rozwoju ducha podmiotowego (człowieka) miłość jest czynnikiem dominującym, w dwu następnych fazach staje się czynnikiem podporządkowanym.

Umiłowanie prawdy tak charakterystyczne dla drugiej fazy ewolucji człowieka przejawia się jako mądrość, umiłowanie zaś dobra ma się objawić jako pełna wolność woli, która utożsamia się z czynem. Mądrość zatem będąc „determinacją” ducha na stopniu myśli nie wyklucza miłości, jakkolwiek w triadzie objawów ducha jest jakością antyetyczną. Tak jak umiłowanie piękna zaowocowało sztuką, tak też efektem wzniiesienia się człowieka na etap mądrości (umiłowania prawdy) jest filozofia. W ten sposób, jak wiemy, Cieszkowski przyznawał rację Hegłowi uznającemu filozofię za najwyższy objaw ducha, jed-

<sup>6</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 156.

<sup>7</sup> Ibidem, t. II, s. 174.

nak tylko rucję częściową, albowiem filozofia w istocie okazywała się w tym scieśnieniu najwyższym objawem ducha na jego antytetycznym stopniu „da siebie”.

## WOLNOŚĆ WOLI

Najwyższym atrybutem woli (a więc i ducha) jest wolność, której przejawem jest praktyka społeczna. Stwierdzenie, że przejawem wolności jest działanie wyrażnie wskazuje, iż pojęcie wolności Cieszkowskiego różniło się od pojęcia Heglowskiego. U Hegla wolność objawiała się jako zrozumienie koniecznych zasad myślenia. Zdaniem Cieszkowskiego takiego jej pojmowania nie można uznać za pełne, jest to „wolna zależność”<sup>8</sup>. Cieszkowski wyróżniał więc: a) „wolność przypadkową”, b) „wolność konieczną”, c) „wolność wolną”<sup>9</sup>. Pierwsza charakteryzuje człowieka tworzącego dzieła sztuki, druga — tworzącego idee, myśli (wolność heglowska), trzecią wreszcie osiąga człowiek w procesie świadomej praktyki społecznej. Stąd też Heglowska definicja historii: „dzieje powszechne to postęp w uświadomianiu wolności, postęp, który mamy poznać w jego konieczności”, jest o tyle prawidłowa, o ile (jak to właśnie czynił Hegel) świadomość uzna się za „alfę i omegę”<sup>10</sup>.

Wolność zatem, jak i wszystkie inne kategorie, była przez Cieszkowskiego pojmowana dynamicznie jako proces postępującej realizacji założonej w każdej kategorii możliwości. „Taka więc Wolność już nie jest prawdziwą skoro rzeczywiście nie odpowiada Możliwości, skoro jej pojęcie nie realizuje się, skoro jest tylko potencja nie zaś actu”<sup>11</sup>. Człowiek nie osiągnął dotychczas całkowitej wolności, gdyż nie zrealizował w pełni założonej w nim możliwości, był co prawda zawsze duchem, lecz dotąd duchem niepełnym. Całkowitą, czyli „wolną wolność

<sup>8</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 64.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>11</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 171.

osiągnie dopiero człowiek nadchodzącej przyszłości. Będzie to „wolność czynna” realizująca się w procesie czynu, czyli znoszenia rozdźwięku między rzeczywistością a możliwością, mówiąc po młodoheglowsku między Sein i Sollen.

Jak wiemy, wynikiem działania ducha podmiotowego (człowieka) w historii jest ciągła kreacja ducha przedmiotowego (kultura, stosunki społeczne), który będąc wytworem pierwszego wyalienowuje się jednocześnie, stając niejako naprzeciw niemu i w ten sposób konstytuując naturalne granice działania człowieka. Tym samym proces rozwoju woli, a więc także jej najwyższego określenia — wolności, znajduje odbicie w sferze ducha przedmiotowego. Kultura, stosunki społeczne i wszelkie instytucje stawiają człowiekowi granice działania, lecz równocześnie człowiek będąc ich twórcą ciągle te granice poszerza. Dzięki temu dynamicznie dialektycznemu ujęciu związku podmiotowości z przedmiotowością Cieszkowski próbował znieść zarówno indeterministyczne, jak i deterministyczne koncepcje woli (do problemu tego powrócimy jeszcze nieco później).

Stwierdziłszy już, że wynikiem objawienia się wolności woli ludzkiej na stopniu tetycznym było pojawienie się w sferze kultury — sztuki. W sferze stosunków społecznych przejawem wolności na tym etapie ewolucji (a więc starożytności) jest prawo<sup>12</sup>. Pierwszy sposób objawienia się wolności przebiega od starożytnego Wschodu (wolny był tylko władca), Grecji (obywatele rodzili się wolni), do Rzymu (wreszcie, gdzie wolnym można było zostać także za odpowiednie zasługi. Jakkolwiek prawo w Rzymie starożytnym osiągnęło swój największy rozkwit, to jednak Cieszkowski jeszcze wyżej stawiał Hebrajczyków, jako że naród ten wszystkich swych członków traktował jako wolnych i równych, odmawiając jednak tego przywileju członkom innych narodów. Prawo nie przynosi jeszcze pełnej, konkretnej wolności, albo-

<sup>12</sup> Poglądy polityczno-prawne są oczywiście integralną częścią kultury, jednakże w ujęciu Cieszkowskiego prawo oznacza nie tyle skodyfikowane zasady regulujące stosunki interpersonalne, ile samo jest hipostazą tych stosunków w świadomości ludzkiej. Podobnie rzecz się ma z moralnością. Dzięki taktemu ujęciu tego problemu prawo, zdaniem Cieszkowskiego, wyprzedza genetycznie moralność.

wiem reguluje ono stosunki intersubiektywne niejako od zewnątrz. Człowiek co prawda odróżnił się już od natury, jednak „Indywidualizm aczkolwiek już rozróżnione, było jeszcze w sobie samym bezpośrednią jednością ciała i duszy — wewnętrznego Ja i zewnętrznego nie-Ja, żywiotu fizycznego i moralnego”<sup>13</sup>. Życie społeczne w okresie dominacji prawa było życiem indywidualnym: człowiek, pojąwszy siebie, równocześnie traktował wszystkie inne jednostki jako to, co nim samym nie jest. W tej sytuacji oczywiście nie mogło być mowy jeszcze o prawie dzwigni wolnym czynnie socjalnym, bowiem działania ludzkie były regulowane, a raczej wymuszane przez prawo, które z zewnątrz ogranicza egoizm jednostek, powoduje, że poszczególne atomy ludzkie (indywidua) funkcjonują mimo wszystko w ramach organizmu społecznego. „Świat starożytny — mówił Cieszkowski — był właśnie światem zewnętrznym stosunków, przeto też w świecie starożytnym doszło prawo do zupełnej dojrzałości swojej, do odpowiedniego pojęcia swemu rzeczywistieniu”<sup>14</sup>.

Tak więc zgodnie z nauką Hegla, Cieszkowski przyznawał, że duch obiektywny na swym tetycznym stopniu objawia się przez legalność. Proces rozwoju osobowości ludzkiej biegnie w starożytności od pierwszego odróżnienia się od natury (grzech pierworodny) ku coraz to dalszemu odróżnianiu się od wszystkiego co zewnętrzne (od innych jednostek przede wszystkim). Człowiek odwracając się od natury zwraca się coraz bardziej ku własnemu wnętrzu, aż wreszcie dochodzi do poznania samego siebie, poznając zaś „istotę człowieczeństwa” tym samym dostrzega „siebie w innych”<sup>15</sup>.

W ten sposób proces rozwoju starożytnego indywidualizmu doprowadził do przełomu (który przyniósł Chrystus). Wewnętrzna, abstrakcyjna wolność, którą osiągnął człowiek w epoce chrześcijańskiej musiała siłą rzeczy powołać do życia w sferze ducha przedmiotowego inną jakość niżli prawo, to bowiem regulowało przecież stosunki zewnętrzne pomiędzy jednostkami. Tą nową jakością jest moralność. „Jak Indy-

widuum — powiadał Cieszkowski — realizując bezpośrednio wolę swoją stworzyło prawo, tak subiekt realizując refleksyjnie wolę swoją stworzył Moralność. Ustawa Moralna jest znówu najdoskonalszym ustaleniem stosunków podmiotowych i wewnętrznych między ludźmi i uharmonizowaniem tychże”<sup>16</sup>.

Wieny, że także zaniem Hegla duch obiektywny na drugim stadium swego rozwoju osiąga poziom moralności, wypada jednakże zastrzec, że w przeciwieństwie do naszego filozofa Hegel pojmował moralność jako etykę indywidualną<sup>17</sup>. Moralność, będąc wyższym przejawem wolności niżli prawo, przeciwstawia zewnętrznemu nakazowi wewnętrzny obowiązek. Tak, jak działanie człowieka w starożytności, sposób w jaki wchodził on w stosunki z innymi jednostkami, instytucjami, a wreszcie własnym narodem, określone były przez odpowiednie ustawy, tak człowiek epoki chrześcijańskiej działał spełniając wewnętrzne nakazy moralności chrześcijańskiej.

Mimo to moralności nie można uznać za wyraz pełnej wolności. Wola nie osiągnęła w epoce chrześcijańskiej swego ostatecznego sześcibla, a tym samym nie mógł jeszcze wówczas zaistnieć wolny czyn. Wolność człowieka okazała się tu bowiem dopiero wolnością wewnętrzną, a więc abstrakcyjną: „jest walką samej wolności z sobą i zwyciężeniem jej przez siebie samą — przedmiotowo jest rozkazem dla ducha, obowiązkiem — podmiotowo jest intencją ducha, dobrą i świadomą chęcią — lecz nie jest jeszcze spełnieniem rozkazu, nie jest wywnętrzaniem się intencji w całym obszarze społecznych stosunków”<sup>18</sup>. W moralności (chrześcijańskiej) człowiek objawia się nam jako subiektyw-ność. Przewaga wewnętrzności (duszy) nad zewnętrznością (ciałem) osiągnęła tu swój najwyższy stopień, czego wyrazem jest uznanie wszystkich ludzi jako duchowo równych (co jest wynikiem uznania ojcostwa Bożego) przy równoczesnym zachowaniu poddaństwa fizycznego. Jak wieny, objawem tego jest radykalne rozcięcie między światem a światem, między Sein i Sollen. Pozostawienie świata przedmiotowego

<sup>16</sup> Ibidem, t. III, s. 174.

<sup>17</sup> Słusznie podkreśla to J. Keller (*Czym*, s. 218).

<sup>18</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 175.

<sup>13</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 53.

<sup>14</sup> Ibidem, t. III, s. 174.

<sup>15</sup> Ibidem, t. I, s. 55.

samemu sobie, przy równoczesnym zwroceniu się ku własnemu wnętrzu, prowadzi w konsekwencji do kontemplatywizmu (ostatecznym wynikiem tej postawy jest, zdaniem Cieszkowskiego, heglizm), nie-  
możności wystąpienia prawdziwej praxis społecznej — czynu.

Wolny czyn ducha może więc wystąpić dopiero w epoce przyszłej, kiedy wola osiągnie swą pełnię, kiedy stanie się wolna. Tak, jak zewnętrzne w swym charakterze prawo „wstąpiło na zewnątrz, a to już nie tak znowu teraz potrzeba, aby wystąpiło na wewnątrz, a to już nie jako martwa litera, czyli bezpośredni przepis, ale jako żywy czyn [...] Prawo założyło dopiero struny — moralność struny te nastroiła; teraz potrzeba wydobyć z nich wspólny akord a tym akordem Socjalność”<sup>19</sup>. Socjalność czy też obyczajność (Sittlichkeit — gdyż i tak nazywał ten stan Cieszkowski idąc za Heglem, jednak mieszcząc inną treść w tym pojęciu) jest więc dialektycznym powrotem po spirali. Dzięki zniesieniu antynomicznych jakości charakterystycznych ducha przedmiotowego na dwu poprzednich szczeblach — zewnętrzności i wewnętrzności (partykularności i ogółowości) zostaje osiągnięta syntetyczna jedność — stan harmonii. Socjalność jest, mówiąc inaczej, takim stanem, kiedy kultura, instytucje i stosunki społeczne przestają być wyalienowane. Człowiek (duch przedmiotowy) doszedłszy w swym rozwoju do stadium osobowości, nie tylko czuje i myśli, lecz działa świadomie. To działanie było, jak wiadomo, przez Cieszkowskiego pojmowane jako kształtowanie stosunków społecznych i kultury zgodnie z ich wcześniej rozpoznaną istotą. Stosunki społeczne zarówno w starożytności, jak i w epoce chrześcijańskiej musiały pozostawać wyalienowane, bowiem człowiek nie tworząc ich w sposób w pełni świadomy, uznawał je jako coś zewnętrznego, obcego — stawał je naprzeciw sobie.

Działania indywidualium były powodowane (i ograniczane) zasadami prawnymi; subiekt działa ze względu na moralny obowiązek „poświęca się on sam, nie o prawach swych myśli, ale o obowiązkach, szanuje tylko istotę i intencje swoje”<sup>20</sup>. Człowiek w epoce przyszłej — duch

<sup>19</sup> Ibidem, t. I, s. 86.

<sup>20</sup> Ibidem, t. III, s. 176.

pełny, a nie potencjalny tylko będzie zaś istotą społeczną, tj. taką, która „działa i udziela się i bierze udział w rzeczywistym, pełnym społecznym życiu”<sup>21</sup>.

Jak prawo w sferze etyki indywidualnej tworzy umiarkowanie, a moralność sumienie, tak wyrazem socjalności jest cnota. Cnota utożsamia się z czynem, gdyż nie jest ona ani czymś co jednostce zostaje narzuconym z zewnątrz, ani też objawem wewnętrznej doskonałości człowieka. Cnota jest zatem tym stopniem ludzkiej osobowości, na który człowiek wznosi się w epoce socjalności. Jednak nie możemy zapominać, że dialektyczna współzależność między osobowością ludzką a rzeczywistością społeczną, pojmowana była przez Cieszkowskiego w sposób idealistyczny, a więc to dzięki ostatecznemu wykształceniu wolnej woli, dzięki cnotcie człowiek będzie w stanie tworzyć socjalność<sup>22</sup>. „Realizacją zaś Woli takiej Osoby — mówi nasz filozof — jest socjalność”. Wzniesienie się człowieka do stanu jednostki społecznej nie oznacza jednak tylko zniesienia dotychczasowej antynomii ducha przedmiotowego i przedmiotowego. Na tym stadium rozwoju wolna wola ludzka utożsamia się z wolą absolutną, z wolą boską. Człowiek w ten sposób w epoce przyszłej będzie wolny nie tylko subiektywnie i obiektywnie, ale i absolutnie. Wyrazem osiągnięcia wolności subiektywnej jest czyn. Czyn ten jednakże będzie mógł wystąpić dlatego, gdyż umożliwi go odpowiedni stan ducha obiektywnego (stosunków społecznych), czyn będzie zarazem oznaczał realizację woli boskiej. Tak jak zadaniem epoki chrześcijańskiej było „prawdziwe pojęcie i poznanie Boga, dojdzie świadomości naszej do absolutu”, tak w nadchodzącej epoce „zadaniem takowym staje się: spełnienie Bożej Woli, Dojdzie Woli naszej do zgody z absolutem”<sup>23</sup>. Przepaść, która dotychczas dzie-

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Cieszkowski oczywiście zaprotestowałby przeciw zarzutowi idealistycznego ujmowania tej dialektycznej współzależności. Wszak swój spirytualistyczny system traktował jako przewyżczenie Hegłowskiego idealizmu. Nie zmienia to jednakże faktu, że i u niego świadomość poprzedza byt. Przekształcenie rzeczywistości społecznej jest możliwe po uprzednim przekształceniu świadomości ludzkiej.

<sup>23</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 185.

lila ducha podmiotowego (człowieka) i ducha absolutnego, wynikała stąd, iż ten pierwszy nie pojął jeszcze woli bożej i w ten sposób realizował ją nieświadomie bądź też wręcz pozostawał z nią w konflikcie.

Potencjalnie człowiek jako duch jest równy Bogu, który przecież też jest duchem (równość tę należy rozumieć oczywiście w sensie jakościowym, nie zaś ilościowym). Ta potencjalna właściwość człowieka (jego istota) zostaje osiągnięta wówczas, gdy stanie się on podmiotem wolnej twórczości (czynu), a więc gdy działania jego będą świadomym spełnieniem woli bożej. „Przeznaczeniem ludzkości — mówił Cieszkowski — jest urzeczywistnić własne pojęcie, a dzieje stanowią właśnie proces urzeczywistnienia”<sup>24</sup>. Proces ewolucji człowieka, jego historia jest więc procesem poznawania woli bożej, a w końcu realizacji tej woli w sposób całkowicie świadomy. O ile zatem wola ludzka w historii podlegała procesowi niustającego rozwoju pokonując swe coraz wyższe stadia i dochodząc wreszcie do stanu ostatecznej zgodności z wolą boską, o tyle ta ostatnia procesowi temu nie podlegała, co nie znaczy, aby istniała ona poza historią. Była ona bowiem w tej historii coraz lepiej rozpoznawana. Jej pełne poznanie jest zaś warunkiem jej pełnej realizacji. W ten sposób „jednia ludzkiej i boskiej natury [...] staje się obecnie jednością samo-dokonaną przez wolę duchową w procesie absolutnego czynu”<sup>25</sup>.

Trzeba tu zauważyć, że taka dialektyka procesu rozwoju istoty ducha jaką prezentował Cieszkowski, powoduje, iż specjalne miejsce przypada w niej duchowi podmiotowemu. Nie tylko dlatego, że duch przedmiotowy jest jego wytworem, lecz także, a może i przede wszystkim dlatego, że niemożliwo jest stwierdzenie czegośkolwiek, co dotyczy ducha absolutnego (jako syntezy) bez odwołania się do ducha podmiotowego (jako jego pierwszej przesłanki). Uwaga ta dotyczy zarówno kwestii osobowości, jak woli i wolności. Mówiąc inaczej Cieszkowski wyprowadzał istotę i charakter Boga z istoty i cech człowieka. Nie omieszkali mu wypomnieć tej „słabości” krytycy katolicy<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 16.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 85—86.

<sup>26</sup> Por. m.in. A. Wojtczak, *Philosophie*, s. 58; K. Kowalski, *Filozofia*, s. 100.

Czymże wobec tego jest owa wola boża, którą człowiek do tej pory poznawał, a poławszys ją wreszcie powinien realizować, przynosząc się w ten sposób z królestwa prawdy w królestwo dobra, będące zarazem królestwem wolności. Odpowiedź Cieszkowskiego jest jednoznaczna: „Wolą Bożą jest Dobro Wszelchświata, szczęście powszechne, Duchowa doskonałość wszystkich”<sup>27</sup>. Bóg chce, aby człowiek stał się wolny, wolność zaś utożsamia się z harmonią, jest ona bowiem wyrazem pełnego pojednania antynomicznych żywiołów. Utożsamienie się woli ludzkiej z wolą boską polegać ma więc na świadomym budowaniu harmonii społecznej; praxis — czyn jest wyrazem tego utożsamienia. Wola boża, która w starożytności była „przezuwana”, w epoce chrześcijańskiej „poznana”; w epoce przyszłej ma być zaś „czynnie spełnioną”; okazuje się nie czym innym, jak hipostazą ideału społecznego. Ideału ahistorycznego w tym sensie, że założonego a priori w dziejach (wola absolutu nie rozwija się w historii), historycznego zaś w tym sensie, że stopniowo odkrywanego, a wreszcie realizowanego przez człowieka w jego dziejach<sup>28</sup>. Przypomnijmy tu, że jakkolwiek ideał ten został z góry założony przez Boga w historii, to sam Bóg jako integralny wszyśtkiego co realne, jest od realizacji tegoż ideału uzależniony; dopiero spełnienie harmonii w świecie materialnym powoduje całkowite zrealizowanie istoty boskiej. Cieszkowski odrzucił Heglowską koncepcję Boga dochodzącego do samowiedzy w historii ludzkiej, zastępując ją ideą uzależnienia Boga od stanu stosunków społecznych.

Zanim przejdziemy do bliższych uwag dotyczących istoty owego środka realizacji harmonii społecznej — czynu, zatrzymajmy się przy problemie uwarunkowania woli, a co za tym idzie — czynu.

<sup>27</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 189.

<sup>28</sup> Nie można się więc zgodzić z J. Kellerem (*Czyn*, s. 122) piszącym, że „jak wszystko, tak i cel podlegał rozwojowi”. Cel ostateczny historii ludzkiej jest jeden i niezmienny, jest nim stan harmonii społecznej. Cel ten nie podlega więc procesowi ewolucji, podlega mu natomiast sposób jego interpretacji. Logika ewolucji procesu pojmowania celu ostatecznego powoduje, że w poszczególnych epokach pojawiają się różne cele partykularne, które jednak są tylko względnie samostatne, tj. samostatne tylko w ramach epoki, w całym procesie historycznym natomiast stanowią tylko „podecele” podporządkowane spełnieniu końcowemu.



Wiemy, że wola jest syntezą bytu i idei, uczucia i myśli, co wskazuje na to, iż jest ona uzależniona od swych dwu przesłanek. Pojawia się zatem pytanie: czy mamy tu do czynienia z deterministyczną koncepcją woli oraz jak taka koncepcja byłaby możliwa przy założeniu istnienia wolności jako istoty woli. Wykazaliśmy już, że problem wolności rozwiązał Cieszkowski inaczej niż Hegel, którego koncepcja, zdaniem autora *Prolegomenów*, była „obarczona koniecznością”. Wolność nie jest, zdaniem naszego filozofa, zaprzeczeniem zarówno przypadkowości, jak i konieczności (zaprzeczeniem wolności jest jej brak, czyli niewola), lecz ich synteza. Wolność pojmowana jako coś absolutnie niezależnego jest „swawolą, ducha wiecznie przeczącego córą”, podczas gdy prawdziwa wolność jest „ducha twierdzącego i utwierdzającego córą”<sup>29</sup>. Analogicznie rzecz się ma z problemem woli. Cieszkowski opowiadał się za syntezą koncepcji deterministycznej i indeterministycznej. Wola jest więc zdeterminowana przez swe przesłanki — uczucie i myśl. Z drugiej zaś strony jako ich synteza, jest nie tylko ich prostą sumą, lecz przeciw władzą wyższą, samoistną. Determinuje ona więc swe przesłanki poprzez urzeczywistnienie ich w życiu społecznym<sup>30</sup>. Taki sposób rozumienia woli określa oczywiście charakter czynu<sup>31</sup>.

Jak wola jest zdeterminowana, a zarazem wolna, tak też — na co już wskazywaliśmy epoka „socjalności”, królestwo boże na ziemi, nie ma być ani wynikiem konieczności dziejowej, analogicznej do praw na-

<sup>29</sup> A. Cieszkowski, *O drogach ducha*, w: tenże, *Ojciec nasz*, s. XXXI — XXXII.

<sup>30</sup> „Wola ma więc odrębne państwo swoje w duchu, ma więc osobno, działaność swoją, kiedy jest u siebie i od siebie. Lecz kiedy jest tylko u siebie, wtedy jest tylko abstrakcyjną ogólnością dążącego ja, wtedy jest tylko czczą i płonną. Spełnia się zaś przez determinacje, które przejmują, które w sobie przerabia jako wolny wyrób Ducha z siebie rzeczywiście wydaje” (*Ojciec nasz*, t. III, s. 162).

<sup>31</sup> W literaturze utarł się — jak się wydaje — pogląd, że jedną z cech romantyzmu był woluntaryzm — mierzenie sił na zamiary i próby budowania rzeczywistości bez liczenia się z faktami. Otóż wobec Cieszkowskiego zarzut ten wydaje się nietrafny. Wola i będące jej wynikiem działanie jest bowiem w jego ujęciu wynikiem zrozumienia, rozpoznania warunków w jakich praktyka występuje oraz pełnego zrozumienia jej skutków.

tury, ani też imperatywem znajdującym swe jedyne uzasadnienie w etyce. Przyszły okres harmonii społecznej będzie więc dziełem czynnej woli, a zatem zarówno wynikiem działania koniecznych praw historii (a raczej ich rozpoznawania) jak i nakazu moralnego. Poznawszy wolę boską jesteśmy bowiem nie tylko zmuszeni ją realizować, ale także pragniemy jej realizacji<sup>32</sup>.

## CZYN JAKO PRZEJAW WOLNEJ WOLI

Całość historyzoficznych i metafizycznych rozważań Cieszkowskiego narzuca wielopłaszczyznowy sposób rozumienia czynu — owego środka realizacji epoki socjalności<sup>33</sup>. W *Prolegomenach* stwierdzał Cieszkowski, że czyn ducha będzie się w nadchodzącej epoce przejawiał: „a) podmiotowo, przez stosowne wykształcenie woli, b) przedmiotowo, przez stosowne wykształcenie życia państwowego, c) absolutnie zaś, przez osiągnięcie substancjonalnej i najwyższej identyczności bytu i myśli, która jest absolutnym czynem”<sup>34</sup>. Nietrudno zauważyć, że trzy wyróżnione poziomy występowania czynu odpowiadają trzem rodzajom ducha — podmiotowemu, przedmiotowemu i absolutnemu. W ten sposób bez zaistnienia czynu podmiotowego (odpowiedniego wykształcenia osobowości ludzkiej), niemożliwe jest wystąpienie czynu przedmiotowego, a więc odpowiedniej praktyki społecznej ani też tym bardziej czynu absolutnego, tj. ustanowieniu powszechnej harmonii bytu i myśli — pełnej realizacji ideału społecznego.

Dokonujący się w historii postęp, którego celem jest realizacja

<sup>32</sup> Por. A. Żółtowski, *Graf August*, s. 82—83.

<sup>33</sup> Faktu tego nie dostrzegano wielu badaczy, którzy po najwyraźniej pozbitej literaturze dzieł Cieszkowskiego przypisywali jego koncepcji czynu etyczny też świadomościowy charakter. Por. m.in. A. Śladkowska, *Polska filozofia połowy XIX wieku*, s. 11; tej samej autorki *Rozwój ideologiczny E. Dembowskiego*, w: *Z dziejów*, s. 378.

<sup>34</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 82.

harmonii, uzasadnia się zdaniem Cieszkowskiego w trojaki sposób: 1) jest logiczną koniecznością historyczną odkrytą przez historiozofię, 2) jest zgodny z wolą ludzką, a więc etyczny, 3) jest zasadą religijną, jako że wynika z charakteru stosunku człowieka do Boga<sup>35</sup>. Analogicznie można powiedzieć, że czyn, dzięki któremu postępek się dokonuje, uzasadnienie znajduje w kategoriach naukowych, moralnych i metafizycznych. Odwracając tę kolejność możemy chyba stwierdzić, że czyn u Cieszkowskiego występuje jako: a) zasada metafizyczna, b) poteoretyczna praktyka społeczna, c) powinność etyczna. Przypatrzmy się bliżej tym trzem sposobom występowania czynu.

Zauważyliśmy, że duch na swym najwyższym stopniu utożsamia się z wolą będącą syntezą uczucia i myśli, a więc zarazem prawdziwą jednością bytu i myśli. Wola będąc naprawdą wolną wyraża się jako czyn. Czyn jest jej istotą, a zarazem jedynym objawem; nie ma żadnej innej sfery rzeczywistości, w której mogłaby się ona przejawiać. Czyn utożsamia się w systemie Cieszkowskiego z wolą, zatem czyn jest tożsamy z duchem. Jak wola jest władzą godzącą dwa przeciwstawne żywioły ducha — zmysłowy i umysłowy, materialny i idealny — tak czyn jest tego połączenia jedynym efektem, a zarazem przyczyną. Proces zapośredniczenia bytu i myśli nie może bowiem następować jako skutek działania siły statycznej, lecz dynamicznej. Formułując rzecz inaczej, można stwierdzić, że wola ze swej natury musi być „czynna”. Czyn więc zarówno jest objawem woli, jak i nią samą.

„Jednostronności Bytu i Myśli — mówił Cieszkowski — skupiają się w Czynie, bo Czyn jest pomyślanym Bytem i bytującą Myślą”<sup>36</sup>. Zauważmy, że identycznie mogłaby u Cieszkowskiego brzmieć definicja woli, ta zaś, jak wiemy, utożsamia się z duchem na jego najwyższym stadium rozwoju. „Jak więc Czyn urzeczywistnia Myśl — pisał Cieszkowski — bo ją wprowadza w Byt, tak też nawzajem urzeczywistnia Byt, bo go wprowadza w Myśl — Bez Czynu Byt jest martwy, — a Myśl wrzekomą — Ta trzecia Potęga uiszcza i ożywia, co poprzednie założyły, lecz czego same spełnić nie mogły. — Tu znosi trupo-

<sup>35</sup> Por. A. Żółkowski, *Graf August*, s. 176.

<sup>36</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 231.

watość, tam upiorowatość. — A tak ani Myśl, która nie przynosi z sobą świadectwa Czynu, ani Byt, który się czynem nie ożywi, nie są jeszcze ani prawdziwą Myślą, ani prawdziwym Bytem”<sup>37</sup>.

Ileć Cieszkowski mówi o „Czynie”, zawsze ma na myśli właśnie ową metafizyczną zasadę przyszłości, podobnie jak zasadami takimi w przeszłych epokach były „Byt” i „Myśl”. Duch każdorazowo utożsamia tu się z żywiołem, który w nim dominuje, tyle, że znajdując się w dwu antyteptycznych stadiach swego rozwoju nie był on jeszcze duchem pełnym. Czyn więc nie jest już żywiołem dominującym w duchu, lecz jedyną jego istotą. Nie oznacza to jednak — o czym w dalszej części tego rozdziału — aby Cieszkowski mówił tylko o „Czynie” nie zaś o „czynach”<sup>38</sup>. Tak jak istnieje „Duch” (tj. absolut) i „duchy” (podmiotowe i przedmiotowe), tak też mamy w nauce Cieszkowskiego „Czyn” i „czyny”. Istnienie bowiem ducha wszechogarniającego całą rzeczywistość nie wyklucza, jak wiemy, istnienia duchów partykularnych. Duch ma w koncepcji naszego filozofa charakter monady. Monada uniwersalna („Duch” absolutny) zawiera monady partykularne, które będąc jej częściami są zarazem jej analogonami. Czyn jako istota ducha absolutnego nie wyklucza więc występowania czynów na poziomie podmiotowym i przedmiotowym, wręcz przeciwnie to właśnie owe czyny współkonstruuja ów „Czyn” globalny.

Zwracałem już uwagę na tę konsekwencję myśli Cieszkowskiego, że duch absolutny nie podlegając procesowi rozwoju historycznego, jest

<sup>37</sup> Ibidem, t. I, s. 142.

<sup>38</sup> Myli się w tym względzie J. Keller (*Czyn*, s. 250) pisząc: „Z tego co do tej pory zostało powiedziane o czynie, płynie wyjaśnienie, dlaczego Cieszkowski mówi o czynie, a nie o czynach przyszłości. Przez czyn bowiem nie rozumie on jakiegos szczególnego działania, jakiegos jednorazowego wysiłku woli człowieka. Czyn jest duchem, i duch jest czynem”. Keller najwyraźniej dostrzegł tylko metafizyczny poziom objawienia się czynu, który to zresztą poziom utożsamia on z poziomem moralnym (etycznym). Tymczasem, już na początku drugiego rozdziału *Prolegomenów* (s. 33) znajdujemy znamiennie zdanie: „Ale stąd wynika dalej, że dzieje powszechnie stanowią w ogóle pole istotnego czynu, a ponieważ, jak to wspomnieliśmy już zaznaczyliśmy, czyn jest prawdziwie substancjonalną identycznością myśli i bytu [...], przeto cała istota bytu i myśli na widowni dziejów pod postacią czynów wystąpić musi”.

zarazem od historii ludzkiej uzależniony, może bowiem osiągnąć swą pełnię tylko poprzez zapanowanie harmonii w życiu społecznym. Rozdział trzeci *Prolegomenów* otwiera autor mottem będącym parafrazą cytatu z *Fausta* Goethego: „Już wiem! Duch światłem mi pomaga swym. I piszę już: Na końcu będzie czyn”<sup>39</sup>. Ostatnie słowa, jak się wydaje, w świetle poglądów Cieszkowskiego można interpretować dwójako. A więc ów czyn, który ma zaistnieć w ostatnim okresie historii, to duch, który osiągnie swą pełnię, a także czyn to twórcze, świadome działanie ludzkie oraz instytucje będące tych działań wynikiem, które przyczyniają się do ustanowienia harmonii w świecie. Jak słusznie zauważa A. Zółtowski, w ujęciu Cieszkowskiego czyn okazuje się zarówno celem, jak i środkiem<sup>40</sup>. W ten sposób, co bardzo istotne, ideał społeczny założony w przyszłości posiada w koncepcji naszego filozofa charakter dynamiczny. Dynamizm ducha jest jego najistotniejszą cechą, jego wyrazicielem jest zaś czyn.

Szczególnie ostro występuje ten problem w koncepcji osobowości, która, jak wiemy, zdaniem Cieszkowskiego, jest najwyższym stadium ducha. Człowiek właśnie w nadchodzącej epoce dziejów ma wznieść się na to stadium — będzie on wówczas prawdziwym twórcą rzeczywistości, a zarazem rozwijał będzie własną istotę. Człowiek przyszłości jest więc już z samej definicji czynem (bowiem jest duchem, który osiągnął swe najwyższe stadium rozwoju — osobowość), lecz równocześnie jest on także podmiotem czynu, ponieważ: a) w procesie tworzących działań dokonuje doskonalenia swej własnej istoty, b) dzięki jego czynom następuje doskonalenie rzeczywistości społecznej — ducha przedmiotowego, c) w ten sposób zostaje ustanowiona powszechna harmonia, zniiesienie dualizmu bytu i myśli. Prawdziwa osobowość — jak mówił nasz filozof — to „stopienie zewnętrzności i wewnętrzności w procesie absolutnego czynu, dzięki któremu wewnętrznie przypominana zewnętrzność znów się uzewnętrznia bez wyobcowania”<sup>41</sup>. Kiedy więc Cieszkowski twierdził, że prawdziwy czyn dotychczas jeszcze nie

<sup>39</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 53.

<sup>40</sup> A. Zółtowski, *Graf August*, s. 91.

<sup>41</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 85.

wystąpił, to jest to oczywista konsekwencja jego nauki o duchu. Skoro czyn utożsamia się z duchem na jego najwyższym szczeblu rozwoju, to logiczna jest jego nieobecność w dotychczasowej historii — duch bowiem swego ostatecznego stadium jeszcze nie osiągnął.

Czyn jako cel nie został więc jeszcze osiągnięty. Czy jednak nie wystąpił w dotychczasowych dziejach czyn jako środek, jako działająca świadoma ku temu celowi zmierzająca? Wydawałoby się, że tak być powinno, albowiem środek realizacji winien przecież cel wyprzedzać. W koncepcji Cieszkowskiego jednak tak nie jest, czyn jako środek, jako działanie (zarówno realno-materiałne, jak i etyczne) jest równoczesny czynowi-duchowi. Są to dwie wzajemnie warunkujące się strony jedni. Cieszkowskiego koncepcja ducha, jak pamiętamy, była ściśle związana z jego historiozofią, której główny pomysł polegał na włączeniu przyszłości w obręb zainteresowań filozofii. Filozofia zaś równocześnie miała porzucić stanowisko czystej spekulacji i stać się filozofią praktyki. Kategoria czynu jest wyzwaniem rzuconym filozofii Hegla — będącej wiedzą przychodzącą post festum — wyzwaniem rzuconym Hegłowskiej koncepcji człowieka jako narzędzia „chytrego rozumu” budującego historię według własnych (nieznanych ludziom) planów.

Koncepcja czynu Cieszkowskiego nie była oryginalna. Kategoria ta już wcześniej zrobiła niejaką karierę wśród pisarzy skupionych w ruchu Młode Niemcy. W latach dwudziestych pewne idee zbiczne do tych, które wysunął potem Cieszkowski rozwijał H. Heine; wiele uwagi zagadnieniu jedności myślenia, działania i teorii czynu poświęcił I. Wienberg. Jak zauważa słusznie J. Garewicz „nigdy jednak pisarzy młodoniemieccy nie zdobyli w tych sprawach jasności, jaką widać w *Prolegomenach* Cieszkowskiego”<sup>42</sup>. Wśród uczniów Hegla, Feuerbach już w 1828 r., w liście do swego mistrza, zawarł pierwszą propozycję filozofii czynu, były to jednak zaledwie intuicje<sup>43</sup>. August Cieszkowski tworząc swą koncepcję czynu jako praktyki społecznej zwrócił

<sup>42</sup> J. Garewicz, *Między marzeniem a wiedzą*, s. 127.

<sup>43</sup> *Briefe von und an Hegel*, wyd. Johannes Hoffmeister, Bd III, Hamburg 1954, s. 244—248.

się ku Fichtemu. I choć, jak to zobaczymy, Cieszkowski pojmował czyn odmiennie, a lekceważenie rzeczywistości empirycznej było mu całkowicie obce, to jednak u tego wielkiego idealisty niemieckiego znalazł tak istotne dla swej koncepcji historyzoficznej rozróżnienia działania prawdziwego i pozornego, czynu i nie-czynu. Fichtemu wszelka rzeczywistość jawiła się jako skutek wcześniej zaistniałego czynu (istnienie całego realnego świata musiało też oczywiście zostać poprzedzone czynem). Czyn jednak nie może być przypadkowy (cały świat posiadałby bowiem cechę przypadkowości), zakłada on istnienie celu — ideału. Tylko czyny, które dążą do ideału są wolne, wólności jest ich istotą. Wszelkie inne działania przeto czynami nie są. Otóż ten Fichteński podział na „fakta“ (Tatsache — czyny nieprawdziwe) i „akta“ (Tätandlung — czyny rzeczywiste) stały się podstawą filozofii praktycznej Cieszkowskiego. „Wypadkami (fakta) — mówił — nazywamy bowiem owe bierne zdarzenia, na które się niejako natykamy i względem których zachowujemy się zupełnie obojętnie, coś, co istnieje bez naszego współdziałania i poza naszą świadomością. Do nich świadomość musi oczywiście przystąpić, aby je sobie przyswoić i w tym bycie zewnętrznym odkryć wewnętrzną istotę. Natomiast czyn (actum), to zgoła coś innego. Nie jest to już owo bezpośrednie zdarzenie, które mamy jedynie wchłoniąć w siebie i odzwierciedlić: ono już podlegało re-flexji, już zostało zapośredniczone, już pomyślane, wprzód zamierzone, a potem dokonane. Jest to zdarzenie aktywne w pełni nasze — już można przeto rzec, że fakty są zdarzeniami naturalnymi, czyny zaś sztucznymi. Fakty stanowią praktykę nieswiadomą, czyli przedteoretyczną, czyny natomiast świadomą, czyli teoretyczną, bo teoria wieksza się pomiędzy obie te praktyki“<sup>44</sup>. Zatrzymajmy się nieco przy tym cytacie, aby ostrzec się przed pewnymi niebezpiecznymi uproszczeniami<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 14.

<sup>45</sup> O możliwości upraszczającego i niewłaściwego zinterpretowania przedstawionego w *Prolegomenach* podziału na fakta i akta przekonuje nas lektura *Filozofii ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa* H. Kamińskiego (Warszawa 1959, s. 139—144). Wychodząc z innych założeń ontologicznych (czyn

Cieszkowskiemu nie chodzi tu oczywiście o zdroworoządkowe odróżnienie działań wyrozumowanych, podejmowanych z pełną świadomością ich skutków. Przedteoretyczność faktów i poteoretyczność czynów należy tu rozumieć w kontekście jego sporu z Heglem. Historia zdaniami Hegla jest, jak wiemy, w trakcie dokonywania się procesem nieświadomym: świadomość jej uzyskują ludzie dopiero post factum. Teoria zatem (teoria jako rozumienie dziejów) nie poprzedza działań ludzkich, lecz wręcz przeciwnie następuje po nich. Ludzie więc nie są faktycznymi twórcami swych dziejów, lecz jedynie narzędnym planów „chytrego rozumu“. Cieszkowski, jak pamiętamy, podważa to Heglowskie przekonanie, stwierdzając, że skoro myśl osiągnęła pełną samowiedzę, to musi być w stanie ujmować całą historię, włącznie z przyszłością. W ten sposób nauka Hegla uzupełniona przez naszego filozofa okazuje się tą prawdziwą teorią, która pozwoli ludziom kształtować własną historię. Zrozumienie całego procesu historycznego oznacza bowiem także wiedzę jej jeszcze nie dokonanego kształtu — wiedzę ideału. Dzięki temu rozum heglowski musi oczywiście zostać pozbawiony swego „chytrego“ charakteru, ludzie zaś stają się prawdziwymi twórcami historii (jakkolwiek spełniają nadal plany boże, tyle że plany te są im znane). W kontekście tych rozważań jasne jest, że Cieszkowski musiał dokonać radykalnego rozcięcia między dotychczasową działalnością ludzką (i jej skutkami), która nie była czynami, a działalnością przyszłą, która takowymi będzie. Mówił: „teraz właśnie znajdujemy się w zwrótnym punkcie historii, gdzie fakty przemienia-

jest „wynikłością absolutu“) stwierdza on, że Cieszkowski, wbrew swym za-pewnieniom, nie dokonał syntezy idei i bytu, albowiem oba te żywioły nadal zostały zachowane u ducha. Kamiński zaprzecza jakoby mógł istnieć „czyn bezwiedzowy [...] wiedza czynu wszelką teorię wyprzedzić musiała [...] czyn jest zawsze wiedzowy i to jest jego stan naturalny, nie zaś sztuczny, a teoria, która dzielność wiedzy tylko wznaga, nie zaś tworzy, natury jego nie zmienia i zawsze własnością moralną czynu jest być wiedzonym“ (s. 143). Wydaje się, że Kamiński nie w pełni rozumiał na czym miał polegać poteoretyczny charakter praktyki u Cieszkowskiego. Ciekawe, że podobny zarzut wobec dokonanego w *Prolegomenach* rozróżnienia faktów od aktów, stawiają M. Sobeski (*Cieszkowskiego Prolegomena*, s. 27) i M. Klepacz (*Idea Boga*, s. 207).

ją się w czynny”<sup>46</sup>. Tak więc przed skonstruowaniem teorii rozumianej tutaj jako totalny sposób rozumienia dziejów, co właściwie utożsamiało się z rozumieniem celu historii, ideału, ku któremu zmierza ludzkość, niemożliwe było zaistnienie prawdziwego czynu. Nawet wówczas, gdy pewne działania i instytucje społeczne posiadały w dziejach wymiar ponadpartykularny, gdy, innymi słowy, były one antycypacją mającego nastąpić kształtu dziejów, pozostawały w sferze faktów, a nie czynów. Nie były one bowiem podejmowane ze świadomością celu, jakiemu służyć mają. Celu nie partykularnego, chciałoby się powiedzieć doczesnego, lecz celu ostatecznego — eschatologicznego (pamiętajmy o swoistej przez Cieszkowskiego pojmowanej eschatologii). W ten sposób, zdaniem Cieszkowskiego, w czynnie zostaje zniesiony dualizm praktyki i teorii.

Cieszkowski w ramach swej spirytualistycznej koncepcji filozofii praktyki próbował rozwiązać także (a może przede wszystkim) nadzwyczaj istotny problem, który występuje także w pismach Fouriera, a który nieco później podjął Marks. Chodzi tu o zagadnienie alienacji pracy, o przejście — mówiąc językiem Marksa — od „królestwa konieczności” do „królestwa wolności”. Zaznaczyć tu wypada, że polski filozof, podobnie jak Fourier, a w przeciwieństwie do Marksa, nie rozróżniał pracy od wszelkiej działalności.

Fakta, to przecież nic innego jak praca (działanie) wyalienowana. Człowiek nie był dotąd panem swych działań ani, tym bardziej, nie był też panem skutków tych działań. Znajdował się dotąd w „królestwie konieczności”, prawo (w starożytności) nakazywało mu taki, a nie inny sposób działania. Jego praca miała charakter przymusowy. Powołując się na Saint-Simona i Fouriera, którzy opisali „opłakany stan proletariatu” stwierdzał, że także praca ludzi drugiej epoki była obarczona fatalnym rysem konieczności. Dopiero wprowadzenie „porcjonalnego minimum”, stworzenie społeczeństwa opartego na nowych zasadach, społeczeństwa świadomie dążącego do realizacji ideału społecznego spowoduje, że indywidualum „nie będzie pracowało, aby żyć, ale będzie żyło aby pracować”<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 66.

<sup>47</sup> A. Cieszkowski, *Ojczce nasz*, t. III, s. 206.

Jak Fourier wierzył, że dzięki wprowadzeniu „pracy atrakcyjnej” — ciągłej zmianie warsztatu zgodnie z upodobaniami ludzkimi (swoją drogą zasadę tę w zmodyfikowanej postaci wprowadza się obecnie w wielu zakładach przemysłowych na całym świecie), a także dzięki partycypacji w zyskach, ludzie będą pracować z przyjemnością, tak i Cieszkowski wierzył, że potęteoretyczny czyn jest tym medium, dzięki któremu nastąpi przekroczenie magicznej granicy między pracą-koniecznością a pracą-przyjemnością. Zniesienie alienacji pracy równa się zniesieniu dotychczasowej opozycji ducha podmiotowego i ducha przedmiotowego. W dwu minionych epokach duch przedmiotowy, będąc wytworem ducha podmiotowego, wyobcowywał się od swego twórcy, przeciwstawił się mu i panował nad nim. Kultura, instytucje społeczne jawiły się człowiekowi jako coś wobec niego obcego. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy ludzkość uświadamia sobie cel swego rozwoju. „Absolutna myśl — mówił Cieszkowski — musi zatem powrócić do absolutnego bytu bez wyobcowania się wszakże wobec siebie samej. Ten nowo stworzony byt, nie będzie owym pierwszym bytem biernym i danym, ale bytem stworzonym świadomie powołanym do życia, który jest absolutnym czynnem”<sup>48</sup>. Wynikiem czynu pojmowanego jako świadome przekształcanie życia społecznego będzie powstawanie takich instytucji społecznych, które będą to nowe życie współkonstruować. Przedstawiając to językiem Cieszkowskiego — dążenia ducha podmiotowego i ducha przedmiotowego będą identyczne.

W koncepcji czynu Augusta Cieszkowskiego następuje zatarcie granicy między działaniem a jego skutkiem. Zarówno potęteoretyczna praktyka, jak i formy życia społecznego przez nią powołane są czynami: instytucje to „świadome czyny ludzkości”<sup>49</sup>. W ten sposób zarówno czyn podmiotowy, jak i przedmiotowy zlewają się z czynem absolutnym. Określając rzecz inaczej: człowiek w procesie swych świadomych działań tworzy instytucje, które z kolei konstytuują taki typ stosunków społecznych (harmonia społeczna), które wcześniej

<sup>48</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 75.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 101. O roli instytucji w koncepcji czynu Cieszkowskiego por. A. Żółkowski, *Graf August*, s. 105—113.

człowiek rozpoznał jako ideał wieńczący jego historię. Ta współzależność posiada jednak wektor zwrotny — ustanowienie harmonii społecznej (które to pojęcie, jak wiemy, ma u Cieszkowskiego charakter dynamiczny — zawiera możliwość, a więc konieczność dalszego doskonalenia) warunkuje więc dalsze powstawanie odpowiednich instytucji, które z kolei umożliwiają zastąpienie takich działań ludzkich, które można określić mianem czynów.

„System instytucji — mówił Cieszkowski — jest dla idei dziejów powszechnych tym, czym system konkretnych sztuk dla idei piękna w ogóle”<sup>50</sup>. Jak sztuka w sferze przedmiotowej była Objawem idei piękna, nauka (filozofia) zaś myśli, tak połem działania ducha będącego pełną syntezą bytu i myśli będzie sfera życia społecznego i jego objawów — instytucji. Ponieważ jednak życie społeczne w stosunku do sztuki i nauki spełnia rolę syntezy, to fakt, iż będzie ono prawdziwym polem działania ludzi w nadechodzącej epoce, nie oznacza iżby kultura polem tym przestała być. O ile jednak sztuka była tą dziedziną, w której w najpełniejszy sposób objawiało się działanie człowieka stałości, filozofia (nauka) zaś taką dziedziną była dla człowieka epoki drugiej, o tyle w nadechodzącej erze zostaną obie te dziedziny podporządkowane zadaniom życia społecznego. „A więc, aby być istnym wyznawcą, czcicielem i sługą Ducha Świętego, trzeba być artystą, i uczyonym i człowiekiem publicznym” — zapytywał Cieszkowski. „Tak jest!” — odpowiadał natychmiast<sup>51</sup>. Są to właśnie owe „drogi ducha”, którym poświęcał jedno ze swych dzieł<sup>52</sup>.

Cieszkowski uważał, że każdy człowiek posiada potencjalne zdolności (jest bowiem przeciw „duchem”), które predystynują go do twórczego działania w którejś z tych trzech sfer. Problem tkwi w tym, aby te potencjalne zdolności mogły się objawić, to zaś nastąpi po wprowadzeniu powszechnej oświaty i po zagwarantowaniu każdemu niezbednego minimum. Tak więc czyny ludzkie będą objawiały się jako tworzenie nowych form sztuki, nowych twierdzeń nauki i nowych instytucji

<sup>50</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 101.

<sup>51</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 469.

<sup>52</sup> A. Cieszkowski, *O drogach ducha*, op. cit., s. III—XXXIX.

społecznych. Polem działania człowieka będą też „zastosowawcze, a więc i przemysłowe kunszta i umiejętności”<sup>53</sup>. „W tem to Spolecznem Życiu — mówił Cieszkowski — skupiają się wszelkie drogi Ducha, nie wyłączając się ani nie ubliżając sobie nawzajem, owszem, każda z osobna właściwy sobie kierunek i szczytne przeznaczenie znajdując i Ogarnia w siebie toż Życie wszelkie Sztuki, Nauki i Instytucje społeczne, jako niezbędne żywioły własnego rozwoju, jako integralne funkcje i współwarunki własnego istnienia”<sup>54</sup>. Czyn ma charakter społeczny, nie oznacza to jednak, aby jego podmiotem miały być tylko zbiorowości. Podmiotem czynu jest oczywiście indywidualium (z czasem każde indywidualium powinno być jednostką twórczą, „czynną”), ponieważ jednak w ostatecznej skali prawdziwy czyn prowadzi do ustanowienia ideału społecznego, więc posiada on zawsze charakter społeczny. Analogicznie rzecz biorąc, czyny zbiorowości (szczególną rolę spełniają tu narody) są nie dlatego społeczne, iż podmiotami ich są organizmy społeczne, lecz właśnie z powodu tego, że efektem ich ma być zaprowadzenie owego ideału — społeczeństwa harmonii. Jak pisze A. Walicki: „działania ludzkie stają się Czynami, gdy są ze sobą zharmonizowane, skoordynowane, przeniknięte świadomością wspólnego — narodowego i ogólnoludzkiego Celu”<sup>55</sup>. „Słowo „stań się” wyrzeczone przez Boga przy stworzeniu Wszechświata, ma być wyrzeczonem przez samą Ludzką przy stworzeniu jej własnego świata” — mówił Cieszkowski<sup>56</sup>.

Podobnie jak w sferze ducha przedmiotowego przyszłość przyniesie zniesienie dualizmu bytu i idei, rzeczywistości (Sein) i ideału (Sollen), tak w sferze ducha podmiotowego proponował Cieszkowski wizję człowieka integralnego, który wyzbył się przekonania o odrębności ciała i duszy, człowieka, który rozwinie wszelkie założone w nim siły i możliwości. Wówczas będzie on dopiero „Osobą socjalną”, tj. takim czło-

<sup>53</sup> Ibidem, s. XVI.

<sup>54</sup> Ibidem, s. XXXVII.

<sup>55</sup> A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, s. 87—88.

<sup>56</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 164—165.

wiekami, który „działa i udziela się i bierze udział w rzeczywistości, w pełni, społecznym życiu”<sup>57</sup>.

Cieszkowski podobnie jak Fourier, a później Marks, postulował dla człowieka prawo do pełnej realizacji osobowości. Czyn bowiem nie jest tylko działaniem mającym na celu przekształcenie rzeczywistości społecznej, lecz jest także środkiem autokreacji człowieka, środkiem, dzięki któremu człowiek doskonali coraz bardziej założone w sobie potencjalne zdolności. To samodoskonalenie, tak samo jak i udział w życiu społecznym, jest obowiązkiem każdego człowieka, jest imperatywem kategorycznym — postępując się Kantowską kategorią. Nie jest to jednak, jak już wiemy, obowiązek narzucony człowiekowi z zewnątrz, lecz płynący z jego własnego wnętrza — działanie moralne staje się dla takiego pełnego indywiduum zarazem przyjemnością. Ten moralny aspekt czynu jest integralnie sprzężony z Cieszkowskiego koncepcją religijności. Jak to już w pierwszym rozdziale przedstawiliśmy, epoka trzecia — harmonii, królestwa bożego na ziemi jest też epoką religijności. Przyszła religia posiada jednakże w koncepcji Cieszkowskiego dość specyficzny charakter — utożsamia się mianowicie z całością działań człowieka budującego swą rzeczywistość. Twórczość na polu sztuki, to dla Cieszkowskiego „obrzędki ducha” — odpowiednik liturgii w dotychczasowych religiach: działania na polu nauki to „dogmaty ducha” — odpowiednik teologii i wreszcie kształtowanie nowych form życia społecznego to „obowiązek i działanie pobożne” — praktyczne życie religijne<sup>58</sup>. Tak więc całokształt przyszłych działań ludzkich — czynów będzie niezłym innym, jak spełnieniem nakazów moralnych, których treść przekazał Chrystus w tzw. Modlitwie Pańskiej. „Ustał czas łask, nastał czas zasługi”<sup>59</sup>.

Gdyby przedstawiona koncepcja czynu budziła nadal wątpliwości, gdyby nadal było niejasne, co Cieszkowski rozumiał przez czyn, jak wyobrażał sobie to tworzenie nowej rzeczywistości społecznej, to

<sup>57</sup> Ibidem, t. III, s. 176.

<sup>58</sup> Ibidem, t. II, s. 464.

<sup>59</sup> Ibidem, t. I, s. 7.

warto przypatrzeć się życiu naszego filozofa. Działalność teoretyczna na polu filozofii i ekonomii, udział w pracach różnych towarzystw naukowych, praktyka polityczna w parlamencie pruskim, współzałożycielstwo Ligii Polskiej i innych organizacji, fundowanie szkół i wprowadzenie w życie reform gospodarczych — oto życie i czyn Augusta Cieszkowskiego.

## Rozdział piąty

# FILIZOFIA NARODOWA I MESJANIZM

W dotychczasowych rozważaniach niejednokrotnie zwracałem uwagę na narodowy i mesjanistyczny charakter myśli Cieszkowskiego. Poniżej poświęcę nieco więcej uwagi temu właśnie problemowi. Wiadomo, że polscy myśliciele romantyczni żywili przekonanie o tym, że przyszłość, losy ludzkości związane są z losami Polski, a raczej Polaków. Perspektywny charakter polskiej myśli trzydziestych i czterdziestych lat XIX w. był związany ze swoistym poszukiwaniem w dziejach ojezystych takich elementów i faktów, które świadczyłyby o szczególnej roli, jaką Polacy mają w dalszym rozwoju historii odegrać. W ramach tej wspólnej cechy myśli epoki międzypowstaniowej występowały jednakże różnice poglądów. Hoene-Wroński nieprzypadkowo protestował przeciw używaniu przez Mickiewicza terminu mesjanizm do określenia swych własnych (i Towiańskiego) poglądów. W istocie były to dwa bardzo różne światopoglądy, a wiemy przecież także, że Mickiewicz niecałkowicie zgadzał się z Towiańskim.

Różnie polscy myśliciele owych czasów zapatrywali się na rolę Polski w mającym narodzić się wkrótce porządku społecznym. Jakkolwiek w myśli romantycznej wyraźnie zwyciężyła Lelewelowska koncepcja „republikańska” wyparłszy oświeceniową „monarchistyczną”, to nie przeszkadzało jednak w różnych, a czasami całkowicie odmiennych wyobrażeniach o przyszłym kształcie Polski. Państwa Hoene-Wrońskiego, jego wizja Polski pojednanej z Rosją i pod jej przewodnictwem realizującej ideę mesjanistyczną, znajdował swą

przeciwagę w swoistym uniwersalistycznym nacjonalizmie<sup>1</sup> „filozofów narodowych”. Ci z kolei odrzucali ideę Polski-Mesjasza, która w różnej zresztą postaci była rozwijana na stronicach dzieł naszych wieszczów.

Przedstawiciele myśli romantycznej posługiwali się też różnymi pojęciami narodu, szczególnie zaś sporne w tej kwestii było miejsce i rola ludu. Wystarczy przypomnieć tu koncepcję E. Dembowskiego i B. Trentowskiego. Dla pierwszego lud był desygнатem narodu, podczas gdy drugi widział w elicie, w warstwach kierowniczych główną siłę narodu, która miała bezwolny, pasywny lud wznieść do poziomu aktywnego czynnika idei narodowej. Jeśli równocześnie zauważymy bardzo różny stosunek polskich myślicieli owych czasów do filozofii niemieckiej i francuskiej (od germanofilii i wyrażonej niechęci do myśli francuskiej Trentowskiego, do frankofilii powiązanej z odrzucaniem „skostniałej” filozofii niemieckiej Mickiewicza); jeśli także stwierdzimy fakt występowania olbrzymich różnic w sferze poglądów społeczno-politycznych od lewicowego radykalizmu Dembowskiego do konserwatywnego Krasńskiego (także Trentowskiego, szczególnie w późniejszym okresie jego twórczości), to uzyskamy przybliżony obraz wielkiego polimorfizmu owej swoistej formacji intelektualnej nazywanej romantyzmem polskim. Dodajmy tu jeszcze, że romantyzm polski nigdy nie wykształcił reakcyjnej postaci na wzór romantyzmu niemieckiego, a odwoływanie się do historii ludzkości i własnego narodu służyło w nim budowie takiej koncepcji rzeczywistości, która miała stanowić uzasadnienie dla przyszłości. To futurystyczne nastawienie polskiej myśli epoki międzypowstaniowej — nastawienie całkowicie zrozumiałe w ówczesnej sytuacji historycznej, w jakiej znaleźli się Polacy — związane było z niepodważalnym przekonaniem, że przyszłość musi przynieść rozwiązanie kwestii polskiej. Rozwiązanie kwestii polskiej było w przekonaniu polskich romantyków równoznaczne z rozwiązaniem problemów trapiących całą ludzkość. To silne akcento-

<sup>1</sup> Używamy tu pojęcia „nacjonalizm” w znaczeniu takim, w jakim występuje ono w literaturze anglosaskiej, a więc pozbawionym odnienia aksjologicznego.



wanie sytuacji i roli historycznej własnego narodu i odczynny połączone z uniwersalizmem stanowiło niewątpliwie o sile i wielkości naszego romantyzmu.

Cieszkowski zajmował wśród polskich myślicieli owych czasów stanowisko wyjątkowe. Mediatoryczne skłonności jego umysłu oraz swoista droga życia spowodowały, iż w jego twórczości, jak w soczewce ogniskują się romantyczne spory o historię, naród i przyszłość. Autor *Prolegomenów* był jedynym wśród myślicieli polskich, którego możemy zaliczyć do nurtu filozofii zarówno mesjanistycznej, jak i narodowej<sup>2</sup>. Cieszkowski żył i pracował na styku różnych kultur, wydawał swe prace w języku niemieckim, francuskim i polskim, znał doskonale piśmiennictwo tych trzech narodów (znał też niezłe literaturę angielską) i traktował je jako źródła pozwalające rozwijać własne poglądy. Sprawilo to, że jego myśl posiada swoisty charakter, a jego mesjanizm jest silnie zracjonalizowany, podczas gdy jego filozofia narodowa przepojona jest pierwiastkiem mesjanistycznym.

Wiemy, że właściwie cała polska myśl romantyczna ma w większym, lub mniejszym stopniu charakter rozważań historyzoficznych. Historiozofia ta miała wyjaśnić charakter i sens dziejów ludzkich, a właściwie przyczynę i sens kryzysu, w którym w mniemaniu romantyków znalazła się ludzkość, przy czym odpowiedź na pytanie o rolę i charakter kryzysu była zarazem odpowiedzią na pytanie o przyszłość ludzkości. Ponieważ kryzys ze szczególnością siłą objawiał się w rzeczywistości polskiej, wobec tego znalezienie odpowiedzi na problemy dręczące Polaków miało być równoczesnym rozwiązaniem pytań postawionych przed całą ludzkością. W ten sposób polscy filozofowie okresu po powstaniu listopadowym mogli sobie odpowiedzieć twierdząco na dwa zasadnicze pytania: 1) czy możliwe jest stworzenie własnej — polskiej filozofii (a raczej historiozofii) oraz 2) czy filozofia taka może zarazem posiadać wymiar uniwersalny?

Już w 1882 r. Józef Góluchocki, dwudziestopięcioletni wówczas

<sup>2</sup> Na fakt stosunkowo rozpowszechnionego w naszej literaturze, a nielsusznego zaliczenia w poczet mesjanistów niektórych filozofów narodowych (np. Trentowskiego i Libelta), zwrócił uwagę A. Walicki (*Filozofia a mesjanizm*, s. 29—30).

uceń Schellinga w wydanej po niemiecku pracy pt. *Filozofia w stosunku do życia całych narodów i poszczególnych ludzi* postulował konieczność tworzenia filozofii narodowej, jako że naród tylko poprzez filozofię jest w stanie uświadomić sobie ideę nim kierującą. Filozof więc reprezentuje niejako świadomość własnego narodu. Osiem lat później, M. Mochnacki twierdził, iż „czas wezwać filozofię z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa”<sup>3</sup>. Także Cieszkowski był przekonany, że tworzenie własnej filozofii narodowej jest nakazem chwili zobowiązującym każdego myślącego Polaka. Także on podzielał wiarę innych myślicieli romantycznych, że to właśnie w ręce narodu polskiego zostały złożone przysze losy ludzkości. W pierwszych, niemieckich pracach naszego filozofa nie znajdujemy jeszcze ani tendencji mesjanistycznych, ani wyraźnych postulatów tworzenia filozofii narodowej. Jest to oczywiście zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę krąg niemieckich odbiorców — heglistów przede wszystkim, do których prace te były skierowane<sup>4</sup>. Jak się miało jednak okazać już wkrótce, prace te były przygotowaniem do skonstruowania takiej właśnie filozofii.

Już w swej dysertacji doktorskiej rozważał Cieszkowski problem narodowości w nauce. Jego zdaniem „narodowości w naukach ścisłych wyjątkowego wpływu mieć nie mogą i to jest szczęście tak dla nich jak i dla świata. Jeśli zaś jakiś wpływ wywierają to zawsze dodatni, a nigdy ujemny, to jest nowy naród przynosi ze sobą nowy zaród, czyli nowy żywioł dla nauki, ale bynajmniej dawne i cudze nie wyćpią, owszem je absorbuje i przyswaja sobie podnosząc je do wyższej potęg”<sup>5</sup>. Nauka ma więc zawsze charakter uniwersalny, jednak narodowość badacza odzwierciedla się w jego dziele. Tak też rzecz się ma z filozofią. Czytając prace Platona, Kartezjusza czy Kanta możemy określić ich narodowość, jednakże twórczości ich należy do jednego wspól-

<sup>3</sup> Cyt. za: B. J. Gawecki, *Polscy myśliciele*, s. 12.

<sup>4</sup> Ten charakter pierwszych prac Cieszkowskiego spowodował znaną reakcję Mickiewicza i Kamińskiego. Pierwszy określił Cieszkowskiego jako „Polaka wynarodowionego”, drugi zaś nazwał go złośliwie „filozofem niemieckim”.

<sup>5</sup> A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jejskiej*, w: tenże, *Prolegomena*, s. 255.

nego ciągu myśli ogólnoludzkiej. Nowe dokonanie w nauce — nawet jeśli jest zaprzeczeniem wcześniejszego — jest tylko zaprzeczeniem dialektycznym, prowadzącym do wyższej jedni. Znajdujemy tu więc wskazówki jaka powinna być filozofia narodowa: jeśli ma być filozofia, musi być kontynuacją wcześniejszych idei.

Tak właśnie traktował Cieszkowski swe spory z heglizmem. Ktokolwiek chce tworzyć nową filozofię, musi najpierw stanąć w „szranki z Heglem”, przebyć musi „bezdroża i przepaści, które on przebył, zwinąć kolejno na wszystkich szczytach, które on bez zawrotu głowy obleciał, a dopiero przescignąwszy jego wszystkie ślady postawić się naprzeciwko niego”<sup>6</sup>. Zatem filozofia polska musi najpierw dokonać recepcji Hegla, aby następnie wyjść poza niego. Nieprzypadkowo chyba Cieszkowski zdecydował się już w 1841 r. wydać pracę pt. *Rzecz o filozofii jónstkiej* w języku polskim.

Jak to się jednak dzieje, że wielu przedstawicieli nauki wydawani są przez własne taki, a nie inny naród? Na to pytanie znajdujemy odpowiedź w *Prolegomenach do historiozofii*. Duchy poszczególnych narodów rozwijają się, zdaniem Cieszkowskiego, analogicznie do ducha świata. „Każdy duch narodowy na wzór całości [tj. ducha świata — M.N.J.] musi przebyć własny rozwój i spełnić jemu właściwe, względnie szczególne swe ostateczne powołanie”<sup>7</sup>. Mówiąc inaczej, poszczególny naród charakteryzuje się określonym (różnym) stopniem samością świadomości (podobnie jak w ramach tych narodów różnym stopniem samości świadomości dysponują poszczególne jednostki ludzkie). Te narody, które określa najwyższy poziom samości świadomości realizują zasadę postępu całej ludzkości, one są motorem historii, jako że w ich dążeniach skupia się dążenia ducha świata. Każdy duch, jak to jednak wiemy, doskonali się — jego przeznaczeniem jest osiągnięcie pełni swej istoty. Każdy naród jest też nosicielem pewnej, jemu tylko specyficznej idei, która spełnia w długotrwałym procesie historycznym rolę niezbędnego szczebla, po którym ludzkość wspina się ku swemu przeznaczeniu (stanowi doskonałego porządku społecznego-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 254.

<sup>7</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. 24.

go i totalnej realizacji istoty ludzkiej). Cieszkowski pisał: „u ludów, których dziejowe przeznaczenie jeszcze dalekie, podczas gdy u innych takowe już dojrzało — zasady przyszłej wielkości nieodzownie istnieć już muszą, zasady, które im uprawnione następstwo w hegemonii światowej zapewniają: z jej urzeczywistnieniem muszą wszakże czekać długo, dopóki znów ogólny postęp ludzkości nie dostąpi jako całość właśnie tej idei, które one specjalnie przedstawiają”<sup>8</sup>. Z takich właśnie narodów, które w danym momencie dziejowym wypchnię są „misją”, wywodzą się wielcy bohaterowie historyczni, wielcy uczeni, filozofowie. Są oni „indywidualizacjami ogólności i szczególności w historii”<sup>9</sup>. Ich dokonania i myśli pokrywają się z aktualnymi dążeniami ducha świata. Pokrywają się dlatego, iż realizują oni ideę własnego narodu, która właśnie spełnia rolę dominanty w procesie rozwoju ludzkości.

Mamy tu niewątpliwie do czynienia z pewnymi zmodyfikowanymi ideami Hegla. Zmodyfikowanymi na tyle, że Cieszkowski odrzucił częściowo Hegłowską koncepcję narodu-państwa. Zdaniem Hegla, jak wiadomo, historia powszechna to historia państw, bowiem wolność, która jest podmiotem dziejów rozwijać się może tylko poprzez ciągłe ustanawianie i odrzucanie (zastępowanie innymi, wyższymi) instytucji państwowych. Każdy naród może wypełniać wobec tego swą misję historyczną tylko w obrębie własnego państwa. Poprzez takie państwa-narody (Weltgeist) realizuje się postęp świadomości wolności w dziejach. Podobnie też wielu ludzi — bohaterowie historyczni, to tacy osobnicy, których talenty, dążenia i czyny zgodne są z dążeniami ducha światowego, mówiąc inaczej — z tendencjami epoki. W koncepcji Hegla naród utożsamia się z obywatelami określonego państwa, niezależnie od ich etnicznego pochodzenia.

Cieszkowski jako Polak nie mógł więc przyjąć idei Hegłowskiej bez zastrzeżeń. Jego zdaniem każdy naród jest nosicielem pewnej idei istotnej dla rozwoju ducha świata, nosicielami takiej idei są także „lu-

<sup>8</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 27.

dy" czy też „narodowości”, tj. narody znajdujące się w początkowej fazie swego rozwoju, które nie wytworzyły jeszcze w swojej historii organizacji państwowej. Każdy naród jest bowiem duchem, a więc potencjalnie zawiera te same własności, które objawiają narody bardziej rozwinięte (posiadające np. organizację państwową). Dzieje nie są historią państw, lecz narodów, które realizując swą istotę tworzą państwa. Każdy naród, który wstępuje na scenę historii musi w konsekwencji wytworzyć własną organizację państwową. Polacy, którzy własną państwowość utracili, muszą ją odzyskać, reprezentują bowiem ideę, która stać się ma dominującą w nadchodzącej przyszłości. Duch (naród), który wkracza w swe najwyższe stadium, objawia się odtąd w procesie świadomego czynu, czyn zaś to m.in. ustanawianie instytucji — instytucji państwa przede wszystkim. Określę to inaczej: u Hegla państwo było warunkiem objawienia się narodu w historii, u Cieszkowskiego zaś jego konsekwencją przechodzącą w warunek dalszego doskonalenia (rozwoju). Jak wiemy, te rozważania Cieszkowskiego łączyły się nierozdzielnie z równoczesną transformacją Heglowskiej historiozofii — transformacją, dzięki której zakres poznawczy filozofii został przesunięty w przyszłość. Teraz już „tylko” wystarczyło stwierdzić, iż nosicielem idei mającej zapanować w przyszłości są Polacy (Słowianie), a trzy wyróżnione epoki historyczne zinterpretować jako epoki: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego (przy czym epoka ostatnia — przyszła — miała być równoczesną realizacją zapowiadanego królestwa bożego na ziemi) abyśmy mieli i filozofię narodową, i mesjanizm. Uczynił to Cieszkowski w *Ojcie nasz* i nie było to wynikiem ewolucji jego poglądów, lecz z góry zamierzonym manewrem<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Słusznie stwierdza A. Zieliński, że pojęcie państwa-narodu negowało sens istnienia mocarstw zaborczych, stawiając je w rzędzie tworów przejściowych, które znieść może najbliższa „powódź” europejska (*Rozważania o narodowości i narodzie w publicystyce polskiej lat czterdziestych XIX w.*, w: *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porobimowianych*, red. J. Goćkowski i A. Walicki, Warszawa 1977, s. 132). Autor nie zauważa jednak, że polskoromantyczna koncepcja państwa-narodu różniła się w sposób zasadniczy od koncepcji Heglowskiej — ta bowiem nie tylko, nie podważała „podstaw

Stosunek jednostki do narodu i ludzkości znajduje swój odpowiednik we wzajemnym stosunku jednostkowości do szczególności i ogólności. Jednostka ludzka poza społeczeństwem jest czczą abstrakcją; nie oznacza to jednak, aby społeczeństwa były prostym zbiorem ludzi. „Naród, Królestwo, Rzeczypospolita, nie są zbiorowiskiem ludzi — pisał Cieszkowski — nie są prostą arytmetyczną sumą pewnej ilości członków do siebie dodanych, ale ich pomnożeniem się przez się, ich podniesieniem do drugiej potęgi”<sup>11</sup>. O ile jednak narody są już duchami realnymi, o tyle ludzkość jest jeszcze „duchem bezcielesnym”, jest jeszcze abstrakcją. Narody bowiem (jakkolwiek nie wszystkie, jest jeszcze) wykształciły już materialną stronę swojej egzystencji, tj. odpowiednie instytucje, podczas gdy ludzkość takich instytucji jeszcze nie wykształciła. Sytuacja ta powoduje, że większość jednostek poczuwających się do członkostwa danej zbiorowości, nie odczuwają zarazem takiego związku z wszystkimi indywiduami. „Idzie więc teraz o podniesienie społeczeństw do trzeciej potęgi” — mówił Cieszkowski<sup>12</sup>. Ludzkość musi zrealizować zasadę w sobie zawartą, duch potencjalny musi przejść w swój stan realny.

Procesowi doskonalenia ducha podmiotowego (człowieka) odpowiadać musi doskonalenie stosunków społecznych. Socjalność mająca charakteryzować przyszłe społeczeństwa doskonale oparta jest na zasadach wolności, równości i braterstwa, które to zasady wynikają z faktu ojcostwa bożego w stosunku do wszystkich ludzi. Otóż, o ile zasada ta występuje już w obrębie rodziny, realizuje się zaś w ramach narodów, o tyle w skali ogólnoludzkiej jeszcze nie występuje. Tu, jak powiadał Cieszkowski „ultima ratio rerum są zawsze bagnety i armaty”<sup>13</sup>, jakkolwiek i tu dostrzegaliśmy jaskółki nowej rzeczywistości: organizacje ponadnarodowe, np. czerwonokrzeska.

„Istnienia” państw zaborczych, lecz dawała im sankcję. Dotyczyło to co najmniej Prus.

<sup>11</sup> A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. III, s. 61; na poprzedniej stronie znajdującej inną ciekawą myśl: „Wszakże narodowość pojedynczych ludów nie jest ich myślą, tylko plodem — wszakże nie tylko w świadomości spoczywa, ale rzeczywistość jest, żyje w politycznym organizmie, — jest Czynem”.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 65.

Cieszkowski zdawał sobie sprawę, że jego koncepcji mogą zostać postawione dwa zasadnicze zarzuty: 1) że narody dzieli zbyt wiele różnic interesów i różnic kulturowych, aby mogły one współtworzyć homogeniczny organizm, jakim miałyby być ludzkość oraz, 2) że próba realizacji tak rozumianej „spełni ludów” w sposób nieunikniony musiałaby prowadzić do zniszczenia odrębności narodowych. Inaczej rzecz uokreślając: pełna realizacja ducha przedmiotowego na jego poziomie ogólnym (ludzkość) oznaczać miałaby zarazem konieczność destrukcji ducha przedmiotowego na poziomie szczególnym (naród). I w tym wypadku dialektyka okazuje się być orężem pozwalającym te zarzuty odeprzeć. „Przecież sam Duch — mówił Cieszkowski — jest już jedną różnych żywiołów, a społeczność Ducha oczywiście jedną różnorodnych Duchów być musi. Sama więc różnorodność i rozmałość narodów stanowić ma właśnie obfitość żywiołów organicznej ludzkości. — Bez względu na jednorodność odpychałaby się raczej albo pozostawałaby martwa”<sup>14</sup>. Nie chodzi więc o zacieranie różnic dzielących poszczególne narody, lecz przeciwnie, o rozwijanie ich specyficznych rysów: tylko bowiem narody, które w pełni rozwinięte założone w nich idee będą mogły służyć sprawie ogółu. Rzecz się ma tutaj podobnie jak w przypadku relacji indywidualów do narodu.

Stosunek człowieka do rodziny, ojczyzny, ludzkości i Boga jest identyczny, różne są tylko stopnie tego stosunku. Miłość do własnej rodziny bynajmniej nie przeczy miłości do ojczyzny, wręcz przeciwnie, nie można być dobrym obywatelom nie będąc zarazem dobrym członkiem rodziny. Im silniej czujemy się związani z własną rodziną, tym bardziej stajemy się realnym obywatelom własnego narodu. Identyfikowanie rzecz się ma z problemem miłości do narodu i ludzkości. Jak rozwijanie własnej osobowości, tak też poświęcanie dla narodu oznacza działanie na rzecz całej ludzkości. Nie ma więc, zdaniem Cieszkowskiego, sprzeczności między patriotyzmem a internacjonalizmem (pojęcie to co prawda nie występuje w pismach naszego filozofa, lecz użycie go wyjdzie się w tym kontekście zgodne z jego intencjami), wręcz przeciwnie-

<sup>14</sup> Ibidem, s. 76—77.

nie są to dla niego pojęcia wzajem się dopełniające. Cieszkowski mówił o ludzkości jako „spólnej Matce naszej a powszechniej bratnich narodów Ojczyźnie, — która to Ojczyzna naszych Ojczyzna, a więc do potęgi znowu podniesiona wspólna Matka nasza, tak się ma do zbiorowych już Ludów, Narodów, jak każdy z tychże do pojedynczych ludzi, Rodów”<sup>15</sup>. Kultury narodowe są nieodłącznymi składowymi kultury ogólnoludzkiej, nie chodzi więc o zacieranie ich swoistych cech, lecz o przeniesienie tego, co wielkie i co swoiste w kulturach narodowych na obszar kultury powszechnej. „Cywilizacja prawdziwa wymaga szczerzenia i okultyzacji, lecz nie wycinania ani karczowania. Rozwijanie więc zarodków cywilizacyjnych w łonie każdej narodowości na własnym jej pniu i gałęziach odbywać się winno”<sup>16</sup>.

Dla Cieszkowskiego nie istnieje alternatywa narodowości lub uniwersalizmu w kulturze, tak jak nie ma jej w filozofii<sup>17</sup>. Prawdziwa filozofia narodowa musi być więc zarazem filozofią uniwersalistyczną. Czy jednak teza głosząca, że niektórym narodom przypadnie w dziejach rola szczególna, że wypełniały one lub wypełniać będą misję, niosąc niejako przywódczą charyzmę, czy więc teza ta nie przeczy założeniu o równości poszczególnych narodów, które przecież są duchami? Zdaniem naszego filozofa nie ma takiej sprzeczności. Odwołując się i tu do swojej ulubionej metody per analogiam pisal: „w obliczu Ojca wszystkie działości równe [...] A jeśli w dalszym ich żywocie jedno lub drugie przedkłada to chyba wskutek ich własnej zasługi lub przewinienia [...]”.

<sup>15</sup> Ibidem, t. II, s. 31.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>17</sup> A. Sikora uważa, że typowe dla całej myśli mesjanistycznej jest przeciwstawienie sprzeczności między chrześcijańskim uniwersalizmem a narodowym indywidualizmem. Mesjanizm, jak pisze, utrzymywał „iż tylko przy założeniu owej wspólnoty zasad właściwych całej ludzkości, można mówić o odrębności jej poszczególnych części. I to nie tylko dlatego, iż ogólne cele dochodzą do swojej rzeczywistości w dziejach stopniowo, poprzez poszczególne narody, realizujące częściowe zadania. Również dlatego, że owe zasady schodząc na określony grunt stają się zasadami konkretnego narodu o historycznie ukształtowanych cechach i właściwościach — różniąc się” (*Filozofia polska*, s. 71).

Nie ma zatem nierówności przyrodzonej lecz najwyższej taka, która wynika z wolnej woli w wolności<sup>18</sup>.

Należy również pamiętać, iż Cieszkowski rozumiał przyszłą epokę („spełnię ludów”) jako syntezę, jako jednię dialektyczną. Zniesienie wszelkich różnic byłoby zarazem końcem rozwoju, byłoby, jak mówił, „spoczynkiem” zamiast „spokojem”. Równości jest wobec tego także pojęciem dialektycznym: „Równości bowiem nie masz, ani być nie może bez odpowiadających i spełniających ją nierówności<sup>19</sup>”. Wewnętrzny dynamizm syntezy jest, jak pamiętamy, oparty u Cieszkowskiego na przekonaniu, że zawiera ona także jakości sprzeczne: synteza zawiera wszystko to, co rzeczywiste i to, co idealne. Epoka przyszła nie mogłaby być epoką czynu, gdyby nastąpiło całkowite zlanie się rzeczywistości z ideałem. Stanem odpowiadającym sytuacji utożsamiania się rzeczywistości z ideałem nie byłaby twórczość, lecz letarg. Pojawia się tu, co prawda, pytanie o to, czy dynamizm ten ma charakter procesu nieskończonego, czy też w końcu, w odległej perspektywie ma nastąpić ów moment całkowitej realizacji ideału, który oznacza koniec historii. Cieszkowski, jak wiemy, opowiadał się za eschatologią, czynił to jednak nader niechętnie. Tak więc na razie na dejszte trzeciej epoki dziejów, mimo iż oznacza zniesienie rozdzwiku między Sein i Sollen, nie oznacza jednak zniesienia wszelkich różnic, także sprzeczności (w tym między narodami). Duch (a narody są wszakże również duchami) wkracza co prawda w stadium syntetyczne, nie oznacza to jednak, że zrealizował on już całkowicie swą istotę, synteza wszak zawiera konieczność dalszego doskonalenia.

Różnice między narodami wynikają jednak nie tylko stąd, iż w różnym stopniu wypracowały one swą doskonałość. Różnice te biorą się także stąd, że — przypominamy — poszczególne narody są nosicielami określonych idei, które wyznaczają kolejne szczeble w procesie rozwoju dziejów. Idee te określają szczeble historii w tym sensie, że w odpowiednim momencie dziejowym zachodzi konieczność ich realizacji, nie zrealizowanie ich oznaczałoby bowiem zatrzymanie koła historii. W ten spo-

<sup>18</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, s. 126.

<sup>19</sup> *Ibidem*, t. II, s. 95.

sób w poszczególnych epokach historycznych określone narody będące nosicielami idei, której czas realizacji właśnie nadszedł, wysuwają się na czoło: one wówczas spełniają misję przywództwa w dziejach. W starożytności misję tę spełniali kolejno Żydzi, Grecy i Rzymianie. (i ostatni musieli ustąpić Germanom. Z punktu widzenia ewolucji dziejów, w upadku Rzymu podbitego przez Germanów tkwi tylko pozorny paradoks. Pomimo że Germanie reprezentowali niższy szczebel cywilizacyjny, to jednak właśnie oni, zdaniem Cieszkowskiego, nosili w sobie ideę, która miała stać się dominującą w drugiej erze sylogizmu dziejowego. Jakież to „żywiły ducha” przynieśli Germanie? Otóż przynieśli oni „wewnętrzną potęgę ich ducha, ich zupełną niepodległość w towarzyskich stosunkach, a raczej istną niezawisłość od jakichkolwiek społecznych stosunków ich niepoahamowaną żądzę walki i wojny, ich osobistą godność, ich samopaśne życie”<sup>20</sup>. Tak więc Germanie reprezentowali ideę opozycyjną w stosunku do tej, która dominowała w starożytności — zewnętrznemu prawu przeciwstawiali wewnętrzną moralność. To skierowanie ludzi ku własnemu wnętrzu spowodowało jednak, jak wiemy, rozdzwitek między tym, co wewnętrzne i tym, co zewnętrzne, między bytem a myślą, między rzeczywistością a ideą. Zatem ludy powołane do „otwarcia” nowej epoki muszą być nosicielami idei o charakterze syntetycznym w stosunku do tych, które królowały w dwu dotychczasowych erach historii. A więc dlaczego Słowianie (czy raczej Polacy będący w oczach naszych myślicieli uosobnieniem słowiańskości) mieliby reprezentować nową zasadę dziejów?

Wypada przypomnieć, że sam pomysł nie wyszedł od myślicieli słowiańskich. To przecież Herder w swych *Myślach o filozofii dziejów* sugerował, że przeszłość może należeć do Słowian, ludu wielkiego i potężnego, który jednak w dotychczasowej historii nie odegrał odpowiedniej roli. Hoene-Wroński nie miał wątpliwości, że to właśnie Słowianie posiadają cechy predestynujące ich do odegrania czołowej roli w nadchodzącej historii. Słowianie więc, jego zdaniem, połączą spekulatywność niemiecką z praktycyzmem francuskim znosząc tym samym rozdziew między teorią a praktyką. To przekonanie stało się wśród pol-

<sup>20</sup> *Ibidem*, t. I, s. 90.

skich filozofów piszących w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w. powszechne. Hasło zjednoczenia „pierwiastka niemieckiego” z „pierwiastkiem francuskim”, niemieckiej spekulacji z francuską praktyką posiadało wówczas charakter obiegowy i chyba tylko prawica katolicka się od niego odcinała. Trentowski uważał, że polski „umysł” miał być syntezą („różnojednią”) francuskiego empirycznego rozumienia (Verstand) z niemieckim spekulatywnym umysłem (Vernunft). „Przynależność” prawdziwej jaźni to: „Nie siła fizyczna, ani spekulacyjne myślenie nie romański człowiek realny, ani germański człowiek idealny, ale tęga wola, mocne przedsięwzięcie i dzielny czyn, sumienie i charakter słowem słowiański człowiek rzeczywisty”<sup>21</sup>.

Cieszkowski budując w *Ojciec nasz* swą wizję przyszłości Polski, cech narodowych Polaków, roli jaką oni odegrali i odegrać mają w do- konującym się ciągle procesie historycznym, odwołał się do sądów wówczas już niemal obiegowych w polskiej historiozofii romantycznej. Szczególnie mocno upowszechniła się w myśli okresu międzypowsta- niowego idea gminowładztwa, odwołująca się do wyidealizowanych stosunków społecznych, które miały jakoby istnieć wśród Polaków przed przyjęciem przez nich chrześcijaństwa. Idea ta najpełniej wyra- żona przez Lelewela, a rozwijana przez Mickiewicza, miała dowieść, iż „naturalne”, tj. nie zepsute przez wpływy cywilizacji zachodniej cechy narodu były właśnie takie jakie odpowiadać mają stosunkom, które zapanują w nowej rzeczywistości społecznej, pozbawionej piętna rozdarcia. Ocena Polski chrześcijańskiej (feudalnej) nie była jednak w tej koncepcji jednoznacznie negatywna. Zepsucie pierwotnych, po- zytywnych cech charakteryzujących Polaków miało raczej charakter względnym. Z jednej strony bowiem kontakt z cywilizacją zachod- nią spowodował niewątpliwie stopniowy zanik dawnych „gminowład- czych” (a więc demokratycznych w najpełniejszym tego słowa zna- czeniu) stosunków społecznych, z drugiej zaś dał Polakom uprzywie- jowaną pozycję łącznika między tym, co aktualne a tym, co dawne. In- nymi słowy, Polacy mogą odwołać się od swych pięknych „starodaw- nych” idei, nie muszą zarazem negować cywilizacji zachodniej, która

<sup>21</sup> Cyt. za: B. J. Gawecki, *Polscy myśliciele*, s. 42.

przecież mimo swych cech negatywnych jest wyższą epoką w dziejach ludzkości (dzięki idei chrześcijańskiej przede wszystkim). Tak więc Polacy nie są już nowymi ludami barbarzyńców — ich cechy pierwotne i silny związek z całą kulturą Zachodu predestynują ich do odegrania szczególnej roli w procesie znoszenia antynomii targających rzeczy- wistością<sup>22</sup>. Przypomina się tu dobrze znana koncepcja Rousseau o człowieku z natury dobrym, a zepsutym przez cywilizację. Wydaje się, że na taką ocenę epoki chrześcijańskiej miał też wpływ niechętny stosunek Hegla do średniowiecza, które traktował on jako okres wzra- stającej alienacji. Uwidacznia to jeszcze jedną odmienność romaui- tyzmu polskiego. Zarówno angielscy, jak i niemieccy romantycy odwo- lywali się bowiem, jak wiadomo, do średniowiecza nader chętnie. Sche- mat ten, wspólny dla niemal całej polskiej historiozofii romantycznej (novum w przypadku Cieszkowskiego polegało raczej na interpreto- waniu go w kategoriach dialektyki Heglowskiej), pozwalał na przed- stawianie dziejów Polski jako procesu dramatycznego, bez równoczes- nej rezygnacji z optymizmu tak charakterystycznego dla myśli oświec- enia. Dzieje Polski feudalnej, zmierzającej ku tragicznemu końcowi- dały się bowiem interpretować tu jako okres niezbędного przygo- wania do przyszłej misji historycznej<sup>23</sup>. W postaci skrajnej okres

<sup>22</sup> „Starodawna wolność i republikanizm jak i cała idea gminowładztwa słowiańskiego w odmiennej perspektywie ukazały dzieje Polski, stwarzały nowe kryterium w ocenie jej urządzeń i kultury jako samoistnego czynnika w dzie- jach powszechnych, w przeciwieństwie do doktryny okcydentalistycznej, która ujmowała Słowian szczytną jako peryferyę Europy, biernie przyjmującą jej wartość. Mado tego, starodawne zasady społeczne i moralne antycypowały idea- ly oświecenia i współczesnej demokracji na Zachodzie, nie przestały zatem być aktualne i żywe zarówno dla współczesnej Polski jak i dla całej Europy” (M. H. Serejski, *Naród a państwo*, s. 117). Wydaje się, że ta niewątpliwie głęboka myśl charakteryzuje nie tylko sposób funkcjonowania idei gminowładztwa w koncepcji Lelewela, lecz w ogóle schematu odwoływania się polskich romantyków do wyidealizowanych cech narodu polskiego z okresu przedchrześcijańskiego.

<sup>23</sup> Całe dzieje narodu polskiego można w ten sposób zamknąć w trzech zasadniczych etapach: 1) okres gminowładztwa, 2) okres chrześcijański — de- zintegracja i utrata pierwotnych cech pozytywnych oraz 3) przyszłość. Tak ujął właśnie historię Polaków E. Dembowski w *Pięćmiennictwie polskim w zary- sie* (E. Dembowski, *Pisma*, t. IV, Warszawa 1955).

ten można było traktować w kategoriach cierpienia i odkupienia. Polacy okazują się więc być nowym mesjaszem, który cierpi za ludzkość, aby wydlżwignąć ją ze stanu upadku (Mickiewicz). Cieszkowski, w przeciwieństwie do Mickiewicza, nie snuł analogii między narodem polskim a Chrystusem. Mesjasz mógł być tylko jeden w dziejach ludzkości. (Chrystus był „średniówką dziejów”, był tym, który dokonał przełomu i otworzył drugą epokę, nakazując ludziom doskonalić się moralnie. „Epoka Moralności” musiała poprzedzać „Epokę Socjalności”, gdyż „odrodzenie pojedynczego człowieka w sobie samym było niezbędnym warunkiem i środkiem odradzenia zbiorowej ludzkości”<sup>24</sup>. Jednakże na wskazanym drogi odrodzenia moralnego nie wyczerpała się misja Chrystusa, druga jej część pozostawała dotąd „zakryta”, a zawarta została, jak wiemy, w Modlitwie Pańskiej. Chrystus w ten sposób bezpośrednio zapoczątkował co prawda epokę drugą w historii ludzkiej, pośrednio jednak także trzecią, gdyż pozostawił wskazówki co do kształtu całych dziejów, objawił wolę Opatrzności in toto. Stąd przyjęcie nowego mesjasza, niezależnie od tego czy miałby on postać indywidualum, czy narodu, jest niemożliwe: nie mógłby on bowiem ani nowego obwieścić, ani też tym bardziej nikogo zbawić. Cierpienia Polski okazują się w tej perspektywie nie tyle ofiarą za ludzkość, ile wynikiem tego, że idea, której nosicielem są Polacy, w zetknięciu z dychotomiczną rzeczywistością kultury chrześcijańskiej musiała przyczynić się do ostatecznego spotęgowania dualizmu targającego tą rzeczywistością (co uwiódźniło się m. in. w pogwałceniu wszelkich zasad moralnych w polityce — rozbiory), a następnie oczyszczona (po uświadomieniu sobie przez naród własnej misji) miała zostać stopniowo wprowadzona jako dominująca w nowej rzeczywistości społecznej. Królestwo boże na ziemi zostało już więc objawione przez Chrystusa (dotąd tylko objawienia tego nie rozumiano); powołaniem Polaków jest zapoczątkować dzieło realizacji tego nowego, tym razem już rzeczywistego — ludzkiego, nie przyrodniczego — raju.

Wypada jednak zauważyć, że na stronach *Ojciec nasz* pojawiają się sformułowania w rodzaju: „ofiara ukrzyżowanego narodu za braci i

<sup>24</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, s. 86—87.

przez braci”. Mówił też Cieszkowski o „śmierci męczeńskiej” narodu i jego „zmartwychwstaniu w chwale Ducha”<sup>25</sup>. Niewątpliwie uległ on presji obiegowych idei polskiego romantyzmu, postulował się obiegową frazeologią. Nie ma tu jednak żadnej paraleli do Mickiewiczowskiej „Polski — Mesjasza narodów”. Los Polaków w ujęciu Cieszkowskiego, to los ludzi, noszących w sobie idee, której czas realizacji jeszcze nie nadszedł. Są niezrozumiani i w związku z tym upokorzeni, aż do momentu, kiedy nadejdzie czas sprzyjający urzeczywistnieniu ich idei.

Pamiętać oczywiście należy, że ta koncepcja historycznych losów Polski i Polaków związana była ściśle z ideą palingenety — progresywną — reinkarnacji duchów<sup>26</sup>. Podobnie jak człowiek jest duchem palinogenetycznym, duchem przez szereg wcieleń ustawicznie się doskonalcym (doskonalenie swej istoty jest bowiem jedyną rekojmią nieśmiertelności), tak też i duchy — narody przeżywają swe poszczególne stadia palingenetyczne w ciągłym procesie rozwoju. Naród, jak każdy duch, przez swą własną pracę zdobywa nieśmiertelność. Śmierć z tego punktu widzenia okazuje się tylko stanem pozornym, kończy ona tylko jeden akt (zaczynając zarazem akt następny) w wielkim teatrze doskonalących się duchów. Upadek Polski i jej rozbiory są zatem zapowiedzią nowego wstąpienia narodu na wyższy szczebel ewolucji, są zapowiedzią nowej inkarnacji narodu, tym razem już inkarnacji ostatecznej, takiej, w której istota ducha ulega pełnej realizacji. Szczególna rola Polaków polega na tym, że pierwsi wśród narodów mają pokonać tę „zaczarowaną” granicę, pierwsi mają wkroczyć w najwyższą inkarnację ducha (zdobywając tym samym już ostatecznie nieśmiertelność), pociągając następnie inne narody za sobą.

Wykluczenie możliwości wystąpienia nowego mesjasza dotyczy tym bardziej jakiegokolwiek jego postaci jednostkowej. Cieszkowski nie uważał

<sup>25</sup> Ibidem, t. I, s. 149.

<sup>26</sup> Idea reinkarnacji progresywnej bardzo popularna w myśli francuskiej szczególnie w obu szkołach socjalizmu utopijnego i wśród wielu myślicieli, którzy z tych szkół (szczególny wpływ na polskich myślicieli miał, jak się wydaje, Leroux) łączyła Cieszkowskiego z poetami i filozofami, jakkolwiek jego koncepcja była znacznie bardziej ufilozoficzna (por. rozdział trzeci niniejszej pracy).

siebie za Parakleta ani też nie dopuszczał możliwości jego wcielenia się w jakiegokolwiek indywiduum. Kim wobec tego ma być ów Paraklet? Lektura *Ojce nasz* nie pozostawia wątpliwości: „Wszakże Duch Święty jest wyraźnie Bogiem pocieszenia (Parakletem), Bogiem Wszelchycia, Bogiem Wszelchodobra”<sup>27</sup>. Paraklet zatem zgodnie z Cieszkowskiego nauką o duchu nie może być utożsamiony z jakimkolwiek duchem podmiotowym ani też przedmiotowym, lecz jego postacią najwyższą — duchem absolutnym.

Zastanówmy się jeszcze jakie cechy tkwiące w narodzie polskim predestynowały go do odegrania tak wielkiej roli w historii. Lelewelowska idea gminowładztwa, tak upowszechniona w polskim romantyzmie, także w koncepcji Cieszkowskiego odgrywała zasadniczą rolę. „Jak cywilna tak i polityczna niewola była temu szecypowi w pierwiastkach jego nieznaną. Od kolebki gminowładczy i społeczny, w wiecach, Sejmach i Zbiorach bezustanku obradujący, powszechną reprezentacją przez swych knieci, lechów i władcyków posiadający — świetnie on później te początkowe zarody rozwinął i długo innoplemieńcom pasującym się dopiero na wolne ludy, słowem i czynem przodkował”<sup>28</sup>. Polacy byli zawsze narodem pokojowym (w przeciwieństwie do wojowniczych Germanów), „ani okrutni ani mściwi”, najwyżej cenili sobie zawsze wolność, a cechowała ich także „owa skłonność do jedni, spólnie do solidarności”<sup>29</sup>. „Owa skłonność do jedni” zaowocowała unią

<sup>27</sup> A. Cieszkowski, *Ojce nasz*, t. II, s. 476—477. Myli się w tym względzie W. Wąsik, który pisze: „Kto jest tym Parakletem [...] Cieszkowski zdawał się wierzyć, że on jest tym Duchem — Pocieszycielem, którego Bóg powołał, aby objawił ludziom rozpoznanie nowej ery, a co najmniej jego zwiastunem (*Historia filozofii polskiej*, t. II, Warszawa 1966, s. 352—353). Cieszkowskiemu istotnie w *Ojce nasz* towarzyszył często nastrój niemalże profetyczny (typowy dla myśli romantycznej), nie był to jednak nastrój proroka głoszącego nowe wielkie prawdy, lecz nastrój odkrywczy ogłaszającego wyniki swych dociekań. Tak rozumiana własna rola w mającym się dokonać przełomie różniła niewątpliwie Cieszkowskiego od Saint-Simona i Fouriera, którzy sami uważali się za nowych proroków, i za takich byli uznawani przez uczniów.

<sup>28</sup> A. Cieszkowski, *Ojce nasz*, t. I, s. 150.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 152, 157.

lubelską, która była pierwszą próbą przewyższenia partykularyzmów narodowych, pierwszym krokiem ludzkości w kierunku uświadomienia sobie własnej jedności<sup>30</sup>. Ten charakter unii podkreślali też Mickiewicz i Krasiński, zaś na federalizm jako cechę Polaków wskazywał Hoene-Wroński. Te i inne wymieniane przez Cieszkowskiego cechy charakteryzujące życie rodzinne i społeczne, ale także religijne i stosunki z innymi narodami, były właśnie cechami pożądanymi w nadchodzącej, nowej erze historii ludzkiej. Cech tych zresztą nie wyzbyli się Polacy całkowicie po przyjęciu chrześcijaństwa — „we wiekach średnich”. „Ta Polska więc — była zawsze tyle demokratyczna, ile tylko średnie wieki wszechstronną stanów oddychające demokratyzację przypuszczały. Przyszło zaiste w Polsce do uciemnienia stanu wieśniaczego — to prawda, ale gdzież go stokroć bardziej nie uciemniżono”<sup>31</sup>. Także późniejszy okres demokracji szlacheckiej dowodzi szczególnych właściwości Polaków. Żaden inny kraj nie mógł się w owym czasie poszczycić równie wielką procentowo częścią społeczeństwa dysponującą pełnią praw politycznych. System elekcyjny jest przecież antycypacją prawdziwej demokracji, gdzie wszelka władza pochodzi z wyboru, to zaś, że „mógł się wyrodzić w złowrogie następstwa, to wcale nic innego nie dowodzi nadto, że Elekcja nie była właściwym żywiołem ówczesnych wieków”<sup>32</sup>. Podobnie rzecz się miała z osławioną zasadą „liberum veto”, która wyrosła przecież z idei wolności. W niesprzyjających warunkach musiała jednak ulec spaceniu. Także dokonania Polaków na polu sztuki i nauki świadczą o tym, iż początkowali oni proces podporządkowania tych dwu dziedzin twórczości ludzkiej dziedzinie najwyższej — „Życiu społecznemu”. „Alboż i cub Poezja nasza współczesna, począwszy od owych, jakby symbolicznych zrządzeniem losu nie rozpoczętych *Diadór*, aż do *Niedokończonego poematu*, czymże jest, jeśli nie wielkim bez domyslanego początku ani przeczuwanego nawet końca zabłyśnięciem, a jużci jasno drogą Ducha

<sup>30</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>31</sup> Ibidem, t. III, s. 107.

<sup>32</sup> Por. A. Wałicki, *Filozofia a mejanizm*, s. 20.



przyswiecającym „Przedświtom”<sup>33</sup> Taką postacią jak w poezji wieszczowie, w nauce był Kopernik.

Posiadają też Polacy jeszcze jedną cechę, która ma zadecydować o ich przywódczej roli w zbliżającym się nieuchronnym procesie przeobrażeń — mają naturę niewolników! „Otóż pomnij — mówił Cieszkowski — że już raz Niewolnicy zbawili świat, dziś przyszła kolej na niewolników ludowych”<sup>34</sup>. Kiedyś chodziło o zbawienie moralne, obecnie chodzi o zbawienie społeczne. Polacy uciskani z zewnątrz i od wewnątrz (tj. zarówno w sferze politycznej, jak i społecznej), są w naturalny sposób, zdaniem naszego myśliciela, reprezentantami wszystkich narodów i warstw uciskanych. Im więc przypaść musi rola iniejatorów wielkiego dzieła przekształcenia rzeczywistości społecznej.

Mysł ta zaiste głęboka i bardzo bliska konstatacjom Marksa i Engelsa, którzy niejednokrotnie zwracali uwagę na ten właśnie aspekt sprawy, podkreślając, że walka o wyzwolenie społeczne i narodowe w Europie jest nierozdzielna od kwestii polskiej. Polacy z racji swej sytuacji historycznej stanowili ich zdaniem rewolucyjną siłę będącą w stanie podważyć ówczesne europejskie status quo zarówno społeczne, jak polityczne<sup>35</sup>. Jest godne podkreślenia jak Cieszkowski, mimo całego swojego idealizmu, potrafił w niektórych swych konstatacjach zbliżyć się do takiej wizji procesu historycznego, w której byłby on nie wynikiem zmian zachodzących w sferze świadomości (idei), lecz w sferze realnomaterialnych zjawisk struktury społecznej. W tej mierze filozofia czynu Cieszkowskiego była bliższa realnego ujęcia procesu dziejowego niż koncepcja młodohegłowska, w której postęp prowadził się do ruchu myśli<sup>36</sup>.

Specyficzne warunki społeczno-polityczne, w jakich przyszło działać myślicielom polskim po rozbiorach spowodowały, że widzieli oni pewne zagadnienia wyraźniej niż współcześni im myśliciele innych narodowości. Nigdy chyba w dziejach myśli europejskiej świadomość nierozdzielności patriotyzmu i uniwersalizmu nie doszła do takiego

stopnia wyrazistości jak w romantyzmie polskim. Oświeceniowy uniwersalizm europejski oscylował zawsze ku kosmopolityzmowi. Polski uniwersalizm romantyczny (posiadający zresztą swe źródła w czynach Kościuszki, Puławskiego czy wreszcie Legionów Dąbrowskiego) można niewątpliwie uznać za postawę internacjonalistyczną. Idealizacja historii własnego narodu (tak typowa dla wszelkiej myśli romantycznej) była przez polskich romantyków traktowana nie jako uzasadnienie postawy nacjonalistycznej, lecz właśnie uniwersalistycznej. Wszystkie te najlepsze cechy polskiej myśli romantycznej ze szczególną wyrazistością występują w pismach Cieszkowskiego.

<sup>33</sup> A. Cieszkowski, *O drogach ducha*, w: tenże, *Ojciec nasz*, s. XXVII.

<sup>34</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, s. 163.

<sup>35</sup> Por. J. Kuczyński, *Indywidualność i Ojczyzna*, s. 158—204.

<sup>36</sup> Por. M. N. Jakubowski, *Filozofia czynu oraz The Meaning*, s. 145—155.

## SPÓR O MIEJSCE CIESZKOWSKIEGO W FILOZOFII EUROPEJSKIEJ

Przywilejem filozofów wybitnych jest, że myśli ich budzą kontrowersyjne opinie, a analiza ich tekstów jest ciągle płodna. Dzieło Augusta Cieszkowskiego już za życia twórcy oceniano i rozumiano różnie, zaś rozbieżne opinie o nim, z którymi spotykamy się we współczesnym piśmiennictwie muszą zastanawiać. Chęć tutaj udzielić odpowiedzi na pytanie o miejsce i znaczenie koncepcji Cieszkowskiego, zdając sobie jednakowoż sprawę, że nie będą to odpowiedzi ostateczne, a co najwyżej przybliżające nas nieco do prawdy o dziele tego wielkiego Polaka.

Trzeba przyznać, że rozpiętość ocen myśli Cieszkowskiego jest zaiste olbrzymia i dotyczy nie jednego, lecz wielu aspektów jego koncepcji. Widziano w Cieszkowskim filozofa katolickiego, ale oskarżano go też o panteizm i herezję; zarzucano mu romantyczny irracjonalizm, lecz także płaskoorganizatorski prepozytywizm; uznawano za najwybitniejszego myśliciela polskiego, ale też wynarodowionego Polaka; jego koncepcji przypisywano przełomową rolę w rozwoju szkoły heglowskiej, odmówiono jej jednak także wszelkiej wartości. Spór dotyczący miejsca Cieszkowskiego w parlamencie filozoficznym po śmierci Hegla toczy się właściwie do czasów dzisiejszych i bywa on przypisywany tu zarówno lewicy, jak i prawicy.

Ta rozbieżność opinii pojawia się nie tylko w podjętych ex post badaniach historyków filozofii, lecz wystąpiła ona już w pismach myślicieli współczesnych Cieszkowskiemu. Początek lat czterdzie-

stych XIX w. przyniósł w Polsce niebawem zainteresowania heglizmem. Niemal wszyscy wybitni nasi myśliciele owych czasów włączali do swych poglądów podstawowe idee Hegla. O ile w Niemczech w tym czasie heglizm przestał oznaczać już jeden światopogląd uległszy rozbiciu na co najmniej trzy tendencje, o tyle w środowisku polskich filozofów sprawa była jeszcze bardziej skomplikowana. Pewna dowolność w interpretacji poszczególnych idei Hegla, włączenie ich w obręb światopoglądu romantycznego, wpływy historiozofii Lelewelowskiej i spirytualistycznych koncepcji wieszczów, wreszcie silnie oddziałująca myśl francuska — wszystko to powodowało, że poglądy poszczególnych filozofów wykazywały daleko posunięty rys indywidualizmu. Indywidualizm ten objawił się w silnie zaznaczającym się dążeniu systemotwórczym. „Heglizm polski” — o ile nazwa ta cokolwiek oznacza — był zjawiskiem o strukturze nad wyraz polimorficznej. Poza tym istniećli konserwatyści katolicy, którzy z wielką niechęcią patrzyli na wszelkie próby wprowadzenia na grunt polski heglizmu. Cieszkowski jako jeden z czołowych propagatorów myśli Hegla, musiał się oczywiście narazić tej frakcji polskiego parlamentu filozoficznego. Oskarżono go o „panteizm”, a i jego pomysły reformatorskie (szkolowski dalekie od rewolucjonizmu) nie wzbudzały sympatii. Charakterystyczny jest tu artykuł zamieszczony w „Pielgrzymie”, organie prawnicy katolickiej, podpisany przez bardzo ambitną i nie mniej aktywną E. Ziemięcką. W odpowiedzi na artykuł Cieszkowskiego poświęcony ochronkom pisała ona: „Czyż możemy śmiało zaręczyć, że porządne i jednostajne wyknięcia nadane w tych filantropijnych świeckich zakładach, zręczne podchwytanie i podtrzymywanie młodzieńczej inteligencji ważniejszej stanowią nabytki na przyszłość jak całodzienny widok cierpień i udrężeń w chatce rodziców, jeżeli ci obok nędzy mają prawdziwe poddanie się woli bożej i pobożną cierpliwość<sup>1</sup>. Ta, trącająca obrantyzmem ocena, typowa dla kręgów skupionych wokół „Pielgrzyma”, nie była na szczęście reprezentatywna dla ówczesnego życia filozof-

<sup>1</sup> E. Ziemięcka, *Słowno o salach ochrony*, Pielgrzym 1846, t. II, s. 87, cyt. za: W. Lewandowski, *Jana Major-kiewicza koncepcja filozofii praktycznej*, Poznań 1978, s. 9.

ficznego w Polsce. Wśród czolowych myślicieli polskich Cieszkowski był bardzo wysoko ceniony.

Jakkolwiek w kulturze polskiej zwykło się łączyć nazwisko Cieszkowskiego z jego dziełem *Ojciec nasz*, to nie ulega wątpliwości, że pracą która na współczesnych wywarła największe wrażenie były *Prolegomena do historii filozofii*. Znajdowano w tej pracy pierwszą udaną próbę przezwyciężenia kontemplatywizmu Heglowskiego. Niektórzy myśliciele przyznawali, że pomogła im ona w ukształtowaniu własnych koncepcji. Tak oceniał to dzieło najbardziej radykalny przedstawiciel „polskiego heglizmu” E. Dembowski. Filozof ten w swych wczesnych pismach często odwołujący się do pracy Cieszkowskiego, nie miał w o-wym czasie wątpliwości, że należy go zaliczyć do najwybitniejszych przedstawicieli lewicy heglowskiej, że w „pojęciu dziejów powszechnych po nieśmiertelnym Mistrzu Uczelni najwięcej ma zastugi”<sup>2</sup>. Ciekawe, że nawet wydana w 1842 r. praca pt. *Bóg i pałingeneza* została oceniona przez Dembowskiego pozytywnie, mimo że właśnie w niej Cieszkowski wyraźnie odcinał się od lewicy heglowskiej. O ile jeszcze w 1842 r. „filozofia czynu” proklamowana przez Cieszkowskiego wydawała się Dembowskiemu (mimo pewnego zastrzeżenia) zasadniczym przełomem, pierwszym krokiem ku przejściu filozofii w życie, to trzy lata później w *Piśmiennictwie polskim w zarysie* ocenę swą radykalnie zmienił. Cieszkowski jest jego zdaniem „w systemie polityczno-społecznym konserwatystą” i „lubo w Prolegomenach wypowiedział żądanie, aby stała się [filozofia — M.N.J.] filozofią czynu, jednak o-prócz tego stanowczo wyrzeczonego żądania nie ani nowego, ani samodzielnego nie wniósł, a w kwestii osobowości pozostał na stanowisku neoszellingianów”<sup>3</sup>. Mimo cofnięcia swej wcześniejszej akceptacji systemu Cieszkowskiego i chyba niezbyt sprawiedliwej późniejszej opinii o nim nie ulega wątpliwości, że w kształtowaniu się światopoglądu Dembowskiego *Prolegomena do historii filozofii* odegrały wielką rolę.

Bardziej cierpki w ocenie koncepcji Cieszkowskiego był drugi przedstawiciel postępowej myśli — H. Kamiński. Nazywając złośliwie

Cieszkowskiego „znamienitym niemieckim pisarzem”, dostrzegł co prawda ważność jego pracy, lecz stwierdzał równocześnie, że koncepcja czynu jest tu dopiero „przedwstępny przysposobieniem do filozofii praktycznej”. Polemizował on przede wszystkim z przeprowadzonym w *Prolegomenach* rozróżnieniem na fakta i akta, twierdząc, iż każdy czyn musi być poteoretyczny (wiedzony), czynny więc „naturalne” (fakta) są iluzją<sup>4</sup>. Trudno powiedzieć, czy krytyka ta była spowodowana obawą, że taki podział na dotychczasowe przedteoretyczne fakta i przyszłe poteoretyczne czynny mógł sankcjonować całą dotychczasową historię jako proces niezależny od woli ludzkiej (byłoby to równoznaczne ze zdjeciem z ludzi odpowiedzialności za dotychczasowe dzieje)<sup>5</sup>, czy też była ona po prostu wynikiem niezrozumienia intencji Cieszkowskiego.

Dwaj główni, obok Cieszkowskiego, przedstawiciele „filozofii narodowej”, B. Trentowski i K. Libelt, poświęcili jego koncepcjom mniej uwagi, niż można by przypuszczać. Trentowski zdawał sobie sprawę z tego, że wiele jego idei, szczególnie związanych z szeroko pojętą antropologią, wykazywało daleko posuniętą zbieżność z ideami Cieszkowskiego. Sądził jednak, że to raczej jemu przypada pierwszeństwo w ich sformułowaniu, w autorze *Prolegomenów* zaś upatrywał niebezpiecznego konkurenta do sławy. Libelt w swym podstawowym dziele pt. *Samouczadztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, w którym analizował m.in. proces kształtowania się „filozofii narodowej” jako specyficznej formacji intelektualnej powstałej wskutek przyswojenia sobie myśli niemieckiej (heglizmu przede wszystkim) przy równoczesnym odrzuceniu jej kontemplatywistycznego charakteru („samowładztwa rozumu”) nie mógł pominąć oczywiście Cieszkowskiego. Zdaniem Libelta wielką zasługą Cieszkowskiego było to, że inicjował on „przejście do filozofii słowiańskiej”, lecz na tym jego zastuga właści-

<sup>4</sup> H. Kamiński, *Filozofia ekonomii materialnej*, Warszawa 1956, s. 139 — 144.

<sup>5</sup> Możliwość takiej interpretacji motywów krytyki przeprowadzonej przez Kamińskiego dostarcza A. Waliński (*August Cieszkowski*, s. 437). Waliński sądzi, że zarzut ten mógł mieć również związek z różnicami poglądów, jakie dzielili obu myślicieli.

wie się kończy. W dzieło tworzenia filozofii polskiej większy wkład wniósł, zdaniem Libelta, Trentowski. Widział on analogię między Cieszkowskim a Leibnizem w dziele tworzenia filozofii narodowych — niemieckiej i polskiej. Tak jak Leibniz dał początek filozofii niemieckiej, wychodząc jednak z pozycji filozofii francuskiej i po francusku pisząc, tak dla Cieszkowskiego tym punktem odniesienia była filozofia niemiecka i język, w którym pisał — niemiecki.

Cieszkowski, jak żaden ze współczesnych mu myślicieli, był wysoko oceniany przez naszych największych poetów (z wyjątkiem Słowackiego). Dla Zygmunta Krasieńskiego pozostawał on zawsze najbliższym przyjacielem i powiernikiem intelektualnym, był też dla niego największym źródłem inspiracji. Jeszcze w listopadzie 1839 r. w jednym ze swych listów nazywał on Cieszkowskiego „dobrym, rozumnym, wysoko chłopcem”, by trzy miesiące później określić go „geniuszem, który nie umrze cały”<sup>6</sup>. Krasieński nie miał nigdy wątpliwości co do genialności swego przyjaciela, jednak niejednokrotnie martwił, a nawet przerażały go pewne tendencje w twórczości i działalności Cieszkowskiego. Obawiał się, że przyjaciel może popaść w swą koncepcję Boga i duszy w zbyt wyraźną heterodoksję (niewykluczone, że to właśnie było motywem spalenia przez niego rękopisu drugiej części *Boga i palingenezys*). Krasieński nie chciał zaakceptować palingenetycznej koncepcji nieśmiertelności bez pamięci poprzednich wcieleń, koncepcji, która jego zdaniem nie wyszła poza to, co powiedział już Leroux. Obcy był też Krasieńskiemu historyzoficzny optymizm Cieszkowskiego, zaś jego działalność polityczna w okresie Wiosny Ludów wywołała wręcz lawinę błagań i zaklęć Krasieńskiego o „odwiązanie się od Linki”, czyli zerwanie z lewicą parlamentarną<sup>7</sup>. Mimo tych różnic, w zasadniczych kwestiach obaj przyjaciele byli zgodni. Krasieński od 1840 r. pozostawał pod wpływem idei Cieszkowskiego, próbując zresztą także na jego koncepcje wpływać<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Z. Krasieński, *Listy do Sokana*, t. II, s. 185 i s. 187.

<sup>7</sup> Patrz *Listy Zygmunta Krasieńskiego do Augusta Cieszkowskiego*, t. II, Kraków 1912, listy CXXVII-CXXXVI.

<sup>8</sup> Por. m. in. Z. Kleiner, *Zygmunt Krasieński*. Wpływ Krasieńskiego na Cieszkowskiego wydaje się niewielki, jednak nie ulega wątpliwości, że silniejsze ak-

Wysoko też cenil Cieszkowskiego Mickiewicz, był on jednak dla niego autorem właściwie jednej pracy — *Boga i palingenezys*. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, jeśli zauważymy, że w tym dziele zajął się Cieszkowski sprawami, które poetę najbardziej interesowały. W swych prelekcjach paryskich Mickiewicz poświęcał dużo uwagi koncepcjom wyłożonym w *Bogu i palingenezysie*, w szczególności zaś idei ducha. Poeta znalazł tu świetną próbę przezwyciężenia Hegłowskiej koncepcji ducha utożsamionego z czystym rozumem. Cieszkowskiego idea ducha idealno-materialnego, ducha doskonałego się i w najwyższej swej postaci wyrażającego się jako działalność społeczna, bardzo odpowiadała aktywnym koncepcjom Mickiewicza. Mimo tych i innych zbieżności Cieszkowski pozostawał dla niego myślicielem, który nie wyzwoił się jeszcze z „niewoli niemieckiej”, co zważywszy zdecydowaną germanofobię Mickiewicza było poważnym zarzutem. Mesjanizm Cieszkowskiego mimo przyjęcia irracjonalnej zasady „czynnej intuicji”, pozostał zawsze dla Mickiewicza zbyt zracjonalizowanym, a koncepcja czynu zbyt ufilozoficzniona, co w istocie nigdy nie pozwoliło zerzucić pomostu między tymi dwoma największymi przedstawicielami mesjanizmu polskiego<sup>9</sup>.

Najwyższą ocenę znalazła jednak „filozofia czynu” w oczach Cypriana K. Norwida. Uważał on Cieszkowskiego za największego współczesnego mu myśliciela nie tylko w Polsce, lecz i na świecie. To wręcz niebyswałe uznanie wypływało z koncepcji czynu — koncepcji romantycznej, odległej jednak marzycielskim tendencjom mierzenia się na zamianę, koncepcji uswiewiającej powszednie życie praktycznej. Należy też zaznaczyć, że historyzom Norwida mimo jego zdecydowanej niechęci do filozofii niemieckiej zawierał wiele elementów heglizmu, a to właśnie pod wpływem Cieszkowskiego.

centy eschatologiczne zawarte w wydanym w 1848 r. pierwszym tomie *Ojczyzna* były właśnie zasługą poety, który niejednokrotnie upominał przyjaciela: „o Eschatologii parmitaj!” (*Listy Zygmunta Krasieńskiego do Augusta Cieszkowskiego*, t. I, op. cit., s. 93).

<sup>9</sup> Szeroką analizę wzajemnego stosunku myśli Cieszkowskiego i Mickiewicza dał. A. Walicki (*Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, w: A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*).

Oddziaływanie Cieszkowskiego na kulturę polską było niewątpliwie wielkie. Równocześnie był on także poza granicami kraju najbardziej znanym spośród naszych filozofów. Wśród samych heglistów nie miekich oddźwięk na ukazanie się *Prolegomenów do historii filozofii* był stosunkowo niewielki, szczególnie jeśli zważyć, że polski myśliciel podjął w swej pracy zagadnienia szczególnie zajmujące wówczas szkołę heglowską. W „Rocznikach hallijskich” („Hallische Jahrbücher”) — trybunie młodoheglistów — ukazała się recenzja tej pracy póno ra za ledwie trzeciordnego przedstawiciela ruchu Frauenstädtta. Przyznał on, co prawda, że trychotomiczny podział historii dokonany przez Cieszkowskiego stanowi „istotny postęp” (wesentlichen Fortschritt), którego żadne przysze dzieło o historii dziejów nie może pominąć, lecz równocześnie nie dostrzegł zupełnie najistotniejszej idei młodzieńczej pracy Polaka — „filozofii czynu”<sup>10</sup>. Zauważamy jednak, że młodoheglisci w owym czasie znajdowali się jeszcze w tym stadium rozwoju kiedy sądzili, że nadają heglizmowi tylko prawidłową interpretację, kiedy byli jeszcze „pogodzeni z rzeczywistością”. Ich historiozofia oparta na przeświadczeniu o istnieniu hiatus między Sein i Sollen oraz koncepcja czynu jako środka jego przezwyciężenia została sformułowana dopiero w początkach 1840 r., a więc półtora roku po ukazaniu się *Prolegomenów*, a prawie rok po recenzji Frauenstädtta. Póno zostałe recenzje, które ukazały się w prasie niemieckiej były raczej formalnymi omówieniami *Prolegomenów*, włącznie z ciepłą recenzją K. L. Micheleta.

W porównaniu z tym raczej obojętnym stosunkiem z jakim spotkały się w Niemczech *Prolegomena*, znacznie większe wrażenie zrobiły we Francji idee ekonomiczne Cieszkowskiego. Ze szczególnym zainteresowaniem spotkała się jego praca pt. *O kredycie i obiegu*, która we Francji miała aż trzy wydania (1839, 1847 i 1883). Praca ta cieszyła się popularnością wśród fourierystów. Jeden z nich, K. Bürkli, jeszcze na przełomie 1881/1882 r. zwracał się do Marksa z pytaniem, dlaczego nigdy nie sygnalizował idei wyłożonych w tej pracy<sup>11</sup>. Z ideami kre-

<sup>10</sup> Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, Nr 60 i 61, z 1839 r.

<sup>11</sup> Karl Marx und Friedrich Engels. Briefwechsel, t. IV, Berlin 1950, s. 620.

dytowymi Cieszkowskiego polemizował P. Proudhon w swym głównym dziele *Système des contradictions économiques*<sup>12</sup>.

Ważność idei zawartej w pracy Cieszkowskiego dostrzegli (a nawet ich własny światopogląd kształtował się pod jej wpływem) A. Herzen i M. Hess. W Rosji już na przełomie 1839/1840 r. *Prolegomena do historii filozofii* z uwagą czytał tutejsi heglisci skupieni wokół Stankiewicza (należeli do niego wówczas m.in. W. Bieliński i M. Bakunin). Stankiewicz zwrócił szczególnie uwagę na postulowane przez Cieszkowskiego przejście filozofii od spekulacji w praktyczne działanie. Pracę tę zarekomendował w rosyjskim środowisku młody A. Herzen, który po jej lekturze w 1839 r. stwierdził, że „we wszystkich sprawach głównych zgadzam się z autorem aż w zadziwiającym stopniu”<sup>13</sup>. Nie ulega wątpliwości, że praca Cieszkowskiego pomogła w znacznym stopniu wykrystalizować rosyjskiemu filozofowi własny światopogląd, spowodowała jego zerwanie z heglowską „filozofią pogodzenia” i zainspirowała do stworzenia własnej „filozofii czynu”.

Szczególnie interesujący jest jednak wpływ jaki wywarła pierwsza praca Cieszkowskiego na M. Hessa. Myśliciel ten, związany z ruchem młodoheglowskim, zachowujący jednak własne odrębne stanowisko, był w pierwszej połowie lat czterdziestych jednym z najbliższych współpracowników Engelsa i Marksa. W początkowej swej twórczości pozostał pod silnym wpływem idei wyrażonych w *Prolegomenach*. W wydanej w 1841 r. *Triarchii europejskiej* Hess wykorzystał prawie wszystkie pomysły, wyrażone w pracy naszego filozofa. Taka sama jest tu krytyka idealizmu Heglowskiego i postulat wprowadzenia przyszłości w obręb zainteresowań filozofii, a także sakralizacja historii. Hess przejął też od Cieszkowskiego podział czynów na fakta (Tatsache) i akta (Tathandlung), jakkolwiek stwierdzał, że także w przeszłości możemy dostrzec występowanie czynów aposteriorycznych. Do polskiego myśliciela Hessa zbliżyło też wielkie zainteresowanie filozofią

<sup>12</sup> Por. H. Stucke, *Philosophie der Tat*, s. 89.

<sup>13</sup> A. J. Herzen, *Sobranije sočinienij w tridtsati tomach*, Moskwa (od 1954 r.), t. XXII, s. 38. Cytat ten podajmy za pracą A. Wajtkiego (*Cieszkowski a Herzen*, s. 153), która w sposób najbardziej wyczerpujący jak dotąd omawia związki tych dwu filozofii.

francuską oraz ekonomią (młodoheglisci postulowali też co prawda, konieczność łączenia filozofii niemieckiej z francuską, nigdy jednak tego w praktyce nie uczynili). Praca Cieszkowskiego zdaniem Hessa stanowi „pozytywne przejście ku czynowi”, następny krok po koncepcji lewicy heglowskiej<sup>14</sup>. Wpływy *Prolegomenów* możemy dostrzec jeszcze w napisanym dwa lata później artykule pt. *Filozofia czynu*. W miarę jednak, jak Hess ewoluował ku materializmowi, inspiracje te stawały się coraz mniej zauważalne.

Przykłady inicjującej roli, jaką odegrały idee zawarte w *Prolegomenach* na twórczość Dembowskiego, Hercena i Hessa wskazują na to, że istotnie istniały możliwości lewicowej, radykalnej interpretacji podstawowych myśli Cieszkowskiego. Zdawał sobie z tego sprawę chyba i sam ich autor dokonując w *Bogu i państwie* refutacji idei młodoheglowskich i podkreślając dobitnie odrębność własnego stanowiska (przyznawał się jednak do wspólnego z młodoheglistami dążenia — uczynienia z filozofii oręża praktyki społecznej). Mimo to we współczesnej literaturze historyczno-filozoficznej narosło wiele nieporozumień dotyczących kwestii oceny myśli Cieszkowskiego, w szczególności właśnie problemu stosunku do poglądów funkcjonujących w szkole heglowskiej. Możemy tu wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska. Pierwsze reprezentowane jest przez tych badaczy, którzy zwracając uwagę na kongenialność podstawowych idei Cieszkowskiego i młodoheglistów oraz dostrzegając jego niewątpliwą rolę na myślicieli związanych z lewicą (przede wszystkim na Hessa), próbują włączyć jego koncepcję do radykalnego kierunku w postheglowskich sporach o filozofię<sup>15</sup>. Cieszkowski jest więc (czasem z pewnymi zastrzeżeniami) za-

<sup>14</sup> M. Hess, *Pisma filozoficzne 1841—1850*, Warszawa 1963, s. 16. Hess uważał, że pierwszego kroku dokonali młodoheglisci, którzy w ramach filozofii niemieckiej stanowią „przejście od filozofii przeszłości do filozofii czynu”, praca Cieszkowskiego stanowi zaś krok następny, tj. stanowi już wyjście poza spekulację niemiecką, ostatnim wyrazem tego procesu ma być oczywiście *Triada europejska*.

<sup>15</sup> Na podobieństwo zachodzące między koncepcją Cieszkowskiego a La-salle'a włącznie z sugestią o wpływie polskiego filozofa na wybitnego teoretyka socjalizmu zwrócił już uwagę M. Sobiecki (*Cieszkowskiego Prolegomena*, s. 23,

liczany do ruchu młodoheglowskiego lub też uważa się go za jednego z inspiratorów tego ruchu. W literaturze marksistowskiej poglądy ten reprezentuje przede wszystkim wybitny historyk filozofii A. Cornu. Także C. J. Gulian w swej pracy o Heglu zalicza Cieszkowskiego do lewicy heglowskiej<sup>16</sup>. Uczynił to zresztą już znacznie wcześniej G. Lukács, który twierdził, że poglądy Cieszkowskiego są jaskrawym przykładem powrotu młodoheglistów do Fichtego. Stanowisko to jest jednak typowe (z różnymi modyfikacjami) przede wszystkim dla całej niemal zachodniej literatury przedmiotu. Spotykamy się z nim w większości wydawanych na Zachodzie prac dotyczących historii rozwoju i rozpadu szkoły heglowskiej oraz powstania marksizmu<sup>17</sup>. N. Lobkowitz w swej fundamentalnej pracy poświęconej filozofii praktyki nie zaważał się uznać Cieszkowskiego za zasadnicze o-

24). Faktem jest, że pozostawali oni w bliskich stosunkach, a niemiecki heglista i przywódca robotniczo bardzo wysoko cenili wystąpienia Cieszkowskiego w parlamencie pruskim (por. A. Liebhich, *Between Ideology and Utopia*, s. 262).

<sup>16</sup> Por. A. Cornu, *Karol Marks*, s. 137—138; także napisany wspólnie z W. Mönke wstęp do: M. Hess, *Pisma filozoficzne 1841—1850*, opt. cit., s. XVI—XVII; C. J. Gulian, *Hegel czyli filozofia kryzysu*, Warszawa 1974, s. 310; G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 1926, t. XII, s. 103—155.

<sup>17</sup> Por. m. in. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*; D. Tschizewskij, *Hegel bei den slavischen Völkern*, w: *Verhandlungen des I. Hegelcongresses*, wyd. B. Wigersma, Tübingen—Haarlem 1931; H. Stucke, *Philosophie der Tat*, s. 85—122. Autor ten dokonuje dość ciekawego, lecz metodologicznie chyba niezbyt płodnego, zabiegu rozdzielenia młodoheglizmu od lewicy heglowskiej. Pierwsi to najmlodszy uczniowie Hegla (niezależnie od poglądów), drudzy zaś to ci adeptci jego myśli, którzy jego naukę interpretowali w sposób radykalny, rewolucyjny. Cieszkowski może więc być zaliczony do młodoheglistów bez konieczności przypisywania mu poglądów radykalnych; J. Gebhard, *Politik und Eschatologie*, s. 130—142; W polskiej literaturze marksistowskiej z zaliczeniem Cieszkowskiego do najwybitniejszych przedstawicieli młodoheglizmu, najwyraźniej pod wpływem A. Cornu spotykamy się w pracy M. Michalika pt. *Obrachunki filozoficzne Karola Marksa w „Ideologii niemieckiej”*, Warszawa 1966, s. 41 i 44. Autor pisze też, że „wyrażone przez Cieszkowskiego idee filozofii jako dziedziiny praktycznej włączonej do działalności społecznej, ułatwiającej członkowi współdziałanie z historią, stała się niewątpliwie bliższa Marksowi” (s. 46).

gniwo między Heglem a Marksem<sup>18</sup>. Autorzy tych rozpraw poświęcają swą uwagę głównie ideom zawartym w *Prolegomenach*, całkowicie abstrahując od późniejszych prac Cieszkowskiego, bądź też — jak to uczynił S. Avineri — traktując je jako wyraz ewolucji jego poglądów w kierunku mistycznym<sup>19</sup>. Pewnym usprawiedliwieniem takiej postawy jest to, że *Ojciec nasz* nie miało tłumaczenia niemieckiego, po angielsku ukazało się zaś w wersji mocno skróconej (pełne wydanie ukazało się natomiast przed wojną po francusku). Trzeba też zauważyć, że tak typowe w tej literaturze zaliczanie Cieszkowskiego do młodoheglistów jest też możliwe dzięki nader elastycznemu rozumieniu tego pojęcia (np. bardzo szeroko pojmuje młodoheglizm Löwith). Trudno natomiast usprawiedliwić wręcz humorystyczne rozważania L. Lautha, który stwierdził jednoznaczny wpływ idei Cieszkowskiego na młodego Marksa, a wszystko po to, aby wyjaśnić fakt, że idea marksizmu właśnie wśród narodów słowiańskich zdobyła sobie szczególną rację bytu. Jego zdaniem marksizm jest światopoglądem typowo „wschodnim”, a Marks będący pochodzenia żydowskiego, a więc „wschodniego”, uległ też wpływom Hegla, który sam był swoistym rodzajem Wschodu na Zachodzie (sic!), a wschodniość tę dopełniły wpływy słowiańskich myślicieli — Cieszkowskiego i Bakunina<sup>20</sup>.

Z zupełnie odmienną oceną twórczości Augusta Cieszkowskiego spotykamy się w polskiej literaturze marksistowskiej, powstałej w latach pięćdziesiątych. Piśmiennictwo to noszące znamiona zdecydowanej reakcji skierowanej przeciw ujęciom dawnej historiografii,

<sup>18</sup> N. Lohkowitz, *Theory and Practice*, rozdz. 13.

<sup>19</sup> S. Avineri, *The Social*, s. 124—133; Trzeba tu jednak z przyjemnością zanotować fakt wzrostu zainteresowania w ostatnich latach Cieszkowskim na Zachodzie. Dowodem niech będą trzy edycje pism naszego filozofa w ciągu ośmiu lat. We Francji M. Jacob wydał: August von Cieszkowski, *Prolegomenes à l'histoire*, Editions Champ Libre, Paris 1973. W języku angielskim ukazały się pisma wybrane Cieszkowskiego, a wydał je A. Liebieh zarazem autor książki o poglądach Cieszkowskiego: *Between Ideology and Utopia; Selected Writing*. W RFN ukazały się *Prolegomena do historii* ze wstępem R. Bubnera i polskim słownikiem (August von Cieszkowski).

<sup>20</sup> R. Lauth, *Einfluss des slavischen Denkens*, s. 399.

charakteryzuje się wyraźnym przesunięciem zainteresowań od analizy poglądów filozoficznych ku poglądom społeczno-politycznym. Badań w tym czasie koncentrowały się raczej na tych myślicielach, którzy w polskiej filozofii XIX w. reprezentowali nurt radykalny, a więc głównie na E. Dembowskim, a także H. Kamińskim. Schemat funkcjonujący w dotychczasowej historiografii, przedstawiający polskie spory filozoficzne epoki międzypowstańowej jako opozycję dwukierunkową — antyheglowskiego i proheglowskiego, zastąpiono schematem nie mniej uproszczonym. Przeciwwstawiono polską reakcję (do której zaliczono zarówno filozofów katolickich z Rzewuskim i Ziemięską na czele, jak też i przedstawicieli filozofii narodowej — Cieszkowskiego, Trentowskiego i Libelta), reprezentantom myśli postępowej (Dembowski, Kamiński, Królikowski), przy czym postępowość utożsamiono z radykalizmem społecznym. Charakterystyczne jest tu stanowisko B. Baczki wyrażone we wczesnym okresie jego twórczości, który pisał m.in.: „Niestuszy byłby jednak podział polskich filozofów tego okresu na zwolenników i przeciwników Hegla [...]. Linia podziału, linia walki filozoficznej biegła jednak wewnątrz tzw. polskich heglistów. Z jednej strony występowała filozofia narodowa, której liberalno-szlacheckie treści społeczne wyznaczały drogi poszukiwań i rozważań filozoficznych, z drugiej zaś — koncepcje filozoficzne związane z polską demokracją — przede wszystkim teoretyczny dorobek Kamińskiego i Dembowskiego<sup>21</sup>. Myśl Cieszkowskiego została zaliczona przez tego autora wprost do „doktryn reakcyjnych”. Konsekwencją takiej postawy badawczej było stwierdzenie, że ani Cieszkowski, ani nikt inny z filozofów narodowych nie mógł nawiązać do

<sup>21</sup> B. Baczko, *Niektóre węzłowe problemy*, s. 60. Por. także artykuł tego autora napisany wspólnie z L. Kotakowskim: *Tradycje naukowe socjalizmu i zadania marksistowskiej historiografii*, Myśl Filozoficzna 1954, nr 4, s. 101. W późniejszej, interesującej i bardzo ważnej pracy pt. *Horyzonty problemów polskiego heglizmu* (w: *Polskie spory o Hegla 1830—1860*, Warszawa 1966, s. 9—63) Baczko łagodzi swą opinię o Cieszkowskim nie przypisując mu już poglądów „reakcyjnych”, lecz niedwuznacznie stawia go nadal na prawicy. Do nurtu prawicowego zalicza też Cieszkowskiego T. Kronski (*Filozofia mesjanistyczna*, s. 157—227). Por. także A. Sikora, *Filozofia polska*.

dialektyki heglowskiej; tym, co łączyło ich z Heglem była nie dialektyka, lecz jej „mistyczna skorupa”. A Śladkowska odmówiła Cieszkowskiemu w ogóle jakichkolwiek zastęg w rozwoju szkoły heglowskiej<sup>22</sup>.

W najnowszej polskiej literaturze historyczno-filozoficznej spotykamy się wreszcie z próbą odmiennego ujęcia myśli Cieszkowskiego. Szczególnie interesujące są tu prace najbardziej kompetentnego współczesnego badacza twórczości Augusta Cieszkowskiego — A. Walickiego<sup>23</sup>. Podsumowując wzmiankowany wyżej spór o Cieszkowskiego pisze on: „Kto miał rację w tej kwestii? Postaram się wykazać, że nie miała jej ani jedna, ani druga strona. Można to również ująć inaczej; obie strony miały rację, ale rację częściową<sup>24</sup>. Zdaniem Walickiego niepełność i nieprawidłowość obu przeciwstawnych ocen wynika z niewłaściwego zrozumienia filozofii myśliciela i umieszczenia jej tylko i wyłącznie w kontekście niemieckich sporów o spuściznę heglowską. Stanowisko autorów umniejszających Cieszkowskiego na lewicy jest

<sup>22</sup> A. Śladkowska, *Stosunek polskiej filozofii*, s. 111—112: „Temu wybitnemu i podkreślnym to — najinniej brutalnemu ideologowi liberalizmu, o znacznym filozoficznym wykształceniu, po dziś dzień towarzyszy pewien mit, jeden z nieprzezwyciężonych mitów burżuazyjnej historiografii. Przypisuje się mu mianowicie znaczną rolę w przewyciężeniu ograniczoności heglowskiej dialektyki: kwalifikuje go się nawet — na podstawie opartej na nieporozumieniu interpretacji „Prolegomenów” — do lewicy heglowskiej [...]. Teoria historiozoficzna Cieszkowskiego, wyłożona w Prolegomenach opiera się na wyróżnieniu trzech zasadniczych epok dziejowych, w tym epoki przyszłości stanowiącej syntezę dwóch poprzednich. Dawalo to niektórym historykom filozofii asumpt do przypisywania Cieszkowskiemu przewyciężenia sprzeczności, w jaką popadła dialektyka heglowska z apologią junkierskiego państwa pruskiego — i do stwierdzenia, iż Cieszkowski nie tylko nawiązał do dialektyki ale ją twórczo rozwinął!”

<sup>23</sup> Por. m.in. A. Walicki, *Cieszkowski a Hencen; Filozofia a mesjanzizm*; także *Wstęp* do: A. Cieszkowski, *Prolegomena*. To samo stanowisko reprezentuje też J. Głowacz (*August Cieszkowski*). Na przełomowy charakter krytyki Hegla dokonanej przez Cieszkowskiego (bez przypisywania go do szkoły młodoheglowskiej) zwraca także uwagę — podkreślając zarazem wagę jego idei w badaniach nad genealogią marksizmu — J. Kuczyński w swej pracy pt. *Homo Creator*, s. 21, 35, 39.

<sup>24</sup> A. Walicki, *Wstęp* do: A. Cieszkowski, *Prolegomena*, s. IX.

o tyle jednostronne, że odrywają oni część jego koncepcji od całości poglądów. Można powiedzieć, że utożsamiają oni punkt wyjścia jego filozofii z samym systemem, a objawia się to m.in. tym, że poświęcają oni uwagę prawie wyłącznie ideom zawartym w *Prolegomenach*. Jak wiemy wiele myśli wyrażonych w tej pracy istotnie współbrzmiało z ideami zawartymi w pismach młodoheglistów, mało tego, Cieszkowski wyprowadził nawet radykałów heglowskich w ich sformułowaniu. Jakkolwiek idee zawarte w *Prolegomenach* mogły zostać zinterpretowane i rozwinięte w duchu lewicy heglowskiej, to jednak przecież sam autor zdecydowanie odciął się od takiej możliwości. Zresztą sformułowany w jego pierwszej pracy sposób rozumienia dialektyki wyraźnie ograniczał możliwość radykalnej interpretacji jego koncepcji. Sam Cieszkowski wyraźnie zdystansował się od koncepcji młodoheglistów zarówno w *Bogu i palingenezie*, jak i *Ojcie nasz*. Stanowisko tych historyków, którzy umieszczają Cieszkowskiego na prawicy jest zdaniem Walickiego niestusne, ponieważ poglądy jego (szczególnie zawarte w *Bogu i palingenezie* oraz w *Ojcie nasz*) rozpatrywane są tylko w kontekście filozofii niemieckiej. Zapomina się tu o całym szerokim tle francuskiej filozofii, która dla polskiego mesjanisty stanowiła źródło wielkiej inspiracji. Obrona osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, a także koncepcja nowej religijności nie była więc wcale wyrazem akcesu do prawicy niemieckiej, którą współkonstytuowali w owych latach m.in. Schelling i tzw. „prawdziwi teiści” (Fichte, Weisse). Związków tych poglądów Cieszkowskiego należy szukać nie tyle w Niemczech, ile we Francji. Francuski kontekst zaś ukazuje, że poglądy zbieżne lub podobne były właściwe romantycznej myśli postępowej, szczególnie zaś występowały wśród myślicieli związanych z dwiema głównymi szkołami socjalizmu utopijnego. Tak więc zdaniem A. Walickiego należy zgodzić się na relatywizację ocen twórczości Cieszkowskiego: nie uwzględnianie różnych kontekstów, w których dokonywało się formułowanie jego koncepcji prowadzi bowiem do opinii jednostronnych.

Trzeba przyznać, że sam Cieszkowski nie ułatwił zadania badaczom jego twórczości. Mediatyzacyjny charakter jego filozofii, wzajemne przenikanie się wielu źródeł powoduje, że wszelkie próby kwalifikacji jego koncepcji w jednym tylko kontekście skazane są z góry na nie-



powodzenie. Przypomnijmy tu chociażby fakt, że pragnął on uzgodnić prawdy objawione z dialektyczną perspektywą historii, że jego filozofia była mesjanistyczna i narodowa zarazem, że racjonalizm wywodzący się z heglizmu próbował połączyć z irracjonalistycznymi wątkami typowymi dla romantyzmu, a wreszcie dążył do syntezy niemieckiej teoretyczności z francuskimi praktycyzmem.

Wszystko to stanowi o swoistości myśli Cieszkowskiego, o jej odrębności (mimo wielu podobieństw) w stosunku do współczesnych koncepcji. Wydaje się, że system naszego mesjanisty należy traktować tak, jak on sam go traktował, tj. jako odrębną formację intelektualną, a nie jako wyraz akcesu do którejkolwiek szkoły czy stronnictwa. Zapomina się też zbyt łatwo, że jego filozofia była przeciwieństwem „narodowa”, że nie rezygnując z uniwersalizmu i mając na uwadze konieczność dialektycznej kontynuacji tradycji filozoficznej, zarazem pragnął stworzyć system w szczególności odpowiadający doświadczeniom polskim. Krótko rzecz ujmując — Cieszkowski nie był w ogóle heglistą (tym bardziej nie był też saintsimonistą czy fourierystą), każda próba umieszczenia go w obrębie szkoły heglowskiej niesie więc w sposób nieunikniony wypaczenie jego koncepcji. Trzeba natomiast rozpatrywać myśl naszego filozofa w kontekście postheglowskich sporów o kształt filozofii; sporów, które u schyłku lat trzydziestych i w latach czterdziestych XIX w. wydały swój wielki owoc.

Wydaje się, że pytanie o znaczenie twórczości Cieszkowskiego można postawić przynajmniej w trzech płaszczyznach: 1) jakie było jej miejsce w rozwoju europejskiej filozofii po śmierci Hegla, 2) jakie znaczenie odegrała ona w kulturze polskiej i 3) czy niesie ona jakiegoś treści nadal aktualne?

Zasadniczo spory filozoficzne trzydziestych i czterdziestych lat XIX w. wywodziły się bezpośrednio lub pośrednio z koncepcji Hegla, jakkolwiek nie tylko przez heglistów były prowadzone. Cieszkowski miał się także przyczynić do ukształtowania charakteru tych sporów. Heglistą nie był, lecz system Heglowy stanowił dla niego podstawowy punkt odniesienia w budowie własnego systemu. Cieszkowskiego, podobnie jak wielu innych wybitnych przedstawicieli myśli postheglowskiej interesowało to, jak wyzwolić człowieka spod panowania jego

wyobcowanych wytworów, jak uczynić z niego prawdziwy podmiot dziejów, który realizowałby rzeczywistość zgodnie z ideałem, rzeczywistość pozwalającą na pełny rozwój osobowości ludzkiej.

Faktem niepodważalnym jest, że Cieszkowski w swych *Prolegomenach* sformułował pierwszy wiele haseł, które dla tego sporu miały znaczenie zasadnicze. Także jego próby łączenia zagadnień ekonomicznych z dialektyczną wizją dziejów były prekursorskie. Dlaczego wobec tego praca jego nie została zauważona właśnie przez młodoheglistów? Wydaje się, że przyczyną tego był nie tyle fakt, że brakowało w niej jednoznacznej krytyki religii, ile to, że w istocie stawiali oni przed filozofią znacznie skromniejsze cele. Nie umniejszając wielkiej roli, jaką odegrali młodoheglisci w rozwoju filozofii heglowskiej stwierdzić należy, że ich horyzont intelektualny ograniczał z jednej strony właśnie heglizm, z drugiej zaś rzeczywistość niemiecka, a właściwie pruska. Przekroczenie obu tych granic było równoznaczne z przejściem na inny już poziom filozofii, oznaczało koniec filozofii świadomości, koniec ruchu młodoheglowskiego po prostu. Dla Cieszkowskiego granice te nigdy nie istniały. Już w pierwszej pracy znalazł się w tym miejscu, które dla młodoheglistów stanowiło punkt dojścia. Nie dziw zatem, że do koncepcji polskiego mesjanisty nawiązali właśnie ci myśliciele, których światopogląd także nie był z góry uwarunkowany tymi dwiema granicami (Hess, Hencen). Równocześnie jednak Cieszkowski nie przebył w związku z tym etapem wewnętrznej niejako krytyki filozofii świadomości, krytyki dokonanej właśnie przez młodoheglistów, krytyki, która miała doprowadzić do porzucenia jej stanowiska, bez równoczesnej rezygnacji z ujmowania całej rzeczywistości jako jednorodnej (pierwszego kroku dokonał tu Feuerbach, ostateczne konsekwencje wyciągnęli zaś Marks i Engels). Cieszkowski wbrew temu co mniemał, nie zdołał w swym systemie dać jednorodnej interpretacji rzeczywistości albowiem nie jest możliwe pełne pogodzenie prawd objawionych z dialektyką (tu utożsamianą z nauką). To niewątpliwie stanowiło słabość jego myśli, mimo iż jego koncepcja czynu jest bardziej rozwinięta niż współczesna jej koncepcja A. Rugego czy B. Bauera. Można chyba powiedzieć, że różnica je dzieląca jest taka sama jak ta, która dzieli twórczenie od działania. Nic w tym zresztą dziwnego — Cieszkowski

reczywiście zerwał z kontemplatywizmem heglowskim, młodoheglowski zaś wbrew własnemu mniemaniu nie. Mimo to nie zdołał Cieszkowski uczynić z historii całkowicie autonomicznego pola twórczości ludzkiej — podmiot działania w ostatniej instancji znajduje u niego swe zakotwiczenie poza sobą samym, poza rzeczywistością materialną wreszcie<sup>25</sup>. Czy był więc Cieszkowski najwazniejszym ogniwem między Heglem a Marksem? Wydaje się, że i tak, i nie. Nie — jeśli rozumiemy to jako jednoznaczne złączenie naszego filozofa w obręb radykalnego, ewoluującego ku materializmowi kierunku myśli poheglowskiej, zainicjowanego przez Straussa, kontynuowanego przez Rugego i Bauera, a kończącego się na Feuerbachu. Tak — jeśli w ten sposób uznajemy myśl Polaka za najbardziej znaczącą — przed Marksem — dialektyczną koncepcję człowieka jako twórcy rzeczywistości społecznej i swej własnej istoty zarazem (jest to też chyba najbardziej rozwinięta idealistyczna, przed Nietzschem, koncepcja tego typu). Wydaje się, że *Prolegomena do historii filozofii* rzeczywiście można uznać za najbardziej wybitniejsze dzieło wśród tych, które przyczyniły się do tego przewrotu teoretycznego, jaki dokonał się w poheglowskiej filozofii w latach 1836—1845. Oczywiście z punktu widzenia historii tego przetworu i w ogóle filozofii europejskiej znaczenie miało w istocie tylko pierwsza praca Cieszkowskiego, nie dziw zatem, że obcy badacze historii postheglowskiej na niej koncentrują swą uwagę, jednocześnie jednak wyciągając stąd nader często mylne wnioski o przynależności naszego filozofa do szkoły heglowskiej. Mimo to bez większego narażenia się na niebezpieczeństwo pomyłki możemy przyjąć, że Cieszkowski oddziaływał na kształtowanie się światopoglądu lewicy heglowskiej. Nie mu-

<sup>25</sup> Charakterystyczne jest tu stanowisko Cieszkowskiego w poheglowskim sporze w kwestii: totalizm czy indywidualizm, Hegel oczywiście opowiadał się za pierwszym, młodoheglisci początkowo także, aby z czasem optować ku indywidualizmowi — ostateczną konkwencją był M. Stirnera *Der Einzige und sein Eigenthum*. Cieszkowski, podobnie jak Marks, próbował sformułować drogę pośrednią. Czynniki to jednak w ten sposób, że ustanawiając z jednej strony wolne incydentum, z drugiej zaś społeczeństwo, gwarantując harmonii i bezkonfliktowości między „duchem podmiotowym”, a „duchem przedmiotowym” znajdował już poza nimi — w „duchu absolutnym”.

siało być to odciążanie bezpośrednio, ważniejszych śladów takowego zresztą brak (pomijając Hessa), lecz niejako pośrednie. Nasz filozof znał człowieka berlińskiego heglistów (w większości zresztą reprezentujących raczej „centrum”), jego podstawowe idee musiały być znane także dzięki recenzjom *Prolegomenów*, a od 1841 r. zostały spopularyzowane przez M. Hessa. Cieszkowski był też jednym z głównych współtwórców tej specyficznej atmosfery filozoficznej sechliki trzydziestych i początku czterdziestych lat. Pojawienie się w owym czasie licznych wspólnych idei w pismach wielu myślicieli wywodzących swój rodowód z heglizmu było zapewne w znacznej części wynikiem tak wzajemnej inspiracji, jak i kongenialności. Wkrótce miały pojawić się hasła czynu, przyszłości, przekroczenia granic filozofii. Cieszkowski już w 1838 r. sprecyzował wszystkie te myśli i próbował ująć je w ramy spójnego systemu; było to jego wielką zasługą i nie umniejsza jej fakt, że główny nurt filozofii poheglowskiej poszedł jednak w innym kierunku niż ten, który próbował jej nadać polski myśliciel.

Nie ma też powodów, aby wykluczać pośredni wpływ niektórych idei Cieszkowskiego na kształtowanie się myśli młodego Marksa. Z myślą polskiego filozofa musiał się on zetknąć choćby poprzez Hessa, z którym, przeciwnie blisko współpracował w początkach swej twórczości. Znał też zapewne podstawowe koncepcje ekonomiczne Cieszkowskiego, szczególnie te z pracy *O tradycjach i obywateli* (choćby z proudhonowskiego *Système des contradictions...*). W jednym ze swych listów pisanych do Engelsa krótko przed śmiercią, Marks stwierdził co prawda, że nigdy nie czytał żadnej pracy Cieszkowskiego (wyróżniał się zresztą o nim dość cierpko), lecz równocześnie wynika z owego listu, że poznał go osobiście i przeprowadził z nim rozmowę w 1844 r. Wynika z niego także, że musiał też znać choćby z grubsza podstawowe idee polskiego filozofa<sup>26</sup>. Należy także pamiętać, że większość pism młodych adeptów

<sup>26</sup> *Karl Marx und Friedrich Engels*, op. cit., s. 620—621. Komentując stwierdzenie Marksa w tym liście, że nigdy po spotkaniu z Cieszkowskim nie chciał ani nie mógł przeczytać niczego, „co ten zgrzeszył” H. Stucke (*Philosophie der Zeit*, s. 89—90, przyp. 11) pisze: „Czy miało to miejsce jest więcej niż wątpliwe” i uzasadnia tę opinię tym, że Cieszkowski cieszył się w latach czterdziestych

tów myśli postheglowskiej charakteryzowała forma niemal publicystyczna, posługiwano się w nich często ideami zapożyczonymi, bez odwoływania się do ich źródeł. Uważano te idee raczej za własność całego ruchu niż poszczególnych autorów. Jest wiele prawdopodobne, że w ten sposób mogły w owych pismach funkcjonować właśnie idee wywodzące się od Cieszkowskiego. Nie można wreszcie zapomnieć, że zarówno Marks, jak i Engels z uwagą śledzili polską myśl romantyczną, zakładając, że wśród Polaków właśnie należy upatrywać siłę zdolną do przeciwstawienia się europejskiemu status quo — tak politycznemu, jak i społecznemu<sup>27</sup>. Tego zaś, jak poczesne miejsce w polskim romantyzmie zajmował Cieszkowski, wyjaśniać nie trzeba.

Nie ulega więc wątpliwości, że dokładniejsze poznanie twórczości Cieszkowskiego ma znaczenie nie tylko dla lepszego zrozumienia polskiej tradycji romantycznej i skomplikowanych kontekstów przełomu, jaki dokonał się w myśli niemieckiej i europejskiej u schyłku lat trzydziestych i w latach czterdziestych XIX w., lecz także ma wielkie znaczenie dla badań nad genealogią marksizmu. Nie jest więc dziwne, że w każdym ważniejszym dziele poświęconym ewolucji filozofii postheglowskiej znajdujemy informację o Cieszkowskim; dotyczy to zaś w szczególności wszelkich analiz narodzin i rozwoju marksizmu. Znalazł się zresztą myśliciel, który czerpał zarówno z dziedzictwa marksistowskiego, jak i z polskiego romantyzmu, z Cieszkowskiego zaś w szczególności. Był to S. Brzozowski, który stwierdzał pokrewieństwo duchowe między marksizmem a polskim romantyzmem, z którą to tezą autor niniejszej pracy gotów jest się zgodzić (zakładając oczywiście prawomocność różnych interpretacji tak marksizmu, jak i romantyzmu).

Romantyzm polski był niewątpliwie ewenementem w myśli europejskiej (szczególnie jeśli się go porówna z romantyzmem niemieckim czy angielskim), jego napięcie aktywistyczne, nieortodoksyjne myślenie i dążenie do uczynienia człowieka wolnym twórcą własnej rzeczywistości społecznej, a tym samym do wyzwolenia go z „zaczarowanego

zbyt wielką renomą znakomitego ekonomisty, aby Marks mógł się zupełnie nie interesować jego poglądami.

<sup>27</sup> O wpływie polskiej myśli romantycznej na marksizm patrz m.in. J. Kuczyński, *Indywidualność i Ojczyzna*.

więzienia” otaczającej go przyrody i własnych wytworów — oto co m.in. wniosła ta formacja intelektualna do naszego dziedzictwa kulturowego. Tylko brakowi głębszych badań nad naszym romantyzmem należy przypisać to, że wśród wielu marksistów dostrzega się pewne lekceważenie tej części tradycji filozoficznej — lekceważenie, które wpływa z przekonania, że romantyzm jako doktryna z gruntu irracjonalna i oderwana od realiów życia społecznego nie może nieść żadnych treści aktualnych, nadal inspirujących. Zapominanie o prawdziwych wartościach naszego romantyzmu, a przecież oprócz wymienionych wyżej należałoby dodać i ów charakterystyczny uniwersalizm sprężony z głębokim patriotyzmem oraz optymizmem dziejowy, lecz bez tuszowania sprzeczności targających rzeczywistością, jest nie tylko katepiracją płynącą z tego, co w niej najlepsze<sup>28</sup>.

Dodajmy tu jeszcze, że tak istotne dla charakteru naszej rzeczywistości zrozumienie procesu formułowania się współczesnej świadomości narodowej Polaków nie jest możliwe bez dokładniejszych badań tradycji romantycznej. W pierwszej połowie XIX w. bowiem nie tylko kształtował się nowoczesny naród polski, lecz także kształtowała się świadomość o tym fakcie. Chcąc zatem zrozumieć proces kształtowania się naszego narodu musimy dotrzeć do zjawisk społecznych owego czasu, chcąc zaś zrozumieć proces kształtowania się współczesnych koncepcji narodu musimy sięgnąć do myśli historycznej i filozoficznej tych czasów. Zauważmy wreszcie, że właśnie w dziele Cieszkowskiego skupiają się te najlepsze cechy polskiej myśli epoki międzypowstaniowej. Oczywiście to nie system Cieszkowskiego jest nadal aktualny, podobnie jak nie jest aktualny system Hegla (i wielu innych). Zostały one bowiem „zniesione”. Dialektyka rozwoju myśli ludzkiej działa tu nieubieganie. Nie pozabawiając heglizmu jego nadal inspirującego intelektualnie charakteru, nie czynimy tego także w stosunku do myśli Augusta Cieszkowskiego — chyba największego polskiego filozofa XIX w., bowiem analiza jego dzieła wykazuje, iż nie zastąpił on na to.

<sup>28</sup> Por. artykuł A. Walickiego pod znamienym tytułem: *Czym, pracą i twórczość u polskiej filozofii epoki międzypowstaniowej. Próba rewaloryzacji*, *Studia Filozoficzne* 1977, nr 4.

## BIBLIOGRAFIA\*

### PRACE AUGUSTA CIESZKOWSKIEGO

- Prolegomena do historii filozofii. Bóg i państwo oraz prace filozoficzne z lat 1838—1842*, opr. J. Garewicz i A. Waliński, Warszawa 1972.  
*O skotarczeniu dążeń i prac umysłowych w W. Ks. Poznańskim*, w: *Roll 1843*, t. I.  
*O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, Poznań 1908.  
*Ojciec nasz*, t. I—III, Poznań 1922—1923.  
*O lretynie i obieg*, Poznań 1921.  
*O ochronach wiejskich*, Biblioteka Warszawska 1842.

### LITERATURA PRZEDMIOTU

- S. Avineri, *The Social and Political Thought of Marx*, Cambridge 1968.  
B. Baczko, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa 1965.  
—, *Niektóre węzłowe problemy rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX w.*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, Warszawa 1957.  
A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie 1830—1850*, w: *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*, t. V, Kraków 1933.  
L. Biesiekierski, *O „Drogach ducha” Cieszkowskiego*, Przegląd Filozoficzny 1927.  
S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Rzym 1945.  
R. Bubner, *Przedmowa do: August von Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg 1981.

\* Bibliografia ta, zarówno jeśli idzie o prace Cieszkowskiego, jak i literaturę przedmiotu, nie jest pełna. Uwzględniłem tylko te pozycje oraz wydania, z których korzystałem i które były mi pomocne w trakcie pisania tej monografii. Pełny wykaz pism Cieszkowskiego można znaleźć w odpowiednim rozdziale *Historii filozofii polskiej* W. Wasika, gdzie znajduje się też bibliografia prac o Cieszkowskim (wydanych przed 1960 r.).

- I. Chrzczanowski, *Ojciec Nasz Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa—Kraków, b. d. wyd.  
A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. I, Warszawa 1958.  
I. Curyło-Gonzalez, *August Cieszkowski — romantyk i reformator*, Człowiek i Światopogląd 1976, nr 10.  
Z. J. Czamecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospelacji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981.  
E. Dąbrowski, *Królestwo Boże a Kościół według nauki Chrystusa*, Warszawa 1936.  
—, *Pojęcie Trójcy św. u Augusta Cieszkowskiego*, Przegląd Teologiczny 1927, nr 2—3.  
F. Gabryl, *Polska filozofia religijna wieku XIX*, t. I, Warszawa 1913.  
J. Garewicz, *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach 30-tych — 40-tych XIX w.*, w: *Polskie spory o Hegla 1830—1860*, praca zbior., Warszawa 1966.  
—, *Między marzeniem a wiedzą. Początki myśli socjalistycznej w Niemczech*, Warszawa 1975.  
—, *Posowie do: August von Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg 1981.  
B. J. Gawecki, *Polscy myśliciele romantyzmu*, Warszawa 1972.  
J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830—1840*, München 1963.  
J. Hallwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979.  
—, *Deiutalność pedagogiczna Cieszkowskiego*, Poznań 1978.  
B. Hefner, *History and Future; The Vision of August Cieszkowski*, The Review of Politics 1953, vol. 15, No. 3.  
W. Horodyski, *Sredniowieczne źródła do filozofii mesjanizmu*, w: *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*, t. I, Kraków 1917.  
K. Howorko, *Joachim de Fiore i August Cieszkowski*, Nowe Drogi 1924, nr 24.  
W. Jakóbczyk, *Cieszkowski i Liga Polska*, Przegląd Historyczny 1948, t. 38.  
—, *Studia nad dziejami Wielkopolski w XIX w. Dzieje pracy organicznej*, Poznań 1951.  
M. N. Jakubowski, *Filozofia czynu A. Cieszkowskiego w kontekście młodoheglowistycznym*, Prace Komisji Filozofii i Socjologii 1984, t. 8.  
—, *O koncepcji twórczości A. Cieszkowskiego*, Studia Filozoficzne 1978, nr 1.  
—, *The Meaning of History in August Cieszkowski: between Hegel and Romantic Historiosophy*, Dialectics and Humanism 1981, No. 3.  
M. Janion, *Gorączka romantyzmu*, Warszawa 1968.  
—, *M. Żmigrodzka, Romantyzm a historia*, Warszawa 1878.  
—, *Romantyzm, Studia o ideaach i stylu*, Warszawa 1969.  
J. Kallenbach, *Towarzystwo na tle historycznym*, Kraków 1926.  
J. Keller, *Czym jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 1948.

- J. Kleiner, *Filozofia Kraszińskiego*, Ruch Filozoficzny 1912, t. II/3.  
 —, *Zygnant Krasziński. Dzieje myśli*, t. 1—2 Lwów 1912.  
 Z. Klaimonówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800—1848*, Warszawa 1926.
- M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofii A. Cieszkowskiego*, Kielce 1933.  
 K. Kowalski, *Podstawowe zasady filozofii Cieszkowskiego*, Kwartalnik Filozoficzny 1926, t. IV.  
 —, *Filozofia Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1929.  
 T. Kroński, *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce w poł. XIX w.*, w: *Rezerwanica wokół Hegla*, Warszawa 1960.  
 —, *Koncepcja filozoficzna mesjanistów polskich w połowie XIX w.*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 1957, t. II.  
 J. Kuczyński, *Homo Creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1976.  
 —, *Indywidualność i Ojczyzna*, Warszawa 1972.  
 W. Kühne, *Die Bibliothek des Grafen August Cieszkowski*, w: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig 1933.  
 —, *Die Polen und die Philosophie Hegels*, w: *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg 1934.  
 —, *Graf A. Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*, Leipzig 1938.  
 —, *Neue Einblicke im Leben und Werke Cieszkowskis*, Wrocław 1938.
- R. Lauth, *Die „verwirtschafte“ Humanität. Grundvoraussetzungen der Philosophischen Weltanschauung von Karl Marx*, *Neue Deutsche Hefte*, Beiträge zur europäischen Gegenwart, Jg. 2, 1955/1956.  
 —, *Einfluss slawischer Denker auf die Genesis der Marxischen Weltanschauung*, *Orientalia Christiana Periodica* 1955, XXI.  
 G. Lichtheim, *From Marx to Hegel*, New York 1974.  
 —, *Marxism. An Historical and Critical Study*, New York 1961.  
 A. Liebig, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, The Hague-Boston 1979.  
 —, *Wstęp do: Selected Writing of August Cieszkowski*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.  
 N. Lobkowitz, *Theory and Practice: History of Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame—London 1967.  
 N. O. Lossky, *Count August Cieszkowski*, w: *Three Polish Messianists*, Prague 1938.  
 K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Stuttgart 1958.  
 W. Lutostawski, *O nieznanym piśmie A. Cieszkowskiego*, Ruch Filozoficzny 1911.
- J. Ladyka, *Libelt a historiozofia heglowska*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 1962, t. VII.  
 T. Lepkowski, *Polsta, narodziny nowoczesnego narodu 1764—1870*, Warszawa 1957.  
 J. Majler, *Doltryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965.  
 M. Malia, *Aleksander Herzen and Birth of Russian Socialism*, Cambridge (Mass) 1961.  
 H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, Warszawa 1966.  
 W. Milewski, *Polsta filozofia narodowa*, Warszawa 1907.  
 A. Minkowski, *Wpływ filozofii czynnika Augusta Cieszkowskiego na działaczy obrotu Pasterewicza*, w: *Pamiętnik IV Zjazdu historyków polskich*, 1925.  
 R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979.  
 —, *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marкса*, Warszawa 1967.  
 —, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.  
 I. Peppere, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin 1978.  
 S. Pigoń, *Z rękopiśmiennej spuścizny Augusta Cieszkowskiego*, Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności 1934.  
 L. Piper, *Merowozrojenie Giercena*, Moskwa—Leningrad 1935.  
 A. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Pozań 1923.  
 M. H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.  
 A. Sikora, *Filozofia polska pierwszej połowy XIX w.*, w: H. Hinz, A. Sikora, *Polsta myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, Warszawa 1964.  
 —, *Postanicy słowa. Hoene-Wroński. Towiański, Michalewicz*, Warszawa 1967.  
 B. Sivik, *Idea Królestwa Bożego na ziemi u A. Cieszkowskiego przez pryzmat chwili bieżącej*, Nowe Drogi 1924, nr 1—3.  
 B. Skarga, *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831—1864*, Warszawa 1964.  
 Skrzydlewski, *Kwestia socjalna w Ojczyszczu Augusta Cieszkowskiego*, Przegląd Kościelny 1902.  
 A. Sładkowska, *Stosunek polskiej filozofii poł. XIX w. do klasycznej filozofii niemieckiej*, Myśl Filozoficzna 1954, nr 4.  
 M. Sobeski, *Cieszkowski i Krasziński*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego 1912, t. XXXIX.  
 —, *Cieszkowskiego Prolegomena do historiozofii*, Biblioteka Narodowa 1909.  
 —, *Libelt i Cieszkowski jako estetycy*, Literatura i Sztuka (dodatek do „Dziennika Poznańskiego”) 1912, nr 48.  
 M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porobiorowym*, Kraków 1912.  
 H. Stucke, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und „wahren Sozialisten“*, Stuttgart 1963.

- B. Suchodolski, *Pokrewieństwo poglądów Cieszkowskiego, Tremouskiego i Euklena*, Przegląd Warszawski 1923, nr 20.
- S. Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, Kraków 1907.
- , *Przegląd prac naukowych A. Cieszkowskiego*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego, t. XXI.
- , *Z powodu półwiekowej rocznicy pierwszych prac A. Cieszkowskiego*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego, 1894.
- , *Zygnant Krasieński*, Kraków 1912.
- D. Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven*, wyd. 2, Darmstadt 1961.
- J. Ujejski, *Łęsy Norwida do A. Cieszkowskiego i Z. Krasieńskiego*, Odb. z Pamiętnika Literackiego, r. XXII i XXIII.
- A. Waliński, *August Cieszkowski*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, praca zbior., t. I, Warszawa 1973.
- , *Cieszkowski a Heczen*, w: *Polskie spory o Hegla 1830—1860*, praca zbior., Warszawa 1966.
- , *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1870.
- , *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 1970, nr 16.
- , *Osobowość i historia*, Warszawa 1959.
- , *Polska myśl filozoficzna epoki międzywójnowojennej, w: 700 lat myśli polskiej. Wieki XIX. Sto lat myśli polskiej*, praca zbior., Warszawa 1977.
- A. Wojteczak, *Philosophie der Freiheit bei August Cieszkowski. Eine spirituelle altistische Lösung des Freiheitsproblems*, Niepokalanów 1933.
- H. Zarembovicz, *Duch i jego rola w „Ojczy Nasz” Cieszkowskiego*, Przegląd Kulturalny 1928, nr 22.
- Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej, praca zbior., t. III, Warszawa 1957.
- J. Znamierowska, *O nieznanym wierszach Augusta Cieszkowskiego*, Ruch Literacki 1929.
- A. Zóltowski, *Graf August Cieszkowski's „Philosophie der Tat”*. *Die Grundsätze seiner Lehre und Aufbau seiner Systems*, Poznań 1904.
- , *Myśl i wyobrażenie w filozofii Cieszkowskiego*, Przegląd Filozoficzny 1929.
- , *W stulecie Prolegomenów do historii filozofii*, Przegląd Filozoficzny 1938, t. XLI.
- , *Z aktów sławnej przyjaźni*, Biblioteka Warszawska 1912, nr I.

## TAT, ZUKUNFT, VOLK

### DIE PHILOSOPHISCHEN ANSCHAUUNGEN AUGUST CIESZKOWSKIS

#### Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch einer Rekonstruktion der philosophischen Auffassungen A. Cieszkowskis, eines Denkers, dessen große Rolle in der Gestaltung der polnischen romantischen Kultur unzweifelhaft ist. Darüberhinaus ist er wohl der einzige Vertreter der polnischen Philosophie des XIX. Jahrhunderts (außer Hoene-Wronski), dessen Bedeutung die Grenzen seiner Nation überschreitet. Daher nimmt es nicht wunder, daß sein Name in der philosophischen Literatur weltweit bekannt ist — wobei jedoch die Erwähnungen, die seine philosophische Konzeption betreffen, Überwiegend sehr allgemeiner Natur sind, bisweilen sogar nicht einmal zutreffen.

Im ersten — einleitenden — Kapitel, geht es um die philosophiegeschichtliche Einordnung Cieszkowskis. In den Jahren 1836—1845 findet in der europäischen, genauer eigentlich der deutschen Philosophie ein theoretischer Umschwung statt, dem auch Cieszkowski zuzurechnen ist. Von der Philosophie verlangten diese Denker eine neue Funktion — eine praktische. Sie alle sind von dem extremen Hegelschen Historizismus und der Dialektik als dem Prinzip des Erkenntnisprozesses und zugleich der universalen Methode der Interpretation der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgegangen. Degegen soll die Philosophie nun ein Instrument zur Schaffung einer neuen, der gewünschten, gesellschaftlichen Wirklichkeit werden — dies heißt „das Ende der Philosophie“, nämlich das Ende der Philosophie als reiner Theorie. Schon 1838 gibt Cieszkowski in deutscher Sprache seine *Prolegomena zur Historiologie* heraus, in der er seine Lösungen vom „Ende der Philosophie“, vom „Übergang der Philosophie ins Leben“ und von der „Tat“ formuliert, Lösungen, die hernach so charakteristisch für die Junghegelianer sind. Allerdings bleibt er in bezug auf diese

Bewegung ein Außenseiter. Insgesamt strebt Cieszkowski in seiner Konzeption eine Verbindung der Hegelschen Methode mit den französischen sozialen Ideen (Fouriers und Saint-Simons) im Rahmen der polnischen romantischen „Nationalphilosophie an. Demzufolge müssen Untersuchungen, die seine Philosophie ausschließlich im Zusammenhang mit Hegel oder den deutschen Auseinandersetzungen der dreißiger und vierziger Jahre des XIX. Jahrhunderts sehen, zwangsläufig zu Unklarheiten oder sogar Mißverständnissen führen. Einerseits ist die Hegelsche Schule unzweifelhaft die grundlegende Quelle aller Anregungen für den polnischen Philosophen: Der Hegelianismus bietet ihm den Ausgangspunkt zum Aufbau seines eigenen Systems. Diesen Anregungen wird daher in der vorliegenden Arbeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Andererseits aber wird gezeigt, daß Cieszkowskis Auffassungen im Rahmen des Hegelschen Systems nicht vollständig angemessen rekonstruierbar sind. Dies gelingt nur, wenn ihr „französischer“ und auch „polnisch-romantischer“ Hintergrund berücksichtigt werden.

Im Kapitel I „Zwischen Hegel und der romantischen Historiosophie“ analysiert der Verfasser, wie Cieszkowski versucht, den kontemplativen Grundzug der hegelschen Philosophie zu überwinden. Cieszkowski geht dabei von einer grundsätzlich positiven Bewertung dieser Philosophie aus: Hegel, „der Phidias der Philosophie“, wie er ihn nennt, „hat das Höchste erreicht von allem, wozu die Philosophie überhaupt fähig ist“. Dies war möglich dank der Entdeckung der Methode der Dialektik, „des Steins der Weisen“, der den Sinn der Geschichte enthüllt. In diesem Zusammenhang ist bedeutsam, daß Cieszkowski die Gestalt der dialektischen Methode, so wie sie in der „Phänomenologie des Geistes“ entfaltet ist, bejaht, was insbesondere das Verständnis ihrer zentralen Kategorie der „Aufhebung“ betrifft. Dabei stellt er das Bewahren und die Vermittlung in den Vordergrund, während die Negation in den Hintergrund rückt. Hierin unterscheidet er sich von den radikalen Schülern Hegels, die gerade den Negationscharakter dieser Kategorie betonen. Dies hat zur Folge, daß in ihren Ansätzen die Begriffe „Tat“ und „Zukunft“ eine ganz andere Bedeutung als bei Cieszkowski haben, ein Moment, das in der einschlägigen Literatur bisher übersehen wurde. Der hegelschen Geschichtsphilosophie wirft Cieszkowski Inkongruenz vor: Zwar wolle sie die Geschichte als Ganzes begreifen, doch lasse sie außer acht, daß dieses Ganze nicht nur das Vergangene und eben Vergehende, sondern auch die Zukunft als das, was folgen wird, enthält. Der zugrundeliegende Prozeß muß in Übereinstimmung mit dem Dreischritt des dialektischen Syllogismus verlaufen. So kommt Cieszkowski zu einer Unterscheidung dreier Epochen, die den drei Gliedern der dialektischen Triade entsprechen: der Vergangenheit, dem Altertum vor Christi Geburt, der Gegenwart, dem Mittelalter, und der Zukunft. Diese „Verbesserung“ des Hegelschen Systems ermöglicht es ihm, es auf eine solche Theorie zu überschreiten, die aus dem Wissen über die bisherige Geschichte ihre zukünftige Gestalt folgern können soll. In dieser Weise

verlieht bei Cieszkowski die Philosophie ihren spekulativen Charakter und tritt in das Gebiet der Praxis ein — so kann sie ein Instrument zur Schaffung einer neuen, der gewünschten gesellschaftlichen Wirklichkeit werden.

In Kapitel II „Die Krise der Gegenwart und das Zukunftsbild“ geht es primär um Cieszkowskis Analyse seiner eigenen gesellschaftlichen Gegenwart und um seinen Zukunftsentwurf, wobei sich gegenüber Hegel eine deutlich andere Perspektive auftritt. Seine Epoche ist gekennzeichnet durch Zwiespalt und Zerrissenheit, es ist die Zeit einer Krise, in der Wirklichkeit und Ideal durch einen Abgrund getrennt sind. Auch den Junghegelianern ist das Bewußtsein dieses Zwiespalts zwischen Sein und Sollen nicht fremd, doch ist für sie das Ideal der abstrakte Zustand einer Fusion von Wirklichkeit und Vernunft — sie vertreten durchweg den Standpunkt der Bewußtseinsphilosophie. Cieszkowski dagegen entwickelt, besonders in seinem Lebenswerk *Vater unser*, das Zukunftsbild eines Gottesreichs auf Erden. Dieses Reich soll die Erfüllung der Versprechungen sein, wie sie in dem Gebet „Vater unser“, das in eigentümlicher Weise interpretiert wird, enthalten sind. In seiner Zukunftsfilosofie beruft sich Cieszkowski auf Ideen der polnischen romantischen Philosophie, vor allem aber auf die Denker der beiden Schulen des französischen Sozialismus, wobei er, das sei am Rande vermerkt, sowohl den Kollektivismus wie den liberalen Individualismus ablehnt. Zwar entwickelt er, wie angedeutet, einen Zukunftsentwurf, doch vermeidet er dabei jegliche eingehenden Lösungsvorschläge. Hierin unterscheidet er sich von Fourier und Saint-Simon, deren Vorstellungen er für eine Erscheinung utopischen Denkens hält.

Kapitel III „Der Geist als das Subjekt der Handlung“ schildert Cieszkowskis Kritik am Hegelschen Geist-Begriff, dem er die eigene Konzeption des ideal-materiellen Geistes entgegensetzt, der Subjekt aber auch Objekt der gesellschaftlichen Praxis ist. Der Geist ist im Hegelschen System, wie es der Autor der *Prolegomena* behauptet, zwar eine Synthese von Idee und Natur, aber eine unvollständige Synthese, denn das Ideale ist überlegen: es hat Begriffscharakter. Demgegenüber betont Cieszkowski gemäß seiner Konzeption „der Rehabilitation der Materie“ den ideal-materiellen Charakter des Geistes, ein Gedanke, der sowohl bei Schelling wie bei den Saint-Simonisten und Fourieristen zu finden ist. Nach Cieszkowskis Ansicht ist Gottes Harmonie abhängig von der Harmonie in der Menschenwelt. Die höchste Erscheinung des absoluten Geistes ist nicht die Philosophie, sondern der Wille, der sich in der Tat äußert, dem Mittel der Realisation zukünftiger sozialer Harmonie.

Kapitel IV „Wille und Tat“ behandelt die beiden zentralen Kategorien in Cieszkowskis Konzeption. Cieszkowski pflichtet zwar der Ansicht Hegels bei, daß die Freiheit ein Wesen und zugleich das Ziel der Geistesentwicklung sei, doch behauptet er daß bei Hegel die Freiheit nur die Freiheit des Bewußtseins sei, daß sie mit einem „Vorwalten der Notwendigkeit“ belastet sei. Der Wille dagegen scheint ein eigenartiges Modell des Denkens zu sein. Die Erkenntnis,

die Weisheit, ist jedoch nicht die finale Äußerung des Willens — das ist die Tat. Wie Fichte unterscheidet Cieszkowski Tatsache und Tathandlung. Als wahre Tat, d.h. als solche, die bewußt ein Ziel anstrebt, das Ideal einer gesellschaftlichen Harmonie, anerkennt er aber nur die Tathandlung. Die Tatsache ist dagegen für ihn ein Handlungstyp der bisherigen Geschichte, die an ihr Ende gekommen ist. In der Tathandlung, im Konstitutionsprozeß der neuen Wirklichkeit wird der Mensch sein eigener Schöpfer: es ist ein Prozeß der Selbsterzeugung.

In Kapitel V „Die Nationalphilosophie und der Messianismus“ stellt der Autor Cieszkowskis Auffassung der „polnischen Philosophie“ — eine Lösung der politischen Romantiker — dar: Sie sollte eine Synthese der spekulativ-kontemplativen deutschen Philosophie und des französischen Praktizismus sein. Das Bedürfnis nach einer eigenen Philosophie aus der Überzeugung, daß im Hinblick auf ihre Vergangenheit wie auch die aktuelle Lage die Polen als Nation eine dominierende Rolle im kommenden Prozeß des Aufbaus einer neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit spielen sollten.

Im abschließenden Kapitel VI „Der Streit um Cieszkowskis Standort in der europäischen Philosophie“ faßt der Autor seine Rekonstruktion der philosophischen Auffassung des polnischen Denkers zusammen. Die Einordnung seines Schaffens in den Rahmen der Hegelschen Linken, so u.a. bei Lukács, Cornu, Löwith, Markuse und Gebhard, wie auch der Rechten, charakteristisch für die Auffassung der polnischen marxistischen Literatur der 50-iger Jahre, wird abgelehnt. Cieszkowskis Konzeption überschreitet nämlich den theoretischen Horizont der hegelschen Schule und bedeutet dadurch, insbesondere wie sie in den *Prolegomena zur Historiosophie* entfaltet ist, nach Meinung des Autors eines der wesentlichsten Momente des theoretischen Umbruchs in der posthegelschen Philosophie: der Herausbildung der Philosophie der Praxis. Zugleich ist sie ein Schlüssel zu den Hauptideen des polnischen Romantizismus.

## SPIS TREŚCI

|  |     |
|--|-----|
| Wstęp .....  | 3   |
| Rozdział pierwszy. Między Heglem a historiozofią romantyczną .....             | 9   |
| Heglim jako najwyższe stadium filozofii — dialektyka .....                     | 11  |
| Hegel jako przedmiot negacji — historiozofia .....                             | 17  |
| Filozofia jako instrument działania .....                                      | 33  |
| Rozdział drugi. Kryzys współczesności i wizja przyszłości .....                | 40  |
| Znamiona kryzysu i jego sens dziejowy .....                                    | 41  |
| Przejdźcie do nowej epoki: rewolucja czy ewolucja? .....                       | 52  |
| Królestwo boże na ziemi .....  | 59  |
| Rozdział trzeci. Duch jako podmiot działania .....                             | 75  |
| Hegel jako przedmiot negacji .....   | 76  |
| Duch podmiotowy .....  | 81  |
| Dialektyka związku ducha podmiotowego i przedmiotowego .....                   | 83  |
| Duch absolutny .....   | 90  |
| Duch podmiotowy, duch przedmiotowy, duch absolutny — harmonia ostateczna ..... | 95  |
| Rozdział czwarty. Wola i czyn .....  | 100 |
| Wola jako istota ducha .....   | 100 |
| Wolność woli .....   | 104 |
| Czyn jako przejaw wolnej woli .....  | 113 |
| Rozdział piąty. Filozofia narodowa i mesjanizm .....                           | 126 |
| Rozdział szósty. Spór o miejsce Cieszkowskiego w filozofii europejskiej .....  | 146 |
| Bibliografia .....   | 166 |
| Zusammenfassung .....  | 171 |