

UNIWERSYTET RZESZOWSKI
Kolegium Nauk Humanistycznych
Instytut Filozofii



Mateusz Binek

Filozofia polityczna Augusta Cieszkowskiego.
Mesjanizm jako droga do odpolitycznionego uniwersalizmu

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. Daniele Stasiego

Rzeszów 2023

Besondere Vorsicht ist geboten, wo messianische Ansprüche auftreten.

Ernst Jünger, *Eumeswil*

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	1
WSTĘP	2
CZEŚĆ PIERWSZA: Tło ideowe filozofii politycznej Cieszkowskiego	8
1. Rola heglizmu w filozofii Cieszkowskiego.....	8
1.1. Uwagi wstępne	8
1.2. Antynomiczność rzeczywistości jako światopoglądowa dominanta romantyzmu	11
1.2.1. Hegel a romantyzm	14
1.2.2. Cieszkowski a światopogląd romantyczny.....	18
1.2.3. Dialektyka jako sposób przezwyciężenia romantycznych antynomii	20
1.3. Hegłowskie błędy i niekonsekwencje.....	25
1.3.1. Dwie wady Hegłowskiego ujmowania historii.....	25
1.3.2. Anachroniczność filozofii politycznej.....	30
1.3.2.1. Hegel a kwestia robotnicza.....	30
1.3.2.2. Wizja stosunków międzypaństwowych.....	38
1.4. Uwagi końcowe	45
2. Cieszkowski a francuski romantyzm socjalny	49
2.1. Uwagi wstępne	49
2.2. Romantyzm socjalny jako ideowy paradygmat życia intelektualnego Francji XIX wieku	55
2.2.1. Charakterystyka romantyzmu socjalnego.....	58
2.2.1.1. Momenty pozytywne i negatywne.....	58
2.2.1.2. Dynamizm i sens historii	64
2.2.1.3. Wymiar religijny i emocjonalny.....	67
2.3. Recepcja w pismach Cieszkowskiego	75
2.3.1. Poziom ogólny.....	76
2.3.2. Poziom szczegółowy	81
2.4. Uwagi końcowe	90
3. Cieszkowski a chrześcijaństwo	95
3.1. Uwagi wstępne	95
3.2. Między katolicyzmem a protestantyzmem	105
3.2.1. Rola chrześcijaństwa w procesie historycznym	107
3.2.2. Chrystologia a historiozofia	110
3.2.3. Historiozoficzna relatywizacja religii chrześcijańskiej	114
3.2.4. Protestantyzm jako chrześcijaństwo spełnione.....	119
3.2.5. Bezpośrednia krytyka katolicyzmu i jej konteksty	126

3.2.6. Polityczne konsekwencje stosunku do katolicyzmu i protestantyzmu	136
3.3. Uwagi końcowe	141
CZĘŚĆ DRUGA: Filozofia polityczna Cieszkowskiego	147
1. Antropologia Cieszkowskiego	147
1.1. Uwagi wstępne	147
1.2. Dialektyczno-historyczna koncepcja człowieka	153
1.2.1. Naturalny charakter wspólnotowości	154
1.2.2. Chrześcijańska transformacja rozumienia wspólnotowości	159
1.2.3. Znaczenie grzechu pierworodnego a historyczność polityczności	167
1.2.3.1. Historiozoficzno-polityczny wymiar grzechu	168
1.2.3.2. Zniesienie grzechu pierworodnego	174
1.3. Uwagi końcowe	177
2. Fundamentalne idee filozofii politycznej Cieszkowskiego	181
2.1. Uwagi wstępne	181
2.2. Uniwersalizm i potencjał wrogości absolutnej	185
2.2.1. Zwrot ku uniwersalizmowi	186
2.2.2. Ogólnoludzka wspólnota polityczna	190
2.2.2.1. Rola narodów	192
2.2.2.2. Główne zasady ustrojowe	195
2.2.2.3. Prawo w Epoce Ducha	201
2.2.3. Wrogość potencjalnie absolutna	205
2.3. Konserwatyzm metod i progresywizm celów	212
2.3.1. Cieszkowski jako deputowany do sejmu pruskiego	215
2.3.2. Kwestia zniesienia tytułów szlacheckich	217
2.3.3. Ambiwalencja rewolucji	219
2.3.4. Liberalizm czy progresywizm?	222
2.4. Uwagi końcowe	224
3. Instytucjonalny wymiar mesjanizmu	227
3.1. Uwagi wstępne	227
3.2. Reforma senatu	232
3.2.1. Dobór senatorów	234
3.2.2. Kooptacja i nowe szlachectwo	237
3.2.3. Władza substancjalna a demokracja	239
3.2.4. O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach w kontekście Ojczyzny	243
3.3. Mesjanistyczna ekonomia	247
3.3.1. Państwo w gospodarce	251
3.3.2. Bilet rentowy i pracowniczy udział w zyskach jako instytucje integrujące społeczeństwo	254

3.3.3. Proporcjonalne minimum	257
3.4. Problematyka edukacyjna.....	260
3.4.1. Idea sieci ochron wiejskich	261
3.4.2. Inne projekty naukowo-edukacyjne	264
3.5. Uwagi końcowe	267
ZAKOŃCZENIE.....	272
BIBLIOGRAFIA.....	277

WYKAZ SKRÓTÓW

BiP – *Bóg i palingeneza*

KCM – *Korespondencja między A. Cieszkowskim a C.L. Micheletem w latach 1836-1893*

LdWBW – *List do wydawców „Biblioteki Warszawskiej”*

NiS – *Notatki i szkice*

ODD – *O drogach ducha*

OHDiPL – *Organizacja handlu drzewem i przemysłu leśnego*

OIWia – *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*

OKiO – *O kredycie i obiegu*

ON – *Ojciec Nasz* (rzymska cyfra w przypisach oznacza numer tomu)

OOW – *O ochronach wiejskich*

OPPRW – *O poprawie położenia robotników wiejskich*

OSDiPU – *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*

OW – *Odezwa wrocławska*

PdH – *Prolegomena do historiozofii*

PdTWC – *Przyczynek do teorii wolności Cieszkowskiego*

RoFJ – *Rzecz o filozofii jońskiej*

UnTMS – *Uwagi na temat mowy Schellinga*

WSTĘP

Kto chce mówić o nowoczesnej polskości, ten nie może milczeć o mesjanizmie doby romantyzmu. Tego kulturotwórczego prądu intelektualnego, powszechnie kojarzonego głównie z poezją i walką narodowowyzwoleńczą, nie da się jednak dobrze opisać jedynie jako ideologii narodowej, której głównym zadaniem było „pokrzepienie serc”, uciemżonego zaborczą przemocą i tęskniącego do odzyskania niepodległego państwa, polskiego ludu. Mesjanizm mieścił w sobie potężny ładunek filozoficzny, który nie ograniczał się do dostarczania różnego typu argumentów zwolennikom niepodległości Polski. Należy raczej rozumieć go jako projekt przekształcenia całej rzeczywistości. Obejmował on historię, politykę, religię a nawet ludzką naturę. Takie rozumienie mesjanizmu nakreślił Paweł Rojek, który zaproponował, aby polski mesjanizm utożsamiać z ideami millenaryzmu (jako dogłębnej transformacji świata w duchu chrześcijańskim), misjonizmu (jako akceptacji misji dziejowych narodów) oraz pasjonizmu (jako uznania wartości zbiorowego cierpienia)¹. Idee te w różnych konfiguracjach i proporcjach można odnaleźć w pismach przedstawicieli wspomnianego nurtu a sposób ich manifestacji i wzajemnych relacji odbywał się na zasadzie podobieństw rodzinnych opisanych przez Ludwiga Wittgensteina².

Na tym tle wyróżnia się postać Augusta Cieszkowskiego nazywanego „teoretycznym liderem polskiej filozofii narodowej”³ oraz myślicielem, który spośród wszystkich polskich mesjanistów „wniósł stosunkowo największy wkład do filozofii powszechnej”⁴. Choć, jak zostało to uwypuklone na przestrzeni treści przedłożonej rozprawy, w spuściźnie pisarskiej Cieszkowskiego nie brakuje miejsc w których, mówiąc hasłowo, retoryka zastępuje merytorykę, to i tak względna systematyczność jego wywodów sprawia, iż, zgodnie z tezami Andrzeja Walickiego, można potraktować tę twórczość jako rodzaj filozoficznej systematyzacji mesjanizmu jako całości⁵.

Za szczególnie ciekawy uznać należy filozoficzno-polityczny wymiar omawianych koncepcji. Przywołana powyżej, wielka odnowa świata posiadała bowiem u autora

¹ P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje”, 2011, nr 28, s. 21.

² Ibid. Ibid., s. 26.

³ M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości: polska filozofia dziejów*, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 171.

⁴ A. Walicki, *Pisma filozoficzne Cieszkowskiego z lat 1838-1842 w kontekstach intelektualnych epoki*, [in:] *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, August Cieszkowski, PWN, Warszawa 1972, s. VII.

⁵ Vide: A. Walicki, *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu*, [in:] *Filozofia polska*, red. H. Krahelska, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 294.

Prolegomenów do historiozofii formę całego szeregu, ściśle z sobą powiązanych, transformacji religijno-polityczno-społecznych. Na nich właśnie w dużej mierze koncentrowała się narracja tworzona przez polskiego myśliciela. Jego dociekania mieściły się jednocześnie w zakresie tematycznym, przypisywanym przez wielu badaczy, filozofii politycznej⁶. Podkreślana przez Walickiego systematyczność koncepcji autora *Boga i palingenezy* sprawia, iż podążając śladem ich rozwoju można dostrzec, jak pisze Andrzej Wawrzynowicz, „względnie spójny obraz ewolucji koncepcji historiozoficznej Cieszkowskiego, który w obliczu fundamentalnych trudności wewnętrznych metodologii heglowskiej szuka szerszego, quasi-religijnego klucza do zrozumienia mechanizmów historii”⁷.

Problemowy zakres dzieł Cieszkowskiego prowokuje do zadawania im pytań w oparciu o metody interpretacyjne rozwijane w humanistyce współczesnej. U podstaw tworzenia przedkładanej rozprawy legła intuicja, zgodnie z którą przedsięwzięciem poznawczo obiecującym wydawało się zderzenie twórczości klasyka polskiego mesjanizmu z hermeneutycznymi kategoriami wypracowanymi przez autora nazywanego „najmłodszym klasykiem myśli politycznej”, czyli Carla Schmitta⁸. Sugestia niemieckiego prawnika i filozofa, aby przy lekturze tekstów dotyczących politycznego wymiaru ludzkiej egzystencji pytać o to, jak dany autor definiuje politycznych wrogów i przyjaciół (co ma szczególne znaczenie w procesie interpretowania idei uniwersalistycznych – a za taką z pewnością można uznać te głoszone przez Cieszkowskiego) pomaga wydobyć na jaw pewne nieoczywiste rozstrzygnięcia zawarte w tego typu intelektualnych konstruktach.

Rozróżnienie przyjaciół-wróg, antropologiczny багаż teorii politycznych a także inne kategorie i koncepcje Schmitta (takie jak m.in. *katechon*, losy *ius publicum Europeum*, odpolitycznienie [*Entpolitisierung*] czy historyczno-teoretyczne konteksty pewnych idei związanych z prawem konstytucyjnym)⁹ zostały wykorzystane tutaj do krytycznej analizy oraz

⁶ Vide: M. Żardecka-Nowak, *Filozofia polityki*, „Polityka i Społeczeństwo”, 2009, nr 6, s. 123; J. Bartyzel, *Filozofia polityki: prolegomena*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2011, t.VI, nr 1, s. 199; D. Miller, *Political Philosophy*, [na:] <https://www.rep.routledge.com/articles/overview/political-philosophy/v-1>, 27.10.2023.

⁷ A. Wawrzynowicz, *Geneza powstania Ojciec Nasz Augusta Cieszkowskiego - Fakty i mity*, [in:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydaw. KUL, Lublin 2011, s. 119.

⁸ Vide: B. Willms, *Schmitt - jüngster Klassiker des politischen Denkens?*, [in:] *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, red. H. Quaritsch, Duncker&Humblot, Berlin 1988, s. 577–597. Na rzecz „klasycyzacji” prac Schmitta świadczyć może także zasięg ich oddziaływania, który podkreśla Jan-Werner Müller. Jak pisze: „Bez większej chyby przesady można powiedzieć, że żaden myśliciel dwudziestego wieku nie dysponował równie zróżnicowanym ideologicznym gronem czytelników – za życia i po śmierci” (J.-W. Müller, *Schmitt i jego dzieło*, tłum. A., A. Kluba, „Przegląd Polityczny”, 2014, nr 17, s. 113).

⁹ Podkreślić należy, iż w prezentowanej dysertacji nie zdecydowano się na skorzystanie z innego programu interpretacyjnego, kojarzonego z nazwiskiem autora *Nauki o konstytucji*, czyli teologii politycznej. Wydaje się bowiem, iż korzystanie z niej jest płodne poznawczo jedynie w wypadku, gdy strukturalne podobieństwa między

komentarza filozoficzno-politycznych idei Cieszkowskiego połączonych z próbą zbadania ich ideowego tła. Wszystko to uznać można za pierwszorzędny cel prezentowanej rozprawy. Celem drugorzędym natomiast było przeprowadzenie swego rodzaju testu interpretacyjnych propozycji Schmitta. Poprzez ich zastosowanie w kontekście mesjanizmu autora *Ojciec Nasz* starano się sprawdzić, czy mogą one wykazywać moc eksplanacyjną nie jako elementy przydatne w rekonstrukcji poglądów wybitnego antyliberalnego teoretyka państwa i prawa, lecz jako swoiste procedury hermeneutyczne stosowane tu bez podkreślania światopoglądowych i politycznych wyborów ich autora. Intencją badawczą fundującą niniejszą rozprawę była chęć pomyślenia o filozofii politycznej Cieszkowskiej, na ile to możliwe, niejako razem ze Schmittem.

Przedkładana dysertacja została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich dotyczy zbadania, wspomnianego wyżej, ideowego podglebia, na jakim wzrastały dociekania polskiego mesjanisty.

W rozdziale pierwszym starano się ukazać związki filozofii autora *Prolegomenów do historiozofii* z koncepcjami filozoficznymi autorstwa Georga Wilhelma Friedricha Hegla. W początkowych partiach tej części rozprawy skupiono się na zarysowaniu ram światopoglądowych wytwarzanych przez, dominujący w czasach życia obu twórców, romantyzm. Fundamentalnym dla tej epoki rozpoznaniem sytuacji kultury europejskiej było przekonanie o antynomicznym charakterze rzeczywistości. Rozwiązaniem sprzeczności targających ówczesnym życiem duchowym miała być opracowana przez Hegla dialektyka – pewna jej wersja zdeterminowała całą twórczość Cieszkowskiego, dlatego też w odpowiednim podrozdziale starano się naszkicować sposób jej adaptacji do celów teoretycznych polskiego filozofa. Recepcja ta niejako wymusiła na autorze *Ojciec Nasz* refutację ważnych dla Heglowskiej filozofii historii i polityki tez dotyczących rozwoju dziejów i ściśle z nim związanych, możliwych do przeprowadzenia, zmian polityczno-społecznych. Odrzucenie postfaktualizmu oraz kontemplatywizmu Hegla otworzyło drogę do zbudowania o wiele bardziej optymistycznego i radykalnego obrazu transformacji wspólnotowego życia ludzkości niż miało to miejsce w systemie berlińskiego klasyka idealizmu. Aspektom, w których myśl autora *Fenomenologii ducha* nie mogła spełnić filozoficznych oczekiwań Cieszkowskiego został poświęcony osobny podrozdział.

Rozdział drugi dotyczy kolejnego ideowego źródła mesjanizmu polskiego myśliciela, jakim był francuski romantyzm socjalny. Ta część dysertacji zawiera uwagi terminologiczne,

dyskursem religijnym a politycznym są w twórczości danego myśliciela obecne niejako „podskórnice”, nie zaś świadomie głoszone i mocno akcentowane, jak ma to miejsce w filozofii Cieszkowskiego.

związane z oceną słuszności używania w rozważaniach nad rozwojem myśli Cieszkowskiego pojęcia „romantyzmu socjalnego” zamiast, bardziej rozpowszechnionego, „socjalizmu utopijnego”. Ponadto zawarto tam także również próbę uchwycenia kulturowego znaczenia tego nurtu w realiach XIX-wiecznej Francji, charakterystykę poglądów Claude’a Henriego de Saint-Simona oraz Charlesa Fouriera a także opis sposobów rezonowania propagowanych przez nich idei na dzieła tworzone przez głównego bohatera dysertacji.

Rozdział trzeci ukazuje drogi wykorzystywania przez Cieszkowskiego treści pochodzących z teologicznej tradycji chrześcijaństwa. Po naświetleniu stosunku filozofa do idei chiliastycznych, w kolejnych podrozdziałach skupiono się na rekonstrukcji związków myśli Cieszkowskiego z teologią katolicką i protestancką w kontekście, opisywanych przez niego, procesów historiozoficznych. Szczególny akcent położony został na krytykę ówczesnego katolicyzmu i jego fundamentalnych tez związanych ze statusem i rolą Kościoła oraz samych chrześcijan w doczesności. Dociekania te wiązały się z tematyką polityczną, co również zostało podjęte w opisywanej części rozprawy. Ostatnia część rozdziału to próba określenia tego, jak mesjanista pojmował religię w ogóle. W tym aspekcie dostrzeżono wyraźny antyindywidualizm ujęcia religijności głoszonego przez autora *Ojciec Nasz*.

Druga zasadnicza część rozprawy bezpośrednio odnosi się do filozofii politycznej Cieszkowskiego. Rozdział pierwszy zawiera uwagi dotyczące istotności kwestii antropologicznych w filozofii polityki oraz rekonstrukcję, zawartą w pismach filozofa, koncepcji człowieka, którą określić można jako dialektyczno-historyczną. Za kluczowy wątek uznano tu tezy dotyczące statusu wspólnotowości oraz zabiegi interpretacyjne odnoszące się do znaczenia grzechu pierwotnego jako symbolicznego ujęcia skłonności do zła, zakotwiczonego w ludzkiej naturze. Tematy te zostały zinterpretowane jako uzasadnienie dla tezy o historyczności agonistycznie rozumianej polityczności.

Kolejny rozdział stanowi opis tych idei filozoficzno-politycznych Cieszkowskiego, które uznano za najbardziej istotne dla rozumienia specyfiki jego wywodów. W podrozdziale wprowadzającym naszkicowano, wypracowaną przez Carla Schmitta, pojęciową matrycę, z pomocą której starano się skomentować tezy polskiego myśliciela. Dalsze partie rozdziału zawierają przedstawienie ważnego zwrotu, jaki dokonał się w filozofii politycznej bohatera dysertacji. Chodzi mianowicie o zwrot od Heglowskiego partykularyzmu, mającego charakteryzować relacje międzypaństwowe, do uniwersalizmu, który przez badaczy teorii stosunków międzynarodowych wiązany jest filozofią Immanuela Kanta. Z rzeczowego uniwersalizmu wyrastają ustrojowe zasady ogólnoludzkiej wspólnoty politycznej, będącej przedmiotem postulatów polskiego filozofa. To, jakie znaczenie miały w niej mieć

poszczególne, składające się na nią, narody, fundamenty jej ustroju i postulowane w jej ramach rozumienie prawa jest przedmiotem odpowiednich podczęści rozdziału. Typ uniwersalizmu prezentowany przez Cieszkowskiego może generować, zgodnie z ustaleniami Schmitta, absolutny rodzaj wrogości politycznej – na wątku tym skupiono się w osobnym podrozdziale.

Dalsze części składowe przedkładanej rozprawy ukazują swoistą argumentacyjną oscylację analizowanej filozofii politycznej, dokonującą się między motywami konserwatywnymi a liberalno-progresywnymi. Jako źródło ilustracji tego ruchu wykorzystano nie tylko pisma autora *O kredycie i obiegu*, lecz również jego działalność parlamentarną w Pruskim Zgromadzeniu Narodowym. Odrębnie omówiono także krytykę rewolucjonizmu, jako metody działalności politycznej a także podjęto refleksję nad terminologią adekwatnie oddającą zapatrywania Cieszkowskiego na politykę. Końcowe fragmenty rozdziału akcentują ideologiczną niejednoznaczność opisywanej myśli, jako konsekwencję przyjętej przez Cieszkowskiego dialektycznej metody rozumowania.

Trzeci i ostatni rozdział dysertacji został poświęcony instytucjonalnemu wymiarowi mesjanizmu. Aspekt ten uznać można za najbardziej nieoczywisty przejaw myśli mesjanistycznej. Oprócz wskazania na doniosłość „instytucjonalistycznego” podejścia do polityki, wyłaniającego się z lektury pism polskiego filozofa, w rozdziale zreferowano i poddano krytycznej analizie projekt reformy senatu, zaproponowane rozwiązania z dziedziny ekonomii oraz inicjatywy pedagogiczno-edukacyjne obecne w pismach autora *Ojciec Nasz*. Rozważaniom tym przyświecała intencja wydobycia z nich tych ich sensów, które łączyły instytucjonalne koncepty myśliciela z całością jego poglądów filozoficzno-politycznych. Końcowe partie rozdziału są próbą wytłumaczenia przyczyn podjęcia przez Cieszkowskiego pewnych operacji dyskursywno-retorycznych mających osłabić w oczach pierwszych odbiorców omawianych tekstów ich emancypacyjne cele.

Zakończenie pracy składa się z podsumowania wyników przeprowadzonych dociekań, oceny teoretycznej płodności zastosowanych metod badawczych oraz krótkiego rozważenia aktualności badanej koncepcji.

Prezentując strukturę niniejszej dysertacji warto zaznaczyć, iż ogromna erudycja Augusta Cieszkowskiego oraz, związany z nią, szeroki wachlarz zainteresowań i mnogość zawartych w pismach jego autorstwa perspektyw na sferę życia społeczno-politycznego stanowi nie lada wyzwanie dla każdego interpretatora jego myśli. Aby w pewnym sensie spróbować „dotrzymać kroku” erudycyjnej rozpiętości dzieł polskiego myśliciela a także, aby możliwie najlepiej zrozumieć ich dziejowy kontekst, koniecznym było odwołanie się nie tylko do opracowań filozoficznych, lecz także teologicznych, pedagogicznych, prawniczych, politologicznych,

historycznych, socjologicznych, ekonomicznych a nawet (w niewielkim stopniu) tych dotyczących historii przemysłu i rolnictwa.

Próby odnalezienia się w gęstym splocie tak wielu dziedzin i paradygmatów, połączone z obcowaniem z kwiecistą, dziewiętnastowieczną polszczyzną stanowiły dla autora tych słów, przez wszystkie lata pracy nad rozprawą, źródło licznych kłopotów oraz wątpliwości i zmuszały do niespodziewanej eksploracji rozmaitych obszarów poznawczych. W toku przygotowywania tej pracy, wraz ze wzrostem poziomu zrozumienia deliberacji Cieszkowskiego, wzrastał także poziom intelektualnej satysfakcji, której powodem był intensywny kontakt z tekstami twórcy, zajmującego się zagadnieniami o wielkim znaczeniu dla całej kultury duchowej nowoczesnej Europy. Świadomość tego faktu utwierdza autora niniejszej dysertacji w poczuciu zasadności wyboru jej tematu.

CZĘŚĆ PIERWSZA: Tło ideowe filozofii politycznej Cieszkowskiego

1. Rola heglizmu w filozofii Cieszkowskiego

1.1. Uwagi wstępne

Zanim przejdzie się do przedstawienia związków filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla z filozofią Augusta Cieszkowskiego, zasadną wydaje się próba zarysowania ram kulturowych, w których poruszali się obaj myśliciele. Chodzi tutaj o przybliżenie charakterystyki ogólnie rozumianego romantyzmu jako „historycznego prądu w sztuce i myśli, prądu o specyficznym charakterze, który pojawił się w Europie i Ameryce w okresie między schyłkiem w. XVIII, a początkową fazą wieku XX”¹. Światopoglądowe presupozycje romantyzmu, w kontekście tematyki niniejszej pracy, stanowią z jednej strony pewien punkt wyjścia dla rozważań opisywanych tu myślicieli, z drugiej zaś, jawią się jako coś, co wymaga przewyciężenia, transgresji.

Ponadto okres romantyzmu to czas szczególnie ważny w historii kultury zachodnioeuropejskiej. Według Isaiaha Berlina wtedy to właśnie „kategorie i koncepcje, które brano za pewnik wówczas i wcześniej, które wydawały się zbyt trwałe, by można było nimi wstrząsnąć, zbyt dobrze znane by je badać, zostały zmienione lub przynajmniej porządnie nimi wstrząśnięto”². Nie można także zapominać o szczególnej roli jaką romantyzm odegrał w kształtowaniu się polskiej świadomości narodowej. Już choćby z tego względu, jak podkreśla Maria Janion, „w socjologii i psychologii zbiorowości polskiej, w dziejach krytyki literackiej,

¹ M. Peckham, *O koncepcję romantyzmu*, tłum. M. Orkan-Łęcki, „Pamiętnik Literacki”, 1978, t.69, nr 1, s. 231.

² I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu: ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, tłum. J. Czernik, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015, s. 16. Nb. Podobną myśl wyraża sam Cieszkowski, który w jednej ze swych notatek pisał: „Religia, sztuka, nauka, państwo, ludzkość – wszystko się zachwiało, wszystko w mniejszym lub większym stopniu zarysowało się albo zapadło. W sferze uczucia, świadomości i czynu dał o sobie znać wstrząs powszechny ducha” (NiS, s. 299).

w historii nauki romantyzm zajmował i zajmuje pozycję wyjątkową, oryginalną, pod każdym względem uprzywilejowaną³.

Jednakże mówiąc o romantyzmie jako o pewnej całości narażamy się na liczne trudności interpretacyjne. Sposobów rozumienia tego terminu istnieje bowiem całe mnóstwo, w zależności od przyjętej perspektywy poznawczej. Władysław Tatarkiewicz dał wyraz owej problematyczności w artykule pod wymownym tytułem *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*⁴. Autor *Historii filozofii* rozpoczyna swój wywód od przytoczenia dwudziestu pięciu definicji romantyzmu (przy czym ów zbiór wcale nie miał wyczerpującego charakteru). Jak pisze: „Są to określenia romantyzmu w sztuce, ale mogą być, *mutatis mutandis*, zarówno zwężone do poezji jak rozszerzone do wszelkiej twórczości i postawy człowieka”⁵. Romantyzm jest zatem definiowany jako m. in.: zdanie sztuki na irracjonalne funkcje umysłu, poddanie sztuki uczuciom tkliwym, dawanie przewagi duchowi na formą, bunt przeciw wszelkim regułom, indywidualizm, subiektywizm, nakierowanie na nieskończoność, wzorowanie się na przyrodzie czy uznanie konfliktu za naczelną kategorię sztuki⁶. Według Tatarkiewicza „wspólną cechą 25 definicji powyżej zestawionych jest to, że definiują romantyzm przez jedną własność; każda ma dlań jedno i tylko jedno kryterium”⁷. Takie próby definicji niejako z góry skazane są na porażkę, ponieważ muszą wykluczać z grupy utworów romantycznych wiele dzieł, które, w oczach większości zainteresowanych, na takie sklasyfikowanie bez wątpienia zasługują.

Podobną diagnozę stawia Morse Peckham. Przywołuje on następujące koncepcje romantyzmu: „powrót do średniowiecza, predylekcja do egotyzmu, bunt przeciw intelektowi, rehabilitacja jednostki, wyzwolenie podświadomości, reakcja przeciw metodom nauk ścisłych, odrodzenie panteizmu, odrodzenie idealizmu, odrodzenie katolicyzmu, odrzucenie konwencji artystycznych, nawrót emocjonalizmu, powrót do natury – i wiele innych”⁸. Mnogość tych elementów określa Peckham mianem „niezmierzonego królestwa chaosu”⁹.

³ M. Janion, *Gorączka romantyczna*, PIW, Warszawa 1975, s. 96. Jeszcze mocniej rolę romantyzmu w polskim życiu intelektualnym uwypukla Marcin Król. Jak pisze: „Gdyby romantyczna tradycja w Polsce była jedną z wielu, może pod względem artystycznym najwybitniejszą, jak w Anglii, ale nie dominującą, to nie mielibyśmy żadnych problemów. Wszelako między podziwem dla wielkiej poezji a »prawdą objawioną« mieści się cała nasza wyobraźnia, całe niebo i piekło Polaków”. W zasadzie cała „historia Polski od lat dwudziestych XIX wieku stanowi w przeważającej mierze kontynuację, reinterpretację, zbanalizowanie, ale i uwielbienie oraz potępienie romantyzmu” M. Król, *Romantyzm - piekło i niebo Polaków*, Fundacja Res Publica, Warszawa 1998, s. 4.

⁴ W. Tatarkiewicz, *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki”, 1971, t.62, nr 4, s. 3–21.

⁵ *Ibid.*, s. 3.

⁶ *Vide: Ibid.*, s. 3–7.

⁷ *Ibid.*, s. 16.

⁸ M. Peckham, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*

Aby jakoś poradzić sobie z tą definicyjną klęską urodzaju Tatarkiewicz proponuje trzy zabiegi. Przede wszystkim należy „posługiwać się nie globalnym pojęciem romantyczności, lecz poszczególnymi własnościami, elementami romantyzmu”¹⁰. Następnie, „uświadomiwszy sobie, że przynajmniej niektóre z tych elementów są elementami każdej sztuki, utwór romantyczny określać porównawczo, nie jako występowanie, lecz jako przewagę tych elementów”¹¹. Po trzecie zaś, trzeba uznać, że tego typu elementów jest w danym utworze wiele i „przyjąć, że o romantyczności utworu stanowić mogą bądź te z nich, bądź inne”¹². Efektem tych zabiegów ma być przyjęcie, że zdefiniowanie jakiegoś autora czy utworu jako romantycznego zawsze będzie mieć charakter alternatywny tzn. „o ich romantyczności stanowi bądź ten, bądź inny element romantyczny, nie zawsze ten sam”¹³.

Inni autorzy zajmujący się problematyką charakterystyki romantyzmu także posiłkują się modelami teoretycznymi, które uznają problematyczność zdefiniowania przedmiotu swych badań *more geometrico*. Przywoływana wcześniej Maria Janion odwołuje się do Kuhnowskiego pojęcia paradygmatu¹⁴. Innym przykładem podobnego podejścia jest próba stworzenia modelu niemieckiego romantyzmu politycznego, którą podjęła Anna Citkowska-Kimla. Badaczka ta kieruje się z kolei wskazówkami Maxa Webera związanymi z tworzeniem tzw. typu idealnego¹⁵. Peckham zaś, upatruje nadziei na uchwycenie istoty romantyzmu w zmianie powszechnie przyjętej fundamentalnej metafory wszechświata¹⁶.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 16.

¹¹ Ibid., s. 17.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. Proponowane przez polskiego historyka filozofii podejście przypomina to stosowane przez Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* do próby zrozumienia tego, czym jest język. Wittgenstein pisze: „Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom byłoby wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, czy też te pokrewieństwa, nazywamy je wszystkie »językami«” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 49–50). Ostatecznie, podobieństwa tworzą „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw; podobieństw w skali dużej i małej” (Ibid. s. 50-51). Owe powiązania określane są przez autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* jako „rodziny”, „gdyż tak właśnie splatają się i krzyżują rozmaite podobieństwa członków jednej rodziny: wzrost, rysy twarzy, kolor oczu, chód temperament itd., itd.” (Ibid. s. 51). Trudno rozstrzygnąć czy przywołanie nazwiska Wittgensteina jest tutaj w pełni zasadne. Z jednej strony bowiem, Tatarkiewicz w swym artykule nie odwołuje się wprost do dzieł austriackiego myśliciela, ani nie wymienia jego nazwiska. Z drugiej zaś, stosuje bardzo podobną do Wittgensteina metaforę. Jak pisze: „Wszyscy poeci nazywani romantycznymi należeli do jednej rodziny, mając przez to prawo do jednej nazwy, ale pokrewieństwa między niektórymi były dalekie” (W. Tatarkiewicz, op. cit., s.11). Nb. Podejście wittgensteinowskie stosowane jest także do próby przybliżania pojęć równie trudno jednoznacznie definiowalnych, co pojęcie romantyzmu. Za przykład mogą posłużyć teksty Umberta Eco *Wieczny faszyzm* (U. Eco, *Wieczny faszyzm*, tłum. I. Kania, „Przegląd Polityczny”, 2017, nr 141, s. I–XII) czy wspomniany wcześniej Pawła Rojka *Mesjanizm integralny* (P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, op. cit., s. 20–49).

¹⁴ Vide: M. Janion, op. cit., s. 24–26.

¹⁵ A. Citkowska-Kimla, *Romantyzm polityczny w Niemczech: reprezentanci, idee, model*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 244.

¹⁶ M. Peckham, op. cit., s. 237.

W kontekście głównego tematu pracy oraz wyznaczonego wcześniej celu tj. zarysowania ram kulturowych romantyzmu najbardziej zasadne wydaje się podążenie drogą wyznaczoną przez Peckhama. Skupię się zatem na podkreśleniu tego aspektu fundamentalnej metafory wszechświata, która, jak się wydaje, istotnie wpłynęła na powstanie tak Hegłowskiej dialektyki, jak i na jej recepcję w twórczości Cieszkowskiego. Podejście to wydaje się tym bardziej adekwatne, że z obowiązku ścisłego posługiwania się terminem „romantyzm” w odniesieniu do filozofii zwalnia sam Tatarkiewicz, błyskotliwie stosując przy tym brzytwę Ockhama. Jak pisze: „Licząc się z tym, że historyk filozofii rozporządza nazwami idealizmu, spirytualizmu, mesjanizmu i przyjąwszy zasadę »*nomina non sunt multiplicanda praeter necessitatem*« - można zrezygnować z posługiwania się w filozofii nazwą romantyzmu”¹⁷.

1.2. Antynomiczność rzeczywistości jako światopoglądowa dominanta romantyzmu

Peckham odwołując się do teorii, amerykańskiego historyka idei, Arthura Lovejoya stwierdza, że „zmiana w sposobie myślenia Europy równała się zmianie stosunku do wszechświata”¹⁸. To tutaj właśnie upatrywać należy fundamentalnej różnicy, jaka dzieli oświecenie i romantyzm. Myśl oświeceniowa chciała widzieć wszechświat jako doskonale skonstruowaną maszynę, idealny mechanizm, w którym wszystkie jego części „muszą być idealnie dopasowane, zgodnie z niezmiennymi prawami, które sprawiają, że jakiegokolwiek nowe części mechanizmu powstają w harmonii z jego potrzebami”¹⁹.

Mechanistyczny obraz świata miał tę zaletę, że pozwalał wyeliminować poczucie niepoznawalności rzeczywistości. Przed umysłem myśliciela doby oświecenia nie miała już ona żadnych tajemnic. Jeżeli nawet jakieś zjawisko trudno jest zracjonalizować, to taka sytuacja nie wynika z istoty owego zjawiska, lecz z niedostatecznego zrozumienia jego natury przez podmiot poznający. Powszechność tego przekonania obrazowo oddaje Berlin. Jak pisze: „Gdzie nie spojrzymy – od deistów i wyznawców prawa natury lub religii naturalnej po uczniów François’a Quesnaya czy Adama Smitha, od niemieckich metafizyków po ateistycznych materialistów z Francji, od teoretyków estetyki neoklasycystycznej po chemików, matematyków i zoologów – wszędzie odnajdziemy te same założenia: odpowiedzi na wszystkie wielkie pytania muszą koniecznie być ze sobą zgodne, gdyż muszą

¹⁷ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 18.

¹⁸ M. Peckham, op. cit., s. 235.

¹⁹ Ibid., s. 236.

odnosić się do rzeczywistości, a rzeczywistość to harmonijna całość. Gdyby było inaczej, sednem wszystkiego byłby chaos, a to jest nie do pomyślenia”²⁰. Słowem, wszystko jest harmonią, wszystko do siebie pasuje, nie ma w świecie miejsca na dysonanse i niezrozumiałe sprzeczności oraz tajemnice. Jeśli ludzki umysł wykryje strukturę rzeczywistości i podporządkuje jej naukę, sztukę oraz życie społeczne i polityczne, to „wszystkie problemy się rozwiążą a bezchmurne i wieczne szczęście zapanuje nad światem”²¹.

Bohdan Urbankowski stwierdza, że oświecenie oferowało ludziom uproszczoną, optymistyczną i wiarygodną (bo opartą na zdrowym rozsądku) wizję świata. Problemem, który legł u podstaw jej odrzucenia było to, że wszystko „co nie dało się uprościć, co nie było optymistyczne, i co było niewiarygodne, zostało wyrzucone poza nawias paradygmatu, zepchnięte w podświadomość epoki”²². Co ważne, nie chodziło tutaj o kwestie marginalne, niemające przełożenia na dylematy codziennego życia. Wręcz przeciwnie, tymi skrywanymi i wypieranymi zagadnieniami były: zło historii, tragizm ludzkich losów czy tajemnice przekraczające ludzkie możliwości poznawcze²³, a zatem sprawy zaprzętające umysły coraz liczniejszej rzeszy autorów. Coraz trudniej było utrzymywać tezy o racjonalnie i obiektywnie udowodnionym linearno-kumulatywnym postępie w sferze moralności i polityki. Najważniejszym przykładem fałszu oświeceniowej narracji był przypadek moralnej porażki Rewolucji Francuskiej, która „zamiast spodziewanego dobra wskrzesiła w człowieku zło; zamiast wolności politycznej i intelektualnej przyniosła tyranie, mord oraz ekspansję imperialistyczną”²⁴. Stosunki społeczno-gospodarcze, poprzez niemal nieskrępowany rozwój kapitalizmu w epoce ponapoleońskiej, stają się polem coraz większych nierówności ekonomicznych, co także trudno pojąć mając uwadze koncepcję świata jako harmonijnej całości. Polscy myśliciele natomiast, szczególnie mocno odczuwali wciąż trwającą dziejową niesprawiedliwość związaną z brakiem w pełni niepodległego bytu państwowego. Wszystko to nakazywało poszukiwanie innego niż maszyna symbolu natury świata.

I tak metaforę maszyny zaczyna zastępować wyobrażenie świata jako organizmu. Jak zauważa Peckham: „Podstawowa cecha organizmu to proces stawania się, proces rozwoju. Organizm nie jest produktem już wykończonym i danym w ostatecznej postaci. Widać już więc, że będziemy mieli do czynienia nie z filozofią bytu, lecz z filozofią stawania się”²⁵.

²⁰ I. Berlin, op. cit., s. 59.

²¹ Ibid., s. 84.

²² B. Urbankowski, *Myśl romantyczna*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979, s. 21.

²³ Ibid.

²⁴ M. Peckham, op. cit., s. 244.

²⁵ Ibid., s. 237.

Transformacja obrazu rzeczywistości rzutowała na wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności. „Czym wobec tego jest romantyzm? – pyta Peckham – Jest z całą pewnością wyrazem buntu przeciwko temu sposobowi myślenia, który ujmował świat w kategoriach statycznego mechanizmu. Gdziekolwiek zaś się objawiał – w filozofii, teologii czy sztuce – widział świat w kategoriach dynamicznego organicyzmu z jego podstawowymi wartościami. Wartości te – to zmienność, niedoskonałość, rozwój, różnorodność, twórcza wyobraźnia i podświadomość”²⁶.

W tym kontekście nie może dziwić, że wraz ze zdynamizowaniem koncepcji wszechświata, dynamizacji ulega także sposób jego poznawania. Peckham wyróżnia dwa momenty romantycznej epistemologii. Momentem docelowym jest według niego *romantyzm pozytywny*, jak pisze, „określenie to można stosować wszędzie tam, gdzie pojawia się dynamiczny organicyzm w swej pełnej lub niepełnej postaci”²⁷. Można powiedzieć, że romantyzm pozytywny to pewien zestaw gotowych tez, przekonań czy odczuć, ukutych na bazie przyjętej wcześniej organicystycznej metaforyki, dotyczących ogólnego spojrzenia na świat jako całość.

Drugim momentem wyróżnionym przez amerykańskiego uczonego jest *romantyzm negatywny*. „Najkrócej rzecz ujmując, romantyzm negatywny stanowi wyraz postaw, uczuć i refleksji człowieka, który porzuciwszy statyczny mechanicyzm nie osiągnął jeszcze pełnej reintegracji na gruncie dynamicznego organicyzmu”²⁸ – pisze. W kontekście tych rozważań to właśnie ten moment wydaje się być o wiele bardziej istotny niż romantyzm pozytywny. Tutaj bowiem odbywa się pierwszy etap uświadomienia fundamentalnych antynomii rządzących rzeczywistością. Romantyzm negatywny jest warunkiem wstępnym uznania, „że stan antynomii jest stanem naturalnym tak przyrody, jak społeczeństwa”²⁹. Jest czymś koniecznym, stanem, w którym „jednostka przechodzi od ufności we wszechświat do rozpacz i zwątpienia w jakiegokolwiek znaczenia otaczającego świata, aby w następnej fazie powrócić do wiary w istnienie dobra”³⁰.

Dzięki negatywnemu momentowi romantycznej epistemologii można uchwycić sprzeczności o kluczowym znaczeniu takie jak: natura-kultura, życie-cywilizacja, człowiek-maszyna i podjąć próbę znalezienia między nimi równowagi³¹. Moment ów, jak podkreśla Janion budził bunt „nacechowany poczuciem głębokiego, organicznego, tragicznego niepokojenia”, który stanowił „zasadniczą postawę poznawczą romantyzmu”³². W tym sensie

²⁶ Ibid., s. 241.

²⁷ Ibid., s. 242.

²⁸ Ibid.

²⁹ B. Urbankowski, op. cit., s. 22.

³⁰ M. Peckham, op. cit., s. 243.

³¹ Vide: M. Janion op. cit., s. 43.

³² Ibid., s. 45.

nie powinno się traktować opisywanej tu transformacji jako prostej zamiany optymizmu na pesymizm czy racjonalizmu na irracjonalizm. Jak zwraca uwagę Urbankowski: „Romantyzm wybiera drogę trudniejszą, wymagającą odwagi: uznaje istnienie antynomii i na nich buduje swój świat”³³.

Ostatnią kwestią wartą zasygnalizowania w tej części rozważań może być zwrócenie uwagi na to, że efektem wyżej opisanych przekształceń myślenia o świecie był specyficzny aktywistyczny etos. Jak zauważa Citkowska-Kimla: „Romantyk polityczny zapala się do działania czuje wręcz nakaz czynów – nie może pozostać bierny. W romantyzmie politycznym mamy więc do czynienia z etyką działania, zaangażowania. Idea wyzwala energię, dzięki której można zdobyć się na większy wysiłek i ofiarność”³⁴. Stwierdzenie istnienia fundamentalnych sprzeczności było bowiem nie tylko opisem stanu świata, lecz wynikało z niego także wezwanie do działania angażującego całą twórczą moc człowieka. Trapiących go problemów nie można już przecież rozwiązać dzięki odkryciu gotowej, stałej i niezmiennej struktury rzeczywistości fizycznej czy społeczno-politycznej, która wyznaczałaby jedyny możliwy sposób ich zlikwidowania. Berlin, analizując myśl polityczną romantyzmu, zauważa, że to w tej epoce właśnie „po raz pierwszy zaczęło pojawiać się przekonanie, że być może stwierdzenia dotyczące wartości wcale nie są propozycjami opisowymi, że wartości nie można odkryć, że nie są one elementami świata rzeczywistego, tak jak są nimi stoły, krzesła, ludzie, kolory czy przeszłe wydarzenia; że wartości nie są odkrywane, ale wymyślane – tworzone przez ludzi podobnie jak dzieła sztuki (...)”³⁵. Ujmując rzecz nieco zwięźle: „Ideałów i celów się nie odkrywa, ideały i cele się tworzy”³⁶.

1.2.1. Hegel a romantyzm

Po zarysowaniu głównych motywów romantycznego światopoglądu warto pochylić się nad zagadnieniem relacji między zachodzącymi między nim a filozofią Hegła. Na samym wstępie należy zaznaczyć, że kwestia ta nastęrcza wielu problemów interpretacyjnych, które zasadniczo zdają się potwierdzać, przywołaną wyżej, tezę Tatarkiewicza o nieprzydatności stosowania terminu *romantyzm* w odniesieniu do historii filozofii. Dobrze oddaje to Citkowska-Kimla twierdząca, iż możemy mówić raczej o pewnych parantelach łączących oba omawiane nurty,

³³ B. Urbankowski, op. cit., s. 21.

³⁴ A. Citkowska-Kimla, op. cit., s. 250.

³⁵ I. Berlin, op. cit., s. 12.

³⁶ Ibid., s. 13.

niż o świadomych i wyraźnych nawiązaniach³⁷. Widać to już we wczesnej fazie kształtowania się ruchu romantycznego. Jak pisze polska badaczka: „Nawet jeśli wcześnie romantycy korzystają z pomysłów filozofów idealistycznych, to raczej w formie inspiracji do snucia własnych rozważań niż w postaci niebudzących wątpliwości zapożyczeń”³⁸. Jej zdaniem „sprowadzanie idealizmu do »filozofii romantyzmu« na tyle zafałszowuje obraz historii filozofii, że może prowadzić do mylnego wniosku o podrzędności tego pierwszego”³⁹.

Niemniej jednak wspomniane wcześniej ideowe parantele istnieją i trudno tu mówić o ich przypadkowości. W tym kontekście najpłodniejsze poznawczo wydaje się podejście Peckhamowskie, upatrujące możliwość wyjaśnienia najogólniejszej jedności kultury romantycznej w fundamentalnej metaforze wszechświata, nazywaną przez tego badacza dynamicznym organicyzmem. Jak się wydaje, jedynie w jej świetle można mówić o romantycznym zakorzenieniu filozofii Hegla.

Zwróćmy zatem uwagę na następujące fragmenty *Fenomenologii ducha*, które wyrażają dwie ważne idee dynamicznego organicyzmu jakimi są: położenie nacisku na ontologiczny dynamizm (wraz z fundamentalnym pojęciem *stawania się*) oraz odrzucenie oświeceniowego paradygmatu epistemologicznego. Już na początku swojego dzieła niemiecki filozof stwierdza, że „rzecz nie wyczerpuje się (...) w swym celu, ale dopiero w swej realizacji, a sam rezultat nie jest rzeczywistą całością, lecz jest nią w raz ze swoim stawaniem się (...)”⁴⁰. W innym miejscu zaś czytamy: „To, co prawdziwe jest stawaniem się samego siebie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako własny cel i ma go za punkt początkowy, oraz jest rzeczywiste tylko dzięki szczegółowemu rozwinięciu i swemu punktowi końcowemu”⁴¹. Oświeceniową epistemologię odrzuca Hegel pisząc: „(...) należy zauważyć, że naukowa szata, której filozofii pożyczka matematyka – wyjaśnienia, podziały, aksjomaty, szeregi twierdzeń i dowody, zasady oraz wysuwanie wniosków i rozważanie konsekwencji – jest już nawet w potocznym mniemaniu co najmniej niemodne”⁴². Kilkanaście stron dalej możemy przeczytać: „W studiowaniu filozofii (...) przeszkadza urojenie (...), że istnieją definitywnie ustalone prawdy, co do których ten, kto jest w ich posiadaniu, mniema, że nie potrzebuje już do nich powracać, lecz przyjmuje je za podstawę i uważa, że może je wypowiadać, jak też za ich pomocą sądzić i osądzać”⁴³. Tak ceniony przez myślicieli Oświecenia zdrowy rozsądek również

³⁷ Vide A. Citkowska-Kimla, op. cit., s. 27.

³⁸ Ibid., s. 33.

³⁹ Ibid., s. 25.

⁴⁰ G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002, s. 15.

⁴¹ Ibid., s. 23.

⁴² Ibid., s. 41.

⁴³ Ibid., s. 53.

nie znajduje uznania w rozważaniach niemieckiego filozofa. Jak pisze: „(...) w spokojniejszym łożu zdrowego rozsądku naturalne filozofowanie częściej retoryką trywialnych prawd”⁴⁴. Na rzecz przywiązania Hegla do organicystycznego pojmowania rzeczywistości przytoczyć można fragment *Zasad filozofii prawa*, dotyczący charakteru państwa, a więc jednego z ważniejszych wątków w twórczości tego autora: „Państwo jest organizmem, tzn. rozwinięciem się idei w swoje różnice. Te odróżnione strony okazują się, wobec tego różnymi władzami [państwa] oraz ich sprawami i czynnościami, dzięki którym ogólność stale w sposób konieczny się wytwarza i zarazem utrzymuje, gdyż w tym wytwarzaniu siebie ona sama właśnie zostaje założona jako przesłanka. Organizm ten to ustrój polityczny państwa”⁴⁵.

Jak więc można zaobserwować, Hegel, ogólnie rzecz biorąc, porusza się w ramach fundamentalnej metafory świata, którą można nazwać romantyczną. Jednakże należy mieć na uwadze, że związanie z nią odrzucenie rozumu oświeceniowego w żadnym razie nie może być utożsamiane z odrzuceniem rozumu jako takiego. Absolutny racjonalizm charakteryzujący filozofię Hegla⁴⁶ z góry wykluczał tego rodzaju zabieg. Co więcej, w dziełach niemieckiego myśliciela możemy odnaleźć gwałtowne ataki na romantyczne prądy umysłowe, mające wszakże swe źródło w dynamicznym organicyzmie. Chodzi o poglądy irracjonalistyczne, postulujące zdanie filozofii na pastwę takich władz jak uczucie, natchnienie, intuicja itp. Najwyraźniej uwidacznia się to w zamieszczonej we wstępie do *Zasad filozofii prawa* krytyce poglądów Johana Friedricha Friesa, którego Tadeusz Kroński określa mianem „głównego ideologa romantycznej irredenty młodzieży”⁴⁷ mającej miejsce w początkowych dekadach XIX wieku na niemieckich uniwersytetach. Twierdzenia o tym, że „prawdą o państwie, rządzie i ustroju, mówi (...) serce, uczucie i entuzjazm”⁴⁸ uznaje Hegel za niedopuszczalne. Koncepty tego rodzaju irracjonalistycznej myśli politycznej usiłują rozpuścić doskonale rozumną i potężną architektonikę państwa w „sentymentalnej papce”⁴⁹.

Ponadto, należy zwrócić uwagę na fakt, iż pozornie irracjonalne pojęcie ducha w filozofii Heglowskiej ostatecznie posiada zgoła racjonalny sens. Jak wykazuje Mirosław Żelazny, w *Fenomenologii ducha* duch będzie „wszechogarniającym superpodmiotem, osiągającym samoświadomość w jednostkowych ludzkich podmiotach”⁵⁰. Myśl o duchu jako o podmiocie

⁴⁴ Ibid., s. 54.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s.417 – 418.

⁴⁶ Vide: T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, [in:] *Wykłady z filozofii dziejów*, G.W.F. Hegel, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. XIV.

⁴⁷ Ibid., s. XV.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 9.

⁴⁹ Vide: Ibid., s. 10.

⁵⁰ M. Żelazny, *Heglowska filozofia ducha*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 89.

ma jednak charakter alegoryczny. „W istocie bowiem – pisze polski badacz – jakkolwiek ducha tworzą jednostkowe podmioty, sam duch nie jest podmiotem w tym sensie, w jakim podmiotem jest ludzka jednostka”⁵¹. Duch nie jest więc tajemniczą, mistyczną siłą kierującą światem niejako z zewnątrz. Ujmując ducha nie substancjalnie, jak powyżej, lecz w kategoriach bytu dla siebie, można z pism Hegla wyinterpretować także rozumienie interesującego nas terminu jako „świat[a] człowieczeństwa, jego społeczeństwa i kultury”⁵². Wypada zatem zgodzić się z Krońskim, kiedy stwierdza, że „Hegel jak gdyby żonglował współczesnymi pojęciami, tymi samymi niemal, których używali romantycy, nie ukazując wyraźnie, że metoda, którą stosuje w tej żonglerce zmienia ich sens”⁵³.

W opinii Krońskiego z całą pewnością jest sporo racji, jednakże zawiera ona w sobie pewną tezę, która nie wydaje się być do końca zasadna. Otóż badacz ten zdaje się sugerować, że terminologia stosowana przez Hegla stanowi swego rodzaju „zasłonę dymną”, mającą ukryć radykalny racjonalizm tego systemu w gąszczu pojęć niemających nic wspólnego z potocznie rozumianą racjonalnością. Wydaje się to spłycać rolę jaką w filozofii niemieckiego myśliciela odgrywa warstwa językowa, która zdaje się wykraczać daleko poza proste ukrywanie treści, które mogłyby spotkać się z dezaprobatą ówczesnej publiczności. Pisze Kroński: „Hegel z upodobaniem operował abstrakcjami, nader rzadko sięgając do konkretnych przykładów. Często personifikował centralne pojęcia swych koncepcji i zastępował ważne człony rozumowań przenośniami, niewątpliwie pięknymi, ale nierzadko zaciemniającymi jego myśl, a niemal z reguły nie określał swych pojęć jednoznacznie – i to tych właśnie, które posiadają dla doktryny znaczenie fundamentalne”⁵⁴. Autor tych słów sam zatem w pewien sposób przyznaje, że poetyckie zacięcie Hegla nie jest jedynie zabiegiem ozdabiającym do bólu racjonalny system.

Językowa warstwa dzieła niemieckiego myśliciela ujawnia raczej tkwiące w nim ambicje zakończenia biegu filozofii, co miało obejmować zarówno jej wewnętrzną treść, jak i formę. Może to świadczyć o poważnym potraktowaniu przez autora *Encyklopedii nauk filozoficznych* pewnych bardzo ogólnych tendencji krążących w dziewiętnastowiecznej kulturze, wspólnych romantikom i idealistom, zawartych w częstokroć tu przywoływanej metaforze dynamicznego

⁵¹ Ibid., s. 83.

⁵² Ibid., s. 89.

⁵³ T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, op. cit., s. LXIII.

⁵⁴ Ibid., s. XXVIII. Za przykład takiego zabiegu można uznać tę część *Fenomenologii ducha*, w której Hegel komentuje *Antygonę* Sofoklesa. Jak pisze Żelazny: „Pierwszą część szóstego rozdziału *Fenomenologii ducha*, poświęconą istocie konfliktu pomiędzy prawem boskim i ludzkim, faktycznie można byłoby uznać za przykłady owego konfliktu, ale wręcz za uniwersalne szablony jego przyczyn”. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, op. cit., s. 134.

organicyzmu. Sformułowane przez Hegla zasady dialektyki miały zapewnić reintegrację pełnego antynomii świata romantycznej wyobraźni, co będzie mocno akcentowane także w filozofii Cieszkowskiego. Owo dążenie, na gruncie myśli Heglowskiej, uwidacznia się także w języku tego systemu. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Jacoba Taubesa, który na kartach *Zachodniej eschatologii* stwierdza: „(...) w języku Hegla element liryczno-poetycki i wizyjny jest najściślej złączony z konkretną obrazowością i rygorystyczną pojęciowością. Ta jedność stylu Hegla ugruntowana jest w dialektycznej jedności ogólnego i jednostkowego”⁵⁵. Można zatem stwierdzić, że zniesienie antynomii obejmuje u Hegla nie tylko ich faktyczną treść, ale także formę, jaką przyjąć ma prawdziwie integralna refleksja filozoficzna.

Podsumowując, o romantyzmie w filozofii Hegla mówić należy z dużą dozą ostrożności oraz jedynie w kontekście jej najbardziej ogólnego światopoglądowego zakorzenienia. Jak wcześniej wspomniano ogólna metafora świata dawała mu raczej asumpt do snucia rozważań mających na celu przekroczenie tkwiących w niej ograniczeń. Owo dążenie do przewyżniania antynomiczności rzeczywistości poprzez dialektykę z pewnością świadczy o doniosłości projektu Heglowskiego, co znakomicie pojął główny bohater niniejszej pracy, czyli August Cieszkowski.

1.2.2. Cieszkowski a światopogląd romantyczny⁵⁶

Podobnie jak w przypadku filozofii Hegla, myśl Cieszkowskiego zasadniczo mieści się w ramach, zarysowanego powyżej, romantycznego sposobu postrzegania i odczuwania świata. Świadczyć może o tym chociażby fakt, że swoje najważniejsze, aczkolwiek nigdy nieukończone dzieło, jakim jest *Ojciec Nasz*, polski myśliciel rozpoczyna od przywołania wizji rzeczywistości rozdartej na dwie, nie dające się ze sobą pogodzić sfery. Píše Cieszkowski: „Święty Boże! Cóż się dzieje w świecie? Jakże uroczo, jakże obrzydliwie razem! Zewsząd prawda się wykluwa a kłamstwo przemaga wszędy. Stroi się świat jakby na gody, przy pogrzebowym łkaniu głodzonych lub mordowanych narodów. Morze Rozkoszy i ocean Cierpienia; a przy rozkoszy nuda, rozpacz przy cierpieniu”⁵⁷.

Polski filozof nie tylko podzielał światopoglądowe podstawy właściwe epoce, w której tworzył, lecz także przyjmował charakterystyczny dla niej styl pisania łączący

⁵⁵ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 186.

⁵⁶ Przeredagowane fragmenty tego oraz dwóch kolejnych podrozdziałów w stanowią część artykułu: M. Binek, *Przewyciężenie romantycznych antynomii w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Kultura i Wartości”, 2017, nr 23, s. 73-84.

⁵⁷ ON I, s. 3.

w sobie patos i sporą dawkę egzaltacji. Należy jednak zaznaczyć, że Cieszkowski, pomimo wpisania się w te ramy, nie popadał zarazem w narodowy i jednostkowy partykularyzm, który, za Andrzejem Walickim, można przypisać chociażby mesjanizmowi Adama Mickiewicza⁵⁸, lecz starał się raczej, by jego wersja tej idei miała charakter zgoła odmienny, czyli ogólnoludzki i bezosobowy⁵⁹. Dzięki takiemu nastawieniu autor *Prolegomenów do historiozofii* chciał uniknąć epistemologicznego elitaryzmu⁶⁰ który zbliżałby myśl mesjanistyczną do jakiejś formy ezoteryzmu. Nie oznacza to jednak, że Cieszkowski nie doceniał ważkiej roli wybitnych jednostek w przygotowaniu ludzkości do uświadomienia sobie i urzeczywistnienia jej ostatecznych przeznaczeń. Jego zdaniem, takie dzieła polskiej poezji jak *Oda do Młodości*, *Psalm dobrej woli* czy *Przedświt* wykazują walory profetyczne, będąc jednocześnie objawami duchowego postępu. Jak dowodzi w dziele *O drogach Ducha*: „Bo czymże jest nowoczesna liryka nasza, począwszy od *Ody do młodości* aż do *Psalmu dobrej woli*, jeśli nie pasmem proroczych, w cudotwórcze tajemnice obfitych, a duchowi ludzkości nowe drogi torujących *Psalatów przyszłości*? Albo i cała poezja nasza współczesna, począwszy od owych, jakby symbolicznym zrządzeniem losu nierozpoczętych *Dziadów* aż do *Niedokończonego poematu*, czymże jest, jeśli nie wielkim, bez domyślanego początku ani przeczuwanego nawet końca zabłyśnięciem, a jużci jasno drogom ducha przyświecającym *Przedświtem*?”⁶¹.

Jednakże sprawą fundamentalną jest, zdaniem Cieszkowskiego, by wiedza, jak, co do zasady, będzie wyglądała przyszłość ludzkości nie była dostępna jedynie dla jednostek w rodzaju proroków (a za takich uważani byli czołowi polscy twórcy – tak filozofowie, jak i poeci⁶²) oraz, ewentualnie, niewielkich grup ich zwolenników. Założenie to uwidacznia się szczególnie wyraźnie już w samym użyciu przez Cieszkowskiego terminu „historiozofia” do nazwania swojego intelektualnego przedsięwzięcia, wyrażonego w pierwszym ważnym dziele. Marek Nikodem Jakubowski podkreśla, że polski mesjanista „pisze wprowadzenie do całkowicie nowej nauki, którą właśnie nazwał historiozofią a nie filozofią historii”⁶³.

⁵⁸ A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, [in:] *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, idem, PIW, Warszawa 1967, s. 83.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Vide Ibid., s. 53. Na tę kwestię zwraca także uwagę Król: „Romantyzm nakazywał (...) jednostce uwrażliwić się na głos anioła stróża własnej prawdy, a równocześnie na skutek elitaryzmu poznawczego romantyków doprowadził do wydobywania jednostki z możliwie wszystkich powiązań, uwarunkowań, określeń społecznych i kulturalnych, separował ją od tradycji, a w każdym razie od tradycji akceptowanej w ramach kultury (M. Król, op. cit., s. 118).

⁶¹ ODD, s. 51.

⁶² Jak pisze Urbankowski: „W Niemczech filozof był po prostu filozofem, urzędnikiem uniwersytetu; w Polsce filozof był także instytucją religijną i moralną, był – nie bójmy się użyć tego słowa – prorokiem w takim znaczeniu jakie nadawały prorokom księgi Starego Testamentu” (B. Urbankowski, *Myśl romantyczna*, op. cit., s. 12).

⁶³ M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości...*, op. cit., s. 134.

Ta dziedzina, jako zastosowanie filozofii w praktyce, ma stać się najważniejszym obszarem ludzkiej aktywności. Jak pisze autor *Ojczyzna Nasza*: „Nie lękajmy się, przeto wypowiedzieć, że filozofię odtąd stosować zaczniemy. Zawsze przy tym będzie ona sama dla siebie celem, podobnie jak sztuka, ale z chwilą, gdy przestaje ona uchodzić za najważniejsze centrum ducha, zaczyna się jej względna służebność. Najbliższym jej przeznaczeniem jest jej popularyzacja, zamiana charakteru ezoterycznego na egzoteryczny, słowem, jeśli dopuścić taką antynomię wyrazu, musi się ona spłaszczyć w głąb; albowiem wszyscy są do niej powołani, a każdy, kto chce myśleć – wybrany”⁶⁴.

A zatem, polski filozof rozwiązania problemów wynikających, z podzielanego także i przez niego, romantycznego obrazu świata, pełnego rozdarcia i sprzeczności, nie chciał szukać w osobistej, jednostkowej iluminacji, w mistycyzmie dostępnym jedynie nielicznym, lecz pokładał nadzieję w intersubiektywnie przekazywalnych wynikach refleksji filozoficznej.

1.2.3. Dialektyka jako sposób przezwyciężenia romantycznych antynomii

Te wyniki refleksji filozoficznej nie miały mieć jednak postaci, opartego na spekulacji, zupełnie nowego systemu filozoficznego. Jak bowiem można przeczytać w wyżej przytoczonym fragmencie *Prolegomenów do historii filozofii*, Cieszkowskiemu szło o stosowanie filozofii w praktyce. Na jakiej podstawie jednak autor *Ojczyzna Nasza* stwierdzał, że filozofia doszła do kresu swego rozwoju i że można, bez szkody dla niej, podporządkować ją wpływowi „na życie i stosunki społeczne” oraz oddać w służbę rozwojowi „prawdy w konkretnym działaniu”⁶⁵?

Tutaj właśnie dochodzimy do fundamentalnej roli heglizmu w kształtowaniu się mesjanizmu Cieszkowskiego. Heglizm w czasach sobie współczesnych uważany był za synonim naukowości, najdoskonalsze i najpełniejsze wytłumaczenie świata. Rudolf Haym przywołując intelektualną atmosferę czasów największej popularności filozofii autora *Fenomenologii ducha* pisze: „(...) cała nauka żywiła się z bogato zastawionego stołu mądrości Heglowskiej, 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 bądź to heglistą, bądź barbarzyńcą i idiotą, zacofanym i pogardzanym empirykiem”⁶⁶. Tak ostre postawienie sprawy miało swoje źródło w pewnych założeniach

⁶⁴ PdH, s. 88-89.

⁶⁵ PdH, s. 88-89.

⁶⁶ Cit. per: M.N. Jakubowski, *Czyn, przeszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, PWN, Warszawa ; Poznań 1989, s. 9.

metafilozoficznych przyjmowanych przez niemiecką filozofię idealistyczną. Podczas gdy współcześnie przyjęło się widzieć różne nurty, systemy i postawy filozoficzne raczej jako mniej lub bardziej równoprawne metody opowiadania sobie świata, o tyle, co podkreśla Żelazny „w czasach swego największego rozwoju idealizm niemiecki nie był postrzegany jako stanowisko alternatywne w stosunku do jakiś innych stanowisk filozoficznych, lecz jego twórców cechowało przekonanie, iż rozwiązują problemy filozoficzne w sposób jedynie właściwy”⁶⁷.

Na specyficzny charakter metafilozoficznych celów niemieckich idealistów wskazuje także to, jak wyobrażali sobie oni rozwój swej dziedziny. Otóż nie było tu zbyt wiele miejsca na podkreślanie roli konkretnych myślicieli w procesie postępu nauk. Przypominał on bowiem taki obraz wiedzy, jaki dziś kojarzymy z obszarem nauk matematyczno-przyrodniczych. Jak pisze dalej Żelazny: „Hegel, tworząc swój system, nie starał się dokładnie wygranicać, które konkretnie poglądy przejął od swoich kolegów i poprzedników i na ile je zmienił. Byłby to dla niego problem równie drugoplanowy, jak dla współczesnego fizyka pytanie: kto konkretnie i w jakim stopniu był autorem lub współautorem pewnych odkryć dokonanych w fizyce. Zadaniem, które postawił sobie niemiecki filozof, nie był też rozwój jakichś systemów filozofii, ale po prostu rozwój filozofii”⁶⁸. Jak możemy przeczytać zaś w *Wykładach z historii filozofii*: „Filozofia jest obiektywną nauką o prawdzie, nauką o jej konieczności, pojęciowym poznawaniem – a nie żadnym mniemaniem i wysnuwaniem mniemań”⁶⁹.

Nie może dziwić zatem, że i Cieszkowski studiując w Berlinie, choć, co prawda, już po śmierci Hegla, także pozostawał pod wpływem rozstrzygnięć zawartych w jego systemie. Polski filozof pisał o autorze *Zasad filozofii prawa*, że był on „nauczycielem naszym, któremu winniśmy tyle, a który lubo nigdy przez nas okiem ciała niewidziany, lecz okiem ducha poznany i umiłowany został”⁷⁰; nazywał go „drugim Arystotelesem dni naszych”⁷¹ czy „Fidiaszem filozofii”⁷² doprowadzającym ją do pełnego rozkwitu. Cieszkowski darzył Hegla tak wielkim szacunkiem, ponieważ autor *Nauki logiki*, odkrył, jego zdaniem, „absolutną metodę” filozofii, stanowiącą zarazem jej jądro, jak i punkt dojścia⁷³. Tą metodą była dialektyka potrafiąca najlepiej wykazać, że „wszystko odzwierciedla się we wszystkim, ponieważ jedna

⁶⁷ M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, op. cit., s. 13.

⁶⁸ Ibid., s. 13–14.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t.1, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1994, s. 38.

⁷⁰ UnTMS, s. 72.

⁷¹ PdH, s. 67.

⁷² Ibid., s. 88.

⁷³ Ibid., s. 68.

myśl zasadniczo przenika istotę wszystkiego”⁷⁴. Okazało się, że, jak pisze Jakubowski, „właśnie w systemie »mędrca berlińskiego«, a właściwie w jego dialektyce tkwi oręż pozwalający przewyciężyć rozerwanie rzeczywistości nie tylko myślowo (idealnie), lecz także czynnie (realnie)”⁷⁵. Antynomiczność nie jest zatem absolutna, a dramat romantycznej egzystencji da się rozwiązać. Jak możemy przeczytać na kartach *Ojciec Nasz*: „Wszelkie sprzeczności rozwiązuje się przez doprowadzenie ich samych do dwóch wręcz przeciwnych ostateczności. Odkrycie ich dwóch biegunów tym samym odkrywa ich równik, tym także sposobem zagadkę historii zdołamy rozwiązać. Bo wszelka *thesis* i *antithesis* dąży do *synthesis*. Wszelka pozycja i negacja skupiają się w wyższą, pełną afirmację; wszelkie zwrotniki i odwrotniki odnoszą się do swego łącznika”⁷⁶.

Jak się wydaje, tymi aspektami metody dialektycznej, które Cieszkowski uznał za najważniejsze były rozumienie terminu *zniesienie* (*Aufheben*) oraz sylogistyczna struktura rzeczywistości. Jeśli chodzi o aspekt pierwszy, to trzeba zaznaczyć, że Hegel sam ruch znoszenia i to, co zostało zniesione (czyli to, co idealne) uważał za jedno z najważniejszych pojęć filozofii, za określenie „z którym bezwzględnie wszędzie się spotykamy i którego sens należy dokładnie pojąć, a zwłaszcza odróżnić od Niczego”⁷⁷. Nic – twierdził Hegel – to coś bezpośredniego, zniesione natomiast, ma charakter zapośredniczenia, a co za tym idzie, jego „punktem wyjścia był jakiś byt”⁷⁸. „Dlatego też posiada ono jeszcze samo w sobie tę określoność, z której pochodzi”⁷⁹ – pisze niemiecki filozof. Można tutaj zaobserwować fundamentalną dla dialektyki Hegłowskiej tezę ontologiczną, w której wszystko, co istnieje nie egzystuje niejako samo dla siebie, lecz zawsze jest częścią większej całości. Jednakże dostrzeżenie owej całości jest, rzecz jasna, dalece nieoczywiste, możliwe jedynie dzięki dialektyce opartej na pewnych rozpoznaniach, dotyczących metafizycznej struktury każdego bytu.

To kluczowe założenie zawarł Hegel już w jednym ze swoich wczesnych dzieł – rozprawie *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz o relacji do pozytywnych nauk o prawie* powstałej w latach 1802-1803. W tym właśnie tekście, w sposób bodaj najprzystępniejszy dla czytelnika nieprzywykłego do specyficznego języka filozofii niemieckiego idealisty, wyraża Hegel sąd o najogólniejszej budowie wszystkich

⁷⁴ Ibid., s. 32.

⁷⁵ M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród...*, op. cit., s. 5.

⁷⁶ ON I, s.119.

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, T. 1, tłum., A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 133.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

w zasadzie bytów. Jak pisze: „To, że +A nie ma żadnego sensu bez odniesienia do jakiegoś –A, pozwala wykazać, że wraz z +A dane jest bezpośrednio –A, co przeciwnik wyraża w ten sposób, że istnieje raczej –A niż +A; atoli na jego –A można odpowiedzieć dokładnie to samo”⁸⁰. Chcąc do wyjaśnienia powyższego *passusu* użyć sformułowań znanych z tzw. triady dialektycznej, można powtórzyć za Jakubowskim, że „teza (...) 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”⁸¹. To samo zachodzi w przypadku antytezy, która również nie jest czymś, o jednolitej budowie. Kwestię tę sam Cieszkowski wyjaśnia następująco: „w każdym dialektycznym procesie każde drugie stanowisko, drugi moment pojęcia jest negacyjno-dialektycznym, to jest nie tylko stanowi antytezę zewnętrzną względem pierwszej tezy, ale nadto antytezę wewnątrz siebie mieści, która to antyteza dopiero przez trzecie stanowisko się znosi – i w wyższą syntezę wstępuje”⁸².

Wracamy zatem do punktu wyjścia tej części rozważań, czyli do problemu Heglowskiego *Aufheben*. Na podstawie wyżej zasygnalizowanych rozstrzygnięć można lepiej zrozumieć sposób używania słowa *zniesienie* przez autora *Fenomenologii ducha*. Jak zauważa Hegel: „Zniesienie (*Aufheben*) ma w języku [niemieckim] podwójne znaczenie, znaczy ono tyle, co zachować, utrzymać, ale zarazem tyle, co kazać czemuś przestać być, położyć czemuś kres. (...) W ten sposób to, co zostało zniesione, okazuje się zarazem czymś, co zostało zachowane, czymś, co straciło tylko swoją bezpośredniość, ale bynajmniej nie zostało wskutek tego unicestwione”⁸³. Jednocześnie Hegel uważał za niezwykle fakt, iż język ma jedno słowo na nazwanie dwóch przeciwstawnych określeń⁸⁴. Jak się wydaje uwaga ta służy niemieckiemu myślicielowi do wyrażenia *implicite* poglądu, że w głębokiej warstwie języka niejako zakodowana jest prawda o ostatecznej jedności Bytu i Niczego⁸⁵, którą należy odkryć. Zdaje się to doskonale korespondować z wcześniej streszczonymi założeniami ontologicznymi. Jeśli zaś chodzi o rolę, jaką rozumienie *Aufheben* pełni w filozofii Cieszkowskiego⁸⁶, to w tym miejscu należy jedynie zaznaczyć, że jest ono ważnym punktem w formułowaniu przez

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz o relacji do pozytywnych nauk o prawie*, [in:] *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, idem, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, Wyd. Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 108-109.

⁸¹ M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród...*, op. cit., s. 13.

⁸² ON I, s. 77.

⁸³ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki ...*, op. cit., s. 133.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Vide: ibid., s. 135.

⁸⁶ Vide: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości...*, op. cit., s. 135–136.

polskiego filozofa twierdzeń dotyczących dynamiki historii, religii czy polityki, służącym unaukowieniu jego pryncypialnej antyrewolucyjności⁸⁷.

Drugim aspektem wymagającym uwypuklenia jest zagadnienie roli sylogizmu dialektycznego w systemie Heglowskim. Otóż trójczłonowy sylogizm, jak podkreśla Światosław Florian Nowicki, jest „charakterystyczną dla myślenia dialektycznego formą i podstawowym narzędziem właściwym spekulatywnej metodzie”⁸⁸. Nowicki jednocześnie konstatuje, że myślenie nie jest dla Hegla czymś jedynie subiektywnym, zewnętrznym wobec rzeczywistości. Podobnie sama metoda spekulatywna nie powinna być czymś „arbitralnie narzucanym treści, ale w samym swym założeniu musi być metodą absolutną”⁸⁹. W związku z tym Hegel stawia tezę, iż sama rzeczywistość jako taka ma charakter sylogistyczny⁹⁰. O ile więc, jak stwierdza mistrz niemieckiego idealizmu w często przywoływanym cytacie z *Zasad filozofii prawa*: „Co jest rozumne jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste jest rozumne”⁹¹ – o tyle w *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel niejako precyzuje swoje stanowisko pisząc: „Sylogizm jest tym, co rozumne i wszystko, co rozumne jest sylogizmem”⁹². A zatem strukturę składającą się z dwóch członów skrajnych i członu średniego wraz z zachodzącymi między nimi, określanymi dialektycznie stosunkami⁹³ posiadają, dowodzi dalej Nowicki, „wszystkie najistotniejsze wyróżniki człowieczeństwa tzn. życie, samowiedza, stosunki społeczne, praktyka produkcyjna i teoretyczne poznawanie rzeczywistości”⁹⁴. Zdaniem tego badacza sylogizm należy uznać za formę prawdziwą samą w sobie, stosującą się do wszelkich możliwych aspektów rzeczywistości. Owo stwierdzenie trzeba rozumieć w ten sposób, że naprawdę rzeczywiste jest tylko to, co pod ów schemat daje się podciągnąć⁹⁵.

Dialektyka w oczach Cieszkowskiego będzie więc narzędziem pozwalającym poradzić sobie z intelektualnymi wyzwaniem, jakie stawia rzeczywistość, rozdzierana, na pozór nieprzezwyciężalnymi, sprzecznościami i konfliktami. Hegel, który doprowadził tę metodę do perfekcji stał się zdaniem polskiego mesjanisty „naukową potęgą”⁹⁶, bez której nie może się

⁸⁷ Temu zagadnieniu zostanie poświęcona osobna część rozprawy.

⁸⁸ Ś.F. Nowicki, *Sylogizm Heglowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1982, t.27, s. 27.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Vide: Ibid.

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 17.

⁹² Idem, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 213

⁹³ Vide: Ś.F. Nowicki, *Sylogizm Heglowski*, op. cit., s. 28.

⁹⁴ Ibid., s. 46.

⁹⁵ Vide: Ibid., s. 47. Trzeba tutaj zaznaczyć jednak, że stosowanie przez Cieszkowskiego schematu triady dialektycznej (teza, antyteza, synteza) jest jedynie szczegółową formą sylogizmu Heglowskiego. Jak zaznacza Nowicki: „przypisywanie jej jakiejś dominującej roli w filozofii Hegla, czy też ujmowanie jego dialektyki wyłącznie przez pryzmat tego schematu wydaje się wyraźnym jej wypaczeniem i spłycciem” (tamże).

⁹⁶ RoFJ, s. 254.

obejść żadna poważna dyskusja o filozofii. W efekcie, krytyki autora *Fenomenologii ducha* nie można „dokonać na gruncie jakichkolwiek innych systemów filozoficznych”⁹⁷. Jak obrazowo wyraża tę myśl Cieszkowski: „Ktokolwiek (...) chce Hegla skutecznie zaczepić, 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 prześcignawszy jego wszystkie ślady postawić się na naprzeciw niego”⁹⁸. Dopiero po przebyciu tej drogi można pozbyć się niebezpieczeństwa nieadekwatności krytyki heglizmu. Niemniej jednak nie oznacza to wcale, że postheglowscy filozofowie skazani są na czcze epigoństwo. Sam Cieszkowski bowiem w swych dziełach zawarł krytykę tych fragmentów systemu Heglowskiego, które uważał za błędne.

1.3. Heglowskie błędy i niekonsekwencje

Mamy tu do czynienia z momentem konstytutywnym, jeśli idzie o zrozumienie specyfiki filozofii Cieszkowskiego. O polskim mesjaniście bowiem nie można mówić jedynie jako o kontynuatorze, korygującym ewentualnie nieznaczne nieścisłości w systemie swojego mistrza. Według autora *Prolegomenów do historiozofii* Hegel tworząc swój system nie dostrzegł tych wymiarów rzeczywistości, które stanowią właściwe pole postępu ludzkości. Chodzi tutaj o właściwie zrozumianą sferę historii i polityki. Błędy te miały swoje źródło, zdaniem Cieszkowskiego, z jednej strony, w niekonsekwentnym stosowaniu przez niemieckiego filozofa praw dialektyki, z drugiej zaś, w ograniczoności filozofii jako takiej. W tej części pracy zrekonstruowana zostanie zatem owa krytyka, a także wskazane zostaną te kwestie, których rozwiązania, zakorzenione w wewnętrznych założeniach systemu Heglowskiego, nie mogły zostać zaakceptowane przez polskiego mesjanistę.

1.3.1. Dwie wady Heglowskiego ujmowania historii

Według Cieszkowskiego tą sferą, w której niekonsekwencja Hegla skutkowałą utratą z pola widzenia ważnego (jeśli nie wręcz najważniejszego) obszaru dociekań jest historia. Nie przypadkiem bowiem w zbiorze, wymienionych przez Nowickiego, dziedzin rzeczywistości, mających strukturę sylogistyczną (życie, samowiedza, stosunki społeczne, praktyka produkcyjna, teoria poznania) zabrakło dziejów. Na tym właśnie gruncie autor *Prolegomenów*

⁹⁷ M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród...*, op. cit., s. 16.

⁹⁸ RoFJ, s.254.

do *historiozofii* chciał rozpocząć proces korekty systemu Hegla, proces, który miał zaowocować wykroczeniem poza abstrakcyjną spekulację i kontemplatywizm, które Cieszkowski uznał za istotne ograniczenia filozofii idealistycznej. Na czym jednak rzeczona poprawka miałaby polegać?

Przecież, na pierwszy rzut oka, wszystko w Hegla rozumieniu dziejów jako odkrywaniu wolności ducha wydaje się być doskonale uporządkowane i wyjaśnione. Oto w epoce świata Wschodu wolność przysługuje jednemu człowiekowi: władcy-despocie. Epoka klasyczna (Grecja i Rzym) to przyznanie wolności niektórym, tzn. członkom arystokracji, epoka chrześcijańsko-germańska zaś wypracowała zasadę mówiącą, że „człowiek jest wolny jako człowiek”, nadając tym samym ów status wszystkim ludziom⁹⁹. Przeniesienie tej zasady z życia religijnego „do życia świeckiego, przepojenie przez nią i przekształcenie stosunków świeckich to proces długi, stanowiący właśnie treść dziejów”¹⁰⁰ – powiada niemiecki filozof. W rezultacie, jak stwierdza w innym miejscu *Wykładów z filozofii dziejów*, ta „formalnie absolutna zasada prowadzi nas do ostatniego okresu dziejów, do naszej dzisiejszej terażniejszości”¹⁰¹.

Cieszkowski jednak słusznie zauważał, że w toku dalszych roztrząsań zagadnień związanych z następstwem poszczególnych epok historycznych Hegel przekonał się, że „istota greckiego świata [jest - M.B.] tak dalece od rzymskiego odmienna, że nie niepodobna obydwóch sfer łączyć i że co najmniej taka jest między nimi różnica, jaka istnieje analogicznie między Wschodem a Grecją”¹⁰². W efekcie, epok w dziejach mamy nie (jak wynikałoby z sylogistycznej struktury rzeczywistości) trzy, ale cztery. Tymczasem, jak kontynuował wywód polski filozof: „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”¹⁰³.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 27–28.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 28.

¹⁰¹ *Ibid.*, T. 2., s. 337.

¹⁰² PdH, s. 4-5. Różnice te Hegel wyraża w następująco: Światopogląd epoki azjatyckiego Wschodu, odpowiadający wiekowi dziecięcemu polega na tym, że „tylko jeden podmiot występuje jako substancja, że do tej substancji należy wszystko, i że żaden inny podmiot się nie wyróżnia i nie ujmuje sam siebie w swej subiektywnej wolności”. W Grecji (wieku chłopięcym) „zasadą jest, podobnie jak w Azji, czynnik etyczny; jest to wszakże etyczność wpojona w jednostki i równoznaczna tym samym z ich wolną wolą”. Rzym natomiast Hegel nazywa „królestwem abstrakcyjnej ogólności” i utożsamia go z wiekiem męskim, którego głównym motywem nie już „samowola władcy ani piękna samowola jednostki”, tylko „służba dla celu ogólnego” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1, dz. cyt., s. 157-160)

¹⁰³ PdH, s. 6.

Cieszkowski zarzucał Heglowi brak konsekwencji w stosowaniu metody dialektycznej nie tylko w na polu historii powszechnej, ale także historii filozofii. Jest to jeden z ważnych wątków rozprawy doktorskiej naszego autora zatytułowanej *Rzecz o filozofii jońskie*. Polski filozof nie zgadzał się na zamknięcie wszystkich przedstawicieli filozofii jońskiej w ramach filozofii natury operującej zasadami opartymi na fizyczności i pierwiastkach materialnych¹⁰⁴, jak chciał tego Hegel¹⁰⁵. Zdaniem autora *Prolegomenów do historiozofii* wielką niesprawiedliwością wyrządzoną Anaksymandrowi przez historyków filozofii, było przypisanie jego koncepcji *ἄπειρον* cech materialnych. Taką właśnie optykę przyjął Hegel pisząc: „Arystoteles w miejscu, w którym przytacza się różne poglądy, mówi również o pewnej zasadzie, która nie jest wodą, nie jest powietrzem, lecz »jest to coś gęściejszego od powietrza, ale rzadszego od wody«. Wielu odnosiło to określenie do Anaksymandra; możliwe, że istotnie jest to jego określenie”¹⁰⁶. Ostatecznie niemiecki filozof zaakceptował stanowisko mówiące, że Anaksymandrowi chodziło o „materię w ogóle – ogólną materię”¹⁰⁷.

Tymczasem, jak dowodził Cieszkowski, tylko dosłowne przetłumaczenie greckiego *ἄπειρον* jako „nieskończone, czyli ogólne nieoznaczenie (*infinitum indefinitum*)”¹⁰⁸ pozwoli na zrozumienie w całej pełni pozycji Anaksymandra w nurcie filozofii jońskiej. Co więcej takie ujęcie filozofii Anaksymandra korespondowałoby także z – koniecznym w każdej istotnej dziedzinie rozwoju ducha – schematem dialektycznym. Rozumienie *ἄπειρον* bez żadnych fizykalnych dookreśleń sprawiłoby, że myśl Talesa stanowiłaby w ramach szkoły jońskiej tezę, zaś rozstrzygnięcia Anaksymandra antytezę. Pogląd o fizycznym uwarunkowaniu *ἄπειρον* to twierdzenie błędne „do niczego nie prowadzące, i tylko mechaniczne *juste-milieu* między Talesem i Anaksymenese, gdy tymczasem prawdziwy i organiczny środek między nimi stanowi Anaksymander przez swoje ważne i odrębne stanowisko, będące razem i *postępem* i *odstępem*, tak, jak to w dialektycznym ruchu konieczne być musi”¹⁰⁹. Hegel nie biorąc tego pod uwagę, zdaniem Cieszkowskiego, mówiąc o filozofii jońskiej „abdykował swoją spekulacyjną potęgę i na abstrakcyjnej pojętności poprzestał”¹¹⁰.

Drugą słabością Heglowskiego podejścia do historii był jego radykalny postfaktualizm, zakazujący snucia refleksji dotyczących przyszłości. Problemem jest tutaj nie tylko sama

¹⁰⁴ Vide: RoFJ, s. 282.

¹⁰⁵ Jak możemy przeczytać w *Wykładach z historii filozofii*: „U Talesa i innych jończyków znajdujemy pierwsze, całkiem abstrakcyjne określenia. To, co ogólne, ujęli oni w formie określenia naturalnego: woda, powietrze” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, op. cit., s. 231).

¹⁰⁶ Ibid., s. 253.

¹⁰⁷ Ibid., s. 254.

¹⁰⁸ RoFJ, s. 281.

¹⁰⁹ Ibid., s. 283.

¹¹⁰ Ibid., s. 282.

wątpliwa, według polskiego filozofa, zasadność tego zakazu, ale także fakt, że nie przestrzegał go sam jego autor. Zwraca na to uwagę Andrzej Wawrzynowicz pisząc: „W rozważaniach tych [Heglowskiej filozofii dziejów – M.B.] widać wyraźnie pewną dwukierunkowość intencji, z jednej strony tendencję do zdecydowanego dystansowania się wobec wszelkich prób rozszerzania badań historiozoficznych na obszar dziejów przyszłych, a z drugiej strony przeciwstawną wobec niej tendencję do wykraczania poza granice tego zakazu i snucia refleksji na zastrzeżony wyżej temat”¹¹¹. Zdaniem poznańskiego badacza ów rozróżnienie uwidaczniało się szczególnie wyraźnie, gdy autor *Nauki logiki* snuł rozważania o Ameryce i jej roli w historii. Z jednej strony, jej dziejowa doniosłość miała dopiero objawić się w „nadchodzącej epoce”, z drugiej natomiast – pisał Hegel – Ameryka jako „kraj przyszłości nie obchodzi (...) nas tu wcale”¹¹². Jest zupełnie tak, jak gdyby problematyka przyszłości niejako napierała na filozofię dziejów niemieckiego myśliciela i domagała się podjęcia, co jednak jest niemożliwe, biorąc pod uwagę jej wewnętrzne założenia. Pytania o przyszłość nie da się uniknąć, ale też nie sposób udzielić na nie żadnej sensownej odpowiedzi¹¹³.

O ile uwaga Wawrzynowicza o niejako samonarzucającym się w ramach paradygmatu Heglowskiego zagadnieniu przyszłości jest z pewnością słuszna (dowodem tego może być samo przedsięwzięcie Cieszkowskiego), o tyle należy w tym kontekście poczynić ważne zastrzeżenie.

Otóż poruszane i, jak widzieliśmy, natychmiast niemal zarzucane przez Hegla kwestie związane z prognozowaniem przyszłości mogą wynikać z okoliczności pozateoretycznych. Trzeba bowiem pamiętać, że przywoływane fragmenty *Wykładów z filozofii dziejów* nie powinny być traktowane na równi z dziełami wydanymi za życia niemieckiego myśliciela. Jak pisze Adam Landman: „Tekst wykładów z filozofii dziejów oparty jest w swej części pierwszej, ogólnej (...) na rękopisie Hegla, a w części drugiej, szczegółowej, na materiałach

¹¹¹ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 61.

¹¹² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1, op. cit., s. 130.

¹¹³ Vide: A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit., s. 67. Nb. Ta sytuacja ma miejsce także we fragmencie *Wykładów z filozofii dziejów*, w którym Hegel wypowiadał się na temat dziejowej roli narodów słowiańskich. Jak pisał: „Prócz tego widzimy na wschodzie Europy wielki naród słowiański, którego siedziby ciągnęły się na zachodzie wzdłuż Łaby aż do Dunaju. W środku między nimi osiedlili się później Madziarzy (Węgrzy). W Mołdawii i na Wołoszczyźnie oraz w północnej Grecji ostali się Bułgarzy, Serbowie i Albańczycy, również azjatyckiego pochodzenia, jako resztki rozbitych we wzajemnych walkach barbarzyńskich plemion. Ludy te zakładały wprawdzie królestwa i toczyły mężne walki z różnymi innymi narodami; niejednokrotnie brały one nawet, jako strażę przednią, jako twory pośrednie, udział w walce chrześcijańskiej Europy z niechrześcijańską Azją – Polacy oswobodzili nawet obłożony przez Turków Wiedeń – i część Słowian pozyskana została dla ducha zachodniego. Mimo to jednak cała ta masa ludzka pozostaje poza nawiasem naszych rozważań, ponieważ nie wystąpiła ona dotychczas jako czynnik samodzielny w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie. Czy nastąpi to kiedyś w przyszłości, nie wchodzi tu w zakres naszych rozważań, ponieważ w historii mamy do czynienia tylko z przeszłością”. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 2, op. cit., s. 205-206.

rękopiśmiennych oraz notatkach jego uczniów”¹¹⁴. W związku z tym, Żelazny zaleca by mieć na uwadze dwie sprawy. Po pierwsze, zagadnieniem wysoce problematycznym jest to, czy notatki są tworzone w sposób całkowicie rzetelny, jeśli idzie o używaną w nich terminologię i sformułowania, a także do jakiego stopnia „notatki różnych osób, pochodzące z różnych lat i semestrów, mogą się nawzajem uzupełniać”¹¹⁵. Po drugie, toruński uczony zauważa, że „dzieło pisane adresowane jest do innego rodzaju odbiorcy, aniżeli wykład akademicki. Wykładowca, którego byt materialny zależy od popularności wykładów, często będzie się starał mówić w sposób zbliżony do poziomu słuchaczy, pozyskując ich przychylność, z drugiej zaś strony, w trakcie wykładu pojawić się mogą treści nieprzemyślane, czy też nieocenzurowane, których w pracach pisanych nie znaleźlibyśmy”¹¹⁶. Podobne zastrzeżenie czyni też Alexandre Kojévė, który o pismach Hegla, będących kompilacjami notatek pisze: „Nie możemy (...) uznawać tych jego pism za w pełni autentyczne. Niedopuszczalne jest zatem opieranie na nich całościowej interpretacji myśli Hegla, co czyniono zdecydowanie zbyt często”¹¹⁷.

Nie zmienia to jednak faktu, że to, co dało Cieszkowskiemu impuls do krytyki Hegłowskiej filozofii dziejów, a więc tetrachotomiczna (czyli w oczach autora *Prolegomenów do historiozofii* niedialektyczna) struktura dziejów powszechnych zawarta jest także w o wiele bardziej dopracowanym dziele Hegla, jakim niewątpliwie są *Zasady filozofii prawa*. W paragrafach 352-360 niemiecki filozof wyróżnił cztery główne okresy dziejów odpowiadające czterem zasadom kształtowania się samowiedzy ducha (§353), analogicznie jak w *Wykładach z filozofii dziejów*¹¹⁸.

Co ważne, powyższego niebezpieczeństwa interpretacyjnego uniknął Cieszkowski, który futurologiczną ślepotę heglizmu koniec końców wiązał nie tyle z jakimś błędem popełnionym przez autora systemu, lecz z tym, że „absolutny idealizm osiągnął maksimum tego, do czego filozofia w ogóle jest zdolna, a jeżeli jest w nim jakiś brak to winna temu tylko sama filozofia i ograniczoność filozoficznej dziedziny”¹¹⁹. Wskazane wcześniej niekonsekwencje w stosowaniu dialektyki wynikały z głębszych przyczyn niż proste niedopatrzenie. Miały one swe źródło niejako w samym rdzeniu filozofii jako dziedziny poznania teoretycznego. W związku z tym, konieczne włączenie w obszar filozoficznych rozważań istoty przyszłych

¹¹⁴ A. Landman, *Słowo wstępne do przekładu*, [in:] *Wykłady z filozofii dziejów*, G.W.F Hegel, PWN, Warszawa 1958, s. VII.

¹¹⁵ M. Żelazny, op. cit., s. 316.

¹¹⁶ Ibid., s. 316–317.

¹¹⁷ A. Kojévė, *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbich, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 111.

¹¹⁸ Vide: G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 332-338

¹¹⁹ PdH, s. 84,

dziejów powoduje, że przestają być one li tylko rozważaniami a stają się prawdziwym czynem, praktyką poteoretyczną, która ma doprowadzić do pełnej reintegracji świata. Ma być ona realizowana w pełnej świadomości i wolności człowieka, przez co słynna Hegłowska chytrłość rozumu odejdzie w przeszłość. Ostatecznie, pisał polski filozof, „to, co u Hegla było już rezultatem i miało uchodzić za wynik ostateczny, nam jedynie za pośrednie ogniwo posłużyło i okazało się tylko przedostatnim”¹²⁰.

1.3.2. Anachroniczność filozofii politycznej

Radykalny postfaktualizm filozofii dziejów Hegla wynikający ze specyfiki filozofii jako takiej, znajduje swoje przełożenie w filozoficzno-politycznym wymiarze refleksji autora *Fenomenologii ducha*. Chodzi tutaj o tzw. kwestię robotniczą oraz problematykę stosunków międzypaństwowych nieodłącznie związanych z pytaniem o sens działań wojennych. Oba problemy mocno absorbowały Cieszkowskiego jako myśliciela politycznego, a ich rozwiązań, zawartych w filozofii politycznej Hegla, nie mógł w żaden sposób uznać za satysfakcjonujące. Recepty proponowane przez autora *Zasad filozofii prawa* jawiły się bowiem jako mocno anachroniczne – nie odpowiadały na coraz bardziej naglące wyzwania epoki.

1.3.2.1. Hegel a kwestia robotnicza¹²¹

W pierwszej kolejności należy przyjrzeć aporii Hegłowskiej filozofii politycznej związanej z tzw. „kwestią robotniczą”. Termin ten, jak możemy przeczytać w *Leksykonie polityki społecznej*, „pojawił się wraz z rozwojem kapitalizmu. Kapitalistyczna industrializacja wytworzyła miliony pracowników najemnych, gł. fizycznych, zamieszkujących w szybko rozwijających się miastach. Sytuacja tych ludzi, w fazie pierwotnej akumulacji kapitału, była bardzo trudna. Składały się na nią: kilkunastogodzinny czas pracy, ciągłe zagrożenie utratą zdrowia i bezrobociem, niskie płace i fatalna nieraz sytuacja mieszkaniowa, złe stosunki przełożonymi, monotonia i towarzyszące jej poczucie wyobcowania, trudności ze stowarzyszeniem się”¹²². Ciągły wzrost liczebności oraz znaczenia proletariatu sprawiał, że dziewiętnastowieczne społeczeństwa zachodnioeuropejskie narażone były na brak stabilności

¹²⁰ Ibid., s. 87.

¹²¹ Przeredagowana i uzupełniona wersja tego podrozdziału ukazała się jako rozdział w monografii: M. Binek, *Hegel a kwestia robotnicza* [in:] Ł. Pilarz, K. Maciąg (red.), *Różne optyki rozważań filozoficznych w naukach społecznych i przyrodniczych*, wyd. TYGIEL, Lublin 2018, s. 16-23.

¹²² B. Rysz-Kowalczyk, W. Anioł, red., *Leksykon polityki społecznej*, Aspra-Jr, Warszawa 2002, s. 76.

oraz, motywowane konfliktami klasowymi, rewolucje. Hegel doskonale zdawał sobie z tego sprawę, lecz jego propozycje rozwiązania kwestii robotniczej i związanego z nią ubóstwa rażą doraźnością i powierzchownym jedynie charakterem.

Autor *Encyklopedii nauk filozoficznych* zagrożenia właściwe prawom rządzącym gospodarką kapitalistyczną dostrzegł już na wczesnym etapie swej działalności filozoficznej, czyli w tzw. okresie jenańskim. Jak zauważa Piotr Graczyk, Hegel próbując opisać sferę ducha rzeczywistego (nazywanego w innych tekstach niemieckiego myśliciela duchem obiektywnym) pozostał wierny rozwiązaniom klasycznej filozofii politycznej, kojarzonej z rozważaniami Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Tak jak ci filozofowie „Hegel uważa potrzebę za genezę życia społecznego: człowiek jest istotą, która nie może realizować swoich potrzeb inaczej niż przez życie społeczne. Kluczowym pojęciem w dziedzinie Ducha rzeczywistego jest wobec tego praca”¹²³.

Ze względu na to, że niemożliwą jest taka sytuacja, w której pojedynczy człowiek wyłącznie własną pracą jest w stanie zaspokoić wszystkie swoje potrzeby, koniecznym staje się jej podział. Hegel stwierdza, że „każda jednostka (...) pracuje tylko dla zaspokojenia jednej potrzeby. Treść jej pracy wykracza jednak poza jej potrzebę; jednostka pracuje więc dla zaspokojenia potrzeb wielu – i tak czyni każdy. Każdy zaspokaja zatem potrzeby wielu, a zaspokojeniu jego wielu potrzeb służy praca wielu innych”¹²⁴. Tak scharakteryzowany system zaspokajania potrzeb w *Zasadach filozofii prawa* nazwany zostanie momentem społeczeństwa obywatelskiego¹²⁵. W sferze tej panuje ogólnospołeczny egoizm¹²⁶ znajdujący swój najmocniejszy wyraz w życiu ekonomicznym. Jak komentuje Shlomo Avineri: „Kupuję i sprzedaję nie dlatego, by zaspokoić potrzeby innych, ich głód czy brak dachu nad głową; używam ich potrzeb jako środków własnych partykularnych celów. Moje cele są zatem zapośredniczone przez potrzeby innych”¹²⁷. Mamy tu zatem do czynienia z opisem życia gospodarczego doskonale współbrzmiającym z opisem autorstwa Adama Smitha i jego metafory *niewidzialnej ręki rynku*, zgodnie z którą zaspokajanie potrzeb społecznych dokonuje się na styku pozornie sprzecznych interesów jednostkowych¹²⁸. „Dążąc do realizacji własnego celu,

¹²³ P. Graczyk, *Boska komedia nowoczesności*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 48.

¹²⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha (1805-1806)*, tłum. P. Graczyk, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 62.

¹²⁵ Idem, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 193. Dwoma pozostałymi momentami społeczeństwa obywatelskiego są: wymiar sprawiedliwości oraz policja i korporacja (Vide: ibid.).

¹²⁶ W innych obszarach etyczności (*Sittlichkeit*) charakteryzującej ducha obiektywnego tj. w rodzinie i państwie panują odpowiednio: szczegółowy oraz ogólny altruizm. Vide: S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, PWN, Warszawa 2009, s. 168.

¹²⁷ Ibid., s. 168–169.

¹²⁸ Na temat związków filozofii Hegla i Smitha vide: M. Skrzypek, *Niewidzialna ręka Smitha i wyalienowana praca Hegla*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2016, nr 4, s. 110–116.

ułatwiam realizację tego, co ogólne, a ono znowu ułatwia realizację mego celu”¹²⁹ – stwierdza niemiecki filozof.

Wyraźnego zaznaczenia wymaga fakt, że potrzeby realizowane na gruncie społeczeństwa obywatelskiego, poprzez swój społeczny i konwencjonalny charakter, wykraczają daleko poza, wymienione wyżej przez Avineriego, proste zaspokojenie głodu czy zapewnienie sobie schronienia. Odwołując się do *Wykładów jenajskich* trzeba powiedzieć, że przejście od ducha abstrakcyjnego (którego abstrakcyjność polega na trwaniu jaźni „w stanie całkowitej atomizacji, bezsilności i odspołecznienia”¹³⁰) do ducha rzeczywistego jest nieodłącznie związana z działalnością ekonomiczną. Jak podkreśla Graczyk: „W dziedzinie Ducha rzeczywistego człowiek jest więc przede wszystkim pracownikiem – ale zarazem konsumentem. Ściślej rzecz biorąc, dlatego jest pracownikiem, że jest konsumentem: po to pracuje, żeby konsumować. Jego wolność skrępowana jest w ten sposób przez jego potrzeby. Świat ludzki staje się jego drugą naturą, »anorganiczną naturą«, czynnikiem zniewalającym i poddającym go sobie”¹³¹.

To właśnie ta pracowniczo-konsumentcka współzależność, dzięki swej dojmującej sile, multiplikuje coraz to nowsze, nieznane wcześniej potrzeby i sposoby ich zaspokajania. Proces ten może trwać zasadniczo w nieskończoność¹³². Zbigniew Stawrowski komentując fragment *Zasad filozofii prawa* o analogicznej treści, dotyczącej społeczno-obywatelskiego systemu potrzeb pisze, że „w gruncie rzeczy nie chodzi w nim o naturalne pragnienia, które właśnie z natury są czymś określonym i ograniczonym. Człowiek wyzwala się z naturalnych więzów zastępując je potrzebami abstrakcyjnymi. Kieruje się mniemaniem o tym, co mogłoby go zadowolić. Te mniemania są już wytworem relacji społecznych i odzwierciedlają ustalone zwyczaje, konwencje czy wręcz mody”¹³³. Członek społeczeństwa obywatelskiego z rzadka odczuwa potrzebę posiadania jakiejś rzeczy z czystej konieczności. O wiele częściej jest raczej tak, kontynuuje Stawrowski, że „pragnie jej raczej dlatego, iż pragną jej również inni”¹³⁴.

Spółczeństwo i panujące w nim stosunki, jego wewnętrzna dynamika mają wobec pracownika-konsumenta taki sam status, jak prawa przyrody wobec pojedynczego osobnika w nią zanurzonego. Jak zauważa Hegel, pracownik całkowicie uzależniony jest od „żywiolowego i ślepego ruchu”, jaki zachodzi w społeczeństwie – to on „podtrzymuje go (...)

¹²⁹ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 398.

¹³⁰ P. Graczyk, op. cit., s. 47.

¹³¹ Ibid., s. 49.

¹³² Vide: Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydaw. Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 95.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

duchowo i fizycznie przy życiu albo go znosi, unicestwia”¹³⁵. Jednym z takich ruchów jest, wspomniana wcześniej, moda, która w tym kontekście nie jest „powierzchnowym fenomenem z zakresu obyczajowości, ale podstawowym mechanizmem napędzającym rozwój gospodarki kapitalistycznej”¹³⁶. Wraz z multiplikacją potrzeb oraz istotnie związanych z nią kreatywnością (produkcja potrzeb) i innowacyjnością (postęp techniczny oraz organizacja czasu pracy)¹³⁷ konkretna, indywidualna praca, jak konstatuje Marian Skrzypek, „odrywa się od jednostki i nabiera w społeczeństwie charakteru abstrakcyjnego. Staje się pracą wyalienowaną. Praca dla samego siebie staje się pracą dla innych w postaci bogactwa”¹³⁸. Hegel podkreśla, że w związku z postępującą swoistą abstraktyzacją pracy jest ona „bardziej mechaniczna, toporna, bezduszna”¹³⁹. Niemiecki myśliciel stwierdza, iż w miejsce, emancypującej z pierwotnego, przyrodniczego osamotnienia siły przekształcania świata poprzez własną aktywność – „wypełnionego treścią, samowiednego życia duchowego” – wkracza jedynie „jałowa krzątania”¹⁴⁰. Proste ruchy wykonywane przez człowieka można z powodzeniem zastąpić ruchem maszynowym, przez co jego działalność staje się w o wiele większym stopniu formalna i jednostronna.

Na kanwie analizy znaczenia i rozwoju zjawiska pracy w kapitalistycznym, nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim dostrzega Hegel problem proletariatu. Jak pisze: „mnogość [jednostronnych aktywności] wytwarza modę, zmienność korzystania z różnych form przyjmowanych przez rzeczy”¹⁴¹. Moda obejmuje takie sfery, jak styl wystroju wnętrz czy krój ubrań, ale także „starania o uproszczenie pracy”¹⁴² czy najnowsze wynalazki techniczne związane z produkcją. Nie trzeba dodawać, że w całym tym procesie los poszczególnych robotników nie ma większego znaczenia. W związku z tym, pisze autor *Nauki logiki*, tylko „umiejętności jednostki dają jej możliwość zachowania egzystencji, całkowicie skądinąd zdanej na przypadkowość względem całości”¹⁴³. To stąd właśnie „biorą się masy skazane na otepiałające, niezdrowe, niebezpieczne i ograniczające ich zdolności prace w fabrykach, manufakturach, kopalniach – a zdarza się, że całe gałęzie przemysłu, utrzymujące wielkie klasy ludzkie, obumierają ze względu na zmieniającą się modę albo wynalazki w innych krajach, które czynią produkcję nieopłacalną. Wtedy rzesze ludzi skazane są na ubóstwo, z którego nie

¹³⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie...*, op. cit., s. 63.

¹³⁶ P. Graczyk, op. cit., s. 50.

¹³⁷ Vide: Ibid.

¹³⁸ M. Skrzypek, *Niewidzialna ręka Smitha i wyalienowana praca Hegla*, op. cit., s. 115.

¹³⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie...*, op. cit., s. 63.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

mają jak się wydobyć. Pojawia się przeciwieństwo wielkiego bogactwa i wielkiego ubóstwa – ubóstwa, które skazane jest na bezproduktywność”¹⁴⁴.

Sporą dozę zdziwienia musi budzić fakt, że zarysowana wyżej diagnoza bolączek, z jakimi boryka się społeczeństwo obywatelskie nie stanowi punktu wyjścia do próby uzasadnienia konieczności ich likwidacji. Jak podkreśla Avineri: „(...) to właśnie w tym punkcie, w którym Hegel ukazuje, jak społeczeństwo nowoczesne czyni całe masy ludzkie zabawką w ręku ślepych sił rynku, stanowczo odrzuca on również jakąkolwiek alternatywę względem *status quo*”¹⁴⁵. Wydawałoby się, że w sytuacji, która naraża na szwank stabilność społeczną oraz rodzi frustrację i unieszczęśliwia coraz liczniejszą rzeszę ludzi do gry powinno wejść państwo, aby ową sytuację zlikwidować. Państwo w filozofii niemieckiego myśliciela stoi wszakże na najwyższym szczeblu rozwoju ducha obiektywnego, jest jego ukoronowaniem i określane mianem „rzeczywistości idei etycznej”¹⁴⁶, „pochodem Boga w świecie”¹⁴⁷ czy „hieroglifem rozumu”¹⁴⁸.

Państwo, zdaniem Hegla, co prawda, może a nawet powinno interweniować w rynek, ale musi to czynić z maksymalną delikatnością i tylko *ad hoc*, w odpowiedzi na doraźne potrzeby. Jak możemy przeczytać w *Wykładach jenajskich*: „Wolność gospodarcza [pozostaje niezbędna]: interwencja musi być tak niepozorna, jak to tylko możliwe. To jest bowiem pole dowolności; należy więc unikać pozoru przemocy, nie ratować tego, czego nie da się uratować, tylko raczej szukać innego zajęcia dla poszkodowanej klasy. (...) Potrzebne są podatki na rzecz ubogich i zakłady dla ubogich”¹⁴⁹. Szansy na rozładowywanie napięć klasowych upatruje ponadto Hegel w poszukiwaniu przez państwo zagranicznych rynków zbytu dla towarów wytwarzanych w kraju¹⁵⁰ oraz w systematycznej kolonizacji, dzięki której społeczeństwo obywatelskie stwarza „dla siebie samego tereny nowego zapotrzebowania i pole stosowania swej pracy”¹⁵¹. Ponownie należy jednak zaznaczyć za Avinerim, że niemiecki filozof zarówno w *Zasadach filozofii prawa* jak i w *Realphilosophie* „dostrzega konieczność interwencji państwa, która łagodziłaby skutki postępującej pauperyzacji. Nie podaje jednak żadnej recepty na ostateczne rozwiązanie tego problemu”¹⁵².

¹⁴⁴ Ibid., s. 63-64.

¹⁴⁵ S. Avineri, op. cit., s. 127.

¹⁴⁶ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 238.

¹⁴⁷ Ibid., s. 413.

¹⁴⁸ Ibid., s. 425.

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie...*, op. cit., s. 64.

¹⁵⁰ Vide: Ibid.

¹⁵¹ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 232.

¹⁵² S. Avineri, op. cit., s. 185.

Ze sferą społeczeństwa obywatelskiego wiąże się nieuchronny wzrost bogactwa jednych i równie nieuchronna pauperyzacja drugich¹⁵³. Ubożenie pociąga zaś za sobą efekt w postaci niezdolności ubogich do „odczuwania i korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie”¹⁵⁴. Cnoty zamożnego mieszczaństwa takie jak „poczucie prawa, prawości i honoru utrzymania się dzięki własnej działalności i z własnej pracy”¹⁵⁵, poprzez postępujące procesy pauperyzacyjne stają się nieosiągalne dla coraz liczniejszych mas ludzkich. Prowadzi to, zdaniem Hegla, do powstania motłochu (*der Pöbel*) – warstwy społecznej charakteryzującej się czymś, co dziś pewnie nazwano by postawą roszczeniową. Jak pisze autor *Fenomenologii ducha*: „Ubóstwo samo w sobie nie spycha nikogo do poziomu motłochu; motłoch powstaje dopiero dzięki łączącej się z ubóstwem postawie, dzięki wewnętrznemu oburzeniu na bogatych, na społeczeństwo, na rząd itd. Następnie wiąże się z tym ta okoliczność, że człowiek zdany na przypadkowość, staje się lekkomyślny i ma wstręt do pracy, tak jak np. neapolitańscy *lazzaroni*. Prowadzi to do wytworzenia się w motłochu zła, polegającego na tym, że nie uważa on za punkt honoru zdobywania pracą środków utrzymania, a mimo to występuje z pretensją, że otrzymanie tych środków jest jego prawem”¹⁵⁶.

Jak zatem widać, logika rynku wyrządza szkody zarówno materialne, jak i duchowe. Spycha bowiem znaczną grupę ludzi, którzy powinni, utrzymując się z własnej pracy, budować tym samym swoją etyczną samoświadomość oraz związane z nią poczucie honoru i dumy, do poziomu leniwych, wiecznie niezadowolonych darmozjadów, oczekujących ze strony „porządnej” części społeczeństwa łżenia na zaspokajanie ich potrzeb. Czy problem ten da się w jakikolwiek sposób rozwiązać? Wydaje się, że według Hegla, niemożliwe jest w tej kwestii poczynienie jakiegoś znaczącego postępu. Wynika to z faktu, iż niemiecki filozof za Adamem Smithem ochoczo przyjmował, charakterystyczną dla ekonomistów zakorzenionych w anglikańskiej tradycji teologii naturalnej¹⁵⁷, metaforykę praw rynkowych rozumianych na sposób praw przyrody wraz z całym ich determinizmem i nieuchronnością. W *Zasadach filozofii prawa* czytamy: „Wobec przyrody nie może żaden człowiek zgłaszać swych praw; w takim stanie jednak jak społeczeństwo, każdy niedostatek przejmuje od razu formę niesprawiedliwości wyrządzanej tej czy innej klasie”¹⁵⁸. A zatem, mimo tego, że trudno żywić

¹⁵³ Vide: G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 229.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid., s. 230.

¹⁵⁶ Ibid., s. 411.

¹⁵⁷ Vide: A.M.C. Waterman, *Ekonomia jako teologia. Bogactwo narodów Adama Smitha*, tłum. B. Kuźniarz, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2016, nr 4, s. 61–79.

¹⁵⁸ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 411.

pretensje wobec rzeki za to, że czasami jej wody występują z brzegów, to ten sam proces przeniesiony do sfery ekonomii sprawia, iż odczuwa się go w sposób o wiele bardziej bolesny. Dlatego też kwestia zaradzenia ubóstwu ciągle pozostaje, według Hegla, zagadnieniem „poruszającym i nękałym głównie społeczeństwo nowoczesne”¹⁵⁹.

Komentując i streszczając wywody niemieckiego myśliciela dotyczące nowoczesnego ubóstwa oraz rozmaitych sposobów na jego ograniczenie Avineri konstatuje, iż „na próżno oczekujemy, że Hegel zaproponuje tu własne rozwiązanie”¹⁶⁰. Wszystkie rozważane przez niego recepty, takie jak: prywatna dobroczynność, redystrybucja dochodów poprzez podatki, prace publiczne czy, wspomniany już kolonializm¹⁶¹, okazują się niewystarczające. Z dającą się wyczuć nutą rezygnacji niemiecki myśliciel stwierdza: „Doświadczenie dowiodło (zwłaszcza w Szkocji), że najbardziej bezpośrednim środkiem zarówno przeciw ubóstwu, jak i przeciw utracie wstydu i honoru – tych subiektywnych podstaw społeczeństwa – oraz przeciw lenistwu i marnotrawstwu itd., z których rodzi się motłoch, jest pozostawienie biednych ich losowi i zdanie ich na publiczną żebranię”¹⁶². Trzeba przyznać, że nie jest to wizja stosunków społeczno-ekonomicznych, jakiej można byłoby się spodziewać po myślicielu, który ogłasza koniec historii rozumiany jako dojście do punktu, w którym ostatecznie realizuje się chrześcijańska zasada pełnej wolności wszystkich ludzi. Jak komentuje Avineri: „To tu właśnie, bodaj jedyny raz, Hegłowski rozum wyznaje swą bezsilność wobec materii rzeczywistości”¹⁶³.

Powoli kończąc tę część rozważań warto wspomnieć o innym symptomatycznym miejscu Hegłowskiej filozofii polityki, które uwidacznia kontrowersje związane z ujęciem przez nią kwestii robotniczej. Chodzi mianowicie o stanową strukturę organizacji państwa, mającej swą analogię w budowie społeczeństwa obywatelskiego. Taki sposób strukturyzacji ustroju państwowego obecny jest zarówno w *Wykładach jenajskich*, jak i w *Zasadach filozofii prawa*¹⁶⁴. Stany, jako organy pośredniczące „zajmują miejsce pośrodku między rządem w ogóle z jednej strony, a ludem, rozpadającym się na sfery szczegółowości i na indywidualne jednostki, z drugiej”¹⁶⁵. Odzwierciedlają one poszczególne sposoby produkcji, ale także, jak podkreśla

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ S. Avineri, op. cit., s. 191.

¹⁶¹ Vide: Ibid., s. 183–193.

¹⁶² G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 230-231.

¹⁶³ S. Avineri, op. cit., s. 193.

¹⁶⁴ Vide: Ibid., s. 140.

¹⁶⁵ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 297. Takie ciało pośredniczące jest, zdaniem Hegla, konieczne, gdyż lud, rozumiany jako zbiór indywidualuów, nie nadaje się na podmiot racjonalnej działalności politycznej. Jak pisze: „»Wielu« (*die Vielen*) jako poszczególne jednostki – a to właśnie chętnie rozumie się pod słowem »lud« – stanowi wprawdzie pewne »razem« (*ein Zusammen*), ale tylko jako mnogość, jako bezkształtna

Avineri (kojarząc pojęcie *stanu* z bardziej współczesnym terminem *klasy*) „określone poziomy świadomości, którym odpowiada struktura społeczeństwa, zgodnie z kryteriami Hegłowskiego Systemu”¹⁶⁶.

Stan pierwszy – chłopstwo, poprzez swój integralny związek z ziemią i pracą na roli, charakteryzuje się uległością i ufnością. Jak twierdzi Hegel: „To, co otrzymuje, jest darem danym mu przez coś obcego, przez przyrodę; poczucie zależności jest wobec tego w stanie tym czymś pierwszym, z tym zaś wiąże się łatwo także to, że stan ten gotów jest znieść ze strony innych ludzi wszystko, co może się wydarzyć”¹⁶⁷. Stan przemysłowy obejmuje rzemieślników, fabrykantów (czyli właścicieli fabryk, i co bardzo ważne, robotników) oraz kupców. Jego zadaniem jest „formowanie produktu naturalnego, przy czym w zdobywaniu środków utrzymania stan ten zdany jest na własną pracę, na refleksję i rozsądek, jak i w istotny sposób na zapośredniczenie z potrzebami i pracami innych”¹⁶⁸. To tutaj aktualizują się, wspomniane wcześniej, mieszczańskie cnoty: praworzędność, niezależność, wolność¹⁶⁹. Stan ogólny, a więc urzędnicy, ale też lekarze, nauczyciele czy prawnicy¹⁷⁰, dba o ogólne interesy społeczeństwa. Dzięki temu stanowi interes prywatny „znajduje swe zaspokojenie w pracy dla ogółu”¹⁷¹. Jak można przeczytać na kartach *Realphilosophie*: „Duch ma tutaj pewien przedmiot, w którym działa bez pośrednictwa pragnienia czy potrzeby. Jest to myśl spełniona, inteligencja, która zna siebie”¹⁷².

Trudno nie zauważyć, szczególnie w kontekście wcześniejszych wywodów, że umieszczenie robotników w stanie przemysłowym, jest dalece nieadekwatne. Jak podkreśla Avineri: „W sposób oczywisty paradygmat ducha mieszczańskiego nie odnosi się do robotnika”¹⁷³. Czy bowiem pracujący ponad siły, otepiiony monotonnym ruchem obsługiwanej przez siebie maszyny robotnik może w ogóle myśleć o otaczającej go rzeczywistości w kategoriach poczucia honoru i dumy z wyników własnej pomysłowości i zaradności?

Mimo silnej obecności trafnych diagnoz socjologicznych w dziełach z jenajskiego okresu Hegla, w późniejszej fazie jego twórczości wrażliwość społeczna, podkreśla izraelski badacz,

masa, której ruchy i działania byłyby właśnie dlatego czymś żywiołowym, nierozumnym, dzikim i strasznym” (Ibid., s. 299).

¹⁶⁶ S. Avineri, op. cit., s. 134.

¹⁶⁷ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 402.

¹⁶⁸ Ibid., 202.

¹⁶⁹ „Stan pierwszy jest przeto bardziej skłonny do uległości, drugi natomiast bardziej skłonny do wolności” (Ibid., s. 404).

¹⁷⁰ Vide: S. Avineri, op. cit., s. 138.

¹⁷¹ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 203

¹⁷² G.W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/6*, Leipzig 1932, s. 260, cyt za: S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, op. cit., s. 139.

¹⁷³ Ibid., s. 140.

„ustępuje zamiłowaniu do klarownych podziałów”¹⁷⁴. Zagadnienie to trafnie podsumowują słowa Graczyka, który stwierdza: „Charakterystyczny jest brak wśród stanów wymienionych przez Hegla proletariatu, a więc klasy, na której barkach spoczywa w rozwiniętym kapitalizmie ciężar pracy abstrakcyjnej – głównego narzędzia wychowawczego w tym systemie ekonomicznym. Ten brak wiele mówi - »nowoczesna stanowość« państwa Heglowskiego jest fikcją, życzeniową wizją państwa kapitalistycznego, w którym nie ma robotników”¹⁷⁵. Warto zasygnalizować, że Cieszkowski w tej kwestii wykazał się większym uwrażliwieniem niż autor *Fenomenologii ducha*¹⁷⁶.

1.3.2.2. Wizja stosunków międzypaństwowych

Postfaktualizm Heglowskiej perspektywy filozoficzno-historycznej rzuca cień także na kwestie związane z polityką międzypaństwową. Wyraźnie widać tutaj, że niemiecki filozof pozostał wierny klasycznym ujęciom problemu suwerenności kojarzonym z nazwiskami Jeana Bodina i Thomasa Hobbesa. Jeśli idzie o aspekt zewnętrznej suwerenności, czyli tej, która dotyczy statusu i sposobu zasad funkcjonowania wielu organizmów państwowych, to z pewnością możemy stwierdzić, że Hegel w wielu kwestiach zgodziłby się z Hobbesem. Jak pisał w *Lewiatanie* filozof z Malmesbury: „Wolność, o której wspomina się tak często i szacunkiem w dziełach historycznych i filozoficznych Greków starożytnych i Rzymian oraz w pismach i mowach tych, którzy od nich czerpali całą swoją uczoność w polityce, nie jest wolnością jednostek ludzkich, lecz wolnością państwa; a to jest ta sama wolność jaką by miał każdy człowiek z osobna, gdyby nie było praw państwowych i państwa w ogóle”¹⁷⁷.

To wolność zwierzęca, nie znajdująca możliwości rozwiązywania konfliktów między jednostkami inaczej, jak tylko poprzez przemoc. Skonfliktowane jednostki nie mają możliwości odwołania się do żadnej wyższej instancji, która mogłaby ów konflikt rozstrzygnąć. Suwerenne, nowoczesne państwa również są pozbawione takiej możliwości. Hegel odwoływał się do myśli Hobbesa pisząc: „Wobec tego (...), że zasadą stosunków między państwami jest ich suwerenność, to odnoszą się one do siebie pod tym względem jako pozostające w stanie natury,

¹⁷⁴ S. Avineri, op. cit. 139.

¹⁷⁵ P. Graczyk, op. cit., s. 53.

¹⁷⁶ Wiesława Sajdek pisząc o diagnozie problemów społecznych formułowanej przez Cieszkowskiego stwierdza, że: „Najważniejszym zadaniem, jakie trzeba wspólnie wykonać, staje się poprawa położenia najuboższych, a więc mówiąc inaczej, kwestia socjalna”. Jej rozwiązanie zaś, „bez wątplenia byłoby początkiem nieba na ziemi” (W. Sajdek, *Świapoglądowe odniesienia Wezwania Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Świapoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydaw. KUL, Lublin 2011, s. 139–140).

¹⁷⁷ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 301.

a ich prawa mają swą rzeczywistość nie w jakiejś ogólnej woli, która ukonstytuowała się jako władza nad nimi, lecz w ich woli szczególowej”¹⁷⁸. Jak kilka zdań dalej dodaje autor *Fenomenologii ducha*: „Nie ma pretora [w stosunkach] między państwami”¹⁷⁹. Mimo analogii między pogrążonymi w stanie natury jednostkami a stosunkami między poszczególnymi państwami, Hegel podkreślał, iż państwo stoi na wyższym poziomie hierarchii ontologicznej niż pojedynczy człowiek. Państwa bowiem, to „doskonałe, samoistne totalności”¹⁸⁰, ponad które nie istnieje nic, co mogłoby je przewyższyć mocą i zakresem władzy: „Naród jako państwo jest duchem w swej substancjalnej rozumowości i bezpośredniej rzeczywistości i dlatego absolutną władzą na ziemi”¹⁸¹.

Problem jednak w tym, że mimo całej swej siły i znaczenia nie istnieje tylko jedno państwo, co z kolei wynika z dynamiki dialektycznego pochodzenia ducha przez historię. Jednocześnie stanowi to kolejną analogię, zachodzącą między stosunkami międzyludzkimi a międzypaństwowymi, przy czym, tak jak w poprzednim przypadku, owa analogia ma charakter jedynie aspektowy. Jakościowa różnica zachodząca między jednostką a państwem będzie tu stanowić źródło odmienności zakresu możliwości relacji zachodzących na gruncie polityki wewnętrznej i zewnętrznej państwa. Wspomniana analogia polega na tym, iż: „podobnie jak jednostka nie jest osobą rzeczywistą bez odnoszenia się do innych osób (...), nie jest także państwo rzeczywistym indywiduum bez stosunków z innymi państwami”¹⁸². Można powiedzieć, że ludzie potrzebują innych ludzi a państwa innych państw z powodu żywotnej potrzeby uznania. Jej zaspokojenie pozwala na aktualizację pełnej rzeczywistości danego bytu.

Niemniej jednak w przypadku jednostek stan natury (niezależnie od tego, czy potraktujemy go jako „apokaliptyczny mit”¹⁸³, czy jako faktyczną rzeczywistość historyczną) jest jedynie punktem wyjścia, etapem, który zanika wraz z krystalizowaniem się suwerennej władzy nad danym terytorium. U państw natomiast, stan natury jest punktem dojścia, co wynika z absolutnej suwerenności tego rodzaju bytów. Z tego to powodu kategorie istotne dla uregulowań prawnych na poziomie wewnątrzpaństwowym (jak np. obowiązek dotrzymywania umów sankcjonowany przez władzę sądowniczą) nie dają się przenieść na poziom stosunków

¹⁷⁸ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 322.

¹⁷⁹ Ibid., s. 323.

¹⁸⁰ Ibid., s. 436.

¹⁸¹ Ibid., s.321. Tutaj znów narzuca się teoria Hobbesa, który pisał o państwie: „(...) ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”. (T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., s. 258).

¹⁸² G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 322.

¹⁸³ Vide: J.C.A. Gaskin, *Wprowadzenie*, [in:] T. Hobbes, *Lewiatan...*, op. cit., s. 37.

międzynarodowych. W koncepcji Hegla zatem istnieje zasadnicze rozróżnienie co do natury prawa państwowego i międzynarodowego. Jak komentuje Avineri: „Podczas gdy to pierwsze obowiązuje pod groźbą sankcji, a jego pogwałcenie spotyka się z osądzeniem wedle obiektywnych kryteriów i procedur przez obiektywne instytucje, prawo międzynarodowe obowiązuje tylko wówczas, kiedy jego strony się na to godzą. Podleganie jego zasadom jest więc aktem dobrowolnym, wyrażającym subiektywną wolę podmiotów państwowych, nie zaś obiektywnym funkcjonowaniem prawa”¹⁸⁴. Traktatu zawartego między państwami nie można zatem traktować tak, jak umowy cywilnej¹⁸⁵, lecz raczej jako pewien akt dobrej woli mogący zostać momentalnie unieważniony przez jedną z jego stron.

Z braku możliwości rozwiązania konfliktu między suwerennymi państwami przez jakąś wyższą instancję czy trybunał, na sposób rozwiązywania sporów jednostek przez władzę państwową, Hegel wywodził swoją teorię wojny. Jak pisał: „Spór między państwami, o ile jedna w swej szczegółowości wola nie może dojść do porozumienia z drugą, może przeto być rozstrzygnięta tylko przez wojnę”¹⁸⁶. Ponieważ nowoczesne wojny prowadzą byty charakteryzujące się tym, że przenika je racjonalność postępu dziejowego, zdaniem niemieckiego filozofa, nie są one prowadzone „(...) przeciw wewnętrznym instytucjom i nie przeciw pokojowemu życiu rodzinnemu i prywatnemu – nie przeciw osobom prywatnym”¹⁸⁷.

To wojny armii, przypominające bardziej rozgrywkę szachów niż uliczną bijatykę. Pomimo tego, że militarna przemoc co do zasady nie zwraca się przeciw rodzinie i społeczeństwu obywatelskiemu, to pozwala ona unaocznic wszystkim członkom państwa łączącą ich etyczną więź, poczucie egzystencjalnej wspólnoty, które to poczucie podczas pokoju najsilniej uświadamia sobie stan ogólny. Ponadto, wojna wyrывa ludzi z marazmu partykularyzmu codziennych spraw i interesów. Pisze Hegel: „W czasie pokoju życie obywatelskie bardziej się rozszerza, wszystkie sfery stają się osiedziałe, a na dłuższą metę jest to wsiąkanie ludzi w bagno; ich cechy partykularne stają się coraz bardziej skrzeplę i kostnieją. Warunkiem zdrowia jest jednak jedność ciała, a kiedy poszczególne części kostnieją, nadchodzi śmierć”¹⁸⁸. To dzięki prowadzeniu działań wojennych naród tworzący państwo zarzuca toczące się wewnątrz niego spory i zatargi na rzecz szczególnego rodzaju celebrowania swej najgłębszej jedności¹⁸⁹. W *Fenomenologii ducha* Hegel zalecał nawet by rząd od czasu do czasu wstrząsał

¹⁸⁴ S. Avineri, op. cit., s. 248.

¹⁸⁵ Vide: Ibid., s. 249.

¹⁸⁶ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 323.

¹⁸⁷ Ibid., s. 325.

¹⁸⁸ Ibid., s. 434.

¹⁸⁹ Ibid.

dążącymi do izolacji i autonomizacji systemami interesów jednostek właśnie za pomocą wojen¹⁹⁰.

I chociaż, jak zwraca uwagę Avineri, w późniejszych pismach niemiecki filozof nie wracał już do tak radykalnej idei¹⁹¹, to problematyka zagrożeń dla egzystencji państwa, które wynikają (paradoksalnie) z długotrwałego pokoju jest w nich obecna. Jak bowiem pisze Jakubowski: „Lektura wczesnych pism Hegla uświadamia, że właściwie już w nich w pełni sformułował swą koncepcję wojny, którą w *Zasadach filozofii prawa* ostatecznie usystematyzował”¹⁹². W dziele tym filozof stwierdzał, że zasadniczo nie istnieje coś takiego jak obiektywny *casus belli*. Sytuacji, w których dane państwo może stwierdzić, że naruszono jakieś jego uprawnienie, zapisy traktatowe, uznanie suwerenności czy prestiż, jest bowiem bez liku. Wszystko to „pozostaje samo w sobie nieokreślone”¹⁹³. Każdy jednostkowy moment składający się na państwo może zostać uznany za taki, w którym „zawarta jest jego nieskończoność i cześć”¹⁹⁴. Jak kontynuuje: „(...) skłonność zaś do takiej drażliwości występuje tym bardziej, im bardziej jakaś silna indywidualność pobudzana jest przez okres długiego wewnętrznego spokoju do tego, by poszukiwać i stworzyć sobie materiał dla swej działalności na zewnątrz”¹⁹⁵.

Co więcej, Hegel w kolejnym paragrafie zaznacza, że do wypowiedzenia wojny nie jest konieczne nawet faktyczne naruszenie jakiegoś prawa czy interesu danego państwa. Wystarczy już samo „wyobrażenie takiego naruszenia jako niebezpieczeństwo grożące ze strony innego państwa – wyobrażenie, połączone z wahaniem to w górę, to w dół w ocenie większego czy mniejszego prawdopodobieństwa [takiego naruszenia praw], w domysłach co do zamiarów itd.”¹⁹⁶.

Państwa nieustannie mają świadomość możliwości konfrontacji, co wszakże jest charakterystyczną cechą stanu natury, w którym się znajdują. Zwrócenie uwagi na wspomnianą drażliwość państw każe po raz kolejny podkreślić fakt, że jeśli chodzi o kwestie suwerenności, to myśl Hegla całkowicie mieści się w paradygmacie Hobbesowskim. Angielski filozof również bowiem dostrzegał owo swego rodzaju szukanie okazji do walki właściwe osobom dzierżącym władzę. Jak pisał, suwerenowie: „wciąż sobie zazdroszczą wzajemnie i pozostają w stanie i postawie gladiatorów, którzy wysunęli swój oręż i mają oczy utkwione

¹⁹⁰ Vide; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 294.

¹⁹¹ Vide: S. Avineri, op. cit., s. 245.

¹⁹² M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna: Hegel a polska filozofia czynu*, Wydaw. Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1991, s. 91.

¹⁹³ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 323.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid. s. 324.

jeden w drugim (...) a to jest postawa wojenna¹⁹⁷. Postawa taka nie jest, zdaniem obu myślicieli, reliktem dawnego barbarzyństwa, lecz nie dającą się przekroczyć sferą rzeczywistości, która domaga się racjonalnego wyjaśnienia.

Warto na chwilę zatrzymać się przy problemie Hegłowskiego rozumienia wojny. Jak wcześniej wspomniano, jest ono odmienne niż to, do którego przywykł odbiorca współczesny, zwłaszcza po doświadczeniach tragedii dwóch Wojen Światowych. Dlatego też, słusznie podkreśla Avineri, że „niezależnie od tego, co sądzimy o filozofii Hegła, jest ona w swej istocie daleka od dwudziestowiecznych, totalitarnych usprawiedliwień czy gloryfikacji wojny¹⁹⁸. Hegel bowiem zwracał uwagę na to, że działania wojenne, właściwe czasom, w których żył, charakteryzowała abstraktyzacja i depersonalizacja walki. Nie była to już kwestia osobistej dzielności żołnierzy. Przemoc nie była skierowana przeciwko poszczególnym jednostkom, lecz przeciwko jednostkom jako częściom pewnych ogólności (tzn. państw). Tym samym „odwaga osobista przejawia się jako nieosobista¹⁹⁹. Wynalezienie broni palnej, a więc mechanizacja wojny, depersonalizowała zmagania militarne, co świadczyć miało o ich ucywilizowaniu. Proces ten niejako zdejmował odpowiedzialność za zabijanie członków wrogich armii z pojedynczych żołnierzy i przerzucał ją na prowadzące wojny państwa jako totalności. Wroga bowiem nie trzeba było już przeszywać mieczem, lecz należało oddać mierzony strzał z odległości, która być może nawet nie pozwalała na dostrzeżenie w nim niczego więcej niż faktu, że był on ubrany w mundur o odmiennej barwie. Ten dystans, tak fizyczny jak i psychiczny, sprawiał, zdaniem Hegła, że „wojny w czasach najnowszych prowadzone są dlatego w sposób ludzki, a osoba nie żywi nienawiści do [drugiej] osoby²⁰⁰.

¹⁹⁷ T. Hobbes, op. cit., s. 209.

¹⁹⁸ S. Avineri, op. cit., s. 246.

¹⁹⁹ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 320.

²⁰⁰ Ibid., s. 436. Nb. Takie abstrakcyjne i formalne rozumienie wojny zawiera w sobie potencjał relatywizacji i konwencjonalizacji wrogości, o czym w *Teorii partyzanta* pisze Carl Schmitt. Według niego kongres wiedeński restaurował zasady europejskiego prawa wojny, które, jak się wydaje, odpowiadały intencjom Hegła. Jak pisze Schmitt prawo to: „Dokonuje jasnych i precyzyjnych rozróżnień między wojną a pokojem, kombatantami i niekombatantami, nieprzyjacielem i zbrodniarzem. W jego ramach wojny prowadzą między sobą państwa przy pomocy regularnych, państwowych armii. Państwa te są suwerennymi podmiotami *ius belli*, podczas wojny uznają się wzajemnie za nieprzyjaciół, żadne państwo nie traktuje innego państwa jako zbrodniarza. Dzięki temu zawsze można zawrzeć pokój; jego zawarcie stanowi oczywisty koniec wojny” (C. Schmitt, *Teoria partyzanta: uwagi na marginesie Pojęcia polityczności*, tłum. B. Cymborowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016, s. 28). Ponadto warto zauważyć, że autor *Zasad filozofii prawa*, jak wiemy z dalszego przebiegu historii, mylił się w kwestii mechanizacji wojny jako procesu jej uszlachetnienia. Mechanizacja bowiem odegrała rolę wręcz odwrotną, na co zwracał uwagę Ernst Jünger, czyli myśliciel, który zapoznał się z tą materią zarówno od strony praktyki, jak i teorii. Jak pisał: „Epokę mierzonych strzałów znów mamy już za sobą. Dowódca eskadry, który podczas nocnego lotu wydaje rozkaz bombardowania, nie rozróżnia pomiędzy walczącym a nie uczestniczącym w walce, a śmiertelna chmura gazu rozciąga się niczym żywioł nad wszystkim, co żyje. Możliwość takich zagrożeń nie zakłada jednak ani częściowej, ani powszechnej, zakłada Totalną Mobilizację, która rozciąga się nawet na dziecko w kołysce. Ono jest zagrożone jak wszyscy inni, a nawet jeszcze bardziej” (E. Jünger, *Totalna*

W Hegłowskiej koncepcji wojny, po raz kolejny można dobrze zaobserwować, charakteryzujący filozofię polityczną autora *Nauki logiki*, postfaktualizm. Wojna między suwerennymi państwami, której zracjonalizowany paradygmat wykształciły ówczesne mocarstwa jest jej ostateczną postacią i to właśnie te standardy będą obowiązywały po wsze czasy. Celnie kwestię tę komentuje Jakubowski pisząc: „Ten Hegłowski optymizm jest także wynikiem uniwersalizacji doświadczeń wojen napoleońskich, które rzeczywiście były przede wszystkim »wojnami armii«, a więc raczej nie dotyczyły struktur gospodarczych i ludności cywilnej, i których wyraźnie chodziło o »zasadę« a nie o zniszczenie wroga”²⁰¹.

By jednak oddać sprawiedliwość niemieckiemu filozofowi, należy zaznaczyć, że na kartach jego dzieł można odnaleźć fragmenty nieco niuansujące opisaną wyżej apologię wojny. W *Ustroju Niemiec* Hegel stwierdzał, że w Europie wytworzył się system międzymocarstwowej równowagi, który polega na tym, iż „w każdej wojnie są zazwyczaj zainteresowane wszystkie mocarstwa europejskie i żadne z nich nie może korzystać z owoców nawet najszcześliwiej prowadzonej wojny ani samo, ani nawet proporcjonalnie do uzyskanych zdobyczy”²⁰². W efekcie „natura wojen uległa takiej zmianie, że zdobycie paru wysepek lub jakiejś prowincji wymaga wieloletnich wysiłków i niesłychanych kosztów”²⁰³. Słowem, prowadzenie wojny po prostu przestało się opłacać. Avineri natomiast w swojej książce cytuje fragment *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, w którym Hegel twierdził, że nowoczesne państwa łączą się w pragnieniu utrzymania niezależności i „(...) mimo wszystkich różnic pomiędzy poszczególnymi państwami [...] osiągają w ten sposób zespolenie i dlatego nawet tę niezależność powinniśmy uznać za jedynie zasadę formalną”²⁰⁴. Suwerenność, która daje możliwość podjęcia działań militarnych pozostaje więc tylko formalnością. W związku z tym, pisze izraelski uczoney „wojna choć nadal istotna stanie się coraz rzadsza”²⁰⁵.

Trzeba jednak pamiętać, że wyżej przywołane fragmenty nie przynależą do kanonicznej części systemu Hegla i tak, jak inne dociekania dotyczące przyszłości, zdają się mieć charakter swego rodzaju publicystyki. Nawet gdyby potraktować je poważniej, to i tak próżno szukać w nich śladu jakiegóż znaczącej zmiany stanowiska niemieckiego myśliciela w kwestii ważkiej

Mobilizacja, [in:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech. 1918-1933*, Wojciech Kunicki, Wydaw. Poznańskie, Poznań 1999, s. 458).

²⁰¹ M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna...*, op. cit., s. 93.

²⁰² G.W.F. Hegel, *Ustrój Niemiec*, [in:] *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, idem, op. cit., s. 219.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, G. Lasson (Hrsg.), Leipzig 1920, s.

761, cit. per: S. Avineri, op. cit., s. 256.

²⁰⁵ Ibid.

roli, jaką wojna niewątpliwie odgrywa w procesie dziejotwórczym. Jeśli zaś chodzi o interpretację tego problemu u Avineriego, to można powiedzieć, że przytoczenie cytowanego wcześniej fragmentu służy w pierwszym rzędzie zdjęciu z autora *Encyklopedii nauk filozoficznych* odium propagatora pruskiego militarysty, stanowiącego antycypację nazistowskiego totalitaryzmu²⁰⁶.

W *Zasadach filozofii prawa* pada zdanie mówiące jednak o tym, że mimo wszystko wojna zawiera w sobie pewne określenie prawa międzynarodowego, wynikające z żywionego przez władze państwowe przekonania, że wojna nie może trwać w nieskończoność i w samym jej określeniu jest stanem, „który powinien przeminąć”²⁰⁷. Pewne unormowania umożliwiające techniczną realizację zawarcia pokoju, jak na przykład nietykalność posłów, muszą zostać zachowane²⁰⁸. Wszystkie zaś inne kwestie związane z prowadzeniem wojny, takie jak branie jeńców czy prawa obywateli wrogich państw przebywających na terenie państwa zaangażowanego w konflikt, mają swe uzasadnienie jedynie w obyczajach narodów „jako wewnętrznej we wszystkich okolicznościach się utrzymującej ogólności postępowania”²⁰⁹. Podobnie więc, jak w przypadku umów międzynarodowych nie mamy tu do czynienia z jakimś obiektywnym prawem, lecz z uwarunkowaniami kulturowymi i dobrymi obyczajami, czyli czymś „miękkim”, z łatwością ulegającym relatywizacji. Żadna instancja polityczna nie jest w stanie w tej kwestii nic wyegzekwować. Albowiem: „Najwyższym pretorem jest wyłącznie ogólny, sam w sobie i dla siebie istniejący duch – duch świata”²¹⁰.

Analizując problematykę stosunków międzynarodowych w pismach Hegla po raz kolejny zauważamy, iż, jak pisze Stawrowski, niemiecki myśliciel pozostawał „piewcą przemijającej postaci współczesnego mu świata”²¹¹. Takie nastawienie krytykowali polscy myśliciele mesjanistyczni, zauważając, że Hegla „»filozofia pogodzenia« dawała nie tyle pogodzenie z rzeczywistością, ile z dotychczasową historią ludzką”²¹². Rzecz jasna stało to w sprzeczności z prospektywnym ukierunkowaniem intelektualnym historiozofii Cieszkowskiego. Stanu relacji między państwami dającego streścić się w haśle: „*Populus populo lupus!*”²¹³ nie sposób, według niego, zaakceptować i usprawiedliwić. Cieszkowski zwracał uwagę na ten problem już w *Prolegomenach do historiozofii*²¹⁴, zaś „Przejściu z dotychczasowego Stanu Natury

²⁰⁶ Vide: Ibid., s. 241.

²⁰⁷ G.W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 325.

²⁰⁸ Vide: Ibid.

²⁰⁹ Ibid., s. 326.

²¹⁰ Ibid., s. 437.

²¹¹ Z. Stawrowski, op. cit., s. 138.

²¹² M.N. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna...*, op. cit., s. 209.

²¹³ ON III, s. 66.

²¹⁴ Vide: PdH, s. 103.

Społeczeństw do Stanu Społeczeństwa Społeczeństw”²¹⁵ poświęcił cały rozdział *Ojciec Nasz*. Perspektywa nowego typu stosunków międzynarodowych, jaką roztaczał polski myśliciel zostanie omówiona szerzej w dalszej części pracy.

1.4. Uwagi końcowe

Kończąc już omawianie kwestii związków heglizmu z twórczością Augusta Cieszkowskiego, uznać należy, że, jeżeli chodzi o krytyczną recepcję tej filozofii, polski mesjanista trafnie zlokalizował te momenty systemu autora *Fenomenologii ducha*, które stawiają pod znakiem zapytania zasadność niektórych zawartych w nim rozstrzygnięć. Wskazanie na problematyczność Hegłowskiego ujmowania historii skutkowało jednoczesnym wskazaniem na problematyczność zagadnień związanych z filozofią polityki. Jak bowiem podkreśla Wawrzynowicz, „w samym systemie Hegla filozofia polityczna opiera się bezpośrednio na filozofii historii i jest z nią integralnie zespolona”²¹⁶. Badacz ten zwraca także uwagę na to, że „przeniesienie zasady tożsamości bytu i myślenia na grunt ducha obiektywnego, czyli filozofii polityczno-społecznej i powiązanej z nią spekulatywnej filozofii dziejów, okazuje się w rezultacie wielce problematyczne, ujawniając pośrednio ukryte sprzeczności tego największego systemu filozoficznego czasów nowożytnych, którego struktura jawi się bezpośrednio jako doskonale spójny wewnętrznie monolit”²¹⁷.

Przywołane wcześniej wątki filozofii politycznej Hegla, a więc kwestia robotnicza oraz teoria wojny, pozwalają powtórzyć diagnozę Taubesa, który konstatuje, iż pojednanie rzeczywistości i ducha, będące ambicją niemieckiego filozofa, okazuje się „z konieczności pojednaniem z zepsuciem mieszczańsko-chrześcijańskiego świata”²¹⁸. Szczególnie wyraźnie uwidocznili się to przy omawianiu problemu kwestii robotniczej. Mankament ujawniający się w tej sferze filozoficznych dociekań autora *Nauki logiki* nie polegał bowiem na jakimś przeoczeniu, czy niedostatecznej uważności w obserwowaniu dynamiki nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego²¹⁹, lecz na tym, że mimo dostrzeżenia zagrożeń związanych

²¹⁵ Vide: ON III, s.63-68.

²¹⁶ A. Wawrzynowicz, *August Cieszkowski. 1814 -1894*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 396.

²¹⁷ A. Wawrzynowicz, *Historiozofia Cieszkowskiego a problem heglowskiej tożsamości bytu i myślenia*, <http://teologiapolityczna.pl/andrzej-wawrzynowicz-historiozofia-cieszkowskiego-a-problem-heglowskiej-tozsamosci-bytu-i-myslania/>, 29.07.2017.

²¹⁸ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, op. cit., s. 200.

²¹⁹ W takim przypadku ten problem interpretacyjny miałby o wiele mniejszą wagę. Jak zauważa Avineri: „(...) gdyby sam Hegel nie starał się zmierzyć z problematycznym statusem klasy robotniczej w społeczeństwie nowoczesnym, trudno byłoby go obwiniać o brak rozwiązania problemu, którego on sam nie mógł dostrzec; ale

z pozycją proletariatu w *Wykładach jenajskich*, są one niemal całkowicie pominięte w *Zasadach filozofii prawa*.

Jak się wydaje, takie postawienie sprawy przez Hegla może mieć swe źródło w założeniu o końcowym etapie dziejów, który ma wyrażać system niemieckiego myśliciela. Jednakże, jak podkreśla Bronisław Baczko: „Hegel oczywiście nie twierdził, że empiryczna historia lub filozofia się zakończyła; nikt go tak nie rozumiał. Historia empiryczna trwa, trwają wydarzenia historyczne – ale historia nie wyłania nowej problematyki filozoficznej, nie zawiera w sobie elementów filozoficznej renowacji”²²⁰. W tym sensie, podjęcie rozważań na temat proletariatu, jako klasy społecznej niemieszczącej się w ramach etosu społeczeństwa mieszczańskiego zachwiałyby konstrukcją całego systemu autora *Nauki logiki*. Rzecz jasna, nie mógł on sobie na to pozwolić. Jak bowiem konstatuje Kojève: „Jeśli historia ma koniec, to nie dlatego, że ten koniec jest stwierdzony czy też »dowodzony« przez filozofię Hegla, która jest prawdziwa »sama w sobie« (albo przez odniesienie do prawdy wiecznej czy też boskiej). Wręcz przeciwnie, jeśli ta filozofia jest prawdziwa, to też tylko dlatego, że historia zakończyła się, że człowiek już nie neguje nie przekształca już rzeczywistości objawionej przez filozofię, która tym samym nie jest już filozofią, czyli poszukiwaniem prawdy, lecz prawdą samą, czyli Mądrością (Wiedzą Absolutną)”²²¹. Tym samym, krytykowany przez Cieszkowskiego postfaktualizm filozofii dziejów, a co za tym idzie pewien rodzaj konserwatyizmu społeczno-politycznego, jawi się jako niezbędny składnik systemu wiedzy. W związku z tym, dokonane przez polskiego mesjanistę w *Prolegomenach* otwarcie historiozofii na przeszłość unieważnia absolutny status wyników Heglowskiej spekulacji.

Ponadto, rozumienie systemu niemieckiego filozofa jako wiedzy absolutnej ujawnia, że „w sensie głębokim ta filozofia jest radykalnie ateistyczna i areligijna”²²². Kojève dowodzi, iż „jedyną i wyłączną rzeczywistością chrześcijańskiego pojęcia Boga jest bowiem dla niej [filozofii Hegla – M. B.] Człowiek ujęty w całości swej historycznej ewolucji, dokonanej wewnątrz przyrody; tę całość domyka (=doprowadza do doskonałości) Mędrzec (Hegel), który objawia ją samą jej samej w Wiedzy Absolutnej, jaką o niej posiada”²²³. Cieszkowski natomiast nie mógł się zgodzić na taką redukcję Boga zawartą *implicite* w teorii Hegla. Jak komentuje tę kwestię Światosław Florian Nowicki, który interpretuje filozofię religii niemieckiego idealisty

skoro on sam postawił to kłopotliwe pytanie, brak odpowiedzi w ramach jego systemu budzi uzasadnione wątpliwości” (S. Avineri, op. cit., s. 140).

²²⁰ B. Baczko, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, [in:] Idem (red.) *Polskie spory o Hegla 1830 -1860*, PWN, Warszawa 1966, s. 22.

²²¹ A. Kojève, *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, op. cit., s. 117.

²²² Ibid., s. 103.

²²³ Ibid.

jako rodzaj spekulatywnej gnozy: „Hegłowska gnoza pozostawia przeważnie uczucie niedosytu u tych, którzy spragnieni są gnozy *sensu stricto*. Wiedza absolutna pozbawiona transcendencji i elementów niepojęciowych traci poniekąd charakter misterium i nie zaspokaja w pełni pragnienia Absolutu”²²⁴. Być może więc silnie religijny dyskurs filozofii Cieszkowskiego jest odpowiedzią na ów niedosyt. Nie oznacza to jednak, że obrona idei osobowości Boga i nieśmiertelności jednostkowej duszy ludzkiej zawarta w *Bogu i palingenezie* była apologią tradycyjnych wyobrażeń religijnych. Była raczej próbą zajęcia stanowiska w sporze toczonym na łonie postheglowskiego środowiska filozoficznego, opierająca się ustaleniach wypracowanych w jego ramach. Trzeba zatem ją rozpatrywać jako próbę korekty a nie radykalnego zerwania. Jak celnie wskazuje Wawrzynowicz: „Polski filozof szuka najwyraźniej takiego sposobu interpretacji pojęcia ducha absolutnego, który umożliwi finalnie pewnego rodzaju rehabilitację religijnego wyobrażenia Boga chrześcijańskiego. Rehabilitacja ta być może nie ocali już dogmatycznej formy wiary z pożogi heglizmu, ale przynajmniej umożliwi myśli europejskiej odzyskanie utraconej łączności ideowej z głęboką treścią tradycji chrześcijańskiej”²²⁵.

Zasygnalizowane wyżej kwestie, konkluzji których Cieszkowski nie chciał do końca zaakceptować bynajmniej nie ujmują niczego nieklamanej estymie, jaką polski filozof darzył Hegla²²⁶. Autor *Ojczy Nasz* w pierwszym rzędzie cenił sobie u niemieckiego filozofa doprowadzenie do perfekcji rozumowania dialektycznego. To właśnie w dialektyce znalazł on potencjał pozwalający na, po pierwsze, przewyższenie antynomii romantycznego światopoglądu, a po drugie, do wyjścia poza postfaktualizm i konserwatyzm Hegłowskich dociekań filozoficzno-historycznych i politycznych²²⁷. Jej konsekwentne zastosowanie, co prawda, obniża status systemu autora *Fenomenologii ducha*, lecz jednocześnie otwiera pole, w ramach którego można znaleźć rozwiązanie palących problemów związanych ze społeczno-politycznym wymiarem ludzkiej egzystencji. Jak wielką rolę myślenie na sposób dialektyczny odgrywa w twórczości Cieszkowskiego może ukazać fakt, że triadyczny schemat argumentacji wraz z nakierowaniem na dążenie do syntetycznej mediatyzacji podejmowanych problemów

²²⁴ Ś.F. Nowicki, *Misterium przemienienia religii chrześcijańskiej w spekulatywną gnozę Hegla*, [in:] *Wykłady z filozofii religii*, G.W.F. Hegel, PWN, Warszawa 2013, t. 1, s. LXXII.

²²⁵ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit., s. 105.

²²⁶ Świadczyć może o tym chociażby fakt, że, jak podaje za Walterem Kühne Wawrzynowicz, „wszystkie dzieła Hegla posiadał Cieszkowski (w wielu egzemplarzach) w każdej ze swoich posiadłości w Polsce” (A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit., s. 15).

²²⁷ Zwrócił na to uwagę, przywoływany tu często Avineri, który we wstępie do polskiego wydania *Hegla teorii nowoczesnego państwa* pisze: „W obu tych książkach [*Prolegomenach do historiozofii* i *Ojczy Nasz* – M.B.] Cieszkowski dokonuje swoistego kopernikańskiego przewrotu w dialektyczny sposób usuwając konserwatywne przesłanki Hegłowskiej filozofii dziejów i polityki” (S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, op. cit., s. 14).

jest obecny w każdym jego dziele, niezależnie czy dotyczy ono reformy Izby Parów we francuskim parlamencie (*O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*), ekonomicznych aspektów budowy Królestwa Bożego na Ziemi (*O kredycie i obiegu*), czy tworzenia ochronek dla dzieci polskich chłopów (*O ochronach wiejskich*).

Można domniemywać, iż Cieszkowski zasadniczo zgodziłby się ze stwierdzeniem, że heglizm jest najdoskonalszym wytworem filozofii, niemniej jednak, jak wspomniano wcześniej, filozofia nie jest najdoskonalszym wytworem ludzkości – ma być ona bowiem zastąpiona historiozofią rozumianą jako wcielenie filozofii w czyn. W tym kontekście można zatem powiedzieć, że polski mesjanista wykorzystuje metodę dialektyczną, by za jej pomocą wykroczyć poza system filozoficzny, który ją wytworzył i który był w jego oczach tożsamy z filozofią jako taką. System Hegla pozostaje dla Cieszkowskiego wyrazem geniuszu. Jest to jednak geniusz epoki, którą zamyka dzieło niemieckiego filozofa, nie zaś geniusz historii w ogóle. Zasadnym wydaje się w tym miejscu przytoczenie fragmentu *Zachodniej eschatologii* Taubesa, który przyjmując podobną do Cieszkowskiego perspektywę poznawczą pisał: „Hegel dokonując zamknięcia świata antyczno-chrześcijańskiego, zakończył epokę trwającą dwa i pół tysiąclecia, a w istocie historię ducha zachodniego. Zaczęła się nowa epoka, wprowadzająca nowy eon, który jest *post Christum* w sensie znacznie głębszym od kalendarzowego. Ta epoka, w której przekroczony zostaje próg historii, pojmuje siebie zrazu jako już nie to, co minęło, i jako jeszcze nie to, co ma nadejść”²²⁸.

²²⁸ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, op. cit., s. 235–236.

2. Cieszkowski a francuski romantyzm socjalny

2.1. Uwagi wstępne¹

W pracach traktujących o ideowych inspiracjach Cieszkowskiego, jako, kolejne obok heglizmu, ich źródło niemal zawsze wymienia się socjalizm utopijny. Termin ten zaś kojarzy się nieodmiennie z nazwiskami m. in. Claude'a Henriego de Saint-Simona i Charlesa Fouriera. Jednakże używanie pojęcia „socjalizmu utopijnego” w kontekście badań nie dotyczących genealogii marksizmu może stwarzać wiele niebezpieczeństw. Warto poświęcić tej sprawie nieco miejsca zanim przejdzie się do bezpośredniego opisu związków zachodzących między utopijną myślą francuską a filozofią Cieszkowskiego.

Termin „socjalizm utopijny” nie jest pojęciem samodzielnym, a co za tym idzie nie ma charakteru czysto neutralno-opisowego. U swego zarania służyło ono bowiem skonstruowaniu myśli Saint-Simona, Fouriera czy Roberta Owena z „prawdziwie naukowym” socjalizmem reprezentowanym przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. To właśnie ta funkcja stanowi główną rację jego istnienia. Engels w pracy *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* stwierdzał, że w pismach autorów nazywanych socjalistami utopijnymi znaleźć można „pierwociny genialnych myśli przebijające spod fantastycznej powłoki”². Owe pierwociny miały współkonstruować socjalizm naukowy, dzięki czemu, późniejsi kontynuatorzy tej tradycji ideowej mogli stwierdzać, że ich ideologia posiada dwa źródła: francuskie oraz niemieckie, co z kolei miało świadczyć o jej dojrzałości oraz doskonałości. Jak pisze Engels: „(...) my socjaliści niemieccy, dumni jesteśmy z tego, że pochodzimy nie tylko od Saint-Simona, Fouriera i Owena, lecz także od Kanta, Fichtego i Hegla”³.

Wyklarowany przez marksizm podział zakłada specyficzne rozumienie zarówno utopijności, jak i naukowości. Rozumienie to znacznie różni się od powszechnie dzisiaj przyjętego pojmowania utopii i nauki. Jeśli chodzi o tę drugą kwestię, to według Engelsa naukowość Marksowskiej wersji socjalizmu opiera się na historycznym materializmie oraz dowartościowaniu ekonomicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, co zaowocowało ekonomicznym redukcjonizmem. Jak możemy przeczytać w cytowanej wyżej broszurze: „Te

¹ Niniejsze uwagi stanowią zasadniczą część artykułu: M. Binek, *O tzw. socjalizmie utopijnym. Krótkie studium z historii pojęć*, „Forum Filozoficzne”, 2020, nr 15, s. 5-12.

² F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [in:] *Dzieła*, Karol Marks i Fryderyk Engels, tłum. A. Bal i S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, t. 19, s. 210.

³ *Ibid.*, s. 204.

dwa wielkie odkrycia – materialistyczne pojmowanie dziejów i odsłonięcie tajemnicy produkcji kapitalistycznej za pośrednictwem wartości dodatkowej – zawdzięczamy Marksowi. Dzięki tym odkryciom socjalizm stał się nauką i chodzi teraz o to, by tę naukę rozwijać dalej we wszystkich jej szczegółach i powiązaniach”⁴.

Tymczasem, socjalizm przedmarksowski (w tym francuski) charakteryzuje się innym sposobem myślenia. Dla wczesnych socjalistów bowiem, twierdził autor *Anty Dühringa*, socjalizm jest „wyrazem absolutnej prawdy, rozumu i sprawiedliwości, i wystarczy go tylko odkryć, żeby o własnej sile zdobył świat: a że prawda absolutna jest niezależna od czasu, przestrzeni i rozwoju historycznego ludzkości, jest przeto rzeczą czystego przypadku, kiedy i gdzie zostanie odkryta”⁵. Takie nastawienie intelektualne (będące, zdaniem Engelsa, efektem specyficznej sytuacji ekonomiczno-politycznej w której powstawały krytykowane przez niego pisma) jest głównym powodem utopijności wczesnego socjalizmu. „Chodziło o to, żeby wynaleźć nowy, doskonalszy system stosunków społecznych i narzucić go społeczeństwu z zewnątrz za pomocą propagandy, w miarę możliwości przez przykład wzorcowych eksperymentów”⁶ – podkreślał niemiecki autor odrzucając przy tym możliwość takiej formy realizacji socjalistycznych ideałów.

Oczywiście w takim przedstawieniu różnicy między dwoma typami socjalizmu jest wiele racji. Trudno bowiem żywić wątpliwości co do tego, iż marksizm jest nurtem o wiele dojrzalszym i mającym wielokrotnie większy ciężar gatunkowy niż interesująca nas tutaj myśl Saint-Simona i Fouriera. Nie jest jednak zasadne, przynajmniej z dzisiejszego punktu widzenia, mówienie o naukowości systemu autora *Kapitału* jedynie ze względu na fakt, że opiera się on na materializmie i ekonomizmie. Ponadto, biorąc pod uwagę próby wprowadzenia w życie porządków opartych na filozofii Marksa w wieku XX, to poglądy te okazały się być nie mniej utopijne⁷ niż próby zakładania saint-simonistycznych wspólnot czy fourierowskich falansterów.

Szlakiem wytyczonym przez Engelsa podążyła znaczna część autorów opracowań poświęconych Saint-Simonowi oraz Fourierowi. Nakierowanie tych publikacji na ukazanie związków myśli francuskich utopistów z marksizmem zawarte jest czasami już w samych ich tytułach. Można tu wymienić choćby *Poprzedników naukowego socjalizmu* Wiaczesława

⁴ Ibid., s. 227.

⁵ Ibid., s. 217.

⁶ Ibid., s. 210.

⁷ W znaczeniu: niemożliwe do urzeczywistnienia.

Wołgina⁸ czy *Źródła francuskie socjalizmu naukowego* Rogera Garaudy'ego⁹. Polscy autorzy w większości przypadków również ulegali tej tendencji, wzmacnianej rzecz jasna przez dominującą niegdyś ideologię komunistyczną. Można tu przywołać pracę Janiny Majler, która pisząc swą monografię poświęconą myśli etycznej Fouriera kierowała się chęcią zbadania źródeł etyki Marksa¹⁰. Julian Hochfeld natomiast, odwołując się do pism autorów *Manifestu komunistycznego*, dopatrywał się wartości studiowania dzieł Fouriera w tym, że „marksizm uważa się za kontynuatora socjalizmu utopijnego, który przewyciężył utopizm, i w ten sposób stał się początkiem i źródłem czegoś jakościowo odmiennego”¹¹. Z tego to względu wybór pism autora *Teorii czterech ruchów* zredagowany przez Felixa Arnauda i René Maublanc, do którego Hochfeld napisał przywoływaną tu *Przedmowę*, miał w założeniu pomóc w zrozumieniu „podstawowych założeń marksowskiej oceny utopizmu”¹².

Tak mocne zakotwiczenie pojęcia utopijnego socjalizmu w paradygmacie marksistowskiej historiografii sprawia, że już same części składowe omawianego terminu (tj. *socjalizm* oraz *utopia*) posiadają specyficzne znaczenie, dające się w pełni zrozumieć jedynie w ramach marksistowskiego systemu filozoficznego.

Na czym zatem, w optyce marksistowskiej, ma polegać utopijność doktryn Saint-Simona i Fouriera? Mogłoby się bowiem wydawać, że chodzi tu przede wszystkim o marzycielstwo, skrupulatne planowanie najdrobniejszych szczegółów życia w projektowanych wspólnotach czy wręcz o dojmującą groteskowość tych koncepcji. Rzuca się to w oczy każdemu, kto choćby pobieżnie zapozna się z dziełami takimi jak *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych* Saint-Simona czy *Nowy świat socjetarny* Fouriera. Cechy te, według badaczy, miały wynikać z intelektualnego temperamentu francuskich myślicieli. Janusz Trybusiewicz pisze o Saint-Simonie: „Dyletant, mistyfikator, narwaniec, a jednocześnie człowiek, bez którego niepodobna wyobrazić sobie historii intelektualnej XIX stulecia”¹³. Jego pisarstwo i umysłowość miała wyróżniać „szczególna niecierpliwość”¹⁴. Armand i Maublanc z kolei zwracają uwagę na idiosynkratyczny charakter Fourierowskiej koncepcji falansteru. Jak piszą: „Falanster jest rajem preparowanym na osobisty użytek przez stałego bywalca restauracji

⁸ W. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu: 10 sylwetek i charakterystyk: Campanella, Winstanley, Meslier, Mably, Morelly, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Blanqui*, tłum. M. Kelles-Krauzowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

⁹ R. Garaudy, *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, tłum. S. Brucz, Czytelnik, Łódź 1950.

¹⁰ Vide: J. Majler, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 40.

¹¹ J. Hochfeld, *Przedmowa*, [in:] *Fourier*, Félix Armand i René Maublanc, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 7.

¹² *Ibid.*, s. 8.

¹³ J. Trybusiewicz, *Wstęp*, [in:] C.H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa ; Poznań 1968, t. 1, s. 10.

¹⁴ *Ibid.*, s. 12.

i burdeli”¹⁵. Hochfeld zaś zauważa, iż tok myśli Fouriera jest „przedziwaczny, niespodziewany, nieraz śmieszny”, co sprawia że styl jego twórczości to styl „człowieka pretensjonalnego i niedokształconego”¹⁶. Można by w związku z tym zasadnie zapytać: Czy spod piór autorów o takich właściwościach umysłowych mogło wyjść coś, co warte jest poważniejszego zainteresowania?

Historiografia marksistowska broni doniosłości intelektualnej francuskich myślicieli a według tej szkoły utopijność ich doktryny polega na czymś innym, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Oprócz ahistoryzmu tych koncepcji, co podnosił we wcześniej przywoływanych cytatach Engels, u innych autorów proveniencji komunistycznej można odnaleźć rozwinięcie wyznaczonej przez tego autora linii argumentacyjnej. Hochfeld twierdzi, że „sedno pozytywnych wartości socjalizmu utopijnego tkwi w krytyce kapitalizmu, sedno jego fantastyczności i utopijności tkwi nie tyle w różnych dziwacznych pomysłach i szaleństwach, ile w niezrozumieniu prawdziwej roli walki klasowej i państwa”¹⁷. Jerzy Muszyński także zwraca uwagę na ów nieoczywisty wymiar utopijności omawianej doktryny: „Utopijność postulatów wysuwanych przez twórców s.u. [socjalizmu utopijnego – M.B.] przejawiała się w odchodzeniu od rzeczywistości społecznej, niedostrzeganiu praw rozwoju społecznego, nierealności postulowanych sposobów i środków, za pomocą których miało być osiągnięte idealne społeczeństwo socjalistyczne”¹⁸. Nie inaczej do sprawy podchodzą Armand i Maublanc, którzy podsumowując myśl Fouriera piszą: „Utopijność Fouriera polegała na wierze, że (...) całkowita przemiana społeczeństwa jest rzeczą łatwą i da się dokonać drogą samej propagandy i przykładu. Cała utopijność Fouriera leży w sprzeczności między celem, który jest rewolucyjny, a środkami, które nie są rewolucyjne. Nie myląc się co do celu, mylił się jednak Fourier co do środków i dopiero marksizm, rewolucyjny i w swym celu, i w swych środkach, ma prawo zanegować utopię fourierowską”¹⁹.

Słowem, o tym, że twórczość Francuzów jest utopią nie świadczą liczne dziwaczne pomysły i idee, jak choćby Fourierowska koncepcja, by za usługi asenizacyjne w falansterze

¹⁵ F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 98. Tak samo zauważa Garaudy: „nie mogąc oprzeć swego dzieła na potrzebach i dążeniach klasy rewolucyjnej (...), Fourier opiera je na swych własnych drobnomieszczańskich pragnieniach: łasy na słodycze, których jest pozbawiony od czasu blokady kontynentalnej, przeznacza cukrowni pierwszoplanową rolę w kuchni przyszłego falansteru! Fourier boi się przeciągów: miasto przyszłości będzie tak zbudowane, aby przeciągi były tam niemożliwe!” (R. Garaudy, op. cit., s. 126).

¹⁶ J. Hochfeld, op. cit., s. 33.

¹⁷ Ibid., s. 7.

¹⁸ J. Muszyński, *Socjalizm utopijny*, [hasło w:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s.332.

¹⁹ F. Armand, R. Maublanc, op. cit., s. 176.

odpowiedzialne były dzieci²⁰, lecz to, że Saint-Simon i Fourier nie byli rewolucjonistami, którzy pragnęli reprezentować interesy proletariatu w walce o wszechświatową rewolucję społeczną.

Osobną kontrowersją, która jawi się w tym kontekście, jako warta odnotowania jest kwestia rozumienia terminu „socjalizm” i związany z nią problem adekwatności stosowania tego pojęcia do twórczości Saint-Simona i Fouriera. Wewnętrzna ewolucja marksizmu w połączeniu z faktem, iż ten system filozoficzny stanowił podstawę ideologii i polityki państw komunistycznych sprawiła, że niejako siłą rzeczy pewne kluczowe pojęcia owej doktryny musiały uzyskać postać kanoniczną by stać się częścią ideologicznej ortodoksji. Stało się tak również i z pojęciem socjalizmu.

W hasle pochodzącym ze *Słownika filozofii marksistowskiej*, cytowany już Muszyński podaje następujące znaczenie interesującego nas terminu. Mówi ono o tym, że socjalizm to „rewolucyjna ideologia klasy robotniczej określająca historyczną misję tej klasy, tj. obalenie kapitalizmu i urzeczywistnienie komunizmu”²¹. Tej definicji nie da się z powodzeniem zastosować do poglądów formułowanych przez Saint-Simona i Fouriera. Żaden z nich nie był bowiem ani rewolucjonistą, ani też rzecznikiem interesów klasy robotniczej, nie mówiąc już o przyznaniu proletariuszom jakiegokolwiek misji dziejowej. Podane przez Muszyńskiego znaczenie jest efektem adaptacji i dostosowania istniejącego wcześniej pojęcia do potrzeb systemu tworzonego przez Marksa oraz Engelsa²². Pominięcie ujęcia występującego wcześniej w obiegu intelektualnym nosi znamiona ideologicznego zawłaszczenia i zaciemnia obraz historii rozwoju pojęcia socjalizmu. Jak się wydaje, zabieg ten można odczytać jako efekt chęci ustalenia ortodoksyjnego języka ideologii komunistycznej i ma sens raczej w tego typu dyskursie aniżeli w historii idei.

Aby pojęcie socjalizmu (choćby nawet opatrzone przymiotnikiem „utopijny”) można było wiązać z nazwiskami Saint-Simona i Fouriera, należy odwołać się do pierwotnego, choć szerokiego i nieprecyzyjnego rozumienia tego prądu, ukutego przez Pierra Leroux w roku 1834.

²⁰ Jak pisze Adam Sikora, przywódcy (odpowiedzialnych za wywóz nieczystości) „małych hord”: „Wyróżnieni specjalnymi strojami i odznakami, które sam Fourier projektował, będą – na kucach, uformowani w szwadrony kawalerii, przy wtórze piszczałek i bębnow – przemierzać teren falansteru kierując się ku owym niewdzięcznym i uciążliwym pracom” (A. Sikora, *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 93). Hochfeld w swojej przedmowie do książki Armanda i Maublancza zabrania śmiać się z tego typu pomysłu widząc w nich antycypację Komsomołu i innych komunistycznych organizacji młodzieżowych, co ma być argumentem na rzecz wielkości dzieła Fouriera (vide: J. Hochfeld, op. cit., s. 30–33).

²¹ J. Muszyński, *Socjalizm*, [hasło w:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, op.cit., s. 325. Drugie znaczenie jest kontekście tych rozważań nieistotne gdyż odnosi się do ustroju społecznego „będącego według teorii marksizmu-leninizmu etapem na drodze przejścia od kapitalizmu do komunizmu, stanowiącego niższą formę formacji komunistycznej” (Ibid.).

²² Zob. Ibid., s. 326.

Jak podaje Jean-Baptiste Duroselle, było to pierwsze użycie słowa „socjalizm” w nowoczesnym sensie²³. W roku 1847 Leroux opisywał socjalizm następująco: „Od kilku lat przyzwyczajono się nazywać socjalistami wszystkich myślicieli, którzy zajmują się reformami społecznymi, wreszcie wszystkich tych, którzy krytykują i potępiają indywidualizm, tych wreszcie, którzy – używając różnych nazw – mówią o pomocy społecznej i solidarności, łączącej nie tylko członków jednego państwa, ale całą ludzkość”²⁴. Takie z kolei ujęcie sprawia jednak, że termin socjalizm zyskuje zbyt duży zakres znaczeniowy, by móc wyrazić specyfikę interesującej nas myśli, szczególnie w kontekście porównania jej z filozofią Cieszkowskiego.

W wyniku powyższych analiz można stwierdzić, że pojęcie socjalizmu utopijnego jest poważnie obciążone ideologicznie. Wynika to z faktu, jego przemożnego związku z metodologią marksistowską sprawiającego, że socjalizm utopijny stanowi jedynie antytezę socjalizmu naukowego, co stanowi o jego niesamodzielności, o której była mowa na początku tego rozdziału. Co więcej, próba myślenia o teoriach Saint-Simona oraz Fouriera w kategoriach właściwych marksizmowi może narażać na niebezpieczeństwo istotnego ograniczenia możliwości takich interpretacji idei francuskich autorów, które zakładają umieszczenie ich w kontekście innym niż burżuazyjna antycypacja naukowego socjalizmu. Niemarksistowskie interpretacje saintsimonizmu i fourieryzmu są bowiem jak najbardziej możliwe.

Jeśli chodzi o Saint-Simona, Kamil Popowicz zauważa, że „(...) da się znaleźć (...) wielu liberałów ekonomicznych wypowiadających się o saintsimonizmie z aprobatą, wskazujących, że w XIX w. nie był on bynajmniej doktryną socjalistów, lecz przeciwnie przemysłowców i bankierów, prawdziwych rekinów finansjery, którzy istotnie przyczynili się do rozwoju francuskiego modelu kapitalizmu”²⁵. Takie możliwości dostrzegają także autorzy starszych opracowań. Zdaniem Trybusiewicza Saint-Simon pojawia się w historii intelektualnej XIX i XX wieku wielokrotnie. Jak pisze: „(...) socjalizm, pozytywizm, socjologia, historiografia, ideologia technokratyczna – wszystkie te dziedziny mogą w nim zasadnie widzieć jednego ze swych prekursorów i wszystkie zawdzięczają mu jakieś żywotne impulsy”²⁶. Majler stwierdza natomiast że dzieła Fouriera można czytać w kontekście rozwoju takich doktryn jak spółdzielczość, anarchizm, feminizm, socjologia, ekonomiczny antysemityzm, pedagogika

²³ Vide: J.-B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji: 1822-1870*, tłum. Z. Jakimiak, Pax, Warszawa 1961, s. 13. W swojej pracy potwierdza to także Garaudy (Vide: R. Garaudy, op. cit., s. 157).

²⁴ Cit. per: Ibid.

²⁵ K. Popowicz, *Saint-Simon i saintsimoniści - od rewolucji do kolonizacji. Historia pewnej religii (1803-1870)*, Wydaw. UW, Warszawa 2018, s. 8. Nb. Takie nastawienie zyskało nawet instytucjonalną postać. Jak bowiem pisze dalej Popowicz: „(...) w 1982 r. grupa dawnych intelektualistów lewicowych, którzy po rozczarowaniu komunizmem i socjalizmem »przesunęli się« na prawo, powołała Fundację Saint-Simona (*La Fondation Saint-Simon*) o orientacji zasadniczo liberalnej i prorynkowej” (Ibid., s. 9).

²⁶ J. Trybusiewicz, op. cit., s. 148.

związana z nazwiskami Friedricha Fröebela i Marii Montessori²⁷. Do tego wyliczenia można dodać także katolicyzm społeczny²⁸ oraz rzecz jasna polski mesjanizm.

Podsumowując, należy stwierdzić, że aby móc lepiej zrozumieć charakter myśli francuskich utopistów trzeba podjąć próbę ich interpretacji w kategoriach szerszych niż historyczny rozwój marksizmu. Dlatego też, warto zrezygnować ze stosowania w kontekście tych rozważań mogącego prowadzić na manowce terminu „socjalizm utopijny” a przynajmniej mieć świadomość jego istotnych ograniczeń oraz uwarunkowań metodologiczno-ideologicznych. Do analizy oraz interpretacji poglądów Saint-Simona i Fouriera w kontekście ich związków z myślą Cieszkowskiego adekwatniejszą kategorią wydaje się być „romantyzm socjalny”, który lepiej oddaje specyfikę tych poglądów a także bardziej odpowiada modelowi ich recepcji, jaka występuje w przypadku pism polskiego myśliciela.

2.2. Romantyzm socjalny jako ideowy paradygmat życia intelektualnego Francji XIX wieku

Na termin „romantyzm socjalny” zwrócił uwagę Andrzej Walicki w bodaj najważniejszym studium poświęconym związkom filozofii Cieszkowskiego z myślą francuską, czyli w tekście *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*²⁹. Pojęcie to pochodzi z książki Davida Owena Evansa zatytułowanej *Social Romanticism in France 1830-1848*³⁰. Chociaż użyte w tytule określenie ma odnosić się do okresu trwania tzw. monarchii lipcowej, to istotnymi współtwórcami romantyzmu socjalnego byli, zdaniem brytyjskiego badacza, zarówno zmarły w 1825 roku Saint-Simon oraz Fourier, którego jedynie ostatnie siedem lat życia przypadło na lata panowania Ludwika Filipa I³¹. Perspektywa teoretyczna, którą proponuje Evans wydaje się być zasadna w kontekście niniejszej pracy, ponieważ skupia się ona na odmalowaniu ogólnego klimatu opinii panującego ówczesnej Francji, w ramach którego poruszał się w pewnych aspektach Cieszkowski.

Romantyzm socjalny w tej optyce nie jest sprecyzowaną doktryną polityczno-ekonomiczną, lecz, jak wyraża to Evans (wyraźnie nawiązując do terminologii marksistowskiej), ideologiczną nadbudową (*ideological superstructure*) ruchu społecznego, którego początki mają swe źródło

²⁷ Vide: J. Majler, op. cit., s. 37–40.

²⁸ Duroselle poświęca tej sprawie jeden z rozdziałów swojego monumentalnego dzieła. Vide: J.-B. Duroselle, op. cit., s. 68–127.

²⁹ Vide: A. Walicki, *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Między filozofią, religią i polityką*, idem, PIW, Warszawa 1983, s. 52.

³⁰ Vide: D.O. Evans, *Social Romanticism in France 1830-1848*, Clarendon Press, Oxford 1951.

³¹ Fourier zmarł w roku 1837.

między innymi w pismach Saint-Simona³². Podobnie zresztą wypowiada się Leszek Kołakowski, który napomyka o tym, że: „Saintsimonizm, (...) powinien być rozważany w ramach ruchu romantycznego albo raczej jako próba przewyciężenia romantyzmu od wewnątrz”³³.

Ów intelektualny klimat związany jest poczuciem ogólnospołecznej frustracji wywołanej gwałtownymi procesami industrializacyjnymi zachodzącymi w dziewiętnastowiecznej Francji³⁴. Chodzi tu zatem o takie problemy jak pauperyzm, wzrost nierówności społecznych czy narodziny proletariatu – słowem, wszystko to, co da się określić jako, opisywana w poprzednim rozdziale, kwestia robotnicza. W swojej pracy Evans pokazuje na licznych przykładach, że troski związane z wymienionymi wyżej problemami zajmowały niemal wszystkich znaczących pisarzy, poetów i myślicieli działających w opisywanym okresie. Wskazanie na powszechność podejmowania przez ówczesnych twórców kultury tematyki społeczno-ekonomicznej pozwala nieco inaczej spojrzeć na rolę, jaką odgrywały w panującym sposobie myślenia poglądy głoszone przez Saint-Simona, Fouriera oraz ich zwolenników. Rozumienie tych poglądów jako części pewnej większej całości znajdzie swe odbicie w tym, jak traktował teorie utopistów autor *Ojciec Nasz*, co zostanie pokazane w kolejnych częściach niniejszej pracy.

Postrzeganie działalności Saint-Simona i Fouriera przez pryzmat obowiązującego we współczesnych im czasach paradygmatu ideowo-politycznego niejako przywraca właściwą rangę oraz znaczenie dziełom tych twórców. Trzeba bowiem wyraźnie zaznaczyć, że chcąc rozpatrywać pisma utopistów tak, jak chcieliby ich autorzy (tzn. jako przełomowe dzieła filozoficzne ostatecznie rozwiązujące palące problemy ludzkości), należałoby stwierdzić, że całkiem uzasadnione byłoby przypisanie im intelektualnej miałkości, dyletanctwa i niezamierzonej groteskowości. Istotności tych pism należy zatem upatrywać gdzie indziej. Chodzi tu przede wszystkim o ich niepomiarłą wartość historyczną dla badania mentalności epoki. W tym sensie stanowią one bardzo cenny materiał źródłowy.

André Liebich stwierdza, że szkoły stworzone przez Fouriera i Saint-Simona zajmowały ważną pozycję we francuskim życiu umysłowym. Pośród całego mnóstwa efemerycznych ugrupowań ideologicznych i sekt religijnych saintsimonizm oraz fourieryzm okazały się być wspólnotami stosunkowo najtrwalszymi³⁵. Niebagatelne znaczenie tych autorów, dzięki

³² D.O. Evans, op. cit., s. 11.

³³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, PWN, Warszawa 2009, t. 1, s. 188.

³⁴ Vide: D.O. Evans, op. cit., s. 2–4.

³⁵ Vide: A. Liebich, *Between ideology and utopia: the politics and philosophy of August Cieszkowski*, D. Reidel, Dordrecht 1979, s. 121.

któremu ich utwory posiadają wysoką wartość historyczną wynika, jak się wydaje, z pewnej specyficznej cechy ich umysłowości. Polega ona na niesamowitej wręcz chłonności intelektualnej, wielkim głodzie wiedzy i chęci poznawania coraz to nowszych idei. Cechy te charakteryzowały zarówno autora *Nowego chrześcijaństwa*, jak i twórcę koncepcji falansteru.

Na potwierdzenie powyższych słów można przytoczyć opinie badaczy twórczości utopistów, którzy zgodnie zwracają uwagę ów szczególny aspekt intelektualnej konstytucji francuskich pisarzy. Jan Eugeniusz Grabowski, mając na myśli Saint-Simona, pisze: „Bez wątpienia utopista nie jest ścisłym myślicielem, nie jest uczonym, ale niemniej dobrze może w swej utopji odzwierciedlić tendencje swego wieku, idee, które w jego epoce panowały nad umysłami”³⁶. Podobnie, choć w znacznie ostrzejszym tonie, wypowiada się Henri Gouhier: „Wobec jego niespójnych pism i jego dziwacznej postury, nikt nie próbuje robić z Saint-Simona myśliciela, w takim sensie, w jakim myślicielem jest np. Kartezjusz czy Spinoza (...). Żadna z idei [tego czasu] nie jest, moim zdaniem, wynalazkiem Saint-Simona, a nic więcej w jego myśli nie odnalazłem. To był człowiek, który miał antenę i łapał nią przesłania, które przelatywały nad jego głową (...). Tym, co jest oryginalne w Saint-Simonie, nie jest jego myśl, lecz jego temperament”³⁷. O Fourierze można zaś przeczytać u Huberta Bourgina, że twórczość tego autora „odtworza pewien doktrynalny materiał uprzednio istniejący lub współczesny”³⁸. Ten sąd Bourgin tłumaczy dwoma powodami: „Po pierwsze, dzięki środkom, którymi dysponował, to znaczy rozmowom i czasopismom, Fourier znał współczesne idee, spadkobierczyźnie idei przeszłych, które mogło mu wpoić jego wykształcenie i rozwój intelektualny. Po drugie, dzięki swemu temperamentowi i organizacji umysłowej ewolucja jego myśli szła razem z ewolucją idei i faktów współczesnych (...). Stąd wynika, że chociaż jego wiedza o ideach współczesnych nie była pozytywna i naukowa, pozostawała jedna pod silnym wpływem opinii i świadomości społecznej”³⁹. Armand i Maublanc stwierdzają z kolei, że „Fourier wchłania jakby przez endosmozę atmosferę intelektualną swej epoki, wszystko jednak przekształca się w jego głowie; wszystko otrzymuje piętno jego dziwaczego geniuszu”⁴⁰.

³⁶ J.E. Grabowski, *Saint-Simon: utopia, filozofia, industrializm*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1936, s. 73.

³⁷ H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t.2: *Saint-Simon jusq' à la Restauration*, Vrin, Paryż, 1964, s. 2-3., cit.per: K. Popowicz, op.cit., s. 33.

³⁸ H. Bourgin, *Fourier, contribution à la l'étude du socialisme français*, Société nouvelle de librairie et d'édition, Paryż 1905 s.134, cit. per: J. Majler, op. cit., s. 34.

³⁹ *Ibid.*, s. 34-35.

⁴⁰ F. Armand, R. Maublanc, op. cit., s. 97.

W świetle powyższych wywodów można powiedzieć, że Saint-Simon oraz Fourier, pomimo całej swej ekscentryczności, w kontekście historii filozofii, czy też raczej historii idei jawią się przede wszystkim jako wyraziciele ducha epoki, której główne koncepcje i tendencje umysłowe skupiają się na kartach ich dzieł niczym w soczewce. Tym samym współtworzą one to, co badacze nazywają „układem odniesienia”⁴¹ czy „ogólnym klimatem opinii”⁴², a co w niniejszej pracy określone zostało mianem ideowego paradygmatu epoki.

2.2.1. Charakterystyka romantyzmu socjalnego

Romantyzm socjalny należy uznać za swego rodzaju uszczegółowienie romantycznego światopoglądu jako takiego. W pismach autorów, których uznaje się za jego twórców oraz przedstawicieli można bowiem odnaleźć charakterystyczne cechy romantycznej wizji świata, którą opisano we wcześniejszym rozdziale, korzystając w głównej mierze z rozstrzygnięć Peckhama. Kluczowe momenty romantycznej epistemologii, czyli jej negatywność oraz pozytywność znajdują odzwierciedlenie w języku krytyki zastanych stosunków społecznych (romantyzm negatywny) oraz w kreśleniu wizji harmonijnego, szczęśliwego życia w mających rychło powstać wspólnotach (romantyzm pozytywny). Dyskurs ten ponadto, zanurzony jest w historycznym dynamizmie połączonym z odwołaniem do uczuciowości mistyczno-religijnej. Warto przyrzeć się bliżej obecności tych cech w twórczości emblematycznych dla opisywanego nurtu autorów.

2.2.1.1. Momenty pozytywne i negatywne

Stan stosunków ekonomicznych, społecznych i politycznych właściwy czasom współczesnym Saint-Simonowi oraz Fourierowi charakteryzował się antynomicznością, pewnym rozdarciem, którego trwanie powodowało nieustający kryzys, wynikający z nierozpoznanienia możliwości jego zażegnania.

Saint-Simon za dominującą antynomię społeczną uznał tę zachodzącą między, używając jego terminologii, partią narodową (industrialną) oraz antynarodową. Na partię narodową składają się wszystkie siły społeczne, które według francuskiego autora, dzięki swej

⁴¹ A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit., s. 60.

⁴² A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, Znak, Kraków 1987, s. 41., Zastosowanie w tym kontekście określenia Whiteheada dobrze oddaje również czasowy zakres oddziaływania romantyzmu socjalnego, który wykracza poza zakres czasowy, który w swej pracy przyjął Evans. Jak pisze Whitehead: „Ogólny klimat opinii utrzymuje się przez okres dwu do trzech pokoleń, tzn. sześćdziesiąt do stu lat” (Ibid.).

działalności przynoszą pożytek całemu społeczeństwu. Są to właściciele przedsiębiorstw, kadra zarządzająca podziałem prac oraz robotnicy. Druga partia to wszyscy ci, którzy nie dość, że nie przyczyniają się do produkcji a jedynie konsumują, to na dodatek poprzez wyznawane zasady polityczne „szkodzą produkcji i dążą do pozbawienia industrialistów najwyższego społecznego znaczenia”⁴³. Do tej grupy trzeba zaliczyć szlachtę, kler, wojsko, rentierów itp. Partia industrialna przerasta antynarodową jeśli idzie o moralność, liczebność, rozum, wyobraźnię, specyficznie rozumiane umiejętności polityczne⁴⁴ oraz bogactwo⁴⁵. Mimo tego, to nie industrialisci wiodą prym w polityce, lecz właśnie partia antynarodowa ma nią największy wpływ. Saint-Simon źródło tego stanu rzeczy opisuje następująco: „Stronictwo to [partia antynarodowa – M.B.] czerpie całą swoją siłę ze złych nawyków, nabytych przez lud pod dawnym reżymem, z przesądów, ze sprzedajności sędziów, z korupcji funkcjonariuszy publicznych i z braku patriotyzmu u wojskowych, którzy oddają się w służbę rządowi, nie wdając się w ocenę jego działalności”⁴⁶. A zatem system polityczny opiera się na prymitywnej sile fizycznej oraz powszechności intelektualnych niedostatków, które są źródłem niesprawiedliwości i prowadzić mogą jedynie do zguby. I chociaż w cytowanym artykule pobrzmiewają jeszcze echa dyskursu oświeceniowego⁴⁷ (krytyka przesądów i zabobonów), to równie dobrze uwidacznia się tu jedna z wiodących idei romantyzmu.

Ów dualistyczny schemat na kolejnych etapach twórczości Saint-Simona zyskiwał różne formy artykulacji⁴⁸. Czasem jest to spór pszczół z trutniami⁴⁹, czasem oś sporu to konflikt między teologami i feudałami a naukowcami i przemysłowcami⁵⁰, czasami zaś kluczowa jest wzajemna nieprzystawalność systemu militarnego oraz industrialnego⁵¹. Wszystko to ma świadczyć o kryzysowym charakterze, w jakim znalazła się współczesna autorowi *Nowego chrześcijaństwa* Europa.

⁴³ C.H de Saint-Simon, *Porównanie partii narodowej, czyli industrialnej z partią antynarodową*, [in:] idem, *Pisma wybrane*, t: 2, tłum. S. Antoszczuk, B. Sieroszevska, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 195.

⁴⁴ Jak pisze Saint-Simon: „Odkąd ludzie stali się równi wobec prawa, uprawnienia polityczne opierają się wyłącznie na posiadaniu pieniędzy lub rzeczy, które można nabyć za pieniądze. Największą, najważniejszą mocą, powierzoną rządowi jest władza nakładania podatków na obywateli. Z tego to prawa wynikają wszelkie kompetencje rządu. Wiedza polityczna poleca więc dziś głównie na układaniu dobrego budżetu” (Ibid., s. 199).

⁴⁵ Vide: Ibid., s.202.

⁴⁶ Ibid., s. 203.

⁴⁷ Vide: K. Popowicz, op. cit., s. 83.

⁴⁸ Jak pisze Trybusiewicz: „Nie wydaje się, by którykolwiek z istotnych elementów myśli Saint-Simona z roku 1802 miał być zanegowany przez Saint-Simona z roku 1825. Między »Listami mieszkańca Genewy« a »Nowym chrześcijaństwem« jest tylko taka różnica, jak jest między ziarnem a drzewem” (J. Trybusiewicz, op. cit., s. 17).

⁴⁹ Vide: C.H. Saint-Simon, *O sporze pszczół z trutniami, czyli o położeniu względem siebie wytwórców i nieproduktywnych konsumentów* [in:] idem, op. cit., t: 2, s. 207-225.

⁵⁰ Vide: W. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, op. cit., s. 139.

⁵¹ Vide: A. Sikora, *Saint-Simon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 65–66.

U Fouriera ukazanie niedających się przewyciężyć, bez radykalnej zmiany sposobu myślenia o świecie, sprzeczności zyskuje szczególnie mocny wyraz w formułowanej przez tego myśliciela krytyce kapitalizmu. Jak słusznie podkreśla Wołgin: „Karty poświęcone krytyce ustroju ekonomicznego cywilizacji to zdaniem wszystkich badaczy najświetniejsze karty w dziełach Fouriera”⁵². W tym aspekcie swej twórczości bowiem, francuski myśliciel nie jawi się jako marzyciel i ekscentryk, lecz jako „wytrawny obserwator i analityk”⁵³. Krytyka ta, która za swój punkt wyjścia bierze uważną obserwację kryzysu gospodarczego roku 1826⁵⁴, cechuje się przenikliwością oraz głębią wglądu w istotne cechy systemu kapitalistycznego. Taka ocena może dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę całokształt doktryny Fouriera.

Według francuskiego utopisty, współczesne mu społeczeństwo znajduje się na etapie cywilizacji. Okres ten jest kolejną, po dzikości, patriarchacie i barbarzyństwie⁵⁵, fazą rozwoju ludzkości. „Ekonomiści usankcjonowali dwie zastane przez siebie zasadnicze wady ustrojowe: rozdrobnienie rolnictwa i fałszywość handlu, wydanego na łup indywidualnej konkurencji (...). Na tych dwóch wadach ustrojowych wspiera się społeczeństwo zwane cywilizacją, które nie tylko jak najdalej jest od tego, by stać się przeznaczeniem rodu ludzkiego, ale właśnie na odwrót, stanowi najgorszą formę ustroju gospodarczego, jaką można stworzyć; jest to bowiem forma najbardziej przewrotna, do tego stopnia, że wzbudza pogardę nawet barbarzyńców”⁵⁶ – diagnozował Fourier.

Sytuacja w której, na skutek wewnętrznej logiki handlu i przemysłu, chorobą ludu jest głód a chorobą możnych co najwyżej niestrawność, to wielki skandal⁵⁷. Wstrząsające cywilizowanymi państwami wojny i rewolucje można interpretować jako odwet Boga i natury za niedostosowanie porządków społecznych do woli tych dwóch sił⁵⁸. Cywilizacja sprzeniewierza się i gwałci naturalne ludzkie tendencje, popędy czy namiętności powodując, że ich zaspokojenie w ramach tego systemu przybiera postaci patologiczne. W cywilizacji praca nie jest rodzajem ekspresji twórczych popędów lecz kieratem koniecznym do zapewnienia biologicznego przetrwania⁵⁹. Wynalazki nie służą poprawie sytuacji, lecz stają się narzędziem

⁵² W. Wołgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, tłum. J. Smoleńska, PIW, Warszawa 1989, s. 168.

⁵³ Ibid., s. 133.

⁵⁴ Vide: R. Garaudy, op. cit., s. 122.

⁵⁵ Vide: W. Wołgin, *Szkice...*, op. cit., s. 154.

⁵⁶ Ch. Fourier, *Wybór tekstów* [in:] F. Armand, R. Maublanc, op. cit., s. 181-182.

⁵⁷ Vide: Ibid., s. 208.

⁵⁸ Vide: W. Wołgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, op. cit., s. 158.

⁵⁹ Píše Fourier: „Cóż bardziej nędznego niż rzemieślnicy w owych sławnych manufakturach, zarówno w Europie jak i w Indiach i Chinach! Osobliwy rezultat mechanizmu cywilizacji: aby przemysł się rozwijał, trzeba, by robotnik, który go wykonywa, doszedł do skrajnej nędzy. Owe słynne tkaniny z Indii są dziełem nędzarzy, którzy zarabiają 3 sous dziennie i mają zaledwie za co kupić trochę ryżu gotowanego na wodzie bez soli. Nasze

jeszcze większego wyzysku⁶⁰. Nawet miłość małżeńska sprowadzona zostaje do prostej fizjologii⁶¹.

Najgorszy los przypada w tym systemie proletariuszom. Fourier w przejmujący sposób dokładnie wylicza wszystkie nieszczęścia, jakie spadają na członków tej klasy społecznej. Warto zatem zacytować nieco dłuższy fragment dzieł francuskiego myśliciela, aby pokazać z jak wielką siłą uwidacznia się w jego twórczości kryzysowy charakter czasów, w których przyszło mu żyć. Proletariusz: „Sam jeden ponosi różne uciążliwe obowiązki, z których bogacz jest wyłączony, na odwrót zaś sam jeden pozbawiony jest praw naturalnych do polowania, rybołówstwa itp., które bogaty posiada. Musi zmieniać zajęcie przenoszony do prac, z którymi zupełnie nie jest obeznany i które oznaczają dlań tylko podwojenie przykrości. Rozpoczynając pracować w pełnym zdrowiu, nabawia się chorób wskutek narzuconych skrajności, wskutek narzuconego spędzania czasu wśród szkodliwych zajęć. Pozbawiony wszystkiego w wypadku choroby znajduje przytułek w smutnym szpitalu, a towarzystwo jedynie wśród umierających, przy czym często spotyka z odmową przyjęcia do szpitala. Widzi, jak jego syna, pomocnika w pracy, zabierają do wojska, przy czym bogaci są wyłączeni z tego obowiązku prawnie lub faktycznie. Widzi, jak jego żona i jego córka, jeśli są ładne, nieuchronnie wkraczają na drogę prostytucji wpadając w sidła bogatego sąsiada zaopatrzonego w złoty klucz. Pozbawiony jest ochrony sądowej: nie istnieje sprawiedliwość dla biednego: nie ma on nawet za co zasięgać porad i odwoływać się; a gdy tego spróbuje, to daremnie, bo przeciwnik jest bogaty i będzie go ciągnął od instancji do instancji. Wreszcie najczęściej owoc jego trudów przypada w udziale panu, a nie jemu, on sam bowiem nie ma żadnego udziału w produkcji swej własnej pracy”⁶².

Ponieważ „cywilizacja tym ohydniejsza się staje, im bliższa jest końca”⁶³, można, według Fouriera, mniemać, iż „wreszcie nadszedł kres nieszczęść społecznych, kres politycznego

znane fabryki w Lyonie, Rouen, Manchesterze, Sain-Gall itd. płacą mniej więcej w taki sam potworny sposób (...)” (Ch. Fourier, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 202).

⁶⁰ Fourier podaje tu przykład tzw. zupy rumfordzkiej czyli wysokokalorycznego posiłku, który dzięki swym składnikom miał zapewniać energię do całodzienniej pracy. Jak komentuje: „Szczęściem wynalazek ten nie osiągnął swego celu; ale jeśli prawdą byłoby (według przyrzeczeń wynalazcy), że zupa taka miałaby starczyć na cały dzień jako pożywienie dla ludzi, to wynalazek ten spowodowałby z miejsca spadek zarobków robotniczych o prawie 50%. Każdy kierownik warsztatu pracy zmuszałby robotników w okresach zastoju do przyjęcia redukcji płacy, proporcjonalnej do owej oszczędności w kosztach wyżywienia (...)” (Ibid., s. 203).

⁶¹ „Lubieżność jest rzeczą bardzo częstą w cywilizowanych stosunkach miłosnych, szczególnie w stosunkach małżeńskich, z których większość po kilku miesiącach, a może i na drugi dzień, staje się nieraz tylko czystą brutalnością, okazyjnym kopulowaniem, spowodowanym przez domowe więzi, bez żadnych złudzeń dla ducha czy serca: rezultat bardzo zwykły wśród masy ludowej, gdzie małżonkowie, znudzeni, szorstcy i kłótniwi w ciągu dnia, godzą się z konieczności przy poduszce, albowiem nie mają za co kupić dwóch łóżek i bezpośredni kontakt, grubiański bodziec dla zmysłów, triumfuje przez chwilę nad przesytem małżeńskim. Jeśli to ma być miłość, to chyba z gatunku najbardziej materialnych i najbardziej trywialnych” (Ibid. s. 230).

⁶² Ibid., s. 205-206.

⁶³ Ibid., s. 233.

dzieciństwa globu ziemskiego: dochodzimy do wielkiej przemiany, która się już zaczyna ujawniać powszechnym poruszeniem”⁶⁴. Przemiana ta ma polegać na dogłębnej zmianie sensu takich sfer ludzkich aktywności jak praca czy stosunki społeczne. Aby ją zainicjować należy zakładać falanstery – organizacje gospodarcze, w których panuje tzw. ustrój zrzeszeniowy.

Ustrój ten zasadza się na zrzeszaniu grup „100, 200, 300 rodzin o nierównym majątku, wykonujących w sposób kombinowany oba rodzaje pracy gospodarczej: rolnictwo i przemysł, oraz reprezentujących wszelki kapitał w ziemi, w gotówce czy w innej formie, w akcjach podlegających obrotowi i przynoszących proporcjonalną dywidendę”⁶⁵. Co warto podkreślić, wszyscy członkowie falanstery mają być jego współwłaścicielami a nie pracownikami⁶⁶. W zrzeszeniu, dzięki starannemu planowaniu, będą panować: gradacja bogactwa (oznacza to, że falanster zachowa hierarchiczną strukturę), bezwzględna wolność oraz dystrybucyjna sprawiedliwość. Zapewnienie tych warunków pozwoli na rozwinięcie się uniteizmu, czyli skłonności jednostki „do godzenia swego szczęścia ze szczęściem wszystkiego, co ją otacza i całego rodu ludzkiego, tak dziś nienawistnego”⁶⁷. Uniteizm jest postawą właściwą naturze świata, gdyż jest odbiciem na gruncie ludzkiej psychiki panującej w całym kosmosie Harmonii⁶⁸ – doskonale zatem odpowiada ona temu, jakim powinien być człowiek. Oparcie falanstery na skłonności tak naturalnej, jak to tylko możliwe ma przynieść powodzenie całemu przedsięwzięciu Fouriera. Panujące w tych organizacjach warunki życia, skłonią innych ludzi do pójścia w ślady pionierów, którzy założą pierwszą tego typu wspólnotę. Stopniowo świat pokryje sieć falansterów, która zastąpi znane do tej formy urzędzeń relacji międzyludzkich. Jak pisał francuski myśliciel: „Ludzie ustroju Harmonii lubią się wzajemnie tyleż, ile cywilizowani się nie znoszą; falanga uważa się za jedną powiązaną rodzinę”⁶⁹. Jeżeli ustrój Harmonii zostanie wprowadzony na całym świecie, to „psy podwórzowe będą jeść lepiej, niż jedzą dzisiaj nasi rzemieślnicy”⁷⁰. Słowem, oznacza to ostateczne zrealizowanie przeznaczenia człowieka a więc życie w realiach tak indywidualnej, jak i zbiorowej szczęśliwości.

Także i Saint-Simon kreślił przed swymi czytelnikami obraz powszechnego szczęścia, będącego efektem przeobrażenia stosunków społecznych, gospodarczych oraz politycznych. Należy jednak zaznaczyć, że autor *Nowego chrześcijaństwa* żył i tworzył nieco wcześniej niż Fourier a jego idee wydają się mieć mniej radykalny charakter. Jednakże one również mają za

⁶⁴ Ibid., s. 232.

⁶⁵ Ibid. s., 236.

⁶⁶ Vide: Ibid., s. 237.

⁶⁷ Ch. Fourier, *Teoria czterech ruchów*, tłum. A. Fałęcka [in:] A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 175.

⁶⁸ Vide: Idem, *Kosmogonia*, tłum. A. Siemek [in:] A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s.220.

⁶⁹ Idem, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 250.

⁷⁰ Idem, *Kosmogonia*, op. cit., s. 226.

zadanie odmienić oblicze świata tak, by ziemię można było uczynić rajem⁷¹. Tym, co według francuskiego utopisty miało zapewnić realizację tego celu, było swego rodzaju unaukowanie polityki. W pomyśle tym, szło głównie o to, by odnaleźć jedną zasadę, która rządzi światem a następnie podporządkować jej prawom cały obszar wspólnotowego życia ludzi. Nie ma przy tym większego znaczenia czy prym w owym przedsięwzięciu miała wieść newtonowska fizyka wraz z prawem powszechnego ciężenia⁷² czy fizjologia, której zadaniem było „ujmowanie stosunków społecznych jako zjawisk fizjologicznych”⁷³. W poglądach tego autora nauka nie miała znaczenia autotelicznego, lecz była podporządkowana ważniejszemu celom. Jak podkreśla Adam Sikora: „(...) dla Saint-Simona nauka nie była jedynie zbiorem obiektywnych prawd o świecie oraz potężną siłą technologiczną, lecz także – a może nawet przede wszystkim – czynnikiem socjotwórczym i ideologicznym”⁷⁴.

Ustrój przyszłości ma być rodzajem teokratycznej, hierarchicznej technokracji, która odtwarza w polityce strukturę oraz sposób działania przedsiębiorstw prywatnych. Zręby tego ustroju zawarł Saint-Simon już w *Listach genewskich*: „Wierzę, że wszystkie klasy społeczne czułyby się dobrze w takim ustroju, w którym władza duchowa spoczywałaby w rękach uczonych, władza świecka w rękach posiadaczy, władza zaś wyznaczania ludzi powołanych do pełnienia funkcji wielkich przodowników ludzkości należałaby do wszystkich, rządzących za ich trudy wynagradzałby szacunek powszechny”⁷⁵. Zasadniczo, mimo różnego rozkładania akcentów w dalszych fazach twórczości francuskiego myśliciela, nakreślone w tym cytacie kontury nie uległy zmianie. Jest tak pomimo religijnej i socjalnej retoryki obecnej w najsłynniejszym dziele Saint-Simona, czyli w *Nowym chrześcijaństwie*. Jego autor twierdził co prawda, że celem projektowanej formacji religijno-politycznej jest dążenie „ku podniesieniu dobrobytu klasy najbiedniejszej”⁷⁶, jednakże może to się stać jedynie przy pomocy wysiłków ludzi sztuki, nauki i przemysłu, których działalność ma stanowić nowe „umiejętności święte”⁷⁷. Jak można przeczytać: „Musiałem dać odczuć artystom, uczonym i kierownikom przedsięwzięć industrialnych, że ich interesy są w istocie rzeczy te same co i mas ludowych; że należą oni do klasy pracujących, będąc jednocześnie ich naturalnymi przywódcami (...)”⁷⁸.

⁷¹ Vide: C.H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych* [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:1, s. 194).

⁷² Taka konstrukcja intelektualna miała nosić miano „fizycyzmu”. Jest to, jak podaje Grabowski: „system ludzkiej wiedzy zbudowany na obserwacji, oparty na najogólniejszym fakcie zaobserwowanym czyli na prawie powszechnego ciężenia” (J.E. Grabowski, op. cit., s. 174).

⁷³ C.H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych*, op. cit., s. 189.

⁷⁴ A. Sikora, *Saint-Simon*, op. cit., s. 46.

⁷⁵ C.H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych*, op. cit., s.194.

⁷⁶ Idem, *Nowe chrześcijaństwo* [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:2, s. 645.

⁷⁷ Ibid., s. 678.

⁷⁸ Ibid., s. 688.

Ponieważ powyższa wizja jest, według Saint-Simona, po prostu prawdziwa, to dzięki przekonaniu do niej jak największej ilości odbiorców, stanie się ona rzeczywistością. Administrowanie zastąpi rządzenie, władzę ludzi zastąpi władza zasad⁷⁹ a społeczeństwa przybiorą postać olbrzymich warsztatów pracy⁸⁰, które zapewnią proletariuszom nieprzerwaną zatrudnienie⁸¹ – wszystko po to, aby rozpoczęła się „powszechna akcja przekształcania przyrody ku pożytkowi ludzi”⁸². Taki kształt przyszłego świata miał w pełni odpowiadać powołaniu ludzkości.

2.2.1.2. Dynamizm i sens historii

Przekonanie o tym, że dzieje posiadają właściwą sobie logikę oraz że dzięki poznaniu jej praw można poznać przyszłość jest kolejnym elementem charakteryzującym francuski romantyzm socjalny⁸³. Warto więc zwrócić uwagę na to, w jaki sposób idee te są obecne w dziełach myślicieli, których pisarstwo jest głównym przedmiotem zainteresowania w tej części pracy.

Predylekcję do odnajdywania sensu historii można odnaleźć w wielu miejscach utworów Saint-Simona. Uważał on całościowe pojęcie historii za ze wszech miar pożądane. Jego zdaniem, dotychczasowa historiografia w żaden sposób nie spełniała tego postulatu. „Historia jest, jak mówią, brewiarzem królów. Sądząc ze sposobu w jaki królowie rządzą, brewiarz ich nie jest wiele wart”⁸⁴ – stwierdzał francuski autor. To, co uważa się za naukę historii ma charakter czysto kronikarski, zamyka się bowiem na ogół w tworzeniu kalendarium odnotowującego lepiej lub gorzej potwierdzone fakty. Faktów tych nie wiąże żadna ogólniejsza teoria ani wyraźne związki przyczynowo skutkowe. Taka działalność intelektualna nie może zatem przynieść pożytku ani władcom ani też poddanym. Jak pisał autor *Nowego chrześcijaństwa*: „Nie daje ona ani jednym, ani drugim możliwości wnioskowania o tym, co będzie na podstawie, tego, co było”⁸⁵. Tymczasem historia ma, zdaniem Saint-Simona, swój

⁷⁹ Vide: Idem, *Organizator* [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:2 s. 332.

⁸⁰ Vide: W. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, op. cit., s. 155.

⁸¹ Vide: C. H. de Saint-Simon, *Poglądy literackie, filozoficzne oraz industrialne* [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:2 s. 623.

⁸² Idem, *Organizator*, op. cit., s. 311.

⁸³ Vide: A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit., s. 52.

⁸⁴ C. H. de Saint-Simon, *Rzecz o ciężeniu powszechnym H. de Saint-Simona*, [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:1 s. 545.

⁸⁵ Ibid.

sens i dynamikę. Ich zrozumienie sprawia, że, jak zauważa Sikora, „chaos wydarzeń historycznych okazuje się pozorem”⁸⁶.

Tworząc własną wersję dociekań historiozoficznych Saint-Simon nie wykraczał poza, dosyć często występującą w pracach dotyczących usensownienia przebiegu dziejów, metaforykę organicystyczną. Żywot ludzki można podzielić na poszczególne fazy: dzieciństwo, młodość, dojrzałość i starość – ten sam schemat można zastosować do próby zrozumienia historii społeczeństw⁸⁷. Pozwala to na wykazanie niezbędności występowania wszystkich wymienionych wyżej faz, zgodnie z logiką stopniowego dojrzewania każdego żywego organizmu. Wyznawany przez Saint-Simona a będący jednocześnie poglądem charakteryzującym większość koncepcji zaliczanych do romantyzmu, dynamiczny organicyzm ma u swych podstaw tezę, że „zbiorowość ludzka stanowi rzeczywisty byt”⁸⁸. Przyjęcie tego założenia dystansuje teorię francuskiego utopisty od oświeceniowego atomizmu społecznego⁸⁹ a także, co warto zaznaczyć, tłumaczy konieczność występowania kryzysów oddzielających poszczególne fazy-epoki. Jak komentuje Sikora: „Każda z nich ma właściwy sobie czas trwania. I każda z nich, dobiegając kresu, wywołuje kryzys. Jest to jednakże kryzys wzrostu; takie bowiem przesilenie stanowi warunek ukonstytuowania się nowego stanu. Dlatego właśnie dzieje ludzkości – tak zresztą jak i historia osobniczego rozwoju – nie są prostym ciągiem faktów, sumowaniem się »kropelkowych« zdarzeń, lecz zawierają w sobie przesilenia i mutacje, słowem, zmiany rewolucyjne”⁹⁰.

Owe zmiany przejawiają się w różnych sferach życia: w przekształcaniach form ustrojowych i społecznych⁹¹, na gruncie nauki⁹², gospodarki⁹³ czy w rozwoju świadomości religijnej⁹⁴. Ze względu na właściwą Saint-Simonowi intelektualną dezyntolurę oraz na fakt, że jego teorie rozwijały się przez długi czas ze szkodą dla ich wzajemnej koherencji (ta

⁸⁶ A. Sikora, *Saint-Simon*, op. cit., s. 53.

⁸⁷ Vide: Ibid.

⁸⁸ C. H. de Saint-Simon, *De la Physiologie appliquée à l'amélioration des Institutions sociales* [in:] *Oeuvres de Saint-Simon et Enfantin*, t. 39, Paris 1865-1878, s. 75, cit. per: A. Sikora, *Saint-Simon*, op. cit., s. 55

⁸⁹ Vide: A. Sikora, *Saint-Simon*, op. cit., s. 55.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ „Skoro lud francuski w swym rozwoju umysłowym doszedł do pełnoletniości jako naród, to jego urząd społeczny powinien ulec radykalnej przemianie” – apeluje w jednym ze swych utworów Saint Simon (C. H. de Saint-Simon, *Katechizm industrialistów* [in:] idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:2 s. 557.

⁹² „Wielkie myśli są rezultatem wielkich zaburzeń politycznych. Historia dowodzi, że rewolucje naukowe postępowały zaraz po rewolucjach politycznych” (Idem, *Nowa encyklopedia*, tłum. J. Migasiński [in:] A. Sikora, *Saint-Simon*, op. cit., s. 178.

⁹³ Vide: C.H. de Saint Simon, *Poglądy na własność i prawodawstwo*, [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t:2, s. 171-177, gdzie Saint-Simon wiąże postęp z społeczno-historyczny ze stopniowym wyzwalaniem się klasy industrialistów spod jarzma wojskowych i feudałów.

⁹⁴ W przypadku chrześcijaństwa proces dziejowy polegał na oczyszczaniu pierwotnego przekazu Chrystusa z teologicznych naddatków, które wypaczały jego sens. (Vide: Idem, *Nowe chrześcijaństwo*, op. cit., s. 651-652).

występuje bowiem jedynie w podstawowej strukturze jego twórczości oraz zestawie wyjściowych idei) nie da się stwierdzić, czy któraś z tych dziedzin miała zajmować pozycję dominującą i determinować pozostałe. Jednakże, to na podstawie zreferowanego wyżej rozumienia historii, Saint-Simon opierał swą pewność co do nastania prognozowanego przez siebie kształtu świata.

Historiozofia Fouriera nie odbiegała w swej metaforyce i teleologii od tej, stworzonej przez Saint-Simona. Autor *Teorii czterech ruchów* tak, jak Saint-Simon był głęboko przekonany o prawomocności analogii, która jego zdaniem zachodzi między procesem życia pojedynczego człowieka i całych formacji kulturowo-społecznych. Fazy, przez które musi przejść każdy żywy organizm oraz każda formacja kulturowa to kolejno: Dzieciństwo, Młodość, Wiek Męski oraz Zgrzybiałość⁹⁵. Przejście z jednej fazy do drugiej podlega tzw. prawu wibracji, które jest prawem każdego rodzaju ruchu wyróżnionego przez Fouriera: fizycznego, organicznego, duchowego i społecznego. Jak streszcza ten aspekt myśli francuskiego utopisty Sikora: „W każdym (...) procesie dają się wyróżnić dwie jego graniczne fazy: »wibracja wschodząca« (fala wznoszenia, czyli wzrostu) oraz »wibracja zachodząca« (faza opadania, czyli degradacji). Między tymi dwiema fazami rozpościera się faza trzecia i pośrednia – apogeum (»ognisko«), w której występuje najwyższe natężenie ruchu, ale zarazem jego wewnętrzna równowaga oraz harmonia. Jest to czas rozkwitu i szczęścia, lecz także nieuchronnie zbliżającego się przesilenia”⁹⁶. Wibracje te tworzą „pulsujący, muzyczny rytm”⁹⁷, który napędza całą historię. Jak pisał Fourier: „Ruch społeczny nie znosi zastoju, zmierza do postępu; jak woda i powietrze, musi on krążyć; psuje się przez stagnację”⁹⁸.

Fourier uważał, że ludzkość znajduje się w Dzieciństwie – pierwszej fazie wibracji wschodzącej. Faza ta sama podlega prawu wibracji i dzieli się na następujące stany: Eden, Dzikość, Patriarchat, Barbarzyństwo i Cywilizację – stanowią one przeszłość oraz teraźniejszość rodzaju ludzkiego⁹⁹. Jak chciał francuski autor: „teoria ruchu społecznego ma określić układ i kolejność różnych mechanizmów społecznych, jakie mogą powstać na wszystkich globach i winna objąć teraźniejszość, przeszłość i przyszłość”¹⁰⁰. W związku z tym, kolejnymi etapami mającymi dopiero nadejść są Gwarantyzm, Socjantyzm i Harmonia. W odróżnieniu od faz, które nastąpiły po końcu epoki Edenu, powyższe trzy etapy są epokami

⁹⁵ Vide: J. Majler, op. cit., s. 72.

⁹⁶ A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 40.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ch. Fourier, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 181.

⁹⁹ Vide: J. Majler, op. cit., s. 72–73.

¹⁰⁰ Ch. Fourier, *Teoria czterech ruchów*, op. cit., s. 161.

wzrastającej sprawiedliwości i powszechnego szczęścia – nie opierają się bowiem na ludzkiej krzywdzie, wyzysku oraz przemocy. Wewnętrzny rytm każdej z faz Fourier maniacko ujmuje w postaci szczegółowych tabel, których nie ma potrzeby w tym miejscu streszczać¹⁰¹. Dla celów tego rozdziału wystarczy bowiem wskazać na samą obecność w twórczości tego autora wątków historiozoficznych nakierowanych na możliwość „naukowego” poznania przyszłości ludzkich społeczności. Warto jednak zasygnalizować, że pomimo faktu, iż teoria Fouriera ma charakter zdecydowanie teleologiczny, nie jest jednocześnie konsekwentnym determinizmem. Jej twórca bowiem uznawał za możliwe i pożądane „przeskoczenie” etapów przejściowych, czyli Gwarantyzmu i Socjantyzmu, aby przejść niejako od razu do ustroju Harmonii, którego główne cechy zostały nakreślone w poprzednim paragrafie niniejszej pracy.

Chcąc podsumować Fourierowskie poglądy historiozoficzne warto przytoczyć słowa Majler, które dobrze oddają specyfikę tego wymiaru twórczości autora *Teorii czterech ruchów*. Polska badaczka stwierdza: „Zarówno zarys »Dzieciństwa« ludzkości, jak i dość szczegółowa charakterystyka czterech faz i Apogeum Cywilizacji nie są owocem studiów i badań. Jak wiele innych koncepcji Fouriera te również mają charakter śmiałej, artystycznej, rzecz można, improwizacji, zaskakującej wprawdzie czasem swymi dziwactwami, lecz najczęściej budzącej podziw dla genialnych wręcz intuicji autora”¹⁰². Analizując wątki historiozoficzne w twórczości Fouriera z pewnością można stwierdzić, że, podobnie jak koncepcję Saint-Simona, także i ten konstrukt intelektualny można odczytać jako z gruntu romantyczny.

2.2.1.3. Wymiar religijny i emocjonalny

Kolejnym ważnym motywem właściwym romantyzmowi socjalnemu jest jego religijno-emocjonalne zabarwienie. Warto w tym miejscu zatem, przejść do próby jego opisu i analizy w kontekście twórczości Saint-Simona oraz Fouriera.

W przypadku tego pierwszego, należy stwierdzić, iż tworzone przez niego idee w ciągu całego okresu jego działalności twórczej zawsze wykazywały pewne religijne zakorzenienie. Można powiedzieć, że myśl Saint-Simona oscylowała wokół dwóch możliwości rozwoju religijności: stworzenia całkowicie nowej religii lub „odnowienia” chrześcijaństwa. Jeżeli idzie o wariant pierwszy, to można tu powołać się na fragmenty *Listów Genewskich*, w których zawarte są tego typu postulaty. Scjentyistyczna religia wczesnego Saint-Simona oparta była na

¹⁰¹ Z tabelą ukazującą schemat rozwoju cywilizacji można się zapoznać na kartach pracy Majler (Vide: J. Majler, op.cit, s. 74). Sam Fourier natomiast stwierdza, że „ogółem (...) istnieją trzydzieści dwa okresy, czyli możliwe porządki społeczne, nie licząc porządków złożonych” (Ch. Fourier, *Teoria czterech ruchów*, op. cit., s. 164).

¹⁰² J. Majler, op. cit., s. 75.

oświeceniowym materializmie. Jej głównym celem miało być dowartościowanie pracy naukowców, którym ludzkość „po śmierci będzie oddawać cześć boską”¹⁰³. Według francuskiego utopisty stworzenie systemu religijnego zwanego Religią Newtona jest wolą samego Boga, który wyjawiał ją Saint-Simonowi podczas snu. Bóg miał wypowiedzieć wtedy następujące słowa: „Rzym zrzeknie się uroszczeń do miana stolicy mego Kościoła; papież, kardynałowie, biskupi i kapłani przestaną przemawiać w moim imieniu; ludzie zawstydzą się bezbożności, z jaką dotąd składali w tak niegodne ręce zadanie reprezentowania mnie. (...) Wiedz, że postawiłem Newtona u boku mego, że powierzyłem mu kierowanie oświatą i oddałem władzę nad mieszkańcami wszystkich planet”¹⁰⁴. Bóg nie omieszkał także wyjawić autorowi *Organizatora* najdrobniejszych szczegółów dotyczących kształtu nowej religii, która miała z czasem objąć swym zasięgiem cały świat.

Pałaca konieczność nadania środowisku naukowemu cech kleru daje się wytłumaczyć tym, że Saint-Simon był przeświadczony, iż religia jest jedynym ludzkim tworem, który może otworzyć drogę do „powszechnej organizacji ludzkości”¹⁰⁵. Zreferowane zaś wyżej, cokolwiek groteskowe, powoływanie się na pewien rodzaj iluminacji, której miał doświadczyć francuski autor należy wyjaśnić żywionym przez niego przekonaniem, że już samo odwołanie się do jakiejś formy religijności opartej na transcendencji ma wielką moc perswazyjną, którą należy skrzętnie wykorzystać do popularyzacji swych poglądów¹⁰⁶. Sam Saint-Simon bowiem, jak podkreśla Popowicz, chociaż „na swój sposób był rzeczywiście religijny”, to „zarazem całe życie był ateistą i materialistą”¹⁰⁷.

W późniejszym okresie, który zaowocował wydaniem *Nowego Chrześcijaństwa*, najpopularniejszego dzieła autorstwa Saint-Simona, powyższe rozumienie religii zostało w pewien sposób zmodyfikowane i uzupełnione poprzez zwrócenie uwagi na niebagatelną rolę, jaką w konstrukcji ludzkiej psychiki odgrywają uczucia i emocje¹⁰⁸. Jak komentuje Grabowski: „Przekształcenie ludzkości w nowe idealne społeczeństwo, o jakim marzył Saint-Simon utopista, wymaga silnego motoru, który znalazł Saint-Simon filozof. Nie wystarczy wiedzieć co i jak należy zmienić, trzeba jeszcze gorąco pragnąć takiej zmiany, trzeba samemu ukochać ideę przemiany i ukochaniem swoim porwać innych”¹⁰⁹. Sferami realizacji tych rozstrzygnięć

¹⁰³ C.H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych*, op. cit., s. 177.

¹⁰⁴ Ibid., s. 195.

¹⁰⁵ Ibid. s. 200.

¹⁰⁶ Vide: K. Popowicz, op. cit., s. 69.

¹⁰⁷ Ibid., s. 73-74.

¹⁰⁸ Vide: J.E. Grabowski, op. cit., s. 154.

¹⁰⁹ Ibid., s.156.

miały być sztuka i religia, które najlepiej odwołują się do emocjonalno-uczuciowego obszaru psychiki.

Artyści mieli za zadanie stać się „awangardą nowego ruchu czy też nowej partii, tworząc literaturę i sztukę społecznie zaangażowaną, mającą uświadamiać klasę industrialną o jej historycznej roli”¹¹⁰. Popowicz podaje przykład takiego zaangażowania artysty w propagowanie idei autora *Listów Genewskich*, które wykroczyło poza karty jego broszur. Mianowice, twórca *Marsylianki*, Claude-Joseph Rouget de Lisle skomponował utwór muzyczny zatytułowany *Pierwsza Pieśń Industrialistów* (*Le Premier Chant des Industriels*), który został pomyślany tak, aby uczynić zadość funkcji, jaką dla sztuki nowej epoki przewidział Saint-Simon. Pieśń ta, jak pisze Popowicz, „po pierwsze, winna wzbudzać w pracownikach poczucie piękna i harmonii, po drugie urozmaicić ich życie i wreszcie po trzecie, najważniejsze, podnosić na duchu”¹¹¹. Ponadto, „pieśń miała być wykonywana przez męski chór pracowników, którzy śpiewając razem, uczyliby się w ten sposób doceniać znaczenie organizacji i współpracy”¹¹².

Jeżeli zaś idzie o religię chrześcijańską, w kształcie jaki próbował nadać jej Saint-Simon, to można powiedzieć, iż miała być ona radykalną redukcją całego systemu wierzeń, dogmatów i praktyk kultowych do jednej zasady etycznej, co siłą rzeczy oznaczało jej dogłębne zeświecczenie. Główną tezą *Nowego Chrześcijaństwa* jest to, że jedyną częścią przekazu głoszonego przez chrześcijaństwo, którą można uznać za posiadającą jakąś transcendentną sankcję jest postulat brzmiący: „Ludzie powinni być sobie braćmi”¹¹³. Według francuskiego utopisty: „Ta wzniosła zasada zawiera całą boską treść religii chrześcijańskiej”¹¹⁴. Cała reszta to sztuczny, podlegający historycznej relatywizacji zespół, w istocie zbędnych ludziom nowej epoki, opinii oraz koncepcji mistycznych, które „w żaden sposób nie mogą być drogowskazem, lecz przeciwnie, powodują raczej zapomnienie zasad wzniosłej etyki Chrystusowej”¹¹⁵.

Etyka ta ma w zasadzie jeden cel, jakim jest „poprawa bytu klasy najbiedniejszej”¹¹⁶. Tego bowiem nauczał swych uczniów Jezus z Nazaretu. „Boski założyciel chrześcijaństwa zalecał swym apostołom, aby pracowali bez wytchnienia nad podnoszeniem najniższych klas społeczeństwa i nad pomniejszaniem znaczenia tych, którzy mieli władzę rozkazywania

¹¹⁰ K. Popowicz, op. cit., s.68.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., s. 68-69.

¹¹³ C.H. de Saint-Simon, *Nowe chrześcijaństwo*, op. cit. s. 642.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid., s. 652.

¹¹⁶ Ibid. 642.

i stanowienia praw”¹¹⁷ – pisał Saint-Simon. Z takiego postawienia sprawy wynika, że jedynym środkiem mogącym zapewnić realizację szlachetnych celów chrześcijańskich jest oczywiście ułożenie stosunków społecznych, gospodarczych i politycznych w myśl koncepcji Saintsimonowskiego industrializmu. Tym samym, program podporządkowania całego życia ludzkiego regułom, które panują we wzorcowym warsztacie pracy zyskał uzasadnienie religijne, co miało uświęcić, pogardzany przez większą część dziejów, materialny wymiar egzystencji¹¹⁸. To, co dotychczas było świeckie od tej pory będzie święte, zdaje się mówić Saint-Simon. W tym kontekście, koniecznym zabiegiem było swoiste unieważnienie każdej tradycyjnie ujmowanej teologii, jej całkowita delegitymizacja. Jest to drugie najważniejsze, po podniesieniu rangi sztuk pięknych, nauk empirycznych i przemysłu, zadanie nowej religii. Jak postulował autor *Nowego chrześcijaństwa* czymś niezbędnym jest „wyklęcie teologii i napiętnowanie jako bezbożnej wszelkiej nauki zalecającej ludziom dla osiągnięcia życia wiecznego inne środki niż najbardziej wyteżona praca nad poprawą bytu bliźnich”¹¹⁹.

To religijne nacechowanie poglądów Saint-Simona należy traktować jedynie jako swego rodzaju chwyt retoryczny¹²⁰, który miał uzasadniać w sposób możliwie najmocniejszy konieczność wprowadzenia wymyślonego przez niego ustroju. Komentatorzy jego pism są w tym względzie całkowicie zgodni. Popowicz zauważa, że „z tak wypreparowanej wersji chrześcijaństwa zniknęła cała metafizyka i cała transcendencja. Nie było tu miejsca dla tajemnicy wcielenia, zmartwychwstania i odpuszczenia grzechów. W istocie nie było tu miejsca dla Boga”¹²¹. Według Maxime’a Leroya koncepcja nowego chrześcijaństwa „jest dążeniem usiłowanie nadania chrześcijanizmowi charakteru świeckiego o przeznaczeniach ekonomicznych”, zaś Bóg jest „tylko imieniem własnym danem recepcie moralnej: miłujcie się, starajcie się zrozumieć jedni drugich”¹²². Podobnie pisze również Trybusiewicz: „Bóg Saint-Simona jest nader daleki od Boga autentycznych religii. Nie jest on ani Stwórcą, ani Ojcem, ani celem mistycznych uniesień, ani Myślą, ani Wolą – jest jedynie wyrazicielem (...) zasady moralnej”¹²³.

W myśli Fouriera sfera religijna również podporządkowana jest koncepcji ustroju społecznego. Tak zresztą jest z każdą kwestią zahaczającą o metafizyczny wymiar świata

¹¹⁷ Ibid. s. 658.

¹¹⁸ Vide: Ibid. s. 678.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Vide: K. Popowicz, op. cit., s.73.

¹²¹ Ibid.

¹²² M. Leroy, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon*, B. Grasset, Paryż 1925 s. 283, cit. per: J.E.

Grabowski, op. cit., s. 174.

¹²³ J. Trybusiewicz, op. cit., s. 129.

podejmowaną w dziełach francuskiego autora. Jak konstatuje Majler: „(...) metafizyka Fouriera nie jest właściwie podstawą, lecz nadbudową jego doktryny społecznej. Pełni w jego systemie funkcję nade wszystko instrumentalną w stosunku do podstawowej konkluzji wynikającej z jego krytyki społecznej, konkluzji dotyczącej potrzeby zastąpienia istniejącego porządku społecznego przez ustrój Zrzeszenia i Harmonii”¹²⁴. A zatem, by uzasadnić swoje pomysły na urządzenie nowego społeczeństwa, Fourier ochoczo sięgał po formy wyrazu i sposoby argumentacji znane z dyskursu religijnego. Wołgin zwraca uwagę na to, że już sam ton licznych pism autora *Teorii czterech ruchów* przywodzi na myśl raczej objawienie niż logiczną argumentację¹²⁵.

Podejmowanie wątków związanych z mistyczno-duchowym wymiarem rzeczywistości, chęć uduchowienia wszystkiego, co istnieje, jest wyraźnie obecna na kartach dzieł francuskiego utopisty. Przejawia się ona chociażby w głoszonym przez niego prawie powszechnej analogii. Jak pisał, owo prawo polega na tym, że „świat jest stworzony na podobieństwo duszy ludzkiej, a analogia każdej części wszechświata z całością jest taka, że sama idea wszystkiego zawiera się ciągle w każdej części, a idea każdej części we wszystkim”¹²⁶. I tak, analizując na przykład procesy rządzące ludzką psychiką, na mocy prawa analogii, można wyjaśnić zjawiska zachodzące w każdej dziedzinie rzeczywistości. Dotyczy to także natury samego Boga oraz jego planów wobec ludzkości.

Analogia zachodząca między konstrukcją ludzkiej natury a naturą Boga może wydawać się zaskakująca, ponieważ kreśląc ją Fourier nie tylko wyraża pewien sąd, lecz jednocześnie staje wbrew wszelkim ujęciom boskości, które można kojarzyć z chrześcijaństwem. Jak podkreślał w *Kosmogonii*, Bogu nie wystarczy „abyśmy poznali prawa rządzące mechanizmem natury oraz wszelkimi tajemnicami, które uznano za nieprzeniknione: pragnie również by człowiek zasiadł wraz z nim na tronie wszechświata i miał swój udział w boskiej potędze, w rządzeniu światami”¹²⁷. To uprawnienie do zrównania człowieka i Boga polegało na tym, że oboje funkcjonują niejako na tych samych zasadach, wspólnych wszelkiej możliwej realności. Owe zasady zaś to, nie dająca się okiełznać, potrzeba zaspokajania różnego rodzaju namiętności. Wołgin zauważa, że „Bóg systemie Fouriera nie jest bynajmniej abstrakcją. Jest to osoba mająca szereg własnych, określonych cech, które znajdują odbicie w tym, co Bóg

¹²⁴ J. Majler, op. cit., s. 57.

¹²⁵ Vide: W. Wołgin, *Szkice...*, op. cit., s. 136.

¹²⁶ Ch. Fourier, *Sur l'esprit irreligieux des modernes et dernières analogies incertaines*, Paryż 1849, cit. per: A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 65.

¹²⁷ Idem, *Kosmogonia*, op. cit., s. 213.

tworzy”¹²⁸. Z tego względu oprócz cech ogólnych, pisze Wołgin, „Bóg ma, podobnie jak człowiek, różne namiętności, w tym skłonność do różnorodności i intryg”¹²⁹.

Namiętności są „głosem Boga w człowieku”¹³⁰. Można je w ten sposób rozumieć, gdyż, według Fouriera, ich istnienie wpisane jest w najgłębsze warstwy ludzkiej psychiki. By uzasadnić ten pogląd francuski utopista odwołuje się do mitu rajskiego ogrodu i pierwszych ludzi. Jego zdaniem, z racji swego pierwszeństwa mieszkańcy Edenu byli bezpośrednimi twórcami Boga a właściwe im namiętności miały o wiele większe natężenie i moc niż ma to miejsce obecnie. Jak pisze: „Ludzie nie mieli nic z tej pasterskiej prostoty, która istnieje tylko w pismach poetów. Byli dumni, zmysłowi, byli niewolnikami swych fantazji, a kobiety i dzieci też tak postępowały. Ich rzekome wady były gwarancją zgody społecznej i będą nią jeszcze”¹³¹. Przywrócenie stanu, do jakiego został powołany człowiek – stanu, w którym nie odczuwa on żadnego zewnętrznego przymusu jest możliwe tylko dzięki zrealizowaniu ideału ustroju Zrzeszenia i Harmonii. Wtedy to emocje i namiętności nie będą wykoślawiane ani tłamszone przez normy dotychczasowej religii i moralności, a wszystko to zgodnie z pierwotnym boskim zamysłem.

W świetle powyższych koncepcji nietrudno się domyślić, że pociągają one za sobą konieczność odrzucenia wszystkiego, co na temat zaspokajania namiętności naucza tradycyjnie interpretowane chrześcijaństwo. Według Fouriera pojawienie się w dziejach religii chrześcijańskiej odegrało niemałą rolę w historycznym procesie wyzwolenia rodzaju ludzkiego. Przed nastaniem chrześcijaństwa bowiem, dużej części członków społeczności starożytnych odmawiano przyrodzonej każdemu człowiekowi wolności, co skutkowało traktowaniem jej poniżej godności, którą wszak, jako ludzie posiadali. Jak pisał Fourier: „dopiero religia chrześcijańska wkroczyła potężnie w tę sprawę, by wyzwolić niewolników; ale przed chrześcijaństwem starożytni filantropowie sprowadzali ród ludzki do poziomu zwierzęcia jucznego i nawet poniżej tego poziomu, skoro zmuszano np. 5 tysięcy niewolników, by się nawzajem zabijali podczas przedstawiania bitwy morskiej gwoli rozrywki szlachejnych obywateli Rzymu”¹³².

Niestety, wraz z upływem czasu, religia początkowo mająca na sztandarach wypisane hasła emancypacji upośledzonych mas, stała się jedną z ideologicznych podpór znieawidzonego

¹²⁸ W. Wołgin, *Poprzednicy naukowego socjalizmu...*, op. cit., s. 213.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., s. 231.

¹³¹ Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements* [in:] idem, *Oeuvres complètes*, Paryż 1846, s.56, cit. per: J. Majler, op. cit., s. 59.

¹³² Ch. Fourier, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 211-212.

przez Fouriera ustroju Cywilizacji¹³³. W kontekście jego autorskiej myśli religijnej, nauka głoszona przez chrześcijańskich myślicieli, poprzez nawoływanie do wyrzeczenia się dóbr tego świata oraz radykalnej ascezy, kłóci się z koncepcją ludzkiej natury, której, jak wcześniej wspomniano, istotną częścią jest zaspokajanie wszelkich namiętności. Wynika z tego także niezgoda na tradycyjne wyobrażenia dotyczące życia po śmierci¹³⁴ oraz na inne konkluzje, do jakich doszła teologia oraz filozofia zrodzone przez poprzednie epoki. Bez całkowitego odrzucenia dziedzictwa tych dwóch dyscyplin nie da się dobrze zrozumieć ludzkiej natury. Jak pisał: „(...) nie zdołamy dojść do tego odkrycia inaczej, jak zapominając o dogmatach naszych sześciuset tysięcy filozoficznych i teologicznych woluminów, mniej lub bardziej przeciwnych rozkwitowi namiętności”¹³⁵.

Fourier uważał, że pierwotny, autentyczny przekaz Jezusa z Nazaretu został zawłaszczony i przeinaczony przez skompromitowane moralnie duchowieństwo, które posługuje się nim do utrzymywania wygodnej pozycji w społeczeństwie. Tak, jak wielu autorów, którzy utrzymywali, iż lepiej niż zinstytucjonalizowane struktury kościelne rozumieją to, co światu do przekazania miał Chrystus, sięgał francuski utopista do tekstów Pisma Świętego w celu przeprowadzenia specyficznego rodzaju egzegezy, która miała uzasadnić jego poglądy polityczne. Fourier komentuje zatem fragment szóstego rozdziału *Ewangelii według świętego Mateusza*, w którym mowa jest o tym, aby nie martwić się zbytnio o dobra doczesne a który interpretowano zazwyczaj jako wezwanie do ascezy i skupienia całej uwagi na Królestwie Bożym¹³⁶, w taki sposób, by przekonać czytelników, że Jezus był, tak naprawdę, piewcą ustroju opartego na sieci falansterów. Czym bowiem było dla autora *Teorii czterech ruchów* owo Królestwo Boże? Jak można przeczytać w zapisie jego rozmowy Justinem Muiron: „Jezus Chrystus obiecuje obfitość dóbr materialnych, ale pod warunkiem szukania królestwa bożego i sprawiedliwości jego: otóż co to jest to królestwo? Jest to ustrój gospodarki kombinowanej,

¹³³ Vide: J. Majler, op. cit., s. 110-111.

¹³⁴ Jak streszcza ów aspekt poglądów Fouriera Majler: „Obietnica szczęścia po śmierci za cenę wyrzeczenia się szczęścia na ziemi jest wyrazem obłudy. Duchowieństwo – powiada Fourier – kusi rzekomym urokiem niedostatku i surowości obyczajów, a samo woli korzystać z dóbr tego życia. Hołduje nikczemnemu przesądowi, że potrzebni są biedni, aby mogli istnieć bogaci” (Ibid., s. 112). Z tego to względu francuski utopista zamiast zastanawiać się nad wizjami nieba czy piekła, rozwijał własną wersję, popularnej wówczas, idei metempsychozy (Vide: A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 65-69).

¹³⁵ Ch. Fourier, *O wolnej woli* [in:] A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 191.

¹³⁶ Chodzi o fragment Mt 6, 25-34. Słowa do których bezpośrednio odwołuje się Fourier brzmią następująco: „Jeśli więc ziele na polu, które dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, to czyż nie tym bardziej was, małej wiary? Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? (...) Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo <Boga> i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (podają za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1982, s.1130).

atrakcyjnej, w którym praktyka prawdy i sprawiedliwości prowadzi do bogactwa, kłamstwo zaś i niesprawiedliwość – do ruiny i hańby”¹³⁷. Takiego typu „egzegetyczne” uzasadnienie zyskał także i postulat prawa do pracy¹³⁸ oraz prawo do łamania reguł rządzących cywilizacją, jeśli miało ono służyć zaspokojeniu podstawowych potrzeb¹³⁹.

Podsumowując: po zaprezentowaniu podejść do religii charakteryzujących myśl Saint-Simona i Fouriera można zauważyć pewien wspólny im rys. Trudno bowiem nie przyznać, że obaj autorzy religię traktowali dosyć instrumentalnie. Kwestia istnienia Boga albo była przez nich marginalizowana i redukowana do pożytecznego wyobrażenia o personifikacji ogólnej maksymy etycznej (Saint-Simon) albo też rozpływała się w bogatej wyobraźni i spekulacji kosmologiczno-mistycznej (Fourier)¹⁴⁰. Ponadto można zauważyć, że religijność jako taka była u tych autorów ściśle związana z emocjonalno-irracjonalną stroną ludzkiej psychiki, która mogła być pomocna przy propagowaniu doktryny industrializmu bądź idei falansteru. Z tego względu religia miała ulec radykalnej sekularyzacji oraz zostać podporządkowana działalności politycznej i gospodarczej. Niemniej, jej „zewnątrzna warstwa” nadal przypominać miała to, do czego przyzwyczały ludzkość dotychczasowe dzieje. Dlatego też, przekonanie o tym, że „ludzkość ma przed sobą przyszłość religijną”¹⁴¹, które stanowiło kolejny filar francuskiego romantyzmu socjalnego posiadało pewien nieoczywisty wymiar, polegający na, zupełnie innych niż tradycyjne, wyobrażeniach dotyczących zadań i funkcji przypisywanych tej sferze życia. Trzeba także zaznaczyć, że wątki te podjął w swojej filozofii również Cieszkowski, choć stwierdzić należy, iż w jego wydaniu są one podane w sposób o wiele bardziej wyważony i subtelny niż ma to miejsce w pracach Saint-Simona i Fouriera.

¹³⁷ F. Armand i R. Maublanc., op. cit., s. 106.

¹³⁸ „Pismo św. mówi nam, że Bóg skazał pierwszego człowieka i jego potomstwo na pracę w pocie czoła; ale nie skazał nas na brak pracy, od której zależy nasze utrzymanie przy życiu” – pisał Fourier (Ch. Fourier, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 220).

¹³⁹ Prawo do kradzieży żywności uzasadnia Fourier następującym passusem z *Ewangelii według świętego Marka*: „Czy nigdy nie czytaliście, co czynił Dawid, kiedy znalazł się w potrzebie, i był głodny on i jego towarzysze? Jak wszedł do domu Bożego za Abiatarą, najwyższego kapłana, i jadł chleby pokładne, które tylko kapłanom jeść wolno; i dał również swoim towarzyszom?” (Mk 2, 25-27 za *Pismo Święte*, op. cit., s. 1161). Vide: Ibid., s. 219.

¹⁴⁰ Majler wskazuje, że w literaturze poświęconej Fourierowi z racji tego, że ów autor lubował się w fantazjowaniu na tematy dotyczące całościowego ujęcia wszechświata, można znaleźć wiele interpretacji rozumienia przez niego kwestii istnienia Boga, z których każda może znaleźć poparcie w odpowiednim fragmencie pism francuskiego utopisty. Jak pisze polska badaczka: „Bóg może być rozumiany zarówno immanentnie, jak i transcendentnie, można go pojmować jako Boga osobowego, obdarzonego ciałem, duszą i namiętnościami, jak i Boga równoznacznego z Ideą czy Przyrodą i jej prawidłowościami; ma cechy Boga panteizmu i deizmu, ale również chrześcijańskiego Boga Trójcy Świętej” (J. Majler, op. cit., s. 51-52). Najtrafniej Fouerierowską koncepcję Boga podsumowują dalsze słowa tej badaczki: „Takim jest Bóg Fouriera i takim Bogiem byłby Fourier, gdyby miał możliwość kierowania światem” (Ibid. s. 53.).

¹⁴¹ A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit. s. 52.

2.3. Recepcja w pismach Cieszkowskiego

Po dokonaniu opisu głównych idei francuskiego romantyzmu socjalnego można przejść do próby ukazania tego, jak ów prąd oddziaływał na filozofię Cieszkowskiego. Zanim to jednak nastąpi, należy wyjaśnić pewną wątpliwość, która może nasunąć się po lekturze poprzedniej części tego rozdziału dysertacji. Rekonstruując bowiem kierunek ideowy, który za Evansem i Walickim nazwano socjalnym romantyzmem odnoszono się jedynie do pism Saint-Simona oraz Fouriera. Tymczasem obaj badacze w pracach, na których oparto poprzednią część niniejszej rozprawy powołują się na o wiele więcej nazwisk autorów, których można zaliczyć do interesującego nas nurtu. Szczególnie istotny wydaje się być w tym kontekście tekst Walickiego, który wprost dotyczy relacji zachodzących między francuskim życiem intelektualnym a kluczowymi koncepcjami polskiego mesjanisty. W publikacji jest mowa nie tylko o Saint-Simonie i Fourierze, lecz również o takich autorach jak: Philippe Buchez, Pierre Ballanche, Pierre Leroux, Jules Michelet czy Boucher de Parthes¹⁴².

Odpowiadając na ten ewentualny zarzut można przytoczyć dwa argumenty. Po pierwsze, jak podkreślają niemal wszyscy badacze historii idei dziewiętnastowiecznej Europy, to właśnie Saint-Simon i Fourier byli ojcami-założycielami szkół ideologiczno-religijnych, do których odwoływali się wymieniani przez Walickiego autorzy. Chcąc więc odmalować ogólny obraz ideowy epoki współczesnej Cieszkowskiemu, ograniczenie się do dzieł myślicieli, w których romantyzm socjalny zawarty jest niejako w skondensowanej formie wydaje się być zasadne. Po drugie zaś, śledząc pisma autora *Prolegomenów do historiozofii*, trzeba stwierdzić, iż Saint-Simon i Fourier są jedynymi przedstawicielami francuskiego romantyzmu socjalnego, do których otwarcie nawiązuje Cieszkowski.

Antoni Roszkowski, który badał utwory autora *Ojciec Nasz* w do pewnego stopnia podobnym kontekście¹⁴³ pisze: „Niewątpliwie Cieszkowski (...) znał dobrze te wszystkie kierunki społeczne [socjalizm przedmarksowski – M.B.]. Jednakże niejednakowo odnosił się do nich. O Owenie wspomina z szacunkiem, lecz krytycznie (...) i to gdy chodzi o drobny stosunkowo szczegół z działalności Owena. (...) O Proudhonie wspomina w »Ojciec Nasz«, jednakże wyrażając się o nim uszczypliwie. O Cabecie, Leroux i in. nie wspomina. O Considérancie wspomina raz z racji pewnej nieistotnej kwestji. Natomiast zawsze z wielkim

¹⁴² Vide: A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit., s. 53,68.

¹⁴³ Różnica między ujęciem interesującej nas problematyki w niniejszym rozdziale, a podejściem prezentowanym przez Roszkowskiego polega na tym, że badacz ten Saint-Simona i Fouriera tradycyjnie ujmuje jako przedstawicieli przedmarksowskiego, utopijnego socjalizmu wraz z innymi autorami zaliczanymi do tego prądu przez historyków badających dzieje myśli socjalistycznej.

uznaniem mówi Saint-Simonie i Fourierze¹⁴⁴. Skrupulatne wyliczenie tego badacza wydaje się w pewien sposób uzasadniać przyjęty w niniejszej pracy dobór postaci kluczowych dla kształtowania się poglądów polskiego filozofa.

Recepcję romantyzmu socjalnego w twórczości Cieszkowskiego można ukazać na dwóch poziomach: ogólnym, dotyczącym najważniejszych idei czy sposobów ich artykułowania oraz wysnuwania istotnych dla omawianej filozofii pojęć; oraz szczegółowym, polegającym na wskazaniu bezpośrednich odwołań do prac Saint-Simona i Fouriera. Pozwoli to na wyraźne ukazanie istotnej różnicy w modelach recepcji nurtów ideowych współtworzących mesjanizm autora *Ojcie Nasz* tj. heglizmu oraz myśli kojarzonej z nazwiskami autorów *Nowego chrześcijaństwa* i *Teorii czterech ruchów*.

2.3.1. Poziom ogólny

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie istotowe cechy myśli francuskiej, które scharakteryzowano wcześniej, czyli kontrastowe przedstawianie opłakanego stanu terażniejszości i olśniewającej wizji przyszłości, historiozoficzny dynamizm oraz religijne zakorzenienie programu przemian politycznych, da się bez trudu odnaleźć w pismach Cieszkowskiego. Według Walickiego bowiem, francuskie tendencje intelektualne dostarczały polskiemu filozofowi inspiracji do tworzenia własnych dzieł.

Dotyczy to także tych tekstów, które kierowane były w pierwszym rzędzie do czytelników niemieckich, związanych ze szkołą Hegłowską. Polski badacz wskazuje, że centralna teza *Prolegomenów do historiozofii*, mówiąca o poznawalności przyszłości jest czymś obcym myśleniu Hegłowskiemu a jednocześnie poglądem powszechnie wyznawanym przez myślicieli francuskich¹⁴⁵. Opiera się ona na teleologicznym i dynamiczno-organicystycznym pojmowaniu historii w wersji właściwej poglądom Saint-Simona i Fouriera. Podobnie jest w przypadku *Boga i palingenezy*. Jak pisze Walicki: „(...) pierwsza część traktatu *Bóg i palingeneza* pomyślana była jako zabranie głosu w niemieckich dyskusjach filozoficzno-teologicznych lat czterdziestych, a więc jest rzeczą bezsporną, że należy ją rozpatrywać w kontekście tych dyskusji. Zarazem jednak trzeba zwrócić uwagę, że treściowo poglądy Cieszkowskiego na problem Boga i palingenezy zbliżały go raczej do społeczno-religijnych myślicieli francuskich¹⁴⁶. Jeśli zaś chodzi o *Ojcie Nasz*, to, zdaniem Walickiego, związek między

¹⁴⁴ A. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Fiszer i Majewski, Poznań 1923, s. 29–30.

¹⁴⁵ Vide: A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit., s. 52

¹⁴⁶ Ibid., s. 73.

twórczością polskiego filozofa z „atmosferą i problematyką” podejmowaną przez romantyków socjalnych uwidacznia się ze „szczególną wyrazistością”¹⁴⁷. Rozpatrując te związki wskazać należy najpierw na ich wymiar ogólny, który zasadza się na tendencjach i predylekcjach łączących wymowę dzieł polskiego mesjanisty z utworami Francuzów. Można bowiem powiedzieć, że pisma autorstwa Saint-Simona oraz Fouriera pod wieloma względami niejako przetarły intelektualny szlak, którym podążył Cieszkowski.

Istotną częścią *Ojciec Nasz* jest krytyka zastanego stanu polityki, społeczeństwa i gospodarki. Jak się wydaje, polski filozof w negatywnej, krytycznej części swego dzieła kroczył drogą wyznaczoną przez Fouriera. Różnego rodzaju oskarżenia i ataki kierowane pod adresem warstw rządzących oraz ugrupowań politycznych są rozsiane po całym *opus magnum* Cieszkowskiego a swoją siłą i dramatycznym tonem przywodzą na myśl druzgocącą krytykę, jaką wobec współczesnych sobie uwarunkowań społeczno-ekonomicznych sformułował francuski utopista. W tym sensie znamienne są słowa Jakubowskiego, który wyliczając sprawy będące przedmiotem głębokiego oburzenia Cieszkowskiego (wyzysk ekonomiczny najuboższych klas społecznych, poddaństwo kobiet, przemoc w stosunkach międzynarodowych, wciąż żywe niewolnictwo)¹⁴⁸ konstatuje, iż był on „nader ostrym krytykiem stosunków społecznych rodzącego się kapitalizmu, a jego krytyka była bliższa myśli socjalistycznej niż konserwatywno-romantycznej”¹⁴⁹.

Zgoła inaczej niż w dziełach francuskich utopistów przedstawia się u Cieszkowskiego kwestia pozytywnego nakreślenia wizji mających nadejść porządków. O ile bowiem Saint-Simon i Fourier pozwalali sobie w tym względzie na puszczenie wodzy fantazji i snucie planów przyszłego kształtu świata obejmujących najdrobniejsze szczegóły, o tyle polski mesjanista pozostawał w tym aspekcie o wiele ostrożniejszy. Saint-Simon przejawiał tendencję do pisania listów, w których wyrażał stanowisko całych klas społecznych¹⁵⁰, czy wręcz gotowych aktów prawnych, które od razu można by wdrożyć w celu zatriumfowania industrializmu¹⁵¹. W przypadku Fouriera zaś, tendencja do futurologicznego skrupulantstwa i drobiazgowości w znacznej mierze odbiera jego pismom elementarną powagę¹⁵². Nauczony negatywnym przykładem Francuzów, Cieszkowski stwierdzał w *Prolegomenach do historiozofii*: „(...) co

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Vide: ON II, s. 114-118.

¹⁴⁹ M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości...*, op. cit., s. 149.

¹⁵⁰ Zob. Ch. H. de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, [in:] Idem, *Pisma wybrane*, op. cit., t.2, s. 422-428.

¹⁵¹ Zob. Ibid., s. 404-416.

¹⁵² Opisując samo tylko zagadnienie bankructwa Fourier podaje dziewięć jego rodzajów i trzydzieści sześć odmian, co i tak nie wyczerpuje wszystkich możliwości (Vide: W. Wołgin, *Poprzednicy...*, op. cit., s. 228). Nie może zatem dziwić, że ta maniacka skłonność znajduje ujście w tworzonych przez niego projektach społeczności falansteru, które zawierają wyliczenie aktywności jej członków z godzinową dokładnością (Vide: Ibid., s. 239-240).

się tyczy przyszłości, możemy w ogóle zgłębić tylko istotę postępu, gdyż możliwości realizacji są tak bogate, wolność i pełnia ducha tak wielka, iż zawsze grozi nam niebezpieczeństwo, że rzeczywistość w swych szczegółach albo prześcignie, albo przynajmniej zawiedzie nasze oczekiwania”¹⁵³.

Ciekawie do tej kwestii podchodzi Piotr Bartula. W swojej pracy ów badacz podkreśla, iż chociaż Cieszkowskiego – z racji występowania w jego pismach teleologicznego ujmowania postępu historycznego oraz wyobrażeń społeczeństwa przyszłości cechującego się religijno-polityczną perfekcją – można zaliczyć do grona myślicieli utopijnych, to formułowana przez niego wersja utopii ma szczególne właściwości. Saint-Simon i Fourier stworzyli, według Bartuli, utopie konstruktywistyczne, w których „rzeczywistości przeciwstawiony jest wzorzec-ideał”¹⁵⁴ a sama rzeczywistość jawiła im się jako „rebus posiadający jedno doskonałe rozwiązanie”¹⁵⁵. Utopia polskiego filozofa natomiast to „raczej utopia historiozoficzna, w której ceni się świat takim, jaki jest, dostrzegając w nim pierwiastki twórcze, decydujące o celowym postępie”¹⁵⁶. Pozytywny moment wizji przyszłości u Cieszkowskiego był zatem oparty na wyższym poziomie ogólności niż plany autorów francuskich – chodziło w nim o zasady i kierunki rozwoju, których załączki można dostrzec w istniejącym porządku. Porządek ten jednak jako całość należało ocenić negatywnie.

Dwa kolejne istotne elementy romantyzmu socjalnego, a więc przekonanie o zasadności organicystycznego, dynamistycznego i teleologicznego ujmowania historii oraz religijne zakorzenienie dzieł dających się zaliczyć do tego nurtu, są widoczne u Cieszkowskiego nad wyraz czytelnie. Zawarte już w początkowych partiach *Prolegomenów do historiozofii* słowa o „organizmie dziejów powszechnych”¹⁵⁷ dobitnie świadczą o tym, że polski filozof dobrze odnajdywał się metaforycznie charakteryzującej ten typ romantyzmu. Dynamizm dziejów oraz ich możliwą do odkrycia celowość można zaś uznać za założenia warunkujące sensowność nowej dyscypliny tworzonej przez Cieszkowskiego, czyli historiozofii. Religijny wymiar filozofii polskiego mesjanisty jest z kolei czymś oczywistym i nie trzeba specjalnie wgłębiać się w jego pisma, aby zauważyć, że cała ta myśl jest na wskroś przeniknięta religijnym sposobem mówienia i myślenia. Warto jednak po raz kolejny zwrócić uwagę na fakt, iż religijność Cieszkowskiego jest o wiele głębsza i poważniejsza niż ma to miejsce u opisywanych tu

¹⁵³ PdH, s. 9.

¹⁵⁴ P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi: August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 33.

¹⁵⁵ Ibid. s. 35.

¹⁵⁶ Ibid. s. 33.

¹⁵⁷ PdH, s. 3

autorów francuskich. Dobrze oddają to słowa Wawrzynowicza, który konstatuje, iż religijno-profetyczne nacechowanie głównego dzieła polskiego filozofa „nie stanowi wyłącznie zewnętrznej formy przekazu postępowych treści społecznych. Program filozoficzno-społeczny *Ojciec Nasz* Cieszkowskiego znajduje zakotwiczenie w samej treści chrześcijaństwa tzn. w przesłaniu biblijnym, a ściślej w głębokich warstwach tego przesłania, niejako zakodowanych w pierwotnym przekazie religijnym i wymagających teraz filozoficznego rozkodowania”¹⁵⁸.

Pozostając na gruncie ogólnego poziomu recepcji francuskiego romantyzmu socjalnego w twórczości Cieszkowskiego, można ponadto zasygnalizować, że autor *Ojciec Nasz*, wpisywał się w pewne motywy i wyobrażenia charakterystyczne dla myśli Saint-Simona i Fouriera. Warto wskazać na kilka takich przypadków.

W *Nowym Chrześcijaństwie* Saint-Simon zawarł ostrą krytykę inkwizycji oraz zakonu jezuitów: „Istotą inkwizycji jest despotyzm i chciwość, jej bronią gwałt i okrucieństwo; korporacją jezuitów rządzi egoizm, do osiągnięcia swego celu, którym jest całkowite podporządkowanie sobie wiernych, zarówno duchownych jak i świeckich, dążą oni przy pomocy podstęp”¹⁵⁹. Cieszkowski w *Ojciec Nasz* stawiał tym instytucjom zarzuty brzmiące bardzo podobnie. Według niego, członkowie trybunałów inkwizycyjnych pałali „świętokradzką chęcią zbawienia ludzi i społeczeństwa kąpielą ognistą”¹⁶⁰ zaś jezuita „nie wahali się schować światła pod korzec, i pychą natchnieni, zamyślili świat opętać, sami duchowi niewoli opętać się dawszy”¹⁶¹. Co ciekawe, słowa te padają w kontekście krytyki rewolucyjnych odmian socjalizmu a inkwizycja i jezuita służą jako symbole dobrych chęci przeobrażonych w przemoc i okrucieństwo. Nie jest do końca pewne czy takie skojarzenia są efektem funkcjonującej przez długie lata czarnej legendy tych organizacji czy są nawiązaniem do Saint-Simona (być może jedno i drugie), lecz mogą zostać odczytane jako pewna wskazówka dotycząca ideowego kontekstu pisarstwa Cieszkowskiego.

Kolejną prawdopodobną ogólną paralelę, na jaką można wskazać porównując myśl autora *Katechizmu industrialistów* z myślą polskiego filozofa jest zafascynowanie przemysłem, połączone z czysto instrumentalnym spojrzeniem na rolę środowiska przyrodniczego w rozwoju gospodarczym. W poprzedniej części pracy przywołano słowa Saint-Simona o tym, że celem oddania władzy w ręce przemysłowców jest „powszechna akcja przekształcania

¹⁵⁸ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit. s. 139-140.

¹⁵⁹ C.H. de Saint-Simon, *Nowe chrześcijaństwo*, op. cit., s. 656.

¹⁶⁰ ON II, s. 197.

¹⁶¹ Ibid., s. 196.

przyrody ku pożytkowi ludzi”¹⁶². W *Ojcie Nasz* można natknąć się na analogiczne stwierdzenia: „Klasa (...) przemysłowa będzie w przyszłości prawdziwą armją ludzkości, która pod chorągwią ducha wciąż nowe od natury wywalczać będzie zdobycze, a te zdobycze nigdy z klęskami połączone nie będą, nigdy łez nie wycisną, lecz zapewniając niezliczone korzyści obecnym, szczęście następnych pokoleń ustalą”¹⁶³. Również zatem i tutaj wolno dopatrywać się istnienia intelektualnego długu, jaki u francuskich autorów zaciągnął Cieszkowski.

Ostatnią kwestią, która może świadczyć na rzecz tego, iż polski mesjanista podążał intelektualnymi ścieżkami wyznaczonymi przez francuskich romantyków socjalnych jest zagadnienie, pełnych odważnej wyobraźni, spekulacji kosmologicznych zawartych w *Ojcie Nasz*. Jak się wydaje, w tym aspekcie Cieszkowski szczególnie mocno inspirował się dociekaniem Fouriera. Francuski utopista na łamach swych pism wyrażał tezę o powszechnej analogii wszystkich bytów. W kontekście tego podstawowego prawa Fourier pisał o przestrzeni kosmicznej i obecnych w niej planetach. Jak pisał: „Ci, którzy uznali planety za ciała nieożywione, nie wykazujące żadnych czynności poza swymi geometrycznymi wędrówkami, przypominają głuptaka, który sądzi że mózg jest bez życia, ponieważ nie wykonuje żadnej widocznej czynności, albo jest beczynny, ponieważ nie widać by pracował tak jak kończyny. (...) Gdyby planety nie były tworam żywymi i obdarzonymi funkcjami, znaczyłoby to, iż Bóg jest przyjacielem lenistwa: stworzyłby uniwersa usiane wielkimi nieruchomymi ciałami, wędrującymi przez wieczność tam i z powrotem, jak nasi próżniacy”¹⁶⁴. Tymczasem, według Fouriera planety łączy związek o wiele głębszy niż czysta mechanika¹⁶⁵. Przy tej okazji po raz kolejny autor *Teorii czterech ruchów* oddawał się fantazjom i snuł wizje dotyczące kopulacji planet i tworzenia w jej efekcie różnych gatunków roślin i zwierząt¹⁶⁶.

Cieszkowski nie był co prawda tak groteskowy w swych poglądach jednak przyznawał, iż możliwym jest sytuacja kosmologiczna przypominająca w podstawowych założeniach tę z pism Fouriera. Zdaniem autora *Boga i palingenezy* można zastanawiać się czy zakończeniu biegu historii ludzkości „planeta nasz żyjący dotąd sam w sobie i tylko prawem niebiańskiej mechaniki z Wszechświatem złączonym, połączy się z rówienikami swymi wyższym niż dotąd i duchowniejszym węzłem”¹⁶⁷. Były to jednak spekulacje z dziedziny przyszłości „pozahistorycznej”, „pankosmicznej” czy „ultrahumanitarnej”, które w całości rozważaniach

¹⁶² C. H. de Saint-Simon, *Organizator*, op. cit., s. 311.

¹⁶³ ON III, s. 214.

¹⁶⁴ Ch. Fourier, *Kosmogonia*, op. cit., s. 219.

¹⁶⁵ Vide: *Ibid.*, s. 218.

¹⁶⁶ Vide: A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 63.

¹⁶⁷ ON, I, s. 204.

Cieszkowskiego pełniły rolę czysto dygresyjną¹⁶⁸. W związku z tym, inaczej niż Fourier objawiający swe poglądy jako nową naukę objaśniającą działanie wszechświata, Cieszkowski o tego typu teoriach pisał: „Wierzyć w nie zaiste wolno, ale dogmatycznie nauczać nikomu nie przystoi, bo stanowczo wiedzieć o nich jeszcze nie nadszedł czas”¹⁶⁹. Na tym przykładzie znów daje się zauważyć, że intelektualne uniwersum francuskiego romantyzmu społecznego było dla polskiego mesjanisty bardzo istotnym punktem odniesienia.

2.3.2. Poziom szczegółowy

Oprócz opisanych powyżej ogólnych cech i motywów charakteryzujących socjalny romantyzm, w dziełach Cieszkowskiego znajdują się bezpośrednie i podane wprost odwołania do myślicieli francuskich reprezentujących ów nurt. Warto zatem przypadki te poddać analizie, aby prześledzić to, jak polski mesjanista rozumiał rolę i rangę teorii formułowanych przez Saint-Simona oraz Fouriera.

Cieszkowski stosunkowo sporo miejsca poświęcił Fourierowi w *Prolegomenach do historiozofii*. Polski filozof wspominał autora *Teorii czterech ruchów* w kontekście próby odkrycia postulatów wyrażających tendencje, które mają panować w trzeciej, finalnej epoce ludzkich dziejów. Ruch historii, jej dynamikę, wpisywał Cieszkowski w schematy dialektyki Heglowskiej. Według praw rządzących tym sposobem myślenia: „Rzeczywistość bezustannie coraz bardziej dostosowuje się do rozumu a proces ich rozwoju tylko po to rozpada się na dwie strony, aby na wyższym szczeblu znów się zjednoczyć”¹⁷⁰. Proces taki dokonał się już na gruncie samego rozumu znajdując swą kulminację w filozofii Hegla, który, wyrażając najdoskonalej prawa dialektyki, był w stanie zjednoczyć sprzeczności rozzierające sferę ludzkiej myśli. Autor *Ojczyzna Nasza* stwierdzał, iż „identyczne zwycięstwo musi nastąpić w rzeczywistości”¹⁷¹. Należy dodać, że chodzi tu przede wszystkim o rzeczywistość społeczną i polityczną.

Dialektyka Heglowska jest zrodzoną w wyniku całego toku rozwoju filozofii metodą, która pozwala na zażegnanie wszelkich sprzeczności – także i społecznych. Trzeba jednak zacząć stosować ją w świadomy i konsekwentny sposób. Do podjęcia takiej próby prowokuje niejako współczesny Cieszkowskiemu stan społeczeństwa, który poprzez swe rozdarcie i antytetyczną budowę odzwierciedlał to, co przez całe wieki działo się z filozofią. By zniesienie

¹⁶⁸ Ibid., s. 205.

¹⁶⁹ Ibid. s. 204.

¹⁷⁰ PdH, s. 98.

¹⁷¹ Ibid.

sprzeczności mogło stać się możliwe, myśl musiała wytworzyć narzędzia umożliwiające dokonanie tego doniosłego aktu. Jak pisał polski myśliciel: „w ten sposób realna, obiektywna dialektyka życia zbliża się do stanowiska najbardziej zapośredniczonego, a aktualne sprzeczności występują tak jaskrawo tylko dlatego, że same dojrzewają coraz bardziej do swego rozwiązania”¹⁷². Domagające się likwidacji, nabrzmiałe antynomie rzeczywistości społecznej zostały z bardzo wyraźnie dostrzeżone właśnie przez Fouriera. Opinia ta została powtórzona przez Cieszkowskiego w *Ojcie Nasz*. Fourier został tam określony jako twórca „ścigający (...) sprzeczności w łonie świata i wołający o ich realne zniesienie”¹⁷³.

Wytworzony przez francuskiego autora system, dzięki swemu nakierowaniu na potrzebę reintegracji realiów społecznych, był czymś wartym docenienia. Niemniej jednak poglądy głoszone przez Fouriera nadal pozostały w oczach Cieszkowskiego utopią. Ich autor nazywany jest „największym, ale też ostatnim utopistą”¹⁷⁴. Utopizm tych idei polegał na tym, że, tak zresztą jak inne koncepcje tego typu, nie spełniały one warunku harmonijnego, współgrającego z rzeczywistością rozwoju. Przedstawiały obraz idealnego porządku, który należy wcielić w życie w skali jeden do jednego. Do tego sprowadza się opisywany, przez wcześniej cytowanego Bartulę, konstruktywizm francuskich utopii. Jak zaś stwierdzał sam Cieszkowski: „System Fouriera jest zatem dlatego utopią, że zbyt łatwo składa broń przed rzeczywistością z góry przyjętą. Niemniej wszakże jest to najbardziej spekulatywna wypowiedź na temat współczesnego życia, chociaż nie ma formy spekulatywnej i brak jej spekulatywnej świadomości”¹⁷⁵.

Jak można domniemywać owa nieświadoma spekulatywność utopii Fourierowskiej zasadzała się na godnej podziwu odwadze intelektualnej jej autora, która poskutkowała tym, iż sposób myślenia właściwy drugiej epoce dziejów, tzn. operowanie przede wszystkim na czysto idealno-umysłowych abstrakcjach, został w niej posunięty do granic możliwości. W *Ojcie Nasz* znajduje się znamienity fragment świadczący o takim właśnie źródle rewerencji jaką wobec autora *Teorii czterech ruchów* żywił Cieszkowski. Polski mesjanista wymieniał Fouriera w licznym gronie ludzi nauki, którzy mieli znaczący udział w procesie udoskonalania myślenia jako takiego¹⁷⁶. Wszyscy wymienieni intelektualiści mieli być reprezentantami „najwyższego stanu myśli, nie mimowolnej, lecz wolnej, nie tylko biernej, lecz czynnej, nie tylko refleksyjnej

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ ON III, s. 160.

¹⁷⁴ PdH, s. 99.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Byli to m.in.: Pitagoras, Sokrates, Platon, Arystoteles, Archimedes, Newton, Kopernik, Volt, Galvani, Kant, Fichte czy Hegel. (Vide: ON III, s. 159-160).

lecz spekulatywnej, z siebie postępującej i występującej i rzeczywiście działającej o tyle, o ile myśl działać jest zdolna”¹⁷⁷.

Wystąpienie Fouriera można odczytać jako zwiastujące, zbliżający się wielkimi krokami, przełom prowadzący do epoki Czynu; jako „ważny moment w budowaniu prawdziwej rzeczywistości, ale też tylko moment, i to w bardzo ograniczonym zakresie”¹⁷⁸. Ostateczne pojednanie myśli i rzeczywistości bowiem nie może polegać na prostym przenoszeniu bardzo szczegółowych planów na grunt porządków społecznych, w czym, jak wcześniej pokazano, lubował się francuski utopista. Ruch historii polega według Cieszkowskiego raczej na tym, iż sfery rozumności oraz realności „muszą wzajemnie ku sobie grawitować i zbliżać się do siebie coraz bardziej, godząc się w sposób jeszcze niedoskonały, aż wreszcie zejdą się organicznie”¹⁷⁹.

Przechodząc zaś do kolejnych miejsc, w których Cieszkowski nawiązywał do myśli Francuzów, należy powiedzieć, że tym momentem w twórczości autora *Ojciec Nasz*, gdzie jego inspiracje myślą romantyków socjalnych ujawniają się najjaskrawiej jest egzegeza czwartej prośby *Modlitwy Pańskiej*. To przy formułowaniu komentarza objaśniającego znaczenie frazy „chleba naszego powszedniego daj nam co dzień” padają słowa: „Dwóch wielkich ludzi, których pomimo błędów ich, ludzkość wkrótce w poczet świętych swych policzy, St. Simon i Fourier, są przesłańcami tej wielkiej reformy, którą nam niniejsza prośba zapowiada”¹⁸⁰. W związku z tymi stwierdzeniami warto spróbować ukazać do jakiego stopnia wywody polskiego mesjanisty harmonizowały z teoriami francuskich utopistów.

Chcąc podjąć kwestię odnoszenia się polskiego myśliciela do twórczości Saint-Simona można zacytować zdanie, które dobrze oddaje to, za co Cieszkowski cenił autora *Katechizmu industrialistów*. „Już St. Simon i jego sekta zwróciła badania przyjaciół ludzkości na opłakany stan proletarijuszów, to jest bez wątpienia najwznioślejszym i najgłębiej uwagi godnym punktem ich nauki” – stwierdzał¹⁸¹. Taka ocena skłania do postawienia tezy, iż recepcja teorii Saint-Simona w pismach autora *Boga i palingenezy* nie odnosi się do całości poglądów francuskiego pisarza, lecz jedynie końcowej fazy jego działalności. Wtedy to bowiem u Saint-Simona pojawił się apel do uczuć i emocji związanych z religijnie motywowanym wszechludzkim braterstwem obejmującym także i uboższe warstwy społeczeństwa. Najważniejszym tego świadectwem było *Nowe Chrześcijaństwo*. O dziele tym, które jak się

¹⁷⁷ Ibid., s. 160.

¹⁷⁸ PdH, s. 100.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ ON III, s. 206.

¹⁸¹ Ibid.

wydaje w głównej mierze wywarło wpływ na myśl Cieszkowskiego, pisze Popowicz: „Miało ono stać się jego najślawniejszą książką, wielokrotnie wznawianą i tłumaczoną na języki obce. Jemu zawdzięczał głównie swą pośmiertną sławę. Miała też ona decydujący wpływ na powstanie i rozwój ruchu saintsimonistycznego w następnych dekadach, co wskazuje, że intuicja starego hrabiego o sile oddziaływania argumentacji typu religijnego okazała się słuszna”¹⁸².

Omawiając wcześniej teorie autora *Listów genewskich* wspomniano o tym, że twórca ten, pomimo wszystkich przemian, jakie na przestrzeni wielu lat zachodziły w jego poglądach, ciągle żywił przekonanie, iż członkowie klas twórczych stanowią sól ziemi i to im właśnie należy się przywództwo we wszystkich istotnych obszarach gospodarki i polityki. Stanowiło to swego rodzaju oś wszystkich sformułowanych przez niego pomysłów czy postulatów. Koncentrował się więc głównie na apelach do naukowców, artystów i właścicieli przedsiębiorstw. Natomiast stosunek Saint-Simona do robotników, biorąc pod uwagę całokształt jego twórczości można określić jako protekcyjno-paternalistyczny¹⁸³.

Dlatego też skojarzenie przez Cieszkowskiego myśli francuskiego utopisty z wyjątkowo mocnym ujęciem się za robotnikami przemysłowymi wydaje się być nieco przesadne. Saint-Simon pisał, co prawda, w *Nowym chrześcijaństwie* o palącej potrzebie skierowania wysiłku wszystkich instytucji ku „podniesieniu dobrobytu klasy najbiedniejszej”¹⁸⁴ jednakże miałyby to się dokonać niejako pośrednio, ponieważ występujący tu w religijnej otoczce industrializm miał przynieść korzyści całej ludzkości. Odnosząc się do klasowej problematyki dzieł francuskiego pisarza Grabowski podkreśla, że „idea walki, przemocy jest sprzeczna z duchem naiwnego idealizmu Saint-Simona. Przeciwstawia on wprowadzie pracujących i leniuchów, pszczoły i trutnie, ale jego filozofja historii jest wykładnikiem ewolucji syntetycznej »nauki ogólnej«, nigdy zaś obrazem walki klasowej”¹⁸⁵. Podobną wymowę swoim teoriom politycznym nadał

¹⁸² K. Popowicz, op. cit., s. 72.

¹⁸³ W roku 1821 a więc ledwie cztery lata przed wydaniem *Nowego Chrześcijaństwa*, Saint-Simon w dość kuriozalnej broszurze będącej częścią dzieła *O systemie industrialnym* zatytułowanej *Do panów robotników* zalecał aby proletariusze skierowali do swych pracodawców następujące słowa: „Jesteście bogaci, a my ubodzy; Wy pracujecie głową, my rękami. Z tych podstawowych różnic, jakie między nami zachodzą, wynika, że jesteśmy i powinniśmy być Wam podporządkowani” (C. H. de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, op. cit., s. 422). Ogólną wymową tego tekstu, jest chęć udowodnienia, że oddanie steru spraw państwowych w ręce ludzi zajmujących się kierowaniem przemysłem leży w najlepszym interesie robotników, którzy (analogicznie, jak w *Zasadach Filozofii Prawa* Hegla) ujmowani są w ramach jednej klasy przemysłowej wraz ze swoimi pracodawcami (Vide: Idem, *Klasa proletariuszy* [in:] idem, *Pisma wybrane*, op. cit. t:2, s. 431-432). Evans tłumacząc takie nieantagonizujące ujęcie stosunków robotników i właścicieli warsztatów pracy, podkreśla, iż w czasach Saint-Simona pracowników nie zatrudniały wielkie bezosobowe firmy, lecz konkretni ludzie, którzy na ogół dobrze znali zatrudnionych i częstokroć traktowali ich z poufałością i szacunkiem wynikającym z osobistych relacji (Vide: D.O. Evans, op. cit., s. 15).

¹⁸⁴ C. H. de Saint-Simon, *Nowe chrześcijaństwo*, op. cit., s. 645.

¹⁸⁵ J.E. Grabowski, op. cit., s. 352.

także i polski mesjanista. Uprawnionym wydaje się zatem stwierdzenie, że Cieszkowski cenił i podzielał pewne dość powierzchowne oraz hasłowo wyrażone idee francuskiego autora. Należy wymienić w tym kontekście samo dostrzeżenie wielkiej wagi kwestii robotniczej, religijne umotywowanie postulatów politycznych oraz fundamentalnie antyprzemocowy i antyrewolucyjny przekaz płynący z dzieł Saint-Simona.

Mało prawdopodobnym jest także, aby polski filozof zagłębiał się w szczegóły doktryn późniejszych saintsimonistów, których w komentowanym cytacie nazwał sektą. W innym bowiem miejscu *Ojciec Nasz* Cieszkowski zestawiał saintsimonizm z ezoterycznymi naukami Emanuela Swedenborga i Edwarda Irvinga. Ostateczne porażki wszystkich tych ruchów religijnych, zdaniem autora *Prolegomenów do historiozofii*, dowiodły, iż dążenie do tworzenia zupełnie nowych religii jest z góry skazane na klęskę i „nie może być niczem innym jedno martwo narodzonym płodem”¹⁸⁶.

W dalszym toku wywodów polskiego filozofa można odnaleźć także kilka idei, których źródło tkwi w myśli Fouriera. Za najważniejszą z nich uznac należy ideę proporcjonalnego minimum. Wyrażenie poglądu, iż bez jego wprowadzenia „wątle i czcze są wszystkie usiłowania względem ustalenia prawdziwej wolności i lepszego bytu na świecie”¹⁸⁷, sprawiło, że Cieszkowski nadał Fourierowi miano geniusza¹⁸⁸. Proporcjonalne minimum polegać miało na takim ułożeniu stosunków społecznych, aby „każdy członek społeczności bez względu i bez wyjątku, z tego samego tytułu, iż jest członkiem społeczności, miał ciągle i niezawodnie zabezpieczony środek swojego utrzymania, zastosowany do indywidualnych potrzeb i stopnia ich wykształcenia”¹⁸⁹. Niespełnianie tego warunku przez współczesny francuskiemu autorowi ustrój powodowało, że „nie ma wzajemnie uzgodnionej umowy społecznej, istnieje zaś tylko liga dla ciemnienia, liga posiadającej mniejszości wbrew większości”¹⁹⁰. Ten stan rzeczy był przyczyną powstawania pośród ubogich ugrupowań rewolucyjnych, które miały na celu zaspokojenie coraz to bardziej rosnącej chęci ograbienia bogaczy z ich własności. Zarówno

¹⁸⁶ ON II, s. 455. Trzeba w tym miejscu wspomnieć o związkach łączących Cieszkowskiego z Pierre'm Leroux – autorem związanym z ruchem saintsimonistycznym, którego polski myśliciel poznał osobiście, i z którym, jak podaje Walicki, prowadził dyskusje na tematy teologiczne i filozoficzne (Vide: A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit., s. 57). Ponadto badacz ten wnikliwie analizuje treściowe zbieżności, jakie można odnaleźć w poglądach obu myślicieli. Ponieważ jednak, jak już wcześniej wspomniano, autor *Ojciec Nasz* nie przywołuje wprost nazwiska Leroux, ustalenie skali jego bezpośredniego i niezaprzecznego wpływu na Cieszkowskiego wydaje się być wysoce problematyczne oraz niepewne. Sam Walicki, stwierdza zresztą, iż jego analizy mają na celu przede wszystkim zwrócić uwagi na francuski kontekst ideowy twórczości polskiego mesjanisty. W niniejszej pracy kontekst ten zostaje do pewnego stopnia zrekonstruowany przez pryzmat dzieł Saint-Simona oraz Fouriera.

¹⁸⁷ ON III, s. 206

¹⁸⁸ Vide: Ibid.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ch. Fourier, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 219.

Fourier, jak i Cieszkowski zgodziliby się także w kwestii tego, że choć narastanie w społeczeństwach nastrojów rewolucyjnych jest zrozumiałe oraz do pewnego stopnia moralnie usprawiedliwione, to przewrót polegający na obrabowaniu zamożnych na dłuższą metę niczego nie zmieni. Problem bowiem tkwi w samej strukturze systemu Cywilizacji, którego immanentną cechą jest niesprawiedliwość. Rozpowszechnienie wcielonej w życie idei proporcjonalnego minimum jest natomiast znakiem rozpoznawczym epoki Gwarantyzmu – jednego ze etapów przejściowych między Cywilizacją a Harmonią, który to ustrój jest celem całej historiozoficznej wizji Fouriera.

Upatrywanie przez Cieszkowskiego geniuszu autora *Teorii czterech ruchów* właśnie w wysłowieniu idei proporcjonalnego minimum dużo mówi o zakresie recepcji poglądów Fouriera w filozofii polskiego mesjanisty. Jak wspomniano powyżej, Gwarantyzm jest swego rodzaju historiozoficznym prowizorium a nie punktem dojścia ludzkich dziejów. Francuski utopista z całą mocą podkreślał, iż istnienie epok, które nie realizują w pełni wysuwanych przez niego postulatów wcale nie jest konieczne i nie jest również częścią jakiejś większej struktury historycznej. Jak pisze Sikora: „Fourier sądził nawet, że gdyby on sam, człowiek genialny – odkrywca prawdy, pojawił się wcześniej, choćby w starożytnej Grecji za czasów Solona, to wtedy ludzkość mogłaby uniknąć owych dwóch tysięcy trzystu lat poszukiwań, błędów, nieszczęść i cierpień, bezpośrednio realizując odkryte przezeń zasady”¹⁹¹. W tym sensie nastanie Gwarantyzmu jest jedną z wielu możliwości, która nie do końca nie odpowiada upodobaniom Fouriera. Skoro bowiem możliwe jest natychmiastowe przejście do ustroju Harmonii, to koncentrowanie się na jego formach pośrednich było pozbawione głębszego sensu¹⁹².

Sikora podkreśla, iż uczniowie Fouriera, w tym bodaj najbardziej znany z tego grona Victor Considerant, nie podzielali tego tyleż optymistycznego, co nierealistycznego przekonania. Polski badacz wskazuje na fakt, iż fourieryści głosili o wiele ostrożniejszy i mniej radykalny program stopniowych reform, nie zaś skokowe, motywowane gorączkową niecierpliwością, przejścia między ustrojami i epokami. „I w tej perspektywie – inaczej niż ich Mistrz – traktowali »gwarantyzm«, jako absolutnie konieczną i jedyną prawomocną drogę społecznego rozwoju”¹⁹³ – konstatuje Sikora. Taki styl myślenia o polityce właściwy jest również twórczości

¹⁹¹ A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 50.

¹⁹² O Gwarantyzmie pisał Fourier następująco: „Jeśli nawet nasza epoka wejdzie na drogę gwarancji, trzeba będzie jeszcze wielu pokoleń, zanim się nada trwałą treść tym reformom. Jakież to herkulesowy wysiłek, który napawa strachem” (Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique agricole*, idem, *Oeuvres complètes*, Paris 1841-1845, t.3., s. 311, cit. per: A. Sikora, op. cit., s. 50),

¹⁹³ Ibid., s. 131.

Cieszkowskiego. Nawiązywanie przez tego myśliciela do idei gwarantystycznych, postrzeganych jako kluczowe w teorii Fouriera, pokazuje, iż polskiemu mesjanście bliższe było reformistyczne i ewolucjonistyczne odczytanie poszczególnych myśli autora *Teorii czterech ruchów* nie zaś doktryna pojmowana przez swego twórcę jako integralna, nienaruszalna całość.

Cieszkowski podzielał również głoszoną przez Fouriera koncepcję pracy. Zdaniem twórcy falansteryzmu, tak, jak niemal wszystkie dziedziny życia, także i sfera pracy została zdegenerowana przez obmierzły mu ustrój Cywilizacji. Jak pisał: „praca (...) w cywilizacji jest ohydna wskutek niewystarczalności zarobku, obawy, że się go straci, niesprawiedliwości majstrów, smutnego wyglądu warsztatów, długości trwania oraz jednostajności funkcji”¹⁹⁴. Praca to znój, którego znoszenie jest koniecznym warunkiem utrzymania biologicznej egzystencji. Jednakże nie taki powinien być jej sens. To aktywność i twórczość związane z jej wykonywaniem powinny stać u podstaw tego typu aktywności. Takie ujęcie znaczenia zawodowych trudów jest głęboko zapisane w ludzkiej kondycji. „Aby robotników przykuć do pracy, nie zna się – po niewolnictwie – innych środków, jak obawa przed głodem i przed karą. Jeśli jednak wykonywanie pracy jest przeznaczeniem, danym nam przez Stwórcę, jakżeż można sądzić, że chciał on nas do tego skłonić gwałtem i że nie umiał w ruch wprowadzić jakiegoś bodźca szlachetniejszego, jakiejś przynęty zdolnej zamienienia pracy w przyjemność!”¹⁹⁵ – kontynuował Fourier. Systemem umożliwiającym tę transformację było tzw. przyciąganie przemysłowe (*attraction industrielle*). Zawierało ono szereg zaleceń¹⁹⁶, których wypełnienie miało zaowocować tym, że prace rolnicze i przemysłowe będą „bardziej może pociągające niż dzisiejsze festyny, bale i widowiska”¹⁹⁷.

O tym, że Cieszkowski pełnymi garściami czerpał w tym aspekcie z koncepcji Fouriera dobitnie świadczy poniższy passus z *Ojciec Nasz*, który brzmi, jak fragment któregoś z licznych tekstów francuskiego twórcy. Autor *Prolegomenów do historiozofii* pisał: „Gdy praca, która teraz jest gwałtem i przymusem, przez organizację i atrakcję przemysłową stanie się ponętą i przyjemnością, wtedy nikt zapewne na zabezpieczonym sobie minimum przestawać nie będzie, ale usłucha zgodnego głosu tak skłonności, jak i obowiązków swoich. I w tem się objawi

¹⁹⁴ Ch. Fourier, *Wybór tekstów*, op. cit., s. 240.

¹⁹⁵ Ibid. s. 241.

¹⁹⁶ Owe zalecenia to: 1. Współwłasność zakładów pracy przez pracowników; 2. Wynagradzanie w oparciu o trzy właściwości: kapitał, praca, talent; 3. Ośmiokrotna zmiana rodzaju pracy w ciągu dnia; 4. Wykonywanie pracy w zespołach dobieranych na zasadzie sympatii; 5. Estetyczny wygląd zakładów pracy; 6. Podział pracy odpowiedni do płci i wieku poszczególnych pracowników; 7. Zapewnienie każdemu pracownikowi ciągłej możliwości wyboru rodzaju wykonywanej pracy (Vide: Ibid. s. 241-242)

¹⁹⁷ Ibid. s. 241.

cała wzniosłość rozporządzeń Boskich, iż właśnie praca, to samo co przy wyjściu z raju ziemskiego przeznaczonem zostało ludzkości za karę, to samo stanie się jej nagrodą przy powrocie do niego”¹⁹⁸. Wyraźnie widać zatem, że w kwestii normatywnego ujęcia pracy, zasadzającego się na nadaniu jej godności wynikającej z zakotwiczenia w ludzkiej naturze, poglądy Cieszkowskiego i Fouriera pozostawały w daleko idącej zgodności.

Analizując myśl Cieszkowskiego można ponadto wskazać na dwa kolejne momenty, w których, jak można domniemywać, korzystał on z pomysłów Fouriera. Jeżeli chodzi o pierwszy z nich, to trzeba zauważyć, iż polski mesjanista w dalszym ciągu egzegezy czwartej prośby modlitwy *Ojciec Nasz* wykorzystywał, wspominane wcześniej, Fourierowskie prawo powszechnej analogii. Prawo to w systemie francuskiego utopisty pełniło funkcję uspojnającą – było czymś, co warunkowało sensowność całego projektu autora *Kosmogonii*. Cieszkowski zaś, napomknął „o powszechnej analogji universum”, by wyrazić, że „w wiekuiestej harmonii historii nic nie masz absolutnie oderwanego”¹⁹⁹. Jak wyjaśniał: „Myśli są tłumaczeniem bytów, fakta przesłańcami czynów, drobne na pozór zjawiska są analogjami ważnych później stanów”²⁰⁰. Powinno to więc skłaniać myślicieli oraz działaczy społecznych do uważnego przyglądania się jak największej ilości obszarów rzeczywistości, ponieważ załączki nowej epoki mogą kryć w zupełnie niespodziewanych miejscach. Takie nastawienie intelektualne umożliwia realizację ewangelicznego nakazu poszukiwania Królestwa Bożego (Mt 6, 33)²⁰¹.

Niebagatelną rolę w całości kształceniu poglądów Fouriera odgrywa także stworzona przez niego teoria namiętności. Podjęcie tej tematyki przez Cieszkowskiego w komentarzu do szóstej prośby *Modlitwy Pańskiej* („i nie wódź nas na pokuszenie”) daje się odczytać jako próba zmierzenia się z postulatami francuskiego utopisty. Autor *Teorii czterech ruchów* odmawiał tłumaczeniu namiętności wszelkiej zasadności i uważał ów akt za okrucieństwo. Należy zauważyć, iż polski filozof podszedł do tej kwestii nieco odmiennie. W typowej dla siebie manierze argumentacyjnej próbował on wpisać społeczno-religijną praktykę tłumienia popędów w schemat dialektyki²⁰², tym samym uznając jej relatywną sensowność. Niemniej

¹⁹⁸ ON III, s. 209-210. Rzecz jasna, nowym ziemskim rajem jest postulowane przez Cieszkowskiego Królestwa Boże na Ziemi.

¹⁹⁹ Ibid., s. 210.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Nb. Jak wspomniano wcześniej ten sam nakaz Fourier interpretował jako wezwanie do budowania sprawiedliwszego ustroju gospodarczego.

²⁰² „Roztrzásając (...) dialektyczny bieg naszych determinacyj przekonywamy się, iż popędy i namiętności w trojakim do obowiązków muszą znajdować się stosunku: naprzód krępowane zewnętrznym gwałtem i przymusem, a to jest stanowisko przedchrześcijańskich religij; po wtóre, więzione wewnętrznym przeświadczeniem i abnegacją; a to jest istotą Chrystianizmu; po trzecie zaś zidentyfikowane właśnie z samymi obowiązkami i stanowiące odpowiednią podmiotową stronę przedmiotowej ustawy. To właśnie stanowisko ma nadchodząca reforma socjalna sprowadzić” – pisze Cieszkowski (Ibid., s. 250).

jednak twierdził także, że wraz z nadejściem Epoki Czynu: „Namiętności nasze dotychczas w więzach trzymane lub z naturalnego biegu zwichnięte, dostąpią przez nią przynależnej im wolności, a wtedy właściwie i tylko wtedy znajdą się w harmoniji z odwieczną ustawą praktycznego rozumu”²⁰³. Praktykę tłamszenia popędów Cieszkowski porównywał do działalności lekarza, który dolegliwość każdej części ciała chciałby wyleczyć amputacją chorego organu. Taka terapia byłaby gorsza od choroby „a przecież nie oburzamy się słysząc codzienne zachwalanie podobnej operacji względem namiętności i popędów naszych”²⁰⁴. Działania mające na celu niwelowanie naturalnych skłonności ostatecznie przynoszą skutek odwrotny od zamierzonego i nie odpowiadają integralnemu charakterowi człowieczeństwa. O wiele słuszniejszym włączenie ich ogólniejszy proces budowy nowego kształtu stosunków społecznych.

Nie oznacza to jednak, że polski mesjanista uznawał sporządzoną z buchalteryjną dokładnością teorię namiętności autorstwa Fouriera, w myśl której istnieje dwanaście namiętności kardynalnych, których różnorakie konfiguracje mogą w efekcie dać osiemset dziesięć możliwych typów charakterów poszczególnych jednostek²⁰⁵. Jeżeli bowiem, co wydaje się wysoce prawdopodobne, źródłem inspiracji wyżej przytaczanych wyjątków z *Ojciec Nasz*, są poglądy twórcy falansteryzmu, to Cieszkowskiemu chodziło raczej o wykazanie, że we współczesnej mu kulturze umysłowej pojawiała się problematyka o znaczeniu kluczowym dla budowania społeczeństwa przyszłości.

Podsumowując, zreferowane powyżej, istotne²⁰⁶ dla filozofii autora *Boga i palingenezy* nawiązania do myśli Saint-Simona oraz Fouriera pełniły funkcję stymulującą własne dociekania Cieszkowskiego. Polski mesjanista darzył szacunkiem francuskich pisarzy przede wszystkim za wyobraźnię, intelektualną odwagę oraz za to, że potrafili oni trafnie wskazywać te obszary życia politycznego, gospodarczego i społecznego, na gruncie których ma nastąpić wyczekiwany wielki przełom. To nie szczegóły ich teorii, często pokraczne i niezborne, stanowią o wartości tej twórczości, lecz wyczulenie na panującą niesprawiedliwość oraz wola

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid., s. 255.

²⁰⁵ Vice: A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 76-85, J. Majler, op. cit., s. 58- 67. Nb. Źródła tej dokładności Bolesław Limanowski upatruje w zawodzie kupieckim, którym, mimo niechęci i wstrętu, Fourier zajmował się przez wiele lat: „Nawyknienia buchalteryjne przejawiają się w jego pismach w robieniu skrótów, w używaniu pewnych znaków, w szukaniu bilansu itd.” (B. Limanowski, *Karol Fourier i Furryeryzm*, „Ateneum. Pismo naukowe i literackie”, 1887, t.2, nr 46, s. 41).

²⁰⁶ Jedynie anegdotycznie można bowiem traktować fragment korespondencji z Carlem Ludwigiem Micheletem, w którym Cieszkowski przywołuje nazwisko Fouriera, by żartobliwie zripostować radę szybkiego zawarcia małżeństwa, daną mu przez niemieckiego profesora. (Vide: KCM, s. 330-331).

jej przezwyciężenia. Są to cnoty, które pozwolą na zaliczenie francuskich utopistów w poczet ogólnoludzkich świętych Nowej Ery w dziejach świata.

2.4. Uwagi końcowe

Po przeprowadzeniu powyższych analiz można w świetle ich wyników podjąć próbę całościowej oceny roli, jaką francuski romantyzm socjalny odegrał w konstytuowaniu się filozofii Cieszkowskiego. Rola ta z pewnością była znacząca, jednakże trzeba wyraźnie zaznaczyć, iż jeżeli brać pod uwagę jedynie wymiar filozoficzny, to poglądów, dla których autorami reprezentatywnymi byli Saint-Simon i Fourier, nie można traktować na równi z heglizmem. Jest to dobrze widoczne w pismach polskiego mesjanisty. Uwypukleniu tej tezy należy więc poświęcić nieco miejsca.

Trudnym do zlekceważenia faktem jest, że w pokoleniu Cieszkowskiego, pośród intelektualistów, panowało powszechne poważanie dla rangi Francji w umysłowej i politycznej historii świata. Wiązało się to ze swego rodzaju apoteozą kultury tego kraju. Liebich stwierdza, że dla współczesnych autorowi *Ojciec Nasz* myślicieli, Francja i jej stolica były nie tyle pewną lokalizacją geograficzną, ile raczej konstruktem intelektualnym traktowanym jako „uniwersalna klasa szkolna, warsztat ich nadziei oraz kapitału na przyszłość”²⁰⁷. Źródłem takiej postawy był mit rewolucji roku 1789. Fakt, że niszczący dawne wyobrażenia o naturze władzy politycznej przewrót rozegrał się właśnie we Francji spowodował, że doświadczenie rewolucji okazało się być „politycznym i intelektualnym laboratorium, w którym odkryty został nowy wymiar rzeczywistości społecznej”²⁰⁸.

Rewolucja i jej reperkusje wywołały bujny rozwój całego mnóstwa prądów, doktryn i kierunków, pośród których szczególne miejsce zajmowały teorie Saint-Simona i Fouriera. Nie uszło to uwadze uczonych związanych z heglizmem. Cieszkowski nie był bowiem jedynym admiratorem myśli francuskiej wywodzącym się ze szkoły autora *Fenomenologii ducha*. Liebich w tym kontekście opisuje przypadki mocnego zafascynowania doktrynami utopistów, których doświadczyli hegliści Eduard Gans i Arnold Ruge²⁰⁹. W obliczu witalności oraz oryginalności tych ruchów, pośród heglistów co rusz pojawiała się chęć stworzenia koncepcji łączącej w sobie wątki znane z francuskiej myśli społecznej oraz idealistycznej filozofii

²⁰⁷ A. Liebich., op. cit., s. 113 [tłum. własne].

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Vide: Ibid., s. 122-123.

niemieckiej²¹⁰. Można powiedzieć, że twórczość Cieszkowskiego w wielu aspektach wpisywała się w ów schemat²¹¹.

Nie można jednak zapominać o różnicy w ciężarze gatunkowym, jaka niewątpliwie zachodzi między dwiema częściami składowymi inspiracji ideowych polskiego mesjanisty. Nierówność tę można zauważyć już na polu swego rodzaju socjologii wiedzy. Warto bowiem zastanowić się nad pytaniem: Co po śmierci Hegla, Saint-Simona oraz Fouriera stało się ze zwolennikami ich poglądów? Heglizm stał się znaczącą szkołą filozoficzną, członkami której byli wybitni profesorowie. Myśl Saint-Simona natomiast legła u podstaw powstania sekty, której członkowie nosili specjalne stroje duchowne²¹², urządzali religijne obrzędy oraz zajmowali się poszukiwaniem Kobiety-Mesjasza²¹³. Uczniowie Fouriera zaś, po okresie dynamicznego rozwoju tej szkoły ostatecznie rozpierzchli się, by zasilać rozmaite ruchy polityczne bądź też podejmować nieudane próby zakładania falansterów²¹⁴. Wydaje się, że Cieszkowski świadomy był takiego obrotu spraw, co uwidoczniło się we wskazanym wcześniej wpisaniu saintsimonizmu w szeregi poronionego religijnego nowatorstwa. Współpracował natomiast z fourierystami publikując w wydawanym przez nich czasopiśmie tekst poświęcony kredytowi ziemskiemu²¹⁵, jak jednak już wspomiano wyżej, ugrupowanie to nie było tak radykalne w poglądach jak twórca zrębów jego ideologii.

Biorąc z kolei pod uwagę teoretyczny poziom rozważań, różnica kalibru intelektualnego heglowskiego idealizmu i francuskiego romantyzmu socjalnego staje się jeszcze bardziej widoczna. Saint-Simon w swych dziełach próbował stworzyć system, który wyjaśni wszystkie aspekty rzeczywistości, jednakże cały ten zamiar kończył się jedynie nigdy niespełnianymi obietnicami²¹⁶. Zasadniczo twórczość ta nie wykazuje większej wartości filozoficznej. Jak zauważa Grabowski: „Saint-Simon pisał bardzo chaotycznie, powtarzał wiele razy te same

²¹⁰ Vide: Ibid.

²¹¹ Vide: Ibid. s. 128. Taką samą opinię wyraża również Walicki. Zdaniem tego badacza *Prolegomena do historiozofii* oraz *Bóg i palingeneza* są wyrazem tego, że „polskiemu myślicielowi przypadła w udziale rola swoistego łącznika między filozofią niemiecką a myślą francuską” (A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit., s. 73).

²¹² Jak opisuje ów strój Sikora: „Składał się on z niebieskiego fraczka, białych pantalonów i białej kamizelki z czerwoną lamówką u góry. Osobliwością tej kamizelki było to, iż zapinała się ona na sporą liczbę guzików umieszczonych na plecach. Dzięki temu ilustrować ona mogła ideę powszechnego braterstwa, wszak bez pomocy bratniej trudno ją było założyć oraz zdjąć” (A. Sikora, *Saint-Simon*, op. cit., s. 115-116).

²¹³ Vide: Ibid. s. 128-130.

²¹⁴ Vide: Idem, Fourier, op. cit., s. 128-136.

²¹⁵ Vide: Ibid., s. 136.

²¹⁶ Trybusiewicz pisze o Saint-Simonie: „W istocie rzeczy nie był zdolny do napisania gruntownej książki. Brakowało mu czasu i środków, niezbędnej wiedzy, nawyków pracy naukowej, cierpliwości i uporu. A już największą przeszkodą był typ jego umysłowości: niezwykle wyczulony na nowe idee, chwycił w lot dostrzeżone pomysły i z kilku niedostatecznie pogłębionych faktów tworzył syntezy równie błyskotliwe, co powierzchownie ugruntowane” (J. Trybusiewicz, op. cit., s. 13).

myśli, zmieniał swe własne definicje albo ich wcale nie podawał²¹⁷. Podobnie można ocenić również i wywody Fouriera, które według Majler tworzą „konglomerat racjonalizmu i irracjonalizmu” pełen niespodziewanych skoków „od najbardziej trzeźwych sądów do zupełnie fantasmagorycznych pomysłów²¹⁸. Zdaniem badaczki autor *Teorii czterech ruchów* „uważał za konieczne rozwiązywać wszystkie problemy, a czynił to raz solidnie i sensownie, raz paradoksalnie²¹⁹. Trudno zatem aby Cieszkowski uważał francuskich utopistów za myślicieli rangi równej Heglowi. Dlatego też słusznie pisze Walicki: „Język filozoficzny Cieszkowskiego był językiem filozofii niemieckiej, stosowana przez niego metoda dialektyczna (oraz związane z nią kategorie pojęciowe) była modyfikacją dialektyki Hegla. Dzięki przejściu przez szkołę heglowską Cieszkowski górował swą kulturą filozoficzną nad większością współczesnych mu »romantyków socjalnych«²²⁰.

Jak zatem należy traktować idee Saint-Simona oraz Fouriera w kontekście omawiania ideowego tła filozofii politycznej Cieszkowskiego? Najrozsądniejszej odpowiedzi na to pytanie należy szukać w wielokrotnie tu przywoływanej pracy Walickiego. Badacz ten do opisu związków filozofii polskiego mesjanisty z myślą francuską używa takich określeń jak „układ odniesienia²²¹” czy „atmosfera i problematyka ówczesnej myśli społeczno-religijnej²²²”, w których miał doskonale odnajdywać się autor *Ojciec Nasz*. Chodzi więc o inspirację, natchnienie, czerpanie pewnych idei w celu ich twórczego przetworzenia a nie proste kopiowanie czy przeszczepianie francuskiej koncepcji na niemiecki lub polski grunt intelektualny. Sam Walicki zaznacza, iż jego zwrócenie uwagi na ów aspekt uzupełnia i koryguje interpretację filozofii Cieszkowskiego, ujmowanej często jedynie w kontekście sporów niemieckich, związanych ze debatami toczonymi przez tzw. „prawicę” i „lewicę” Heglowską²²³.

Pracę, jaką wykonał polski filozof na bazie koncepcji pochodzących z francuskiego świata ideowego, można dobrze zaobserwować w referowanym wcześniej postępowaniu z ideami Fouriera. Cieszkowski uznawał ich wagę, lecz starał się umieszczać je w ramach wyższego, dialektycznego porządku, którego pochodzenie jest, rzecz jasna, Heglowskie. Tę procedurę epistemologiczną można dostrzec zarówno w *Prolegomenach do historii filozofii* jak

²¹⁷ J. E. Grabowski, op. cit., s. 11.

²¹⁸ J. Majler, op. cit., s. 29.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ A. Walicki, *Francuskie inspiracje...*, op. cit. s. 54.

²²¹ Ibid., s. 60.

²²² Ibid. s. 73.

²²³ Ibid. s. 97.

i w *Ojcie Nasz*²²⁴. Badacze myśli Fouriera podejmując problematykę recepcji jego poglądów podkreślają, iż rzadko zdarzało się, aby inni autorzy przejmowali je wraz z całą mętną i dziwaczną metafizyką, którą francuski utopista uważał za swój istotny wkład w dzieje nauki. Władysław Grabski w broszurze poświęconej autorowi *Teorii czterech ruchów* obrazowo pisze: „ludzie rozebrali wymagowany pałac, rozparcelowali fantastyczny kwietnik, rozdrapali marzenia Fouriera na przydatne dla polityki i handlu kawałki”²²⁵. W podobnym tonie wypowiada się też Wołgin: „Kiedy spojrzymy poza obręb szkoły Fouriera w wąskim sensie tego słowa, zobaczymy, że recepcja pojedynczych jego tez jest zjawiskiem nader rozpowszechnionym (...) – i dalej – (...) to, w czym Fourier upatrywał ogólną podstawę filozoficzną całej swej doktryny, okazało się tworem poronionym; części systemu żyły nadal, utraciwszy ową więź, którą nadał im autor”²²⁶. To, co Cieszkowski robi z twórczością Fouriera (a także i Saint-Simona) jest doskonałym przykładem opisywanego przez tych badaczy modelu recepcji.

Biorąc pod uwagę powyższe rozstrzygnięcia należy uznać, iż pojawiające się w pracach Antoniego Roszkowskiego oraz Gedymina Spychalskiego próby swoistego unieważnienia zakotwiczenia filozofii Cieszkowskiego w heglizm na rzecz ujęcia jej jako nieco przetworzonej wersji utopijnej myśli Francuzów jest całkowicie niesłuszne. U Roszkowskiego podejście takie uwidacznia się, gdy pisze on, że w próbie przekroczenia Hegłowskiej filozofii dziejów na kartach *Prolegomenów do historiozofii* polski filozof nie był „nauczycielem i twórcą oryginalnym, lecz stosował nauki innego swego mistrza, Saint-Simona i jego szkoły”²²⁷. W innym miejscu zaś czytamy: „Program Fouriera jest w ogólnych zarysach, pominawszy pewne nieistotne szczegóły i śmieszności, identyczny z programem Cieszkowskiego. Opuszczając więc Saint-Simonistów (...) Cieszkowski ulega wpływom Fouriera”²²⁸. Bazując na podstawie dostępnych pism polskiego filozofa, też o tak mocnym zaangażowaniu autora *Ojcie Nasz* w saintsimonizm i fourieryzm nie da się utrzymać. Jeszcze dalej idzie Spychalski,

²²⁴ Z tego powodu trudno do końca zgodzić się z oceną Walickiego, który stwierdza, iż na łamach swego *opus magnum* Cieszkowski „odsunął na bok” Hegłowski układ odniesienia, na rzecz idei francuskich a z niemieckiego świata intelektualnego ostały się tam jedynie wątki filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (Vide: *ibid.*, 73-74). Ocena ta może wydać się częściowo uzasadniona, jeśli wziąć pod uwagę czysto treściowy charakter rozważań podejmowanych w *Ojcie Nasz*, lecz trzeba pamiętać, iż nad wszystkimi dziełami polskiego mesjanisty zawsze unosi się duch Hegla w postaci ciągłego stosowania przez autora *Ojcie Nasz* metody dialektycznej. Nie można także ignorować obszernych fragmentów tego dzieła, w których Cieszkowski powtarza narracje niemal wprost zapożyczone z dzieł niemieckiego idealisty. Rzecz jednak w tym, że polski mesjanista, zgodnie zarysowaną wcześniej rolę, jaką heglizm odgrywał w filozofii niemieckiej XIX wieku, uznawał jego za tezy oczywiste, niepodlegające dyskusji i niewymagające podania źródła przy ich wykorzystywaniu.

²²⁵ W. Grabski, *Tragizm Fouriera*, Wydaw. Spółdzielczego Instytutu Naukowego, Warszawa 1937, s. 12.

²²⁶ W. Wołgin, *Szkice...*, op. cit., s. 134.

²²⁷ A. Roszkowski, op. cit., s. 44.

²²⁸ *Ibid.*, s. 72.

który pisze: „(...) doktryna Cieszkowskiego w całości okazuje się być bliskim – choć niezupełnie wiernym – naśladownictwem programu Saint-Simona”²²⁹. Dialektyczny sposób argumentacji, który przecież, zdaniem autora *Boga i palingenezy* był najdoskonalszym osiągnięciem filozofii jako takiej, jest w pracy Spsychalskiego banalizowany i sprowadzany do rozumianego potocznie poszukiwania „złotego środka”. Ów fundamentalny dla heglistów sposób myślenia jest jedynie „modną frazeologią”²³⁰ nazwanej kilka stron dalej „bałamutną”²³¹. Zabiegi tych autorów powodują trywializację całej twórczości Cieszkowskiego sprowadzając jego wysiłki do naśladownictwa francuskich utopistów dokonywanej przez dobrodusznego poczciwca, który marzy o lepszym świecie. Trudno jest zaakceptować takie ujęcie mając na uwadze wyniki prowadzonych w tym rozdziale rozważań.

Na koniec stwierdzić należy, iż ograniczanie filozofii Cieszkowskiego do przykładu prostej recepcji heglizmu lub rozumienie jej jedynie w kontekście francuskiego romantyzmu socjalnego, jak każde nadmierne uproszczenie, wykrzywia obraz omawianego zjawiska intelektualnego oraz grozi przeoczeniem jego bogactwa i różnorodności. Podjęta tu próba wyjaśnienia wpływów myśli francuskiej na twórczość polskiego filozofa miała na celu podkreślenie tych dwóch jej cech.

²²⁹ G. Spsychalski, *Myśl społeczno-gospodarcza Augusta Cieszkowskiego*, „Absolwent” Przedsiębiorstwo Specjalistyczne, Łódź 2001, s. 63.

²³⁰ Ibid., s. 127

²³¹ Ibid. s. 131.

3. Cieszkowski a chrześcijaństwo

3.1. Uwagi wstępne

To, iż aby kontynuować analizę ideowego podglebia filozofii Cieszkowskiego, trzeba odwołać się do tradycji chrześcijańskiej myśli religijnej nie budzi żadnych wątpliwości. Jak wspomniano wcześniej, chrześcijaństwo wraz z właściwymi tej religii ideami i motywami jest w dziełach polskiego mesjanisty wszechobecne. Obecność ta nie jest rodzajem retorycznej ornamentyki (tak, jak ma to miejsce w myśli francuskich romantyków socjalnych), lecz źródłem możliwie najgłębszej inspiracji, z którego Cieszkowski czerpał pełnymi garściami. Jednocześnie chrześcijaństwo służyło mu jako swego rodzaju materiał, który (podobnie jak filozofia niemieckiego idealizmu) wymagał istotnego przetworzenia. Miało to pozwolić na sformułowanie autorskiego poglądu dotyczącego znaczenia chrześcijaństwa dla przeszłych, teraźniejszych oraz przyszłych dziejów ludzkości. Jak bowiem podkreśla Tomasz Herbich, dyskurs religijny charakteryzujący *Ojciec Nasz* opiera się na pewnej specyficznej właściwości polegającej na „przyswajaniu i relekturze (...) pojęć, idei i wyobrażeń pochodzących ze źródeł religijnych, w tym przede wszystkim z Biblii, a także z liturgii, dzieł teologicznych i literatury religijnej”¹.

Należy zaznaczyć, że w procesie intelektualnym nazwanym przez tego badacza przyswojeniem i relekturą szczególną rolę odegrał millenaryzm (nazywany z grecka także chiliazmem) – nurt chrześcijaństwa o jaskrawo antykonserwatywnym i w pewnym sensie „materialistycznym”² rysie. Nawiązywanie do millenaryzmu zatem, zbiega się często z konsekwencjami ważnymi dla rozumienia życia społecznego i politycznego, co ze względu na zakres tematyczny niniejszej pracy będzie sprawą najistotniejszą.

Trzeba pamiętać, że przyswojenie i relektura chiliazmu w twórczości autora *Prolegomenów do historiozofii* ma specyficzny charakter, a więc nie może być odczytywana jako prosta kontynuacja idei millenarystycznych. Specyfika ta wzbudziła wśród badaczy spuścizny Cieszkowskiego pewną kontrowersję. Próba jej rozstrzygnięcia, która zostanie może rzucić

¹ T. Herbich, *Pragnienie Królestwa: August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Teologia Polityczna, Warszawa 2018, s. 34.

² Vide: D. Kasprzak, *Millenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych - okres patrystyczny*, [in:] *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 102.

niewo światła nie tylko na model recepcji millenaryzmu w filozofii polskiego mesjanisty, ale też pozostałych elementów zbioru nakreślonego przez, cytowanego wyżej, Herbicha.

Andrzej Walicki w tekście *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*³ zwrócił uwagę na możliwość powiązania badań socjologów i religioznawców zajmujących się badaniem millenarystycznych ruchów religijnych rozsianych po różnych krajach i epokach z próbą lepszego zrozumienia polskiej myśli romantycznej XIX wieku. Polski mesjanizm dzielił bowiem ze wspomnianymi ruchami podstawowe założenie dotyczące wiary w „zbawienie zbiorowe i ziemskie umiejscowione w »poziomej«, historycznej płaszczyźnie bytu”⁴. Ponadto, stwierdza Walicki: „Zaliczanie polskiego mesjanizmu romantycznego do zakresu badań »mesjanologicznych« uzasadnione jest nie tylko obecnością w nim typowych millenarystyczno-mesjanistycznych struktur myślenia, lecz również genetyczną i funkcjonalną analizą zjawiska”⁵. Według autora, polski mesjanizm tak, jak inne nurty badane przez „mesjanologię”, powstał w okresie dziejowej katastrofy (reakcja na rozbiory i nieudane powstania) a ważnymi jego wyrazicielami byli członkowie migrujących grup – „ludzie wyalienowani, wykorzeni, wyrwani ze wspólnoty”⁶ (Wielka Emigracja). Wszystko to zaś było często połączone z millenaryzacją polityki, czyli przenoszeniem polityki na „płaszczyznę chiliastycznie pojmowanej historii świętej”⁷. Cechy te mają łączyć millenaryzm wczesnochrześcijański, średniowieczny czy ten występujący w krajach tzw. trzeciego świata z dziewiętnastowieczną myślą polską.

Przeciwno temu ujęciu wystąpił Stanisław Pieróg, który stwierdza, iż nowożytny ideologie europejskie „pod względem pojęciowej zawartości, znaczenia i społecznych funkcji różnią się (...) od chrześcijańskiego mesjanizmu-millenaryzmu diametralnie”⁸. Jego zdaniem tyczy się to także dzieła Cieszkowskiego. Jak głosi, ideologia⁹ autora *Ojczyzna Nasza*, inaczej niż chrześcijański mesjanizm, „nie zwiastuje »rychłego, ziemskiego zbawienia», lecz propaguje ideał »autokreacji« i »dezalienizacji« człowieka, nie zachęca do oczekiwania na Królestwo Boże na

³ A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, [in:]idem, *Między filozofią, religią i polityką*, op. cit., s. 8–44.

⁴ Ibid., s. 14.

⁵ Ibid., s. 23.

⁶ Ibid., s. 24.

⁷ Ibid., s. 26.

⁸ S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojczyzna Nasza Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz i S. Pieróg, Wydaw. PTF, Warszawa 1996, s. 125.

⁹ Należy w tym miejscu przytoczyć rozumienie terminu „ideologia” w przywoływanym tekście: „(...) ideologią nazywam pewien rodzaj »światopoglądu zbiorowego«, mówiąc zaś o światopoglądzie mam na myśli nie tylko to, że jest on zorganizowanym zespołem poglądów na świat, lecz także i przede wszystkim to, że znajdują w nim wyraz cele, wartości i »interesy« pewnego podmiotu. (...) Ideologia ma więc zdecydowanie »praktyczny« charakter – umożliwia podejmowanie zorganizowanych (nakierowanych na wspólne cele) działań zbiorowych” (Ibid. s. 118).

ziemi, lecz wzywa do podejmowania zbiorowych działań zmierzających do realizacji społecznych, ekonomicznych celów, nie zapowiada »zejścia« transcendentnego »państwa Bożego« na ziemię, lecz przekonuje, iż wyobrażenie transcendencji jest anachronicznym »złudzeniem religijnym« itd.»¹⁰. Na podobnym stanowisku stoi także Stanisław Borzym, który pisze: „Przyszłość w »filozofii czynu« Cieszkowskiego nie jest w zasadzie »przyszłą przeszłością«, to znaczy zrealizowanym w przyszłości Królestwem Bożym na ziemi. Nie ma u Cieszkowskiego biernego oczekiwania na nie. Dlatego jego myśl nie prowadzi do chiliizmu»¹¹.

Na pierwszy rzut oka krytyka ta wydaje się być słuszna. Biorąc pod uwagę treść dzieł millenarystów zarówno tych wczesnochrześcijańskich, jak i średniowiecznych, trudno doszukać się mocnych więzi łączących myśl Cieszkowskiego z autorami takimi, jak Papiasz, Cerynt, Montanus czy Joachim z Fiore. Jean Daniélou omawiając dzieła wczesnochrześcijańskich millenarystów podaje, iż dwie linie rozwojowe tego nurtu: azjatycka i syryjska, różniły się od siebie sposobem odpowiedzi na pytanie o to, czy w czasie tysiącletniego panowania Chrystusa boska aktywność stwórcza zostanie wzmożona czy też ulegnie zatrzymaniu¹². Z kolei przedstawiciel millenaryzmu średniowiecznego – Joachim z Fiore, dokonując egzegezy Pisma Świętego miał na celu pokazanie, że prorokowana przez niego epoka Ducha jest równoznaczna z tryumfem mniszego, radykalnie kontemplacyjnego sposobu życia¹³. Pod tym względem, silnie nakierowana na doczesność myśl Cieszkowskiego – fascynata osiągnięć nauk przyrodniczych¹⁴ – jest zupełnie inna niż zanurzone w mistyce nauki chiliastów.

Niemniej jednak Walickiemu, ani też innym badaczom wskazującym na związki polskiego mesjanizmu XIX wieku i millenaryzmu, nie idzie o wykazanie, iż ten pierwszy był wiernym przeniesieniem dawnego typu świadomości religijnej w nowe realia historyczno-społeczne. Badacz ten podkreśla wszak, że w przypadku polskich twórców mamy raczej do czynienia ze

¹⁰ Ibid., s. 125.

¹¹ S. Borzym, *Pojęcie "ducha i ,duszy" w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, [in:] idem, *Przeszłość dla przyszłości. Dzieje myśli polskiej*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 23.

¹² Vide: J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, WAM, Kraków 2002, s. 360–361.

¹³ Jak czytamy u Joachima: „Czas, który będzie w całości odtąd poznaniem intelektualnym, przypisuje się Duchowi Świętemu, ponieważ dany ludziom, obficie pouczy tych, którzy napełnieni zostaną prawdą” (Joachim z Fiore, *Wykład Apokalipsy*, tłum. D. Nowakowski, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2014, nr 2, s. 58.). Do tego typu poznania szczególnie predestynowani są zakonnicy (Vide: Idem, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2014, nr 2, s. 54). Rafał Tichy pisze zaś: „Joachim nie był żadnym społeczno-politycznym rewolucjonistą. Był średniowiecznym mnichem pragnącym ożywić chrześcijański ideał życia wspólnotowego i w ten sposób przygotować świat na ponowne nadejście Mesjasza. Dlatego założył zakon florensov i to przede wszystkim do swych mnichów, wśród których spędził większość życia kierował swe dzieła” (R. Tichy, *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 2, s. 6).

¹⁴ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 123.

„świadomą romantyczną rewitalizacją archaicznego wzoru”¹⁵. Jeżeli spojrzymy na to ten właśnie sposób jasne stanie się, że ideowe parantele, o jakich tu mowa, nie zawierają w sobie całego ich (w tym wypadku religijno-mistycznego) kontekstu. Chodzi tu zatem o sposób patrzenia na historię idei, którą przywoływany przez Walickiego Marks opisał jako „odnajdywanie w najdawniejszym tego, co najnowsze”¹⁶.

To, być może nieco ahistoryczne, podejście można odnaleźć w wielu pracach, które odegrały znaczącą rolę w rozwoju współczesnej humanistyki. Trzeba tu wymienić takich autorów, jak: Karl Löwith, Eric Voegelin czy Jacob Taubes. W książkach tych myślicieli szczególne miejsce zajmuje kwestia teologicznych źródeł nowoczesności, których doszukują się oni w koncepcjach wspomnianego wyżej Joachima z Fiore.

Löwith historycznego znaczenia wystąpienia Joachima upatruje w wyrażeniu przez autora *Wykładu Apokalipsy* myśli o istnieniu głębokiego i wzajemnego związku między Biblią a historią wraz z jej interpretacjami. Jak pisze: „Jedno musi wyświećlać drugie, jeśli historia jest z jednej strony istotnie nasycona religijnym znaczeniem, z drugiej zaś – Ewangelią *rotulus in rota* czy śródosią dziania się świata”¹⁷. Dzieła kalabryjskiego opata, choć zakorzenione w świecie katolickiej teologii i egzegezy biblijnej¹⁸, poprzez ponowne nadanie doczesnym dziejom znaczenia soteriologicznego wywołały niemałą kontrowersję, która sprowokowała „nowy wybuch wczesnochrześcijańskiego entuzjazmu, jak również uwarunkowała pośrednio nowoczesną religię postępu”¹⁹. Jeszcze dalej w swych dociekaniach posuwa się Voegelin, który interpretuje Joachimową teologię dziejów jako pierwszą próbę „immamentyzacji eschatonu”, który to proces jest, jego zdaniem, istotą nowożytności. Autor *Nowej nauki polityki* stwierdza wręcz, że to dzięki spekulacjom kalabryjskiego mnicha „ukszałtowała się symbolika, za

¹⁵ A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny...*, op. cit., s. 30.

¹⁶ Ibid., s. 28.

¹⁷ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 147.

¹⁸ Warto przytoczyć opinie badaczy zajmujących się spuścizną Joachima, które podkreślają, iż jego teorie nie były intencjonalnie tworzone w radykalnej opozycji do ortodoksji ani też nie były tak odczytywane. Piotr Napiwodzki konstatuje, że „Joachim z Fiore wprowadza (...) na nowo w historię nadzieję millenarystyczną, lecz nie w sensie dokładnego liczenia lat, choć na pewno chodzi o realne zmiany na lepsze dla wszystkich i to już tutaj, na ziemi. Ta zmiana nie ma być wynikiem działania ludzi, ale Bożej interwencji. W gruncie rzeczy Joachim z Fiore pozostaje obojętny na pojęcie postępu ludzkości, a jego myślenie pozostaje mocno teocentryczne. To nie ludzkość »postępuje« – ludzie jedynie czekają, wypraszają, nawracają się...” (P. Napiwodzki, *Bliżej, niż się wydaje: o końcu świata, millenaryzmie i chrześcijańskiej nadziei*, W Drodze, Poznań 2010, s. 37). Jan Grzeszczak natomiast zwraca uwagę, że potępienie też Joachima dotyczących krytyki trynitologii Piotra Lombarda przez sobór laterański IV (1215) było nieco zrelatywizowane. Jak pisze: „Ojcowie soborowi potępiili Joachimową krytykę Piotra Lombarda, zaznaczając jednak, że werdykt nie godzi w osobę Opata z Fiore i założoną przez niego wspólnotę florensów. Kilka lat później papież Honoriusz III potwierdził ten stan rzeczy, określając Joachima mianem prawowiernego katolika (*vir catholicus*)” (J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, [in:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 348).

¹⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, op. cit., s. 141.

pomocą której zachodnie społeczeństwa wyznaczają sposób artykulacji wewnętrznej społeczeństw, jak też całej światowej sceny politycznej”²⁰. Taubes zaś, na kartach *Zachodniej eschatologii*, mocno podkreśla intelektualną zależność, jaka ma zachodzić między teologią Joachima a konstytuowaniem się dialektyki Hegla²¹.

W interpretacjach millenaryzmu, takich jak te zarysowane powyżej można zauważyć wspólną cechę, jaką jest pojmowanie kultury jako pewnej całości, w której można wyróżnić określone stałe tendencje w niej obecne. Przywodzi to na myśl jedno z dwóch Heglowskich znaczeń terminu „duch”, o których była już mowa w rozdziale poświęconym relacjom filozofii autora *Nauki logiki* z myślą romantyczną. Kluczowe w kontekście omawianych tu zagadnień jest rozumienie pochodzące z *Encyklopedii Nauk Filozoficznych* utożsamiające ducha ze światem społeczno-kulturowym. Powołanie się na ten aspekt filozofii Hegla jest o tyle istotne, że jeżeli spojrzeć na to, jak Löwith, Voegelin czy Taubes przedstawiają losy idei millenarystycznych, to można dostrzec, iż procesy, które opisują losy millenaryzmu odpowiadają procesom zachodzącym na łonie ducha pojmowanego w myśl wskazań niemieckiego idealisty.

Mamy tu bowiem do czynienia z ideą, która obecna jest u zarania kultury europejskiej w jednym z najważniejszych tekstów, które ją fundują, czyli w *Apokalipsie* św. Jana, stanowiącą przeciwieństwo kanoniczną część Nowego Testamentu²². Idea ta nie może przebić się do powszechnej świadomości (dzięki któremu mogłaby nadawać ton empirycznej historii), gdyż zmagą się ze swą antytezą, którą stanowią liczne próby jej likwidacji. Ma to miejsce zarówno na polu teologii, jak i polityki. Jeśli chodzi o tę pierwszą dziedzinę, należy wspomnieć o dokonanych przez św. Augustyna z Hippony utożsamieniu tysiącletniego królestwa z Kościołem²³ oraz o postępującej w głównym nurcie teologii katolickiej indywidualizacji eschatologii²⁴.

²⁰ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 112. Na ową symbolikę składają się: Trzecie Królestwo, symbol przywódcy, symbol proroka nowej epoki oraz symbol braterstwa autonomicznych osób (Vide: *ibid.*, s. 106-108).

²¹ Jak pisze: „Z opracowanej przez Joachima trynitarniej historiozofii wynika istota dialektyki. Heglowską trójcę tezy, antytezy i syntezy można zrozumieć wyłącznie na podstawie joachimickiego rytmu epok Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlatego Hegel nalega, także w *Wykładach o filozofii dziejów*, na wewnętrzny związek pomiędzy Trójcą a dialektycznym rozumieniem historii” (J. Taubes, *Zachodnia eschatologia...*, op. cit., s. 110).

²² Fragment Biblii, który w głównej mierze ukonstytuował millenaryzm to Ap 20, 4-6: „I ujrzałem trony – a na nich zasiedli [sędziowie], i dano im władzę sądenia – i ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z nim królować tysiąc lat” (Podaję za: *Pismo Święte...*, op. cit., s. 1414).

²³ Jak pisze Napiwodzki; „Tysiącletnie panowanie jest jedynie alegorią współczesnego nam czasu. Królestwa, cesarstwa, miasta upadają, a Kościół, prawdziwe »Państwo Boże«, mocno zinterioryzowane i uduchowione, trwa” (P. Napiwodzki, op. cit., s. 30). Vide: J. Taubes, *Zachodnia eschatologia...*, op. cit., s. 94–98.

²⁴ Vide: P. Napiwodzki, op. cit., s. 66–77.

Millenaryzm miał także swój wymiar polityczny polegający na inspirowaniu ruchów mających na celu wywrócenie zastanych stosunków społecznych. W tym kontekście Taubes wymienia m.in. ruch husycki czy anabaptystów Thomasa Müntzera²⁵. Polityczno-religijne bunty oraz ich tłumienie również wpisują się w wewnątrzdziejową dialektykę chiliizmu.

Mimo wszystkich tych wysiłków millenaryzm w dziejach kultury europejskiej wiódł „życie podziemne”²⁶, co jakiś czas wybuchając i przybierając różne postacie: od ściśle religijnych po świeckie czy nawet antyreligijne, o ile w swych najgłębszych założeniach miały one wpisana dążność do czegoś w rodzaju ziemskiego zbawienia. W ten sposób idee Joachima z Fiore związane z horyzontalną perspektywą soteriologiczną zostały uznane za podglebie nowożytnych ideologii politycznych i to pomimo tego, iż cały radykalno-rewolucyjny sztafaż, w jakim się je czasem przedstawia nie znajduje pełnego pokrycia w jego pismach. Jak podsumowuje Löwith: „Chrześcijański schemat historii, a nade wszystko historyczno-teologiczna konstrukcja Joachima stworzyła klimat duchowy i sposób zapatrywania, który sam jeden umożliwił pewne filozofie dziejów, nie do zrealizowania w ramach klasycznego myślenia”²⁷. Zdaniem tego myśliciela błędem byłoby jednak przypisywanie Opatowi z Fiore odpowiedzialności za tragedie i zło wywołane przez mniej lub bardziej świadomie inspirowane jego dziełami ideologie. Jak pisze: „Nie sposób wykazać bezpośredniej odpowiedzialności za taką czy inną odpowiedź sprowokowaną i spowodowaną przez postawienie jakiegoś pytania. Nie istnieje między nimi znak równości, ale nie są też siebie niezależne”²⁸.

Patrząc z tej perspektywy trzeba powiedzieć, że millenaryzm musiał poczekać na swój czas. Czasem tym nie była ani chrześcijańska starożytność, ani średniowiecze. Dziedzictwo chiliastów dawnych epok odżywa na nowo w wieku XIX nie jako doktryna religijna, lecz jako siła napędowa licznych filozofii dziejów stanowiących głębokie źródło dla ideologii politycznych. Dopiero takie przetworzenie millenaryzmu umożliwia wywarcie znaczniejszego wpływu na losy ludzkości. Jest to kolejny aspekt świadczący o wpisywaniu się tego typu ujmowania historii idei w Hegłowskie rozumienie świata ducha. Jak bowiem można przeczytać w *Fenomenologii ducha*: „Powinniśmy być przekonani, że w naturze prawdy leży to, iż toruje sobie drogę wtedy i dopiero wtedy, kiedy nadszedł jej czas, tak że nigdy nie pojawia się za wcześnie, ani nie staje przed nieprzygotowaną publicznością”²⁹.

²⁵ Vide: J. Taubes, *Zachodnia eschatologia...*, op. cit., s. 119–142.

²⁶ *Ibid.*, s. 92.

²⁷ K. Löwith, op. cit., s. 206–207.

²⁸ *Ibid.*, s. 207.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 57.

Porażka ruchów chiliastycznych, ich skuteczne stłumienie, jeśli brać pod uwagę najbardziej widoczny i najpowszechniejszy wymiar życia religijnego czy politycznego, wynikała właśnie z niedostosowania głoszonych idei do owego „przygotowania publiczności”, o którym pisał Hegel. W uniwersum myśli niemieckiej jako pierwszy sąd ten, w odniesieniu do millenaryzmu, wyraził Gotthold Ephraim Lessing w wydanym w 1780 roku *Wychowaniu rodzaju ludzkiego*. Wskazanie na ten tekst jest o tyle ważne, że można uznać go za „pierwszy manifest filozoficznego chiliazmu, który określił eschatologię niemieckiego idealizmu od Immanuela Kanta do G.W.F. Hegla”³⁰.

Lessing kreśli przed swymi czytelnikami obraz stopniowego, postępowego ruchu mającego u swego celu zdobycie przez ludzkość „najwyższych szczebli oświecenia i czystości”³¹. Opatrzność wychowuje rodzaj ludzki do osiągnięcia tych zdobyczy poprzez, postępujące wraz z czasem, zastępowanie jednych form religijnych innymi, wznioślejszymi oraz lepiej odpowiadającymi ostatecznemu przeznaczeniu ludzkości. Przebieg tego procesu jest analogiczny do wychowywania poszczególnych jednostek: „I podobnie jak przy wychowaniu nie jest obojętne, w jakim porządku rozwijamy siły człowieka – nie można go bowiem wszystkiego na raz nauczyć – tak też i Bóg w swym objawieniu zachował pewien porządek i miarę”³². Jak w tej optyce wypada millenaryzm? Lessing mając zapewne na myśli Joachima z Fiore i jego uczniów pisze: „Niektórzy marzyciele XIII i XIV wieku pochwycili być może promień tej nowej, wiecznej Ewangelii; pomylili się tylko głosząc zbyt szybko jej nastanie”³³. Głosząc przyjście trzeciej epoki – Epoki Ducha Świętego, która sprawi, iż Nowy Testament stanie się „tak samo przestarzały, jak Stary” – popełnili fundamentalny błąd sądząc, że „współczesnych sobie ciemnych, nieprzygotowanych ludzi, którzy zaledwie wyszli z dzieciństwa – będą mogli za jednym zamachem uczynić mężów godnych trzeciej epoki”³⁴. Właśnie to uczyniło z nich marzycieli. Jak bowiem celnie zauważa stwierdza autor *Natana Mędrca*: „Marzyciel bardzo często trafnie widzi przyszłość, ale nie umie się jej doczekać”³⁵.

Sam Cieszkowski w *Ojcie Nasz* stosuje niemal identyczną strategię argumentacyjną. Różnica między nim a Lessingiem polega jednak na tym, że o ile ten ostatni kojarzył idee nowej epoki ze średniowieczem, o tyle polski filozof sięga w tłumaczeniu genealogii rozwijanego

³⁰ J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, op. cit., s. 105.

³¹ G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, tłum. H. Kahanowa, [in:] Idem, *Dzieła wybrane*, T. 3., PIW, Warszawa 1959, s. 552.

³² Ibid., s. 533.

³³ Ibid., s. 553.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

przez siebie parakletyzmu do pierwszych wieków chrześcijaństwa, co zresztą stanowi szczególny rys sposobu argumentacji zawartego w jego *opus magnum*³⁶.

Za punkt wyjścia rozważań Cieszkowskiego służących rehabilitacji millenaryzmu można uznać te fragmenty *Ojciec Nasz*, w których komentuje on losy herezji montanizmu, której powstanie datuje się na pierwszą połowę I wieku. Głoszona przez montanistów wizja dynamicznego objawiania się kolejnych Osób składających się na Boską Trójcę jest, zdaniem polskiego mesjanisty, słuszna. Tak, jak biblijne objawienie znane z pism Starego Testamentu koncentrowało się przede wszystkim na Bogu-Ojcu a to z Nowego Testamentu na Synu Bożym, tak „naturalną wynikłością”³⁷ jest to, że należy się spodziewać takiej formy objawienia, która będzie skupiona na Duchu Świętym. Pełne zrozumienie przez ludzkość poszczególnych etapów objawienia wymaga czasu. Jeśli chce się niejako „przeskoczyć” bądź sztucznie przyspieszyć niektóre z nich, to przedsięwzięcie takie z góry skazane jest na porażkę. Nie inaczej było z wieszczaniem nastania epoki Ducha Świętego przez Montanusa, Prysę i Maksymillę. Jak pisał polski filozof: „Wynikłość więc owa zrodzić się w prawdzie, ale też i wyrodzić się musiała, czyli wpaść w herezję, bo czas jej prawowierności, bo czas jej normalnego porodu jeszcze nie był nadszedł”³⁸. Według Cieszkowskiego montaniści wnieśli do religii chrześcijańskiej bardzo istotne pojęcie „Ekonomii Objawień Bożych” polegającej na, wspomnianym już, stopniowym objawianiu połączonym z panowaniem kolejnych trzech Osób Trójcy Świętej. „Gdyby tylko na tem poprzestali, byłiby zaiste wielką i brzemioną prawdę wyrzekli, zapowiadając dalsze Objawienie, gdy czasy będą spełnione, ale uznając to trzecie Objawienie jako już spełnione, a to w osobie Montana i jego prorokiń, z ogólnej prawdy heretycki potwór wyrodzili”³⁹ – ocenia autor *Boga i palingenezy*.

Okres historyczny, w którym Montanus głosił swe nauki przypadł na czas dopiero co rozpoczętego procesu kształtowania się dogmatyki chrześcijańskiej. Okres ten z pewnością nie sprzyjał triumfowi jego tez. Zdaniem polskiego myśliciela ci, którzy głosili ekonomię objawienia sami naruszali jej zasady. Nie dokonało się jeszcze bowiem pełne zrozumienie znaczenia przekazu, jaki wynikał z ksiąg Nowego Testamentu i nie wyciągnięto z niego ostatecznych konsekwencji a już chciano przejść dalej. Pisał Cieszkowski: „Wszakci praca wieków nad dopiero co otrzymanym Objawieniem ledwo się zaczynała, a oni już myśleli o jej dokonaniu. Wszakci sam świat Chrześcijański jeszcze się nie był ustalił, a oni już marzyli

³⁶ Vide: K. Fedorowicz, *Gnoza i neognoza w Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego - zarys problemu*, [in:] *August Cieszkowski in memoriam. 1814-2014*, red. K. Meller, Wydaw. PTPN, Poznań 2015, s. 142–143.

³⁷ ON II, s. 380.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., s. 381.

o jego przeistoczeniu w Parakletyczny⁴⁰. Z tego powodu, zgodnie z prawami rozwoju idei, montanizm został odrzucony i zepchnięty na margines teologii. Od tej pory „już tylko słabo, od czasu do czasu odnawiają się w Tradycji Montanistyczne zachcianki jak np. u Opata Joachima itp.”⁴¹. Taki sam los czekał millenaryzm. To, co stało się z montanizmem „stało się znowu zupełnie z tych samych powodów i tym samym uprawnieniem z herezją Chiljastów o królestwie Bożym”⁴². Dojrzała postać tego nurtu zostaje przez Cieszkowskiego, za pismami świętego Hieronima, utożsamiona z ruchem Ebionitów oraz innymi odłamami tzw. judeochrześcijaństwa⁴³, które to Kościół „z łona swego wyrzucił i jako kacerzy potępił”⁴⁴.

Nie oznacza to jednak, iż wiara w „świeckie nastanie Królestwa Bożego”⁴⁵ była istotowo obca nauce pierwszych chrześcijan. Polski filozof twierdził, że nie byli oni bowiem tak biegli, jak późniejsi autorzy, w obmyślaniu „teologicznych fikcji” i w „sztucznym targaniu wyrazów”⁴⁶, by zjednać Królestwo Boże z jedynie pozaświatowym zbawieniem lub lokować je w nieokreślonej, niedosiężnej ludzkiem umysłowi przyszłości. Nauka o materialnej rzeczywistości Królestwa Bożego „stała się niebawem jednym z najpowszechniejszych i stanowiła rzeczywisty cel dążeń i nadziei chrześcijańskich”⁴⁷. Odrzucenie przez Kościół idei chiliastycznych było, zdaniem Cieszkowskiego, z jednej strony aktem potępienia części swego własnego dziedzictwa a z drugiej, zaś warunkiem niezbędnym dla dalszego postępu⁴⁸.

Według autora *Ojciec nasz* to, że millenaryzm zaczął być uznawany za pogląd heretycki miało dwie przyczyny. Pierwszą z nich było „ociąganie się Pańskie”⁴⁹. Sytuacja, w której obiecane Królestwo mimo upływu lat nadal nie nadchodziło połączona z niechęcią do porzucenia wiary chrześcijańskiej, stwarzała dogodne warunki do interpretowania biblijnych proroctw w duchu idealistyczno-symbolicznym. Tą właśnie drogą podążyła kościelna ortodoksja. Drugą przyczyną zaś był kierunek rozwoju doktryny ruchów chiliastycznych, który

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid. s. 383. Należy zauważyć, iż chociaż Cieszkowski odróżnia montanizm od millenaryzmu, to w montanizmie oprócz nauk o panowaniu Ducha Świętego zawierały się także wątki związane z doczesnym nastaniem Królestwa Bożego na Ziemi. Nowym Jeruzalem miałyby bowiem stać się frygijskie miasteczka Pepuza bądź Tymiona (Vide: W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill, Leiden 2007, s. 115–116). Współcześni badacze millenaryzmu włączają zaś montanizm w obszar swych zainteresowań (Vide: M.C. Paczkowski, *Mesjanizm a millenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach*, „Studia Gdańskie”, 2014, nr 34, s. 22).

⁴³ Jak pisze Mieczysław Celestyn Paczkowski: „Nierzadko egzegeta łaciński zaznacza, że wiara w tysiącletnie królestwo jest związana z Żydami i »judaizującymi chrześcijanami« lub ebionitami będącymi spadkobiercami tych idei” (M.C. Paczkowski, op. cit., s. 33).

⁴⁴ ON III, s. 23.

⁴⁵ Ibid., s. 21.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Vide: Ibid., s. 22.

⁴⁹ Ibid., s. 23.

był zgoła odwrotny niż, właściwy prawowiernemu chrześcijaństwu, „zwrot czysto idealny”⁵⁰. Zdaniem Cieszkowskiego zwolennicy chiliazmu „coraz bardziej brnęli w zmysłowe marzenia”⁵¹, które sprawiały, że doktryna ta stała się skrzywiona i przez to godna potępienia. Dobrym przykładem takiego nadmiernie zanurzonego w empirii millenaryzmu zdaje się być doktryna głoszona przez herezjarchę Cerynta. Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej* podaje, iż „zasadą nauki [Cerynta] było, że na ziemi powstanie królestwo Chrystusowe. Będzie ono polegało według jego marzeń na tym, czego sam pożądał, a był to człowiek wskroś zmysłowy i cielesny, a więc na zaspokojeniu brzucha i tego, co poniżej brzucha, to znaczy na jedzeniu, piciu i miłości, czyli by rzecz tę, według jego mniemania, przyzwoitszym okryć mianem, na świętych ofiarach i uctach ofiarnych”⁵².

Mimo tego, proces swego rodzaju idealizacji ortodoksji zajął około 300 lat. Jak konstatował Cieszkowski, dopiero w czwartym wieku „widzimy ortodoksję na jej idealnej drodze i odtąd kacerzy Chiljastów, z jej prawego łóża odepchniętych już tylko tu i ówdzie z boku postrzegamy”⁵³. Zgodnie więc z wcześniejszym stwierdzeniem, dzieje idei montanistycznych i millenarystycznych były niemal identyczne.

Jednakże, zdaniem polskiego mesjanisty, czasy mu współczesne sprawiły, iż sytuacja w końcu dojrzała do tego, by na nowo odkryć ową pierwotną wiarę chrześcijan w zaistnienie Królestwa Bożego na Ziemi. Należało dać przebiec wielu wiekom, aby epoka chrześcijaństwa doszła do swych granic. Stan ten wyraża się we wszechobecnym kryzysie, domagającym się zniesienia antynomicznym napięciu, będącym czymś charakteryzującym niemal każdą dziedzinę życia. Jednym z aspektów tego kryzysu jest to, że radykalnie osłabła religijna gorliwość całych społeczeństw. U końca epoki Syna ów Syn został wzgardzony a należna mu cześć zaczęła ustawać. Jak można przeczytać na kartach *Ojciec nasz*: „świat znowu w popolite koleje powszedniego życia wstąpił i o niczem prawie nie myśli jedno o materialnych i inderjalnych zatrudnieniach, o kupowaniu i budowaniu, o jedzeniu i żon pojowaniu”⁵⁴. Wiara została podkopana przez krytykę religii bądź straciła wigor poprzez coraz powszechniejszy indyferentyzm i egoizm. Cała ludzkość stoi więc na progu straszliwego kataklizmu⁵⁵, który może jednak być skrócony dzięki odnowie życia społeczno-politycznego w myśl zasad wieszczonych przez Cieszkowskiego. Ich źródeł należy zaś dopatrywać się

⁵⁰ Ibid., s. 24.

⁵¹ Ibid., s. 23.

⁵² Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* III, 28, 1-5, cit. per: M.C. Paczkowski, op. cit., s. 27.

⁵³ ON III, s. 23.

⁵⁴ Ibid., s. 26.

⁵⁵ Vide: Ibid.

optyce historiozoficznej właściwej dawnemu chiliizmowi. Mające nastąpić Królestwo Boże na ziemi, nie będzie jednak polegało ani na bezpośredniej Boskiej interwencji w prawa przyrody, jak wyobrażali to sobie Papiasz z Hierapolis czy Teofil z Antiochii, ani na jednej wielkiej orgiastycznej uczcie, jak chciał tego Cerynt. Ma to być bowiem uświęcenie życia politycznego poprzez wytworzenie całego szeregu nowych instytucji, które wprowadzą ludzkość w Epokę Ducha.

Tak właśnie ma wyglądać, zdaniem autora *Prolegomenów do historiozofii*, rozumiane po Heglowsku, zniesienie millenaryzmu. Jest to włączenie go w większą całość i nadanie mu tym samym nowego znaczenia dziejowego. Stosowana przez polskiego mesjanistę dialektyczna analiza ukazująca, jak zauważa Rafał Tichy, „wyłanianie się przeciwstawnych tendencji nie tyle wykluczających się, ile zmierzających do wyższej syntezy”⁵⁶, jest częstokroć trafna, jeśli chodzi o jej aspekt deskryptywny⁵⁷. Jej głównym zadaniem jednak jest, jak się zdaje, umożliwienie uzasadnienia normatywnych postulatów filozoficzno-politycznych. Dialektyka stanowi tu rodzaj teoretycznego filtra, przez który Cieszkowski przepuszcza chrześcijańskie treści, aby na nowo je odczytać i przyswoić.

3.2. Między katolicyzmem a protestantyzmem

Opisane wyżej operacje interpretacyjne charakteryzują nie tylko Cieszkowskiego stosunek do millenaryzmu, ale do chrześcijaństwa w ogóle. Obejmują one tym samym doktrynę głoszoną przez Kościół rzymskokatolicki, którego polski filozof był członkiem. Z tego powodu problem relacji Cieszkowskiego do katolickiej ortodoksji od zawsze budził zainteresowanie badaczy. Szczególnie mocno eksploatowali go autorzy opracowań pochodzących z końca XIX i pierwszej połowy XX wieku⁵⁸, chociaż należy podkreślić, iż wątki tego typu można odnaleźć niemal w każdym tekście poświęconym filozofii autora *Ojczyzny Nasz*. Jest tak dlatego, że filtrowanie nauk Kościoła przez kategorie dialektyczne niejako siłą rzeczy musi zaowocować heterodoksją. Nakłada się na to także rozdzźwięk, jaki zachodzi między publicznym wizerunkiem filozofa a faktyczną treścią jego pism.

⁵⁶ R. Tichy, *Transgresje Augusta Cieszkowskiego*, [in:] A. Cieszkowski, *O drogach ducha. Wybór pism*, Kraków 2016, s. 574.

⁵⁷ Vide: Ibid., Nb. O jej ciągłej atrakcyjności świadczy obecność dialektyki w dziełach dla przywoływanych tu wcześniej autorów dwudziestowiecznych.

⁵⁸ Vide: R. Polak, *August Cieszkowski a katolicyzm*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, 2007, t. IV, s. 208; M. Łuczewski, *O drogach ducha Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *O drogach ducha. Wybór pism*, August Cieszkowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016, s. XXXII.

Liebich podkreśla, że legenda Cieszkowskiego jako społecznego reakcjonisty, niezaprzeczalnie ortodoksyjnego katolika i inspirowanego mistyką wizjonera jest efektem świadomych wysiłków, jakie podjął syn myśliciela – August Cieszkowski Junior⁵⁹. Wszystko to w celu spopularyzowania dzieła ojca w kręgach konserwatywno-klerykalnej inteligencji. W wysiłkach tych znaczący udział miał także biskup Edward Likowski, który, w znakomitej pod względem retorycznym, mowie żałobnej wygłoszonej podczas uroczystości pogrzebowych autora *Boga i palingenezy*, mocno podkreślał przywiązanie polskiego mesjanisty do Kościoła oraz fakt, że proces jego umierania naznaczony był wysokim poziomem religijnej żarliwości, stanowiąc wręcz wzorcowy przykład dobrej, katolickiej śmierci⁶⁰. Podczas swej przemowy Likowski wskazywał także, że Cieszkowski z zadowoleniem witał wyniki niektórych sesji Soboru Watykańskiego I⁶¹ oraz że na pół roku przed śmiercią publicznie deklarował swoje poparcie dla encyklik *Rerum novarum* i *Aeterni Patris* Leona XIII⁶².

Nie zmienia to jednak faktu, że intelektualny portret polskiego myśliciela, jaki wyłania się z lektury jego dzieł jest zgoła odmienny. Jak się wydaje, zdawał sobie z tego sprawę również i Likowski, który ze względu na osobistą zażyłość, okoliczności związane z obrzędami pogrzebowymi oraz nieznaną, niewydaną wtedy w całości, *Ojciec Nasz* mocno relatywizował heterodoksyjność nauk Cieszkowskiego. Jak stwierdzał, mimo, iż autor *Prolegomenów do historiozofii* był „wyszkolony w szkole panteistycznej filozofii niemieckiej”⁶³, to „założenie, istota, tendencja filozofii Jego mimo niewątpliwych w szczegółach zбочzeń (...) były i są katolickimi”⁶⁴. Zdaniem Likowskiego: „Katolickimi były Jego przekonania, uczucia, nadzieje, pragnienia”⁶⁵.

⁵⁹ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 6.

⁶⁰ Jak relacjonował Likowski: „Na dziesięć dni przed Jego zgonem a w dzień ostatniego walnego zgromadzenia Towarzystwa Przyjaciół Nauk, odwiedzając Go, gdym mu wspomniał o spowiedzi św., nie tylko nie było potrzeba słów wielu, a tem mniej nacisku, aby Go do niej skłonić, ale po upływie kilkunastu minut pomodliwszy się razem ze mną, do odprawienia tego aktu św. przystąpił; dnia zaś następnego przyjął z rąk miejscowego proboszcza Najświętszy Sakrament Ołtarza. Co w tych Sakramentach św. dla duszy swój znalazł, niech Wam własne Jego powiedzą słowa, które w ostatnich dniach choroby swój po kilkakroć i do otoczenia swego i do mnie powtarzał: »Wszyscy lekarze, którzy mnie w chorobie odwiedzają zaci są i dobrzy, ale najlepsi ci dwaj, z których jeden z Panem Bogiem w Sakramencie pokuty mnie pojednał, a drugi Najśw. Ciałem i Krwią Pańską mnie nakarmił!«. A jak rozrzewniającą i pięknie świadczącą o stanie Jego duszy była ta chwila, kiedy w ostatnią sobotę przed zgonem Jego raz jeszcze go odwiedziłem, a On prosząc mnie, aby, jak najbliżej do Niego się przysiadł, uchwycił oburącz krzyż mój biskupi i przyłożywszy Go do ust, pocałunkami okrywał, jakoby chciał powiedzieć: »oto życia mojego jedyna nadzieja«” E. Likowski, *Mowa żałobna powiedziana nad zwłokami śp. Augusta hr. Cieszkowskiego w kościele podominikańskim w Poznaniu dnia 16 marca 1894 roku*, Druk. Kuryera Poznańskiego, Poznań 1894, s. 21.

⁶¹ Vide: Ibid., s. 18-19

⁶² Vide: Ibid. s. 20.

⁶³ Ibid., s. 15.

⁶⁴ Ibid. s. 16.

⁶⁵ Ibid.

Te uspokajające dla współwyznawców słowa późniejszego prymasa Polski nie mogły jednak wytrzymać konfrontacji z faktami. Wraz bowiem z ukazywaniem się kolejnych tomów *Ojciec Nasz* coraz widoczniejsze stawało się, że tezy jawnie heretyckie z katolickiego punktu widzenia nie są nieistotnymi szczegółami twórczości nieco pogubionego filozofa, lecz świadomą i przemyślaną manifestacją dialektycznego przeobrażenia chrześcijaństwa. W roku 1903 na łamach *Przeglądu Kościelnego* ukazał się artykuł Teofila Gapczyńskiego, w którym autor dostrzegał ową istotową heterodoksyjność filozofii Cieszkowskiego i stwierdzał wręcz, iż biorąc pod uwagę perspektywę konfesyjną, przez wzgląd na szacunek dla pamięci o polskim myślicielu lepiej byłoby, gdyby dalsze tomy *Ojciec Nasz* w ogóle nie ujrzały światła dziennego⁶⁶. Analizując III tom *Ojciec Nasz* Gapczyński doszedł do wniosku, iż Cieszkowski „nie przysłużył się filozofii, bo nie stworzył nowego systemu filozoficznego, tylko zabrnął po uszy w Heglu, by nie wybrnąć z niego”⁶⁷. Jeśli chodzi o kontekst religijny, to trzeba przyznać, że w ocenie tej jest sporo racji. Należy bowiem stwierdzić, iż Cieszkowskiego interpretacja historii chrześcijaństwa ma więcej wspólnego z Heglowską filozofią religii niż z podejściem prezentowanym przez ortodoksyjny katolicyzm. Co więcej konsekwencje takiego stylu myślenia da się odnaleźć także na niwie refleksji poświęconej sprawom polityki. Ukazaniu tego aspektu twórczości autora *Prolegomenów do historiozofii* poświęcone zostaną kolejne fragmenty niniejszego rozdziału.

3.2.1. Rola chrześcijaństwa w procesie historycznym

Aby wyraźnie pokazać jak wyglądał stosunek Cieszkowskiego do religii katolickiej trzeba zacząć od naświetlenia roli samego chrześcijaństwa w procesie dziejowym. Wstępne skupienie się na historiozofii formułowanej przez polskiego filozofa jest pożądane ze względu na centralną rolę, jaką przypisywał on tej właśnie dziedzinie. Jednocześnie już teraz warto zaznaczyć, że opowieść o dziejach świadomości religijnej, jaką snuje Cieszkowski zawiera znaczące kontrowersje, co zostanie wykazane poniżej.

⁶⁶ Vide: T. Gapczyński, *Cieszkowskiego Ojciec-Nasz (tom 3.) wobec nauki Kościoła katolickiego*, „Przegląd Kościelny”, 1903, nr IV, s. 384. Pisze Gapczyński: „Potępiać nam Cieszkowskiego nie wolno, bo wzorową śmiercią katolicką odwołał wszystko! Jeżeli zaś ktoś ponosi odpowiedzialność przed Bogiem i ludźmi – to jedynie wydawca, który najlepiej byłby okazał pietyzm dla ojca, nie wydając dalszych tomów, skoro spostrzegł – a musiał spostrzedz, – że system ojca niweczy wiarę i staje się kamieniem nie budowy, ale zgorzenia. Gdyby się zresztą wydawca był udał po aprobatę do władzy duchownej, co jako katolik powinien był uczynić, byłby odebrał należyte wskazówki. Ale stało się!”.

⁶⁷ Ibid.

Opisując bieg dziejów polski mesjanista dzielił je na trzy wielkie epoki: starożytną Epokę Ojca, średniowieczną (jednocześnie współczesną Cieszkowskiemu) Epokę Syna oraz przyszłą Epokę Ducha Świętego, mająca być efektem dialektycznego zniesienia dwóch poprzednich okresów. Cieszkowski w kwestii charakterystyki epoki starożytnej mówił w zasadzie dokładnie to samo, co można przeczytać w *Wykładach z filozofii dziejów*⁶⁸. Jak pisał: „Oto u samej kolebki Rodu ludzkiego, przy pierwszym kiełkowaniu poczucia się własnego, znajdujemy człowieka absolutnie pogrążonego w substancjalności Natury. Tam rzeczywiście niemasz jeszcze i być nie może duchowych indywiduów, każdy jest tylko jakoby akcydensem przemożnej substancji, każdy jest oddany i poddany naturze, albo też władzy jakiegokolwiek reprezentanta zewnętrznej przemocy”⁶⁹. Ten stan zanurzenia we wszechogarniającej substancjalności objawia się w religii jako panteizm, a na polu społeczno-politycznym jako despotyzm⁷⁰.

Można powiedzieć, że siłą napędową tej epoki oraz jej zadaniem było „powolne zdobywanie siebie samego w świecie natury, a tem samem coraz dalsze odpadanie od życia tejże natury”⁷¹. Chodzi tu o stopniowe zdobywanie świadomości prawomocności i sensowności jednostkowego aspektu życia, które opisuje Cieszkowski jako odchodzenie od natury ku sferze duchowej. Zwieńczeniem tego procesu było wystąpienie Jezusa z Nazaretu. Historyczna rola Chrystusa polegała na wprowadzeniu radykalnego dualizmu w dotychczas jednorodny, zanurzony w cielesności świat starożytny.

Ów dualizm polegał na tym, że w ogólnoludzkiej świadomości pełną aktualizację uzyskało przekonanie o istnieniu innego, czysto duchowego wymiaru egzystencji. Mogło to nastąpić tylko „przez wejście człowieka w samego siebie, a tem samem przez stanowcze wyjście z Natury, przez pogardzenie wszelką zmysłowością, słowem przez odrzucenie od siebie wszelkiego przyrodzonego stanu, a natomiast przerwienie się w nowy”⁷². Rozpoczęta przez naukę Jezusa epoka była zatem radykalnie antytetyczna, ponieważ jej celem było zanegowanie dotychczasowego obrazu świata. Cieszkowski stwierdzał, że „(...) jak w starożytności żywot ciała głużył jeszcze żywot duszy, tak znowu w Epoce Chrześcijańskiej żywot duszy zagłużył żywot ciała”⁷³. To napięcie zgodnie z dialektyką historii domaga się usunięcia poprzez syntezę, która ma stać się udziałem Epoki Trzeciej. Z antytetyczności epoki chrześcijańskiej wynikają dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, ponieważ jest ona oparta na

⁶⁸ Vide: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit. t.1., s. 27, 157.

⁶⁹ ON I, s. 39.

⁷⁰ Vide: Ibid.

⁷¹ Ibid. s. 47.

⁷² Ibid. s. 55.

⁷³ ON I, s. 70.

negacji, to nie może dziwić jej gwałtowny przebieg polegający na nieustannych konfliktach, rewolucjach i wojnach, których efekty skumulowały się w XIX stuleciu. Po drugie, pozwala to jednak żywić autorowi *Ojciec Nasz* nadzieję na ostateczny przełom wynikający z faktu, że zgodnie z metodą dialektyczną, żadna antyteza nie może być czymś ostatecznym.

Wracając do próby opisu historiozoficznego znaczenia chrześcijaństwa trzeba szczególnie skupić się na, specyficznej dla tej religii, tendencji do pogardzania naturalnym, zmysłowym życiem na rzecz preferowania duchowości. Jak podano wyżej, zdaniem Cieszkowskiego, najważniejszym osiągnięciem chrześcijaństwa było oderwanie świadomości ludzkiej od zmysłowości na rzecz skierowania jej ku abstrakcji – ku ogólności idei. Jak pisał Cieszkowski: „Bo odkrywszy zaświatowe niebo i przeniósłwszy doń wszelką prawdę, wszelkie dobro i wszelki ład świata, tem samem ziemia nasza, celu swego pozbawiona i za środek tylko uznana – a więc poniżona i potępiona, pastwą nieładu się stała”⁷⁴. Świat ziemski stał się padołem łez w którym nigdy nie zaistnieje w pełni sprawiedliwy porządek. W związku z tym większy nacisk należy położyć na osiągnięcie zjednoczenia z zaświatowym Bogiem, który udziela łaski pośmiertnego zbawienia. Służyć temu miały różnego rodzaju praktyki ascetyczne mające na celu uświadomienie danej jednostce, że to nie zmysły i ciało są tym, co jest w niej najcenniejsze. Tak w skrócie, według filozofa, wyglądał najogólniejszy przekaz religii chrześcijańskiej.

Polski myśliciel dokonał tutaj pewnej hiperbolizacji pojmując chrześcijaństwo bardzo szeroko, przede wszystkim jako wyraz samoświadomości ludzkiego ducha na pewnym etapie historii. Trzeba jednak zaznaczyć, że w *Prolegomenach do historiozofii* Cieszkowski starał się z góry unieważnić zarzuty o redukcję chrześcijaństwa jedynie do ważnego momentu ruchu ludzkości do „ureczywistnienia własnego pojęcia”⁷⁵, którego wyraz stanowią dzieje. Jak pisał: „Jako religia, chrześcijaństwo jest zapewne nie tylko antytetycznym, ale zarazem i syntetycznym momentem. Stanowi ono bowiem istotne pojednanie Stwórcy ze stworzeniem, Boga z człowiekiem. Dlatego też jego założyciel prawdziwym było Bogo-człowiekiem, a w religii objawił najwyższą prawdę. Ale w procesie dziejowym okres chrześcijańsko-germański stanowi moment dialektyczno-antytetyczny”⁷⁶. Niestety, ten zastanawiający fragment umieszczony został jedynie w jednym z przypisów w pierwszym poważnym dziele Cieszkowskiego i stanowił jedynie wyraz czystej deklaracji, która nie znalazła istotnego rozwinięcia w dalszym ciągu jego wywodów. Ponadto historiozoficzna perspektywa, która znamionuje teoretyczny dyskurs autora *Boga i palingenezy* prowadzi do pierwszej poważnej

⁷⁴ Ibid., s. 72-73.

⁷⁵ PdH, s. 16.

⁷⁶ Ibid., s.20.

kontrowersji, na którą należy wskazać. Wiąże się ona problemem statusu samego założyciela religii chrześcijańskiej.

3.2.2. Chrystologia a historiozofia

W filozofii Cieszkowskiego Jezus z Nazaretu nie jest tym, za kogo uważa go teologia katolicka. Co prawda, czytając *Ojciec Nasz* można natknąć się na fragmenty, w których polski myśliciel pozostał wierny nauczaniu Kościoła⁷⁷, jednakże analizując jego poglądy historiozoficzne (a więc przynależące do tej dziedziny, która ma stać się najważniejszą w przyszłej epoce) trzeba zauważyć, że przeważają w nich tezy nie mające wiele wspólnego z ortodoksją. Jest raczej tak, jak stwierdza Wawrzynowicz, iż tradycyjna teologia wraz z jej rozumieniem transcendencji, Osób Boskich, itp., stanowi dla Cieszkowskiego rodzaj swoistego „kokonu”, który można porzucić, gdy właściwa treść nauki o Trójcy (czyli budowa organizmu dziejów powszechnych) zostanie ujawniona⁷⁸.

Tendencję do reinterpretacji tradycyjnego ujęcia statusu Jezusa najwyraźniej widać nie w samym dziele autorstwa Cieszkowskiego, lecz we fragmencie *Epifanii wiecznej osobowości ducha* Carla Ludwiga Micheleta, w którym miały zostać streszczone poglądy polskiego filozofa stanowiące *clou* pozytywnej części *Boga i palingenezy*⁷⁹. Cieszkowski występuje tam jako „wschodni przyjaciel Teleofanesa”⁸⁰, który głosi tezy jawnie sprzeczne z nauczaniem kościelnym. Jak możemy przeczytać: „W naszych dziejach jednemu tylko osobnikowi udało się utożsamić z świadomością osobowości absolutnej: Synowi Człowieczemu, Chrystusowi. Nie jest on jednak Synem Bożym, który zstąpił z nieba na ziemię, lecz nowym historycznym, a nie mitycznym Herkulesem – człowiekiem, co dzięki własnej zasłudze wznosił się do wyżyn boskości i dał nam przykład, który doczeka się może w dalszym rozwoju dziejowym lepszego naśladownictwa i częstszego osiągnięcia”⁸¹. Trochę dalej zaś *porte parole* Cieszkowskiego mówi: „Jeśli idzie o postać Chrystusa, twierdzę, że jego osoba osiągnęła tę doskonałą telergię”⁸²

⁷⁷ I tak na przykład tłumacząc akt uczynienia z ludzi dzieci Bożych Cieszkowski pisze, że stało się to za sprawą Syna Bożego „przed wieki rodzonego, wśród wieków narodzonego, a na wieki z Nim [Bogiem Ojcem – M.B.] współkrólującego” (ON II, s. 69.),

⁷⁸ Vide: A. Wawrzynowicz, „*Ojciec nasz*” jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2009, nr 1/2, s. 319.

⁷⁹ Tekst tego dzieła nie zachował się do naszych czasów a jego jedyny egzemplarz miał zostać zniszczony przez Zygmunta Krasieńskiego. Vide: A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit., s. 106–107.

⁸⁰ Vide: C.L. Michelet, *Dodatek. Urywek z »Epifanii wiecznej osobowości ducha« C.L. Micheleta*, [in:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, PWN 1972, s. 211.

⁸¹ *Ibid.*, s.233.

⁸² Telergia to ukuty przez Cieszkowskiego neologizm pochodzący od greckiego τέλος (cel). Pojęcie to rozumie on następująco: „To, do czego doszedł sam duch w sobie, dla siebie i z siebie, czym uczynił się przez swą czynność,

od jednego zamachu i że w ciągu jednego życia od urodzin do śmierci, zdobył on sobie prawo aby zasiąść po prawicy Ojca”⁸³.

Przytoczenie powyższych cytatów może budzić uzasadnione wątpliwości – wszak to nie Cieszkowski jest autorem przywołanych twierdzeń. Niemniej jednak, kiedy Michelet w jednym z listów oznajmił autorowi *Boga i palingenezy*, że pojawi się on jako jedna z postaci dialogu, co miało wiązać się z tym, że niemiecki heglista będzie musiał niejako dointerpretować pewne kwestie niepodawane przez Cieszkowskiego wprost⁸⁴, ten w dalszej części zachowanej korespondencji nie protestował przeciwko jakiegokolwiek fragmentowi *Wiecznej epifanii ducha*. Pozwala to zakładać, że zasadniczo zgadzał się na takie a nie inne przedstawienie jego teorii. Ponadto utrzymane w podobnym duchu twierdzenia znajdziemy także w *Ojcie Nasz*.

Według polskiego mesjanisty wystąpienie historycznej postaci konkretnego człowieka, czyli Jezusa z Nazaretu miało charakter przypadkowy⁸⁵. Zupełnie inaczej jest jednak z Chrystusem Mesjaszem, którego przyjście zapowiadali prorocy Starego Testamentu. Jak opisuje to zagadnienie Michał Klepacz: „Chrystus Mesjasz, wcielenie Bożego Logos, zapowiadziany i oczekiwany od wieków, musiał zstąpić na ziemię, aby oderwać ludzkość od jej pierwotnego bytowania, ściśle związanego z naturą, ale zarazem niedostatecznego do jej duchowych przeznaczeń”⁸⁶. Autor *Ojcie Nasz* twierdził, że „Uczucia, myśl i wola Jezusa Nazareńskiego znalazły się zgodne z przeznaczeniem Chrystusa Mesjasza, rzeczywista osobistość Jezusa Nazareńskiego przypadła do pojęcia Chrystusa Mesjasza, i Słowo stało się Ciałem, stał się Jezusem Chrystusem, którego ludzkość czciła jako Boga-Człowieka i którego czcić będzie po wszystkie wieki wieków”⁸⁷. Utożsamienie historycznego Jezusa z Mesjaszem jest tymczasem fundamentem całej ortodoksji oraz, jak dowodzą jej zwolennicy, ma silne podstawy zarówno biblijne jak i patrystyczne⁸⁸. Opisaną tu kwestię celnie podsumowuje Wawrzynowicz. Jak zauważa: „Jezus z Nazaretu jest dla Cieszkowskiego człowiekiem, który

do czego przeznaczył się własną wolą, stanowi jego własne, najwłaściwsze, a więc też najbardziej dla niego charakterystyczne określenie – nie jest to coś danego z zewnątrz, coś co się w nim tylko odbija, lecz coś, co sam rozwinął i z siebie wydobył” (BiP, s. 148).

⁸³ C. L. Michelet, op. cit. s. 243.

⁸⁴ Jak pisał Michelet: „Musiałem (...) włożyć w usta memu bohaterowi, za którego nie ma Pan żadnej potrzeby brać odpowiedzialności oświadczenie, że nie będzie chował swej wiedzy pod korcem i że wygłosi również swe myśli pozytywne. W tym miejscu musiałem wyprowadzić wnioski z pozytywnych przesłanek, które już Pan zakłada w swej części krytycznej; dorzuciłem tam to wszystko, co wiem skądinąd o Pana poglądach. Na to że w jednym ustępie swej książki broni się Pan przeciw takiemu postępowaniu, nic poradzić nie mogę” (KCM, s. 398). Cieszkowski w odpowiedzi stwierdza, że tezy imputowane mu przez niemieckiego filozofa „z pewnością wiele zyskały znajdując takiego jak Pan interpretatora” (KCM, s. 400).

⁸⁵ Vide: ON I, s. 389.

⁸⁶ M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, [s.n.], Kielce 1933, s. 370.

⁸⁷ ON II, s. 398.

⁸⁸ Vide: M. Klepacz, op. cit., s. 373.

odpowiada ogólnym wymaganiom ducha ludzkiego poszukującego (w historii) absolutnego fundamentu własnej rzeczywistości. Nie byłby on, byłby ktoś inny”⁸⁹.

Niczym zaskakującym nie jest zatem to, że swoimi poglądami dotyczącymi statusu poszczególnych Osób Trójcy Świętej polski mesjanista narażał się na ostrą krytykę ze strony teologów katolickich. Franciszek Gabryl w swoim studium oskarżał Cieszkowskiego o cały szereg herezji trynitologicznych, sięgających korzeniami pierwszymi wiekami chrześcijaństwa. Zdaniem teologa, ponieważ autor *Ojciec Nasz* nie pojmował Jezusa jako Osoby Boskiej w tradycyjnym sensie, można wyciągnąć wniosek mówiący, iż „to nie On cierpiał na krzyżu, lecz Bóg Ojciec”⁹⁰ – w efekcie można Cieszkowskiemu przypisać patrypasjanizm⁹¹. Głoszenie przez polskiego filozofa tezy o tym, że Chrystus był tylko człowiekiem, który swoją wyjątkową cnotliwością wypracował sobie godność Syna Bożego, to według Gabryla, adopcjanizm i arianizm⁹². Oprócz tego, ponieważ próżno szukać w pismach Cieszkowskiego nauki o osobowości Ducha Świętego, staje się on pneumatomachem (duchoborcą)⁹³. Ostatnim tego typu zarzutem formułowanym przez Gabryla jest sabelianizm polegający na tym, że polski mesjanista pojmował „trzy osoby Boskie jako trzy różne momenty tego samego Bóstwa”⁹⁴.

Inny katolicki teolog, Eugeniusz Dąbrowski, w artykule dotyczącym trynitologii Cieszkowskiego próbował oddalić zarzuty Gabryla. Oczywiście nie negował on heterodoksji tez autora *Boga i palingenezy* zauważając, iż „pojęcie Trójcy św. u Cieszkowskiego do rzędu tych, które w zasadniczej sprzeczności stoją ze źródłami chrześcijańskiej nauki, zaliczyć należy”⁹⁵. Jednakże uważał on, że zarzucanie polskiemu myślicielowi herezji znanych z historii teologii mija się z celem. Nie bierze się bowiem wtedy pod uwagę całego kontekstu intelektualnego, w jakim owe poglądy powstawały. Myśl autora *Ojciec Nasz* była do pewnego stopnia czymś swoistym i oryginalnym, wpisującym się w ogólne prądy umysłowe epoki. Jak więc podsumowuje Dąbrowski: „zamiast zaliczyć Cieszkowskiego do zwolenników tego czy innego herezjarchy, należy po prostu zaznaczyć, że powiększył on liczbę tych, którzy

⁸⁹ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit., s. 175.

⁹⁰ F. Gabryl, *Polska myśl religijna w wieku XIX*, Biblioteka Dziej Chrześcijańskich, Warszawa 1913, t. 1, s. 296.

⁹¹ John Norman Davidson Kelly tłumaczy ten pogląd następująco: „(...) Tym, który cierpiał i przeżywał inne ludzkie doświadczenia Chrystusa był Ojciec. Jeżeli Chrystus był Bogiem, co wiara chrześcijańska przyjmowała za oczywiste, to musi być identyczny z Ojcem, inaczej nie mógł być Bogiem. W konsekwencji, jeśli cierpiał Chrystus, cierpiał Ojciec, bo nie może być podziału w Bogu” (J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mruk, Pax, Warszawa 1988, s. 97).

⁹² F. Gabryl, op. cit., s. 296.

⁹³ Ibid., Vide: J.N.D. Kelly, op. cit., s. 196.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ E. Dąbrowski, *Pojęcie Trójcy św. u Cieszkowskiego*, „Przegląd Teologiczny”, 1927, nr VIII, s. 306.

w rozumowy sposób wyczerpująco pojęcie Trójcy udowodnić chcieli, co w konsekwencji doprowadzić ich musiało do zaprzeczenia różności osób w Bogu”⁹⁶.

Nowoczesnemu umysłowi filozoficznemu trudno jest bowiem przyjąć bez zastrzeżeń doktryny chrześcijańskie, których zrozumienie w ostatecznym rozrachunku zawsze pozostanie poza zasięgiem ludzkich władz poznawczych. Nauka o Trójcy niewątpliwie należy do takich nauk⁹⁷. Filozofowie zmagający się z przekazem religii chrześcijańskiej, którzy nie chcą jedynie wynajdywać w nim błędów i absurdów, częstokroć wykazywali więc tendencję do odczytywania tych treści w sposób symboliczno-alegoryczny. Czynił tak Hegel, ale także i Cieszkowski. Niemiecki idealista tłumaczył losy Syna Bożego jako przedstawienie rozwoju idei absolutnej, które wyrażone zostało językiem alternatywnym wobec filozoficznego⁹⁸. Takie postępowanie zaś, nie mogło zyskać akceptacji u osób akceptujących dane formy religijności w całej rozciągłości.

Jezuita Romuald Koppens porównując koncepcje autora *Fenomenologii ducha* i polskiego mesjanisty pisze, że „Hegel sprowadza do nicości, do zera, bo do teatralnego przedstawienia alegorii tę nieskończoną miłość Bożą, jaka w odkupieniu upadłego człowieka znalazła swój najdoskonalszy wyraz”⁹⁹. Predylekcja Cieszkowskiego do podkreślania głównie historiozoficznej roli Chrystusa jako fundatora dualizmu sprawia, że dogmat o odkupieniu ludzkości ma w jego nauce się jedynie „niewiele lepiej”¹⁰⁰. Wyraźnie uwidacznia się tutaj, znamionująca religijny dyskurs autora *Prolegomenów do historiozofii*, idea przejścia wiary w wiedzę. Zakłada ona, według Herbicha, „że wiara stanowi niższy od wiedzy stopień poznania i nie posiada w pełni autonomicznej względem niej wartości”¹⁰¹.

⁹⁶ Ibid., s. 289-290.

⁹⁷ Jak pisze Gapczyński: „Dogmat o Trójcy św. dla katolika jest tajemnicą, misterium. Cieszkowski w epoce Ducha, a raczej w swojej epoce nie zna tajemnic”(T. Gapczyński, op. cit., s. 377).

⁹⁸ Wiele przykładów takiej interpretacji można odnaleźć w *Wykładach z filozofii religii*. Warto przytoczyć tu jeden z charakterystycznych fragmentów, który zdaje się dobrze oddawać ten sposób myślenia: „W pojęciu »raz« to tyle co »zawsze« i podmiot nie ma wyboru, musi zwrócić się do jednej podmiotowości. W wiecznej idei jest tylko jeden Syn. W ten sposób jest tylko Jeden, w którym przejawia się absolutna idea z wyłączeniem innych. To ostateczne urealnienie się [tego, co boskie] poprzez przyjęcie postaci bezpośrednio jednostkowe jest najpiękniejszym punktem religii chrześcijańskiej i ukazuje ona w formie oglądu absolutne rozpromienienie i przemienienie skończoności” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 2, PWN, Warszawa 2013, s. 293).

⁹⁹ R. Koppens, „Ojciec Nasz” Cieszkowskiego. *Szkic krytyczno-literacki*, „Przegląd Powszechny”, 1896, t.LI, nr 152, s. 193.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ T. Herbich, *Pragnienie Królestwa...*, op. cit., s. 102.

3.2.3. Historiozoficzna relatywizacja religii chrześcijańskiej

Ponowne odczytanie treści płynących z chrześcijaństwa jako w głównej mierze podziału świata na ten zmysłowy oraz nadzmysłowy (do którego dostęp osiąga się poprzez ludzką wewnętrzną), połączone z odrzuceniem ekskluzywizmu doświadczenia Chrystusa, ma w myśli Cieszkowskiego dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, ceną za taką interpretację jest fundamentalna niezgodność z tradycyjnymi wyznaniem chrześcijańskimi¹⁰². Po drugie zaś, co wydaje się być dla polskiego filozofa czymś o wiele istotniejszym, reinterpretacja ta pozwoliła na otwarcie możliwości skonstruowania takiego modelu historiozoficznego, który swoim zasięgiem obejmowałby nie tylko wyznawców jednej z religii, lecz całą ludzkość.

Wymóg uniwersalności dociekań poświęconych dziejom powszechnym jest bowiem warunkiem *sine qua non* każdej filozofii dziejów mającej poważne ambicje teoretyczne. U Cieszkowskiego wymóg ten jest nawet jeszcze ważniejszy zważywszy, że projektowana przez niego dziedzina historiozofii ma być czym więcej niż po prostu kolejną filozofią historii. Nie zmienia to jednak faktu, że teoria polskiego mesjanisty zawiera w sobie refleksję filozoficzno-dziejową a zatem dzieli z nią także właściwe jej wymogi metodologiczne. Proces uniwersalizacji filozofii historii poprzez upodmiotowienie ludzkości jako takiej celnie opisuje Andrzej Niemczuk. Jak zauważa: „Na podstawie jednej wspólnej cechy lub wspólnego dążenia próbowano wykazać, że różni ludzie – przez uświadomienie sobie tego elementu, który ich wszystkich jednoczy – staną jednym podmiotem zbiorowym wypreparowanym niejako ze zróżnicowanej wielości podmiotów indywidualnych”¹⁰³.

Można powiedzieć, że takie filozofie dziejów, które za jednoczącą ludzkość czynnik uznają coś, co nie pochodzi wprost z religijnego imaginarium (np. naukową racjonalność koncepcji oświeceniowo-pozytywistycznych, Kantowski podmiot transcendentalny, czy nawet Hegłowski duch absolutnego i Marksowską klasę robotniczą¹⁰⁴) mają na tym polu ułatwione zadanie. Tym bardziej jednak warto prześledzić jak, używający silnie konfesyjnego dyskursu Cieszkowski, budował uniwersalizujący potencjał swej koncepcji.

Autor *Ojciec Nasz* pisał: „Chrystus stanowi (...) wielką średniówkę czasów, on rozgraniczył dwa światy, czyli dwa wielkie dni świata; On nowe stworzył Ludów i wieków

¹⁰² Koppens przytacza w tym kontekście słowa Franciszka Krupińskiego: „(...) teoria Cieszkowskiego co do przyszłego wieku szczęścia pod hegemonią Ducha św. nie wytrzymała krytyki ani za stanowiska katolickiego, ani nawet ortodoksyi protestanckiej” (F. Krupiński, *O filozofii w Polsce* [in:] A. Schwegler, *Historja filozofji w zarysie*, tłum. F. Krupiński, wyd. E. Wenge, Warszawa 1863, s. 453 [cit. per:] R. Koppens, *Ojciec Nasz Cieszkowskiego...*, op. cit., s. 175).

¹⁰³ A. Niemczuk, *Problematyczny status filozofii dziejów w świetle filozofii podmiotu*, [in:] *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, idem, Wydaw. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018, s. 217.

¹⁰⁴ Vide: *Ibid.*, s.218

pokolenie”¹⁰⁵. Stało się to „wcale nie na końcu wieków, ale właśnie w ich środku”¹⁰⁶, co umożliwiło pojmowanie historii w nowym, prospektywnym świetle. Konstruuąc swoją wizję w taki właśnie sposób Cieszkowski niejako powtórzył gest Joachima z Fiore fundujący filozofię dziejów. Jak komentuje bowiem Tichy: „Historia, która zdawała się zakończona w Chrystusie, nagle dzięki Joachimowi w tym Chrystusie na nowo się otworzyła, wypełniając czas Kościoła i Paruzji. Nadal więc istnieje moc duchowa historii. Nadal odsłaniają się w niej tajemnice dotyczące naszego zbawienia. I nadal trwa walka o ostateczny kształt świata”¹⁰⁷. Problem jednak w tym, że ludzkość nie składa się wyłącznie z samych chrześcijan. Historiozoficzne tezy polskiego filozofa musiałyby więc pomijać np. wyznawców buddyzmu czy islamu.

Cieszkowski próbował nawet nie tyle rozwiązać ów problem, ile wykazać jego iluzoryczność¹⁰⁸. Uprowadzając ewentualne zarzuty wobec swojego stanowiska zwracał uwagę na to, że aby treść Chrystusowego przesłania miała status tak wielki, jak przypisuje jej polski myśliciel, musi być ona czymś powszechnie zrozumiałym. Chrześcijańskie odrodzenie nie objęło tymczasem całego globu. „Wszak dotąd jeszcze obszary naszej kuli ziemskiej leżą dla niego odległymi; wszak do dziś dnia tysiące milionów ludzi nie słyszało nawet o Zbawicielu, ani o sprawionem przez niego potęgę światowych wstrząśnieniu, a cóż dopiero w owej chwili, gdy owo Przemienienie rodu ludzkiego się odbywało”¹⁰⁹ – zauważał. Uniwersalność chrześcijaństwa nie polegała jednak na tym, że wszystkim narodom świata udzielić się ono miało w takim samym stopniu. Nie tak bowiem działa proces historyczny.

Istnieją narody i cywilizacje, które przewodzą pochodowi ducha i których dzieje harmonizują z rytmem historii powszechnej. To u nich można odnaleźć najistotniejsze prądy dziejotwórcze. Do tej grupy z pewnością trzeba zaliczyć te, które bezpośrednio przyjęły religię chrześcijańską. Pozostałe narody „dotąd tak stanowczego udziału w historycznym działaniu rodu ludzkiego nie brały” i były jak gdyby „chórami tylko w wielkim dramacie dziejów”¹¹⁰. Jednak nawet ta, nieco poślednia, rola sprawiła, że Chrystusowa zasada dualizmu odbiła się także i w ich zbiorowej świadomości „w niezaprzeczonych ani zatartych zarysach”¹¹¹.

¹⁰⁵ ON I, s. 101.

¹⁰⁶ Ibid. s. 102.

¹⁰⁷ R. Tichy, *Od hermeneutyki do historiozofii...*, op. cit., s. 22.

¹⁰⁸ Jak pisze: „Tu spotkać nam się trzeba ze spodziewanym acz wrzekomym zarzutem” (ON I, s. 102).

¹⁰⁹ ON I, s. 103.

¹¹⁰ Ibid. Nb. Na tę samą perspektywę można napotkać w *Prolegomenach do historiozofii*, gdzie niektóre narody muszą czekać na właściwy czas, aby postępowy proces dziejowy poprzez losy narodów dotychczas dzierzących hegemonię historyczną umożliwił im właściwe wkroczenie na arenę dziejów: „Stąd muszą one do czasu w mglistych przedśmionkach nie rozwartej jeszcze historii przebywać i nie wolno im mieszać się czynnie w zdarzenia światowe, jeśli nie chcą przynieść ujmy własnej sprawie” (PdH, s. 25).

¹¹¹ ON I, s. 103.

Cieszkowski twierdził bowiem, że fundamentalne dla chrześcijaństwa wątki można odnaleźć w innych wielkich religiach: Islamie oraz Buddyźmie¹¹². Autor *Boga i palingenezy* określał te religie jako „dwie olbrzymie pod pewną miarą reformy, o kilka wieków przed lub po nastaniu Chrześcijaństwa powstałe, a tak blisko z niem spokrewnione, jak dziecię naturalne z dziecięciem prawego łoża”¹¹³. Co jednak najważniejsze, dokonały one „przybliżonym wprawdzie sposobem, ale dostatecznie dla Ludów, dotąd raczej biernych niż czynnych, to co Chrześcijaństwo doskonale dla Ludów czynnych spełniło”¹¹⁴.

Aby uwiarygodnić powyższe tezy polski filozof podkreślał, istniejącą jego zdaniem, treściową zbieżność buddyzmu oraz chrześcijaństwa. Według niego Budda głosił jedność Boga, jednorodność ludzi, nakazywał oderwanie się od świata doczesnego, odróżniał światy i zaświaty poprzez pojęcia *Sansary* oraz *Nirwany*, zalecał skupienie na duchowości kosztem doczesności oraz opiewał ubóstwo i bezżenność. Buddyzm, według Cieszkowskiego, jest dla ludów niemieszczących się dotąd w głównym nurcie historii „istnym i najwłaściwszym surogatem samego Chrześcijaństwa”¹¹⁵.

Następnie autor *Ojciec Nasz* przechodzi do argumentacji czysto religijnej. Posiłkując się analogią twierdził, że tak jak sakrament chrztu odkupia nieświadome faktu jego przyjęcia niemowlęta, tak konsekwencje życia i śmierci Chrystusa oddziałują także na nieświadome tego narody¹¹⁶. Ponieważ ludy niechrześcijańskie nie brały pełnego udziału w procesie powszechnodziejowym, to siłą rzeczy chrześcijańska reforma obrazu świata sprawiła „tak stanowcze odnowienie i takie odrodzenie, jakie tylko owe Ludy przyjąć mogły i znieść były zdolne”¹¹⁷. Kończąc ten wątek Cieszkowski apelował do swoich czytelników, aby zbytnio nie roztrząsali takich zagadnień, lecz by po prostu zaufali Bożej mądrości i Opatrzności: „Nie troszczcie się więc o owe Ludy, dotąd niby próżnujące, napozór zapomniane w postępach Ludzkości. Nie wyrzekł się ich Bóg – nie wzgardził nimi Gospodarz wiekuistej winnicy. I dla nich także posłał On Syna swego, i one już przeżyły Przesilenie Cierpienia, i one przeto wspólnie z nami odbędą Przesilenie Pocieszenia”¹¹⁸.

¹¹² Warto dodać, że do grona „wielkich przesłańców Chrystusa zaliczani są także Konfucjusz oraz Sokrates (Vide: Ibid).

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., s. 103-104.

¹¹⁵ Ibid. s. 104. Warto zauważyć, że w nieco wcześniejszych partiach *Ojciec Nasz* w podobny sposób Cieszkowski ocenia hinduizm. Mając, jak się zdaje, na myśli całą cywilizację Indii polski filozof stwierdza, że jest ona „istnym *analogon* Chrześcijaństwa” dla świata orientalnego (ON I, s. 72). Ocena ta formułowana jest w kontekście rekonstrukcji narodzin w świadomości kulturowej idei nieśmiertelności duszy. Jednakże uwaga ta zawarta jest jedynie w przypisie i nie jest szerzej rozwijana.

¹¹⁶ Vide: Ibid., s. 104.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., s. 105.

Przedstawiona powyżej próba unieważnienia problematycznej uniwersalności, formułowanej przez Cieszkowskiego, perspektywy historiozoficznej stanowi jeden ze słabszych teoretycznie momentów całej koncepcji polskiego mesjanisty. Trudno jest bowiem dzielić jego argumenty biorąc pod uwagę ich merytoryczną zawartość. Jak się wydaje, kluczowe uznanie hinduizmu, islamu (o których autor jedynie napomyka) i buddyzmu za surogat chrześcijaństwa przeznaczony dla mniej rozwiniętych narodów jest nie do utrzymania. Znakomicie wykazał to Paweł Sajdek, który w swoim tekście dowodzi, że pisząc o świecie Orientu polski filozof kierował się stereotypową jego wizją, która powszechnie panowała wśród dziewiętnastowiecznych, wykształconych Europejczyków. Wizja ta „lepiej pasowała do jego historiozofii niż stan faktyczny, więc nie badał stanu faktycznego wystarczająco wnikliwie, zwłaszcza że takich badań wiązało się w tym czasie z koniecznością ogromnego wysiłku”¹¹⁹.

Jeżeli chodzi o sam buddyzm, to zdaniem Sajdka, Cieszkowski miał o tym systemie całkowicie mylne mniemanie. Budda nie głosił radykalnego oderwania od świata, a wręcz znacznie łagodził propagowane w Indiach praktyki ascetyczne¹²⁰. Jak kontynuuje Sajdek: „Nie jest też prawdą głoszenie przez Buddę jedności Boga. Cieszkowski zdawał się nie być świadomym tego, że buddyzm jest nieisteistyczny, jeśli nie po prostu ateistyczny. Nie ma w nim miejsca na Boga ani jakikolwiek byt wieczny, niezmienny, absolutny”¹²¹. Nazwanie *Nirwany* „zaświatem” także jest nadużyciem, ponieważ nie można o niej powiedzieć „że jest ani że nie jest, ani że jest i nie jest równocześnie. Nirwana jest pustką”¹²². Podobieństw można doszukiwać się natomiast w praktycznych wskazaniach moralnych obu systemów religijnych, co być może wpłynęło na entuzjastyczną ocenę buddyzmu zamieszczoną na kartach *Ojczyzna Nasza*¹²³.

W argumentacji Cieszkowskiego widoczne jest także odwołanie do Heglowskiej koncepcji narodu dziejowego¹²⁴ uzupełnione o apele do emocji religijnej. W tym miejscu łatwo zauważyć

¹¹⁹ P. Sajdek, *August Cieszkowski o Indiach - uwagi na marginesie „Ojczyzna Nasza”*, [in:] *August Cieszkowski (1814-1894) - filozof wielu języków*, red. W. Sajdek, Wydaw. im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017, s. 61.

¹²⁰ Vide: Ibid. s. 58.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid. s. 59. Warto zwrócić uwagę, że Hegel wykazywał się w tym temacie o wiele większym znużeniem i subtelnością oraz bynajmniej nie uznawał buddyzmu za niższą formę chrześcijaństwa. Jak możemy przeczytać o buddyzmie w *Wykładach z filozofii religii*: „Absolutną podstawą jest cisza bytu w sobie, w którym przestają istnieć wszelkie różnice, znikają wszelkie określenia związane ze stroną naturalną ducha, wszelkie szczegółowe moce. W ten sposób to, co absolutne, jako bycie w sobie jest tym, co nieokreślone, jest stanem, w którym unicestwione jest wszystko, co szczegółowe, tak, że wszystkie szczegółowe egzystencje, rzeczywistości są tylko czymś akcydentalnym, są obojętnymi formami” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, op. cit., t.1, s. 395).

¹²³ Vide: P. Sajdek, op. cit., s. 60.

¹²⁴ Vide: K. Pawlaczyk, *Koncepcja narodu historycznego u Hegla i Cieszkowskiego*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2017, nr 4, s. 155.

jak niewygodna zdaje się być polskiemu filozofowi ta problematyka. Bezkrytyczna akceptacja tej właśnie części Hegłowskiej wizji historii i oparcie na niej, szczerkowanej zresztą, argumentacji musiała skutkować skrajnym wręcz europocentryzmem. Ten rys całej twórczości autora *Prolegomenów do historiozofii* trafnie rozpoznała Wiesława Sajdek pisząc: „Spojrzenie Cieszkowskiego na świat współczesny mu było, z naszego punktu widzenia, szalenie europocentryczne, i to w stopniu, który dzisiaj może nas szokować”¹²⁵. W efekcie to, co miało uniwersalizować jego koncepcję jedynie eksponuje rzekomą cywilizacyjną niższość narodów niechrześcijańskich. Z drugiej strony, oparte na błędnych wyobrażeniach, względne zrównywanie historiozoficznego znaczenia buddyzmu i chrześcijaństwa, sprawia, iż znaczenie tego drugiego zostaje mocno zrelatywizowane. Chrystus i Budda, zdaniem Cieszkowskiego mieli do przekazania ludzkości mniej więcej to samo, tyle tylko, że przekaz Chrystusa trafił na bardziej podatny grunt w postaci kultury narodów dziejowych. Chrześcijaństwo, które najpełniej wyraziło duchowe tendencje Drugiej Epoki, nie było jednakże jedyną formacją religijną, która je w sobie zawierała. Koresponduje to z zarysowanym wcześniej zanegowaniem ekskluzywizmu doświadczenia Chrystusa – skoro sam Jezus z Nazaretu nie był jedynym możliwym nosicielem rewolucyjnych treści dziejowych, to nie ma powodu, aby jedyną ich wyrazicielką była także religia oparta na jego naukach. Twierdzenia te mogą także jednak poddawać w wątpliwość sens opierania całego wywodu na dyskursie tak głęboko zanurzonym w świecie wyobrażeń i symboli jednej tylko religii. Nie dziwi więc zatem, że Cieszkowski kończy swoje dywagacje odwołaniem się wprost do sił supranaturalnych, gdyż na dobrą sprawę tylko one mogą rozwiązać wskazane wyżej wątpliwości.

Tę niesatysfakcjonującą próbę obejścia poważnych problemów związanych z uniwersalnością tez Cieszkowskiego, który zakładał ich ogólnoludzki charakter, można wytłumaczyć jedynie odwołując się do sfery pozateoretycznej. Chodzi mianowicie o status *Ojcie Nasz* jako utworu literackiego. Nie należy bowiem zapominać, że dzieło polskiego filozofa z pewnością nie było pomyślane jako pełnoprawny traktat filozoficzny w typie *Prolegomenów do historiozofii*. W związku z tym, jak w polemicznym zapale zauważa Koppens: „Cieszkowski *ex professo* nie zapuszcza się w swem dziele w zagadnienia filozoficzne, lecz tylko mimochodem wypowiada tu i ówdzie zasady i poglądy, które uważa za pewniki i z których wyprowadza swoje wnioski”¹²⁶. W komentowanym fragmencie widać to jak na dłoni.

¹²⁵ W. Sajdek, *Postęp bez rozboju: podstawy teorii dynamizmu społecznego w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 77.

¹²⁶ R. Koppens, „*Ojcie Nasz*” Cieszkowskiego, op. cit., s. 380.

Herbich z kolei, zwraca uwagę na to, że „aby osiągnąć swój cel i wyzwolić twórczą energię zbiorowości ludzkich, Cieszkowski podjął próbę uwiarygodnienia wyjściowego programu historiozofii przy pomocy treści i wyobrażeń chrześcijańskich. Wiąże się to bezpośrednio z egalitaryzmem jego myśli. Konstruowana przez Cieszkowskiego filozofia religijna ma być w założeniu filozofią popularną, a w dyskursie religijnym interesuje Cieszkowskiego jego powszechność”¹²⁷. Trzeba dodać, że powszechność ta jest jednak dość ograniczona a sam, bardziej perswazyjny niż wyjaśniający, cel wywodów w pewnych momentach negatywnie wpływa na teoretyczną wartość *opus magnum* polskiego myśliciela. Jest to szczególnie istotne w świetle ambicji filozofa dążącego do możliwie maksymalnej racjonalizacji treści religijnych i przemiany wiary w wiedzę.

3.2.4. Protestantyzm jako chrześcijaństwo spełnione

Po wskazaniu powyższych kontrowersji należy powrócić do głównego wątku tej części dysertacji, czyli próby odczytania stosunku Cieszkowskiego do katolicyzmu i protestantyzmu, jaki wyłania się z lektury jego pism. Jak można było zaobserwować na przykładzie wyżej przedstawionych poglądów, polski filozof w żaden sposób nie czuł się skrzepowany więzami kościelnej dogmatyki. Wydaje się, że autor *Ojciec Nasz* nie miał na celu w pierwszym rzędzie polemiki z katolicyzmem, ponieważ, jak zostanie tu pokazane, to nie ta forma chrześcijaństwa wypełniała najlepiej to, co według niego głosił Chrystus. Ponadto analizując ten aspekt twórczości Cieszkowskiego będzie można przekonać się, że jest to kolejny obszar jego filozofii, w którym pozostał on w głębokiej zgodzie z Heglem.

Jeżeli przyjmie się za Cieszkowskim, że chrześcijaństwo, jak już wielokrotnie wspomiano, przyniosło światu skupienie na duchowości połączone z deprecjacją materialnej strony rzeczywistości i właśnie to stało się fundamentem dla epoki trwającej niemal dwa tysiące lat, to okaże się, że rzymski katolicyzm i jego nauki nie pasują do tego opisu. Należy bowiem w tym miejscu zadać pytanie: Czy katolicyzm rzeczywiście odrzuca świat doczesny w sposób tak radykalny, jak chce tego Cieszkowski? Odpowiedź na to pytanie wydaje się zdecydowanie negatywna.

Widać to choćby w antropologicznych dociekaniach poszczególnych filozofów i teologów związanych z Kościołem rzymskim. Trzeba w tym miejscu napomknąć o trwającym setki lat wysiłku przewyciężenia, dominującego w chrześcijaństwie, neoplatońskiego paradygmatu

¹²⁷ T. Herbich, *Pragnienie Królestwa...*, op. cit. s. 43.

antropologicznego. Zasadnym wydaje się bowiem uznanie, iż niezmiernie ważna dyskusja o relacji ciało-dusza była zapośredniczona w ogólniejszym problemie stosunku materii i ducha. Nie sposób zrekonstruować tu przebiegu owego procesu, dlatego też trzeba ograniczyć się do stwierdzenia, że chrześcijański neoplatonizm zasadniczo upatrywał wartości człowieka w warstwie duchowej, ciało zaś związane było z upadkiem i upodleniem¹²⁸. Ujęcie to pasowałoby do charakterystyki chrześcijaństwa autorstwa polskiego filozofa. Jednakże odejściem od takiego myślenia była filozofia św. Tomasza z Akwinu. Akwinata postrzegał człowieka jako *compositum* (zespolecie) duszy i ciała, co w konsekwencji prowadziło, do tego, iż jak pisze Étienne Gilson: „(...) złączenie duszy z ciałem nie jest karą dla duszy, lecz dobroczynnym związkiem, dzięki któremu dusza osiąga całą swą doskonałość”¹²⁹ – *mutadis mutandis* odnosi się to całej sfery materialno-zmysłowej. „Pogląd, że świat materialny jest rezultatem degradacji, a związek duszy z ciałem wynika z jakiegoś upadku, nie miałby już nic wspólnego z tomizmem. Naukę św. Tomasza cechuje radykalny optymizm, gdyż tłumaczy ona świat stworzony czystą dobrocią; wszystko co się nań składa – w tej mierze, w jakiej istnieje – odzwierciedla, według niego, nieskończoną doskonałość Bożą”¹³⁰ – przekonuje autor *Bytu i istoty*. Przywołanie postaci świętego Tomasza jest zasadne także dlatego, że jego nauki stały się podstawą dla późniejszych rozstrzygnięć doktrynalnych kluczowych dla odróżnienia katolicyzmu od wyznań reformacyjnych, co ma niebagatelne znaczenie w kontekście niniejszych rozważań¹³¹.

Fundamentalna różnica zachodząca między najważniejszymi odłamami nowożytnego chrześcijaństwa zachodnioeuropejskiego, czyli rzymskiego katolicyzmu i luteranizmu, została najmocniej wyartykułowana w postaci ustaleń Soboru Trydenckiego. Nauczanie Marcina Lutra wyznaczyło tematykę soboru¹³² a spór między wymienionymi wyżej formacjami religijnymi

¹²⁸ Vide: W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Antyk, Kęty 2001, s. 135–140.

¹²⁹ É. Gilson, *Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Pax, Warszawa 1998, Wyd. 2, s. 223.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Jak można przeczytać w encyklice *Aeterni Patris* Leona XIII: „Najwyższą chwałą Tomasza, której nie dzieli on z żadnym z katolickich doktorów jest fakt, że Ojcowie Soboru trydenckiego chcieli, by na ołtarzu w czasie posiedzeń obok Pisma św. i dekretów Najwyższych Pasterzy znajdowała się *Suma* Tomasza z Akwinu, by służyć radą, racją i wyrocznią” (Leon XIII, *Aeterni Patris*, [in:] *Encykliki Leona XIII. Część I*, red. W. Mysłek, M. Siwiec, i B. Drozdowicz, tłum. M. Mikłasz, Wydaw. Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 1997, s. 22). Takie uhonorowanie Akwinaty przejawia się też w scholastycznej metodzie stosowanej przy pracy nad poszczególnymi punktami ustalonej podczas soboru doktryny. Jak pisze Edward Ozorowski: „Była ona bardzo podobna do tej, którą posługiwano się w średniowieczu w szkołach i którą stosowano w traktatach lub innych pismach. Zawiera ona w sobie 2 stałe elementy: »videtur quod non« (wydaje się, że nie) i »respondeo dicendum« (w odpowiedzi należy powiedzieć)” (E. Ozorowski, *Nauka soboru trydenckiego o Eucharystii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 1988, nr 26/2, s. 17).

¹³² Vide: J.W. O'Malley, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2014, s. 22.

stanowił pożywkę dla refleksji filozoficznej wielu myślicieli, w tym także dla Hegla i Cieszkowskiego. Spośród wielu spornych kwestii, które próbowali rozstrzygnąć obradujący teologowie na pierwszy plan wysuwa się doktryna o Eucharystii. Według Hegla jest to nauka „w której wszystko się koncentruje”¹³³. Przeanalizowanie poglądów Cieszkowskiego na tę problematykę pozwoli natomiast wyraźnie ukazać spojrzenie tego filozofa na katolicyzm i protestantyzm.

Nie ma potrzeby wchodzić w szczegółową rekonstrukcję filozoficznej zawartości uchwał soboru. W kontekście omawianej tu problematyki wystarczy jedynie wskazać ma ustalenia dotyczące transsubstancjacji oraz rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Próbując odczytać uchwały *Tridentinum* w świetle stosunku Kościoła do materialności oraz zmysłowości można pokusić się o stwierdzenie, że zdogmatyzowanie doktryny o Eucharystii, czyli uczynienie ich przedmiotem oficjalnego nauczania kościelnego¹³⁴ wiązało się z trwałym ustanowieniem specyficznego katolickiego modelu sakramentalnego, zgodnie z którym „duch działa poprzez znaki materialne”¹³⁵. W efekcie, jak podkreśla John W. O’Malley, „Kościół katolicki stał się najbardziej zmysłową ze wszystkich wspólnot poreformacyjnych”¹³⁶. Prawdziwa, rzeczywista i substancjalna¹³⁷ obecność Boga pod postaciami konsekrowanego przez kapłana chleba i wina sprawia, że liturgia mszy, podczas której ów proces się dokonuje, jednoczy niebo i ziemię¹³⁸.

Na takie twierdzenia nie było miejsca w filozofii Cieszkowskiego. Uważał on bowiem, że zjednoczenie nieba i ziemi nie jest domeną liturgii, lecz nowej polityki, która niejako pochłania religijny entuzjazm pod hasłem budowy Królestwa Bożego na Ziemi. W ten sposób religia i polityka mają stać się jednym. Dlatego też na kartach *Ojciec Nasz* można odnaleźć fragmenty, w których polski myśliciel odnosił się do tradycyjnych obrzędów religijnych bardzo krytycznie, uznając, że czas ich ważności bezpowrotnie przeminął. Jak pisał: „A więc wszelkie martwe dotychczasowe ceremonie, wszelkie zabobonne obrządki, które wprawdzie miały niegdyś swoje symboliczne znaczenie, i jako takie właśnie uprawnione były, bo jako figury, jako przybliżenia, zbliżały się przynajmniej do obrzędów Ducha, lecz których to znaczenie

¹³³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów.*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958, t. 2, 300.

¹³⁴ Vide: E. Ozorowski, op. cit., s. 13. Jak można przeczytać w *Dekrecie o sakramencie Eucharystii*: „Dlatego ten święty Sobór, podając zdrową i autentyczną naukę o czcigodnym i boskim Sakramencie Eucharystii (...) zabrania wszystkim wiernym Chrystusa, żeby odtąd nie odważali się w odniesieniu do Najświętszej Eucharystii inaczej wierzyć, nauczać lub głosić, niż zostało to określone i wyjaśnione w obecnym dekrecie” (I. Bokwa, red., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 203).

¹³⁵ J.W. O’Malley, op. cit., s. 291.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Vide: *Breviarium Fidei*..., op. cit. s. 204.

¹³⁸ Vide: J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, op. cit., s. 106.

albo już całkiem wywietrzało, albo już jako nieodpowiadające dalszej dojrzałości Ducha, przerodzić i przeobrazić się muszą w obrządki spełna Czcii Ducha zadość czyniące”¹³⁹. W dalszej części swojego dzieła Cieszkowski powołuje się wręcz na Boski autorytet i stwierdza: „Jak Bóg przez usta Izajasza proroka wyrzekł, że brzydzi się całopaleniem, odrzuca starozakonne ofiary, tak dziś również zapowiada, że się brzydzi wszystkimi ceremoniami i widowiskami kościelnymi, które były ważne i święte, póki istotnie za zewnętrzną oznakę czynności lub stanów duchowych służyły, lecz które teraz wyplonily się i tylko *caput mortuum* dawnego żywota przedstawiają”¹⁴⁰. Utrata ważności czeka nie tylko, te obrzędy, które tak jak u Hegla¹⁴¹ mają walor widowiskowości, lecz również i te o bardziej indywidualistycznym charakterze, jak spowiedź: „I jak pierwsi Chrześcijanie zniesli nawet zdegenerowany symbol ofiary, t.j. obrzezanie, tak też następnie tegoż losu dozna zdegenerowany symbol pokuty, t.j. dzisiejsza po większej części dla formy i zwyczaju odbywana spowiedź”¹⁴².

Warto zauważyć, że dwóch pierwszych przytoczonych cytatach Cieszkowski nie polemizuje wprost z katolickim nauczaniem o mszy. Taka polemika byłaby, jednakże wskazana, jako że doktryna ta stanowi intelektualną barierę, która jeśli nie wyklucza, to przynajmniej znacznie łagodzi palącą, zdaniem polskiego filozofa, konieczność znalezienia nowych sfer łączących dwa podstawowe plany egzystencji. Uwagę zwraca to, że autor *Ojciec Nasz* w profetycznym niemal uniesieniu odrzucał nie tyle samą mszę lecz „wszystkie ceremonie i widowiska kościelne” *en bloc*. Jak celnie zauważa Klepacz dostrzegając wspólnotę poglądów Cieszkowskiego oraz myślicieli zaliczanych do tzw. liberalnego protestantyzmu: „Sakramenta mają tylko pewne emocjonalne znaczenie, albo też są czczemi jedynie ceremonjami”¹⁴³. Brak potrzeby bardziej szczegółowego odniesienia się do tych zagadnień można spróbować wytłumaczyć dwoma powodami.

Po pierwsze, choć Cieszkowski był człowiekiem znakomicie wykształconym oraz bywałym w świecie, to jednak na jego myślenie o religii niebagatelny wpływ musiał wywrzeć polski model katolickiej religijności, który, przez swój specyficzny rys, raczej nie sprzyjał refleksji dotyczącej znaczenia dogmatów o transsubstancjacji i rzeczywistej obecności. Praktyka religijna, której polski filozof był obserwatorem, a zapewne i uczestnikiem, nie wyróżniała specjalnie mszy spośród całego szeregu innych nabożeństw. Jak opisuje Daniel Olszewski:

¹³⁹ ON II, s.464.

¹⁴⁰ Ibid., s. 476.

¹⁴¹ Niemiecki filozof nazywał katolickie obrzędy „imponującym zmysłowym widowiskiem”, podczas którego „można bez zastanowienia mamrotać modły, by spełnić to, co należy”(G.W.F. Hegel. *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., t. 2, s. 309).

¹⁴² ON III, s. 231.

¹⁴³ M. Klepacz, op. cit., s. 384.

„w ciągu XIX wieku (zwłaszcza w drugiej jego połowie) duszpasterstwo zmierzało do systematycznego pomnażania w kulcie parafialnym elementów paraliturgicznych i nabożeństw dodatkowych”¹⁴⁴. Proces ten trwający przez znaczną część życia Cieszkowskiego zaowocował tym, że pod mniej więcej pod koniec dziewiętnastego stulecia „nabożeństwo ściśle liturgiczne, rozumiane w duchu rzymskim, ze mszą świętą, jako jego centrum w polskim duszpasterstwie zepchnięte zostało na dalszy plan i pełniło w życiu religijnym Polaków rolę raczej drugorzędną”¹⁴⁵. Być może zatem sytuacja ta miała pewne znaczenie, biorąc pod uwagę, nakierowane na dotarcie do szerokiej publiczności, *Ojciec Nasz*.

Drugi powód jest o wiele poważniejszy, gdyż tkwi w ściśle teoretycznej warstwie filozofii Cieszkowskiego. Wydaje się bowiem, że w konstruowaniu swojej wizji historiozoficznej polski mesjanista oparł się na ustaleniach filozofii religii Hegla a co za tym idzie, przyjmował rozumienie chrześcijaństwa oparte na tezach niemieckiego idealisty. Jak już wspomniano, bardzo wyraźnie widać to na przykładzie nauki o znaczeniu komunii. Jak pisał Hegel, jest ona „centralnym punktem nauki chrześcijańskiej i stąd wszystkie różnice w Kościele chrześcijańskim otrzymują swoją barwę i określenie”¹⁴⁶. Autor *Fenomenologii ducha* wyróżnił zatem trzy główne koncepcje komunii, charakteryzujące kolejno katolicyzm, luteranizm i protestantyzm reformowany.

Według niemieckiego filozofa, w katolickim wyobrażeniu o eucharystii: „hostia jako to coś zewnętrznego, ta zmysłowa, nieduchowa rzecz jest przez poświęcenie obecnym w terażniejszości Bogiem – Bóg jako rzecz w postaci pewnej empirycznej rzeczy, jest w tak samo empiryczny sposób spożywany przez człowieka. Skoro więc w tym centralnym punkcie nauki, w komunii, Bóg jest znany jako coś zewnętrznego, to ta zewnętrzność jest podstawą całej katolickiej religii”¹⁴⁷. Oznacza to, zdaniem Hegla, że jednostka która przyjmuje w ten sposób komunię „jest pod każdym względem podmiotem pasywnym, doznającym, który nie wie co jest prawdziwe, słuszne i dobre, lecz ma to tylko przyjmować od innych”¹⁴⁸. Kościół hierarchiczny ustawia się tym samym w pozycji jedyne dysponenta wszystkich środków do uzyskania Bożej łaski.

Ujęcie luterskie jest najbogatsze duchowo¹⁴⁹, ponieważ w nauczaniu tego wyznania hostia nie jest terażniejszym Bogiem jako zmysłowa rzecz, lecz staje się Nim jedynie w akcie

¹⁴⁴ D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Pax, Warszawa 1996, s. 161.

¹⁴⁵ Ibid., s. 163.

¹⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, op. cit., s. 347.

¹⁴⁷ Ibid., s. 347.

¹⁴⁸ Ibid., s. 348.

¹⁴⁹ Vide: *ibid.*, s. 346

konsumowania a to znaczy, że do komunii Boga i człowieka dochodzi w „duchu podmiotu”¹⁵⁰. Chcąc wyrazić to w bardziej tradycyjnych terminach teologicznych można odwołać się do opracowania Stanisława Celestyna Napiórkowskiego. Próbując opisać protestancką teologię eucharystii badacz ten za jedną z głównych jej cech uznaje dynamizm w rozumienia tego sakramentu. Przede wszystkim wyraża się on w „wierze, iż Chrystus jest obecny tylko w czasie sprawowania Wieczerzy i Komunii, tzw. *in usu*, a nie poza nimi, czyli *extra usum*; dlatego w kościołach protestanckich nie przechowuje się Eucharystii i nie buduje tabernakulum”¹⁵¹. Jak podkreślał Hegel: „Nie ma tu żadnej transsubstancjacji – lub może jest jakaś transsubstancjacja ale taka, przez którą zostaje zniesione to, co zewnętrzne – terażniejsza obecność Boga jest całkowicie duchowa, tak że należy do tego wiara podmiotu”¹⁵².

Ostatnią wyróżnioną koncepcją, ważną w nowożytnym zachodnim chrześcijaństwie, jest ta związana z teologią Ulrycha Zwingliego i Jana Kalwina, którzy uznawali jedynie symboliczną obecność Chrystusa w eucharystii¹⁵³. Niemiecki filozof nie darzył tego ujęcia zbyt dużą estymą. „Jest to wyobrażenie reformowane, pozbawione ducha, jest to tylko żywe wspomnienie przeszłości, nie boska obecność, nie żadna rzeczywista duchowość. To, co boskie, prawda, spadło tu do poziomu prozy Oświecenia i samego tylko rozsądku, do [postaci] stosunku jedynie moralnego”¹⁵⁴ – stwierdzał. W kontekście przytoczonych wcześniej cytatów z *Ojciec Nasz* można wywnioskować, że Cieszkowskiemu najbliższe byłoby wyobrażenie nie tyle luterańskie, co zwingliansko-kalwińskie. Nie to jednak jest najważniejsze w przejęciu przez polskiego mesjanistę zasad Heglowskiej filozofii religii.

Już na początku *Wykładów z filozofii religii* Hegel we właściwym sobie stylu pisał: „Wiemy, że w religii odwracamy się od doczesności (*Zeitlichkeit*) i że religia jest dla naszej świadomości tym rejonem, w którym rozwiązane są wszystkie zagadki świata, wyjaśnione wszystkie sprzeczności głębiej zastanawiającej się myśli, milkną wszystkie bóle uczucia – rejonem wiecznej prawdy, wiecznego spokoju, wiecznego pokoju”¹⁵⁵. Akcent jest tutaj wyraźnie położony na idee, myślenie i świadomość. W związku z tym, jak komentuje Nowicki: „Dla Hegla osiągnięcie przez człowieka Absolutu jest zadaniem poznawczym, polegającym na przemianie własnego myślenia z rozsądkowego w rozumowe”¹⁵⁶. Jak zaś wynika z powyższych

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ S.C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie”, 1983, t.101/3, s. 387.

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, op. cit., s. 348.

¹⁵³ Vide: S.C. Napiórkowski, op. cit., s.383.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, op. cit., s. 348.

¹⁵⁵ Ibid., t.1., 38.

¹⁵⁶ Ś.F. Nowicki, *Misterium przemienienia religii chrześcijańskiej...*, op. cit., s. XLIV–XLV.

analiz owo idealistyczno-duchowe nakierowanie najpełniej wyraża się w protestantyzmie spod znaku Lutera. Biorąc pod uwagę ten kontekst, można lepiej zrozumieć, dlaczego Cieszkowski identyfikował Epokę Chrześcijańską z Epoką Myśli.

Skoro, zdaniem polskiego myśliciela, istotą chrześcijaństwa jako fenomenu dziejowego ma, być antytetyczne względem pogańskiej starożytności, zwrócenie człowieka ku sprawom duchowym, to można zaryzykować stwierdzenie, że pod tym względem protestantyzm pełniej niż katolicyzm wywiązuje się z takiego zadania. To właśnie wyznanie jawi się zatem jako wzorcowe, jeśli idzie o historiozoficzne znaczenie chrześcijaństwa jako całości. Pośrednie potwierdzenie tej tezy da się znaleźć w fragmencie *Ojciec Nasz* w którym Cieszkowski odnosi się do postaci kultu religijnego charakteryzujących poszczególne epoki dziejów. O ile więc obrządek starożytnego pogaństwa wraz z jego ofiarami składanymi z materii był „grubo zmysłowy cielesny, a stąd w dalszym wywodzie sprośny i wszeteczny”¹⁵⁷, o tyle o tyle w epoce chrześcijańskiej ów obrządek jawił się jako „czysto-umysłowy (...) a stąd **w dalszym wywodzie (w Protestantyzmie)** [pogrubienie moje – M.B] li na wierze bez uczynków zasadzony”¹⁵⁸.

Prezentowana przez Cieszkowskiego perspektywa rozwoju chrześcijaństwa łączy się z ontologicznymi zasadami dialektycznej historiozofii. Podkreślana tutaj „wzorcowość” protestantyzmu wynika z ewolucyjnego ruchu formacji kulturotwórczych, które mają wyznaczać oblicze poszczególnych epok. „Najwyższa bowiem tożsamość zawiera w sobie również rozmaite szczeble 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”¹⁵⁹ – czytamy w *Prolegomenach do historiozofii*. Postrzeganie chrześcijaństwa jako formacji najsilniej oddziałującej na procesy dziejowe poprzez zwrócenie się od materialności ku idealności i zawierającej w sobie poszczególne etapy tej sekwencji

¹⁵⁷ ON II, s. 283

¹⁵⁸ Ibid. Nb. Usprawiedliwienie przez wiarę, do którego nawiązuje Cieszkowski jest jedną z fundamentalnych zasad protestantyzmu (tzw. *sola fide*). W podstawowym dla protestantów dokumencie teologicznym, czyli *Konfesji augsburskiej* ogłoszonej w roku 1530 można przeczytać: „Kościoły nasze nauczają także, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem” (*Konfesja augsburska* [na:] <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=145&D=145> [dostęp: 11.08.2020r.]). Sam Luter zaś nauczał, iż uczynki takie jak posty, czuwanie, praca i „inne umiarkowane rodzaje karności” należy spełniać „nie w tym mniemaniu jakoby przez nie ktokolwiek miał być przed Bogiem usprawiedliwiony. Tego bowiem fałszywego mniemania nie zniesie wiara, gdyż ona tylko stanowi o sprawiedliwości przed Bogiem”. (M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, [in:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szucki, tłum. W. Niemczyk, PWN, Warszawa 1972, s. 45–46).

¹⁵⁹ PdH, s. 72.

(materialno-zmysłowy katolicyzm oraz duchowo-idealny protestantyzm) zdaje się doskonale odpowiadać przytoczonemu wyżej sposobowi myślenia.

3.2.5. Bezpośrednia krytyka katolicyzmu i jej konteksty

Przedstawione powyżej poglądy Cieszkowskiego miały tę wspólną cechę, że nie były one formułowane w kontrze do katolickiej ortodoksji w sposób bezpośredni. Można powiedzieć, że autor *Ojciec Nasz* raczej po prostu wygłaszał własne tezy nie oglądając się przy tym na opinię kościelnego magisterium. Nie znaczy to jednak, że czytelnik *opus magnum* Cieszkowskiego nie natrafi na fragmenty świadomego ustawiania się w opozycji do tradycyjnego nauczania Kościoła katolickiego. Warto przyrzeć się bliżej kilku takim wątkom.

Na wstępie należy zauważyć, że heterodoksyjność myśli Cieszkowskiego wypływa z ogólnej postawy intelektualnej tego filozofa. Po raz kolejny nawiązać tu trzeba do zasad heglizmu, jako podstawowego epistemicznego układu odniesienia ukierunkowującego dociekania polskiego mesjanisty. Widać to na przykładzie jego stosunku do herezji jako takich. Cieszkowski, jak pokazano na przykładzie idei montanistycznych i chiliastycznych, akceptował wyrzucenie tych poglądów poza obręb głównego nurtu nauki chrześcijańskiej z tym jednak zastrzeżeniem, że ich czas jeszcze nie nadszedł a nie dlatego, że doktryny te mają zostać potępione raz na zawsze. Takie założenie odróżnia myślenie autora *Boga i palingenezy* od absolutyzmu epistemologicznego charakteryzującego oficjalne nauczanie Kościoła. Jak podkreśla Grzegorz Kubski, Cieszkowski „jako uczeń Hegla, dysponuje pojęciem prawdy jako bytu ewolucyjnego, Kościół zaś posługuje się pojęciem prawdy wiecznej”¹⁶⁰.

Troisty schemat myślenia dialektycznego pozwalał polskiemu filozofowi na rozumienie wszystkich herezji chrześcijańskich w ramach jednej, alternatywnej wobec ortodoksji tradycji antytetycznej, która ma swoje poczesne miejsce w procesie ogólnego postępu ducha. Jak pisał więc polski myśliciel: „Herezje zaś same w sobie uważane, stanowią znowu szczególną, odrębną w sobie Tradycję, przeciwległą wprawdzie kościelnej, ale będącą także w sobie logiczno-historycznym postępowaniem. Herezje wywiązują się dialektycznie z siebie, rozwijają się ze ścisłą wynikłością; w nich także jest rozum i prawo; w nich także jest żywa praca Ducha”¹⁶¹. Od tego, co katolicy nazywają Tradycją istnieje coś o wiele ważniejszego i o wiele bardziej uniwersalnego a mianowicie „żywiół dialektyczno-postępowy”¹⁶², który służy nie jednej tylko

¹⁶⁰ G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach: August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, PWT. Redakcja Wydawnictw, Poznań 1995, s. 141.

¹⁶¹ ON II, s. 431.

¹⁶² ON II, s. 431.

konfesji¹⁶³, lecz całej ludzkości. Nie może zatem dziwić jednoznacznie aprobatywny stosunek Cieszkowskiego do całego ruchu wszelakiej heterodoksji. Własne zaś dociekania uważał za próbę syntezy obu tradycji, które poprzez, co najmniej połowiczne, zakorzenienie w tradycji antytetycznych herezji mogą wydawać niektórym czytelnikom katolickim wręcz szokujące. Podkreślał zatem autor *Ojciec Nasz*: „A teraz ktobykolwiek z Was, zbyt drażliwym był na sam posłuch herezji, niech zamknie te księgi i nie czyta dalej, bo one w oczach jego będą wielką i ciągłą herezją; one są arcyherezją, one są ultra-herezją, ale też spełnieniem i rozwiązaniem wszelkich herezji (...)”¹⁶⁴.

Stwierdzenia powyższe pozwoliły Cieszkowskiemu na sformułowanie krytyki ekskluzywistycznej i apodyktycznej postawy rzymskokatolickiej hierarchii, ustalającej prawdy wiary oraz egzekwującej zachowanie ich integralności, w doktrynach chcących być nazywanymi prawdziwie chrześcijańskimi. Taka postawa spowodowała, zdaniem polskiego mesjanisty, ogromne zapóźnienie oraz intelektualną petryfikację katolicyzmu, które każą pytać o sensowność dotychczasowego modelu eklezjologicznego, pozbawionego szans na odnalezienie się w nowych realiach społeczno-kulturowych. W tym miejscu można zauważyć, że autor *Ojciec Nasz* nadal podążał drogą Hegla.

Niemiecki filozof bowiem odrzucał katolicyzm ze względu na immanentną temu wyznaniu pozytywność. Rozumiejąc ten termin w interesującym nas kontekście, oznacza on coś skostniałego, zastygłego i opuszczonego przez ducha¹⁶⁵. Prym wiedzie tutaj tradycja, autorytet oraz inercja. Jak już wspomniano przy okazji omawiania teologii stojących za rozumieniem eucharystii, z cechami tymi łączy się zbytnie zanurzenie w zmysłowości. Uwidacznia się ono nie tylko w liturgii, ale też w kulcie obrazów, relikwii, czy świętych miejsc¹⁶⁶. Tymczasem „Pocieszyciel może przyjść dopiero wówczas, gdy zmysłową historię jako bezpośrednią ma się już za sobą”¹⁶⁷. Dziejowe zadanie przekroczenia zmysłowości i zewnętrżności przypadło zaś Reformacji. A zatem, jak pisze Jakub Kloc-Konkołowicz komentując jej Hegłowską

¹⁶³ Cieszkowski stwierdza, że herezje przyczyniają się także do rozwoju samego katolicyzmu: „aby podniecać kościelną Tradycję do coraz dokładniejszego wykształcania i wyrażania (definicji) prawowiernych dogmatów” (Ibid.)

¹⁶⁴ Ibid. s., 434.

¹⁶⁵ A. Ochocki, *Jestem człowiekiem wolnym|Acz żaden ze mnie Grakch*, [in:] *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, G. W. F. Hegel, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 8. Nb. Jest to kolejny przykład dwoistości terminologii filozofii Hegłowskiej, tak bowiem, jak w przypadku fundamentalnego pojęcia „ducha”, tak w tym wypadku mamy do czynienia dwoma rozumieniami pojęcia „pozytywności”. W przeciwieństwie do przytoczonego w głównej części tekstu, to drugie jest nacechowane raczej dodatnio. Jak podaje Aleksander Ochocki, pozytywność wyraża wyższą dialektykę pojęcia, która potrafi „docenić, wyszukać i należycie zaprezentować pozytywną treść procesów i zjawisk” (Ibid., s. 9).

¹⁶⁶ Vide: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t.2, op. cit., s. 319-320.

¹⁶⁷ Ibid., s. 320.

hermeneutykę: „To nie rozstrzygnięcia tego czy innego papieża, nie bulwersująca praktyka sprzedaży odpustów doprowadziły (...) Kościół do dziejowego kryzysu, lecz zawarta w nim samym, immanentna zasada”¹⁶⁸. Niezgoda hierarchii na przemianę nauczania rzymskiego katolicyzmu zgodnie z zaleceniami Lutera sprawiła, że „od tej chwili Kościół pozostaje w tyle za duchem świata”¹⁶⁹.

Utrzymane w podobnym tonie, rozpoznanie anachroniczności, niewolniczo przywiązanego do autorytetu i skłonnego do wykluczania, urzędu nauczycielskiego Kościoła Cieszkowski wyrażał następująco: „katolicy dotąd wyłączając i wyrzucając z łona Kościoła wszelką różnię, przez to sami wpadali w jednostkowość, w pojedynczość a tem samem chybiali jedności, uganianą się za nią”¹⁷⁰. Potępienie heterodoksyjnych tez teologicznych i wyłączenie całych grup ich zwolenników ze wspólnoty Kościoła były działaniami podejmowanymi w trosce o jedność, lecz przynosiły skutek odwrotny od zamierzonego – to, co miało być uniwersalne z biegiem czasu stawało coraz bardziej się partykularne. Jak pisał autor *Ojciec Nasz*: „Kościół katolicki (...), który zaiste miał z pomiędzy wszystkich największe prawo do nazwiska katolickiego, sam się tego prawa pozbawił i dotąd pozbawia, wyrzucając z łona swego napozór niesforne z nim żywioty. Gdyby był prawdziwie katolickim, byłby zdołał i umiał te odrębne żywioty sobie przysposobić, byłby je przyswoił; byłyby one zrosły w nim, a on rozwinął się właśnie z ich pomocą. (...) Pod pozorem nie osłabienia własnej Jedności, wyrzekł się Kościół katolicki, wszelkiej żywotnej różnorodności, niepomyślnie, że przez to wpadał w jednostronność i w jednostajność, które zawsze są martwością, a pozbawiał się »Zjednoczenia«, które jest zawsze ożywieniem i upłodnieniem”¹⁷¹.

To właśnie poprzez wykluczające działania i konfrontacyjną postawę instytucja Kościoła straciła kontakt z duchem nadchodzącej epoki. Ten bowiem nawołuje, według polskiego filozofa, do inkluzywizmu oraz współpracy przy budowaniu Królestwa Bożego na Ziemi. Dość już konfliktów i tworzenia instytucji pacyfikujących wolną myśl! – zdawał się apelować autor *Ojciec Nasz*. Szczególnymi przypadkami takich procesów była działalność wymienianych przez Cieszkowskiego jednym tchem zakonu Jezuitów i Świętej Inkwizycji. Jezuici to stróże pozytywności religii katolickiej, których Cieszkowski bez pardonowo atakował w wielu

¹⁶⁸ J. Kloc-Konkołowicz, *Reformacja jako proces „uetycznienia” świata. Hegłowska hermeneutyka reformacji w Wykładach z filozofii dziejów*, „Rocznik Teologiczny”, 2017, t. LIX, z. 4, s. 851.

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t.2., op. cit., s. 296.

¹⁷⁰ ON III, s. 147. W tym samym fragmencie opisywał Cieszkowski eklezjologiczne zasady protestantyzmu: „Protestanci zaś wychodząc z uznania różnic i różnorodności Kościołów, która to różnorodność nawet u samej kolebki Chrześcijaństwa (n.p. między Żydo-Chrześcijanami, Pogano-Chrześcijanami itd.) zaprzeczyc się nie da, poradzili sobie stawiając różnorodność widomym Kościołom a Jedność absolutną Niewidomemu przypisując”(Ibid.).

¹⁷¹ ON III, s. 104.

miejscach swojego dzieła: „Was się Duch Śty wyprze, boście wrogami, bo dusicie i tłumicie, co jest duchowego, co jest najświętszego w człowieku(...)”¹⁷². Podobne cele przyświecały też dawnym inkwizytorom a reprezentowana przez nich instytucja to dla polskiego filozofa „średniowieczna Siostrzyca dzisiejszej Komuny”¹⁷³. Przewijające się przez historię katolicyzmu niedopuszczalne tendencje kładą się cieniem na współczesnej Cieszkowskiemu hierarchii kościelnej, przez co nie jest ona zdolna dostrzec wielkich zmian, jakie niesie z sobą nowa epoka. Jak konstatował: „(...) dziś otwierają się i rozszerzają ciasne wrota i klucze wypadają ręk zniechęconych następców Piotra, i co zakryte było, odkrywa się, i co w zamkniętym skarbcu tajemniczo aż do spełnienia się czasów przechowano, to się staje pełnym ludzkości udziałem”¹⁷⁴.

Krytyka Cieszkowskiego przeciwstawia się absolutyzowaniu zastanego stanu świata zarówno w jego religijnym, jak i politycznym aspekcie. Dla polskiego filozofa chrześcijaństwo ciągle jest niespełnioną obietnicą, której realizacja ma być możliwa już w doczesności. Z tego względu myślą się ci, którzy utrzymują „jakoby Chrześcijaństwo zbawiło świat przez ostateczne zadośćuczynienie wszelkim jego potrzebom i domagalnościom, jakoby ustaliło już na świecie stan rzeczy wieczny, żadnemu przekształtowi już nie podlegający, i żadnego dopełnienia nie przypuszczający”¹⁷⁵. Autor *Ojciec Nasz* dynamizm taki odnosił nie tylko do ciągłego zadania udoskonalania świata w myśl zasad płynących z Ewangelii – z punktu widzenia ortodoksji bowiem takie stwierdzenia nie budziły przecież większych kontrowersji. Cieszkowski jednak szedł dalej i pojmował twierdzenia dogmatyczne jako prefiguracje, metafory i załączki nowej formacji religijno-politycznej, jaką w jego mniemaniu ma być Królestwo Boże na Ziemi, obejmujące swym zasięgiem cały glob. Dobrym przykładem takiego sposobu myślenia jest interpretacja dogmatycznego aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus* (*Poza Kościołem nie ma*

¹⁷² ON II, s. 461. W rozdziale poświęconym związkom myśli Cieszkowskiego i Saint-Simona wspomniano o niechęci polskiego filozofa do Jezuitów. Polski filozof uważał Towarzystwo Jezusowe za lustrzane odbicie radykalnych ruchów komunistycznych. Cała ta agresywna retoryka spowodowana była być może rozpowszechnioną wśród europejskich intelektualistów czarną legendą tego zakonu. Jeden z jego członków, cytowany już, Romuald Koppens zwraca uwagę na przesadność i brak innych niż emocjonalnych podstaw takiej niechęci u polskiego filozofa. Jak pisze: „Zapewne, że dzieła filozoficzne i teologiczne autorów jezuickich – jak to widać z częstej z nimi polemiki, zwłaszcza w przypiskach – musiały dla Cieszkowskiego, co niebo chciał *per fas et nefas* przenieść na ziemię, stanowić twarde orzech do zgryzienia. Mogło to wywołać jakąś niechęć u niego przeciw Jezuitom; ale czy mogło go spowodować do tego, by, z pominięciem wszelkiej krytyki historycznej, kłaść na karb Jezuitów stopy hiszpańskiej inkwizycji, lub z czarnej barwy ich szat wyprowadzić wnioski o »ciemnocie i nocy« ich duszy, a na podstawie takich dowodów stawiać ich na równi z wyznawcami »czerwonego sztandaru«?... Czyż takie pojęcie i określenie »jezuityzmu«, odziedziczone widocznie po protestantach i »dziadku« Wolterze z końca XVIII. wieku, przypada po poważnej togi filozofa i... proroka »Królestwa Bożego« na ziemi?» (R. Koppens, „*Ojciec Nasz*”. *Tom drugi (Wezwanie)*, „Przegląd Powszechny”, 1900, nr LXVIII, s. 245).

¹⁷³ ON, II, s. 370.

¹⁷⁴ ON III, s. 12.

¹⁷⁵ ON I, s. 76

zbawienia). Zdaniem polskiego filozofa formuła ta, w swej istocie nie odnosi się do konkretnego Kościoła w jego wymiarze instytucjonalno-historycznym. Zasadę tę nazywa on „osławionym i wsławionym pewnikiem dawnego Kościoła”¹⁷⁶, która odnosi się do projektowanego przez niego Kościoła Ludzkości. Jak pisze: „Zaiste, wielka to prawda, ale dotąd była tylko przybliżoną, pełną zaś stanie się dopiero w przyszłości”¹⁷⁷. Po raz kolejny uwidoczni się tutaj, że myślą Cieszkowskiego rządził dynamizm i dążenie do ciągłej transgresji, nie zaś kontemplacja wiecznych prawd podawanych przez Tradycję.

Opisane wyżej odstępstwa od katolickiej ortodoksji mają swoje źródło nie tylko w ogólnym sposobie myślenia charakteryzującym filozofię autora *Boga i palingenezy*, lecz także, na co stosunkowo często zwracają uwagę jej krytycy, ukształtowaniu religijnym polskiego myśliciela, które zanurzone było w rozmaitych nurtach protestantyzmu. Jak pisze Koppens: „Że Cieszkowski znał lepiej pisma teologów protestanckich niż katolickich, i że z tamtych prawie wyłącznie swą wiedzę teologiczną, zdaje się nie ulegać wątpliwości”¹⁷⁸. Uwidoczni się to szczególnie w doborze cytowanych dzieł, uważanych za autorytatywne a także w przyjętym sposobie egzegezy biblijnej. Nie ma tu miejsca na szczegółowy opis tego w jaki sposób Cieszkowski traktuje tekst biblijny, warto jednak wskazać, że ma on dużo wspólnego dziewiętnastowiecznymi nurtami protestanckiego racjonalizmu.

Obserwację tę uprawdopodobnia dość znaczący fakt z biografii Cieszkowskiego, na który zwracają uwagę Józef Keller i Wiesława Sajdek. Chodzi mianowicie o wieloletnią i głęboką przyjaźń polskiego filozofa z Karolem Lehmannem – protestanckim teologiem, którego Cieszkowski poznał w czasie swych studiów w Niemczech i który przez wiele lat pełnił funkcję jego bibliotekarza oraz lektora. Po śmierci Lehmana zastąpił go inny teolog protestancki Karol Brade¹⁷⁹. Ponadto Lehmann był znawcą historii wczesnego chrześcijaństwa oraz pilnym czytelnikiem najnowszych publikacji teologicznych. Z jego kompetencji miał zaś skwapliwie korzystać autor *Ojciec Nasz*¹⁸⁰. Keller tak opisuje wpływ tych postaci na kształt twórczości polskiego filozofa: „Korespondencja Cieszkowskiego ze swymi pomocnikami wykazuje usiłowanie tych ostatnich, by skierować uwagę Cieszkowskiego na zagadnienia teologiczne w ujęciu protestanckim, a zwłaszcza na kierunek tzw. »Lichtfreunden«, który tym czasie

¹⁷⁶ ON III, s. 127.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ R. Koppens, „*Ojciec Nasz*”..., op. cit., s. 175; Nb. Przypuszczenie o przemożnym wpływie teologii protestanckiej na młodego Cieszkowskiego wysnuwa w swojej pracy także Gabryl (Vide: F. Gabryl, op. cit., s. 287).

¹⁷⁹ Vide: J. Keller, *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, TN KUL, Lublin 1948, s. 18; W. Sajdek, *Niemieckie inspiracje i przyjaźnie Augusta Cieszkowskiego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, 2016, nr XIII, s. 178.

¹⁸⁰ Vide: W. Sajdek, *Niemieckie inspiracje...*, s. 179

stanowił sztandarowy prąd w protestantyzmie”¹⁸¹. Klepacz wskazuje z kolei na, mocno krytyczny wobec katolicyzmu, klimat intelektualny panujący pośród, współczesnych filozofów, zarówno polskich, jak i zagranicznych elit. Jak pisze: „należy przyznać, że na zapatrywania Cieszkowskiego nie miały też wywarły antykościelne prądy, nurtujące w ówczesnych społeczeństwach. Był to bowiem okres wzmożonego krytycyzmu racjonalistycznego, silnej propagandy masońsko-protestanckiej, wielkich przewrotów społeczno-politycznych, godzących w samą istotę wszelkiego autorytetu. Prądom tym uległ też częściowo naród polski, w szczególności jego elita intelektualna, a to głównie na skutek ustosunkowania się Watykanu do powstania listopadowego”¹⁸².

Wracając jednak do kwestii interpretacji Biblii przez Cieszkowskiego, trzeba mocno podkreślić, że pełni ona bardzo ważną funkcję w tekście *Ojciec Nasz*. Świadczy o tym chociażby już sama ilość odwołań do Pisma Świętego przewijająca się przez całe to dzieło. Jak wyliczył Kubski, oprócz 5 wersetów *Modlitwy Pańskiej*, które w założeniu miały organizować strukturę całego tekstu, w *opus magnum* polskiego filozofa wykorzystuje się jeszcze 999 innych fragmentów Biblii¹⁸³. Według Kubskiego sposób posługiwania się tym materiałem przez Cieszkowskiego nie ma spójnego charakteru¹⁸⁴. Z jednej strony autor *Prolegomenów do historiozofii* deklarował, iż w swoim wykładzie wersetów biblijnych będzie kierował się protestancką zasadą *sola Scriptura*¹⁸⁵, z drugiej jednak pozostawiał miejsce na interpretacje niedosłowne uzupełnione o sformułowane przez siebie wskazania hermeneutyczne oparte na historiozoficznym dynamizmie¹⁸⁶.

Według polskiego filozofa, egzegetyczne autorytety takich postaci jak Tertulian, św. Cyprian, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn czy św. Tomasz utraciły swą moc. Mimo tego bowiem, że interpretacje ich autorstwa były uzasadnione ze względu na czas powstania oraz dobrą wolę przywoływanych przez Cieszkowskiego postaci, to jednak co rusz uciekali się oni do „różnych naciągań i wykrzywiania” tekstu biblijnego, aby dostosować go do głoszonej przez

¹⁸¹ J. Keller, op. cit., s.18-19.

¹⁸² M. Klepacz, op. cit., s. 386.

¹⁸³ Vide: G. Kubski, *Egzegetyczne procedury Augusta Cieszkowskiego w „Ojciec nasz”*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 1998, nr 8, s. 64.

¹⁸⁴ Vide: Ibid., s. 65.

¹⁸⁵ Vide: Ibid., Jak pisał Cieszkowski: „Skoro tekst objawiony okaże się nam być niezgodnym z przywiązaną dotąd do niego myślą, lub niestosownym do przyjętego o nim wyobrażenia, tak dalece, że konieczne albo tekst albo wyobrażenie gwałciłoby lub nakręcać przyszło, aby do siebie przypadły, zaniechamy wszelką przekazaną normam normatam, porzucimy owo mozolnie naciągnięte wyobrażenie oraz wszystkie jego sztuczne stosówki i przyprawki, a chwytając się czystego tekstu i trzymając się naturalnego i dosłownego znaczenia i dając mu się w całej pełni rozwinąć, pewno bezpieczniej do prawdy dojdziemy, niż gdybyśmy się zapuścili na manowce domysłów” (ON II, s. 310).

¹⁸⁶ Vide: G. Kubski, *Egzegetyczne procedury...*, op. cit., s. 67-69.

idealistycznie nastawiony Kościół doktryny¹⁸⁷. Uznając warunkową zasadność niedosłownych interpretacji Biblii oraz, jak wspomniano, dopuszczając możliwość takich zabiegów także w swojej własnej twórczości, polski mesjanista wpisywał się tym samym w inną niż kanoniczna forma protestantyzmu tradycję egzegetyczną.

Chodzi tu o, wspomnianą wcześniej, grupę racjonalistycznie nastawionych teologów, zwanych *Przyjaciółmi Światła (Lichtfreunde)*¹⁸⁸. Todd Weir podaje, że jedną z naczelných idei tego, powstałego mniej więcej w połowie XIX stulecia, środowiska było odejście od dogmatycznej literalności egzegezy biblijnej na rzecz wolności jej interpretacji opartej na rozumie¹⁸⁹. Rozumność zaś, według bohatera niniejszej pracy, była równoznaczna z dialektyką i historiozofią, których prawom został podporządkowany cały jego wysiłek interpretacyjny. Efektem tego wysiłku jest z kolei to, iż „mamy (...) do czynienia jakby z zupełnie inną Biblią – ze względu na nowe relacje tekstów i opisywanych wydarzeń – niż z tą Biblią, z jaką byśmy mieli do czynienia w przypadku jej konwencjonalnej lektury, liturgicznego czy innego konfesyjnego jej wykorzystania”¹⁹⁰. Jest to więc kolejne pole, na którym polski mesjanista rozmijał się z tradycyjnym ujęciem kwestii religijnych.

Opisując relacje między katolicyzmem i protestantyzmem a myślą Cieszkowskiego warto także zwrócić uwagę na to, że odejście polskiego filozofa od ortodoksji katolickiej ma swój wymiar także i w jego głębokim zanurzeniu w czysto nowożytnym obrazie świata, który odbija się z całą mocą w charakterystycznych dla tej epoki sposobach uprawiania teologii. Różnice między antyczo-średniowieczną a nowożytną teologią dobrze opisuje przywoływany tu często Taubes w eseju *Dialektyka i analogia*. Według tego autora podstawową zasadą metafizyczną dawniejszej teologii była analogia, ściśle związana ptolemejskim obrazem wszechświata: „Model ptolemejski daje człowiekowi jasne wyobrażenie pionowej osi wszechświata: w sposób konkretny pozwala odróżnić »nad« od »pod«. To wertykalne słownictwo nie stało się jeszcze zaledwie alegorią i metaforą i ma zakorzenienie w zewnętrznym porządku wszechświata”¹⁹¹.

¹⁸⁷ Vide: ON II, s. 309-310.

¹⁸⁸ Vide: R. Koppens, „*Ojciec nasz*” *Cieszkowskiego*, op. cit., s. 7.

¹⁸⁹ Vide: T.H. Weir, *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 37. Trzeba jednak zaznaczyć, że nawiązanie do tej metodologii nie wiązało się u Cieszkowskiego z całkowitym odrzuceniem nadprzyrodzonej inspiracji tekstu Pisma Świętego (Vide: G. Kubski, *Egzegetyczne procedury...*, op. cit., s. 69). Wydaje się zatem, iż Klepacz słusznie wiąże nastawienie Cieszkowskiego nie tyle z racjonalizmem, co z semiracjonalizmem (Vide: M. Klepacz, op. cit. s. 93). Polski filozof sam zresztą odżegnywał się od przypisywania mu czysto racjonalistycznego stanowiska (Vide: ON II, s. 311).

¹⁹⁰ G. Kubski, *Królestwo Boże...*, op. cit., s. 44.

¹⁹¹ J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, tłum. R. Pawlik [in:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Jacob Taubes, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 225.

Między tymi rzeczywistościami istnieje pewna korelacja, na mocy której to, co na dole jest odbiciem tego, co na górze. Jest to podstawą zarówno dla nauki o sakramentach, ale też dla uzasadniania hierarchiczno-statycznego porządku społecznego. Według Taubesa myślenie *per analogiam* charakteryzowało dzieła najważniejszych teologów dawnych epok: „Dopóki analogia była możliwa z kosmologicznego punktu widzenia, była również uprawniona w teologii, toteż wszyscy Ojcowie Kościoła, od Augustyna do Tomasza z Akwinu, rzecz jasna formułowali swe teologiczne twierdzenia w języku analogii”¹⁹². Obraz wszechświata oparty na odkryciach Mikołaja Kopernika zniweczył tę wszechobejmującą strukturę. W tym rozumieniu świata Ziemia nie odbija doskonałego porządku niebieskiego, lecz staje się takim obszarem egzystencji, w którym proste wertykalne hierarchie stają problematyczne. Jak dobitnie opisuje Taubes: „W ptolemejskim światopoglądzie panuje platoński Eros, który zbliża do siebie górę i dół, podczas gdy w świecie kopernikańskim panuje duch, który zmierza naprzód”¹⁹³. Wynikiem tej różnicy jest to, że „kopernikańska kosmologia może zainspirować religię i filozofię panteistyczną, w których góra i dół są nie do odróżnienia, w których podział na Stwórcę i stworzenie zostaje zatarty, w których doskonałości nie szuka się już w niebie, lecz na ziemi; natomiast religia i filozofia teistyczna zmuszone były wycofać się w zaledwie *orde du coeur*”¹⁹⁴. Wszystkie te idee wyrazić zaś można jedynie metodą dialektyczną, która według autora *Zachodniej eschatologii* najlepiej obrazuje intelektualne tendencje nowożytnych rozumowań teologicznych.

Tekst Taubesa po raz pierwszy został wydany w roku 1954, jednakże bardzo podobne intuicje i to w odniesieniu właśnie do filozofii polskiego mesjanisty można odnaleźć w wydanej ćwierć wieku wcześniej pracy Kazimierza Kowalskiego *Filozofia Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofii św. Tomasza z Akwinu. Studium porównawcze*. Według Kowalskiego, otwarcie deklarującego neoscholastyczny charakter swych dociekań¹⁹⁵, system Cieszkowskiego „może być uważany za typ umysłowości nowoczesnej nietylko w Polsce ale i w szerokich kołach zagranicy”¹⁹⁶. Jak każdy z takich systemów także i on zawiera, zdaniem autora, cały szereg błędów, których źródło tkwi w racjonalizmie epistemologicznym oraz nieznamości teorii analogii bytu na gruncie ontologii¹⁹⁷. Kowalski zauważa, iż myśl teologiczna polskiego mesjanisty „jest zbudowana na prawie dialektycznym, będącym

¹⁹² Ibid. s.227.

¹⁹³ Idem, *Zachodnia eschatologia*, op. cit., s. 107.

¹⁹⁴ Idem, *Dialektyka i analogia*, op.cit., s. 226.

¹⁹⁵ Vide: K. Kowalski, *Filozofia Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofii św. Tomasza z Akwinu. Studium porównawcze*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1929, s. 71–73.

¹⁹⁶ Ibid., s. 2.

¹⁹⁷ Vide: Ibid.

kryterjum prawdy, dobra i piękna i wobec tego pierwszym prawem wogóle całej filozofii Cieszkowskiego”¹⁹⁸. Cały zatem porządek nadprzyrodzony „poddany jest psychologicznemu prawu dialektyki, gdyż jest wtłoczony w jego ramy”¹⁹⁹.

Z takiego postawienia sprawy wynika nieprawidłowe, w świetle zasad scholastyki, stosowanie przez autora *Ojciec Nasz* pojęcia analogii²⁰⁰. Według Kowalskiego analogia w filozofii polskiego mesjanisty to „zasada prawdziwa i pewna w jednej sferze rzeczywistości, która może być przeniesiona do innego działu tejże rzeczywistości i używana do poznania rzeczywistości innego rzędu”²⁰¹. Racją bytu tego rozumienia analogii jest „tożsamość fundamentalna porządku idealnego i realnego”²⁰². U Akwinaty tymczasem analogia to „pewna jedność w zasadniczej różnicy – »*unitas secundum quid in simplici diversitate*«”²⁰³. Mówiąc więc o analogii należy tym samym zawsze brać pod uwagę różnicę zachodzącą między porządkiem idealnym i realnym, która stanowi o ich zasadniczej nietożsamości i podległości „dołu” względem „góry”, by odwołać się do języka Taubesa²⁰⁴. Różnic tych próżno zaś szukać w tezach formułowanych przez autora *Boga i palingenezy*. Argumentacja Kowalskiego pokazuje, iż także w kontekście stosowania kluczowego dla katolickiej teologii pojęcia, jakim jest analogia, Cieszkowski, według krytyków występujących z pozycji konfesyjnych, oddalał się od zasad mających gwarantować prawowierność formułowanych przez niego tez.

W oparciu o klasyczno-tomistyczną metafizykę niemożliwe jest również budowanie jakichkolwiek systemów historiozoficznych, gdyż ontologia ta nie dostarcza żadnych narzędzi pozwalających opisać prawa i rytmu, podług których całokształt skończonych bytów zmierza do swego ostatecznego celu²⁰⁵. Wobec tego myśl autora *Ojciec Nasz* nie wykazywała dla neoscholastyków większej wartości teoretycznej. Jak wprost stwierdza Kowalski: „(...)

¹⁹⁸ Ibid. s. 34.

¹⁹⁹ Ibid. s. 50-51.

²⁰⁰ Szczegółowe wyliczenie fragmentów dzieł Cieszkowskiego, w których używa on pojęcia analogii można znaleźć w rozdziale omawianej pracy zatytułowanym *Analogia w filozofii A. Hr. Cieszkowskiego* (Ibid. s. 165-192).

²⁰¹ Ibid., s. 165.

²⁰² Ibid., s. 171.

²⁰³ Ibid., s. 200.

²⁰⁴ Vide: M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1978, s. 478. Używanie przez Cieszkowskiego pojęcia analogii w bardziej potocznym niż filozoficznym sensie może wynikać z tego, iż, jak zasygnalizowano w poprzednim rozdziale, jego sięganie po ten sposób argumentacji ma swe źródło w zafascynowaniu polskiego filozofa myślą Fouriera, w której tak rozumiana analogia odgrywa znaczną rolę.

²⁰⁵ W filozofii Akwinaty można znaleźć pewne poglądy, które można uznać za swego rodzaju „teologię historii”. Paweł Grad streszcza je następująco: „Nowe prawo przynosi Syn Boży; przyjęcie tego prawa uzdalnia do życia w bliskości Ojca dzięki więzi, jaką daje Duch Święty. Prawo to będąc prawem danym przez Słowo, jest doskonałe, i dlatego kończy ono ruch objawiania się Trójcy w historii. Po nim nie będzie już żadnej epoki; Nowy Testament jest ostateczny. Pozostający czas jest czasem tradycji, czasem przekazywania otrzymanej doktryny aż po kres, który przyjdzie w stosownej chwili” (P. Grad, *W imię Ojca. Tomistyczna krytyka joachimizmu*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 2, s. 212).

Mesjanizm polski jako system historjozoficzny może chlubnie zajmować miejsce w dziejach i w poezji okresu niewoli narodu naszego, lecz mimo to nie ma dostatecznych filozoficznych ani teologicznych podstaw”²⁰⁶.

Ostatnią sprawą na jaką należy zwrócić uwagę opisując stosunek Cieszkowskiego do Kościoła rzymskokatolickiego jest sformułowana przy okazji wykładu znaczenia początkowych słów *Modlitwy Pańskiej* obrona Kościoła przed zbyt radykalnymi krytykami. Trzeba przyznać, że w świetle zanalizowanych powyżej poglądów polskiego mesjanisty wraz z akcentowaniem czysto ewolucyjnego i przejściowego znaczenia Kościoła katolickiego w dziejach ludzkości²⁰⁷ jawi się ona jako dość trudna do wytłumaczenia. Cieszkowski w dalszych i w większości niepublikowanych za swego życia fragmentach składających się na całość *Ojciec Nasz* często uciekał się do, miejscami wręcz agresywnej, retoryki w stosunku do tych elementów działalności i nauczania kościelnego, które współgrały z jego wizjami przyszłej epoki. Ponadto inspirował się liberalnym protestantyzmem, występował przeciw hierarchiom i autorytetom a odpowiednio wybrane przez siebie wersety Biblii interpretował tak, by uzasadniały one jego teorie. Natomiast w omawianych tu fragmentach, jak pisze Keller, „gdy mówi o Kościele słowa jego przybierają charakter niemal modlitwy, wyrażają tak wielką miłość i przywiązanie, są jednocześnie tak proste i bezpośrednie, że żywo przypominają pisma pierwszych wieków chrześcijaństwa”²⁰⁸.

Rzeczony fragment *Ojciec Nasz* zasadza się silnym eksploatawaniu koncepcji Kościoła jako Matki. Czyniąc to Cieszkowski wspina się na wyżyny romantycznej egzaltacji. Według niego Matka-Kościół nie spuszcza oka ze swych dzieci „od kolebki aż do trumny”²⁰⁹ a swym przemożnym oddziaływaniem kulturowym, sprawia, iż nawet odpadający od niego członek „mimowiednie lub mimowolnie jej sokami się żywi”²¹⁰. Przynależność do Kościoła jest składnikiem tożsamości takim, jak przynależność do narodu. W grę wchodzi więc tutaj uczucia matczyno-synowskie, które w odniesieniu do Kościoła Cieszkowski podkreśla i opiewa na wszelkie możliwe sposoby. Ze względu na zasadniczo emocjonalno-retoryczny charakter tych wywodów nie ma potrzeby ich dokładnego przytaczania. Warto zamiast tego zacytować słowa Gabryła, który tak streszcza główną wyrażoną w opisywanym fragmencie: „A jak matka nie przestaje być matką, choć zmarszczki ukazują się na jej obliczu, tak i nam nie wypada zapierać

²⁰⁶ K. Kowalski, op. cit., s. 48-49.

²⁰⁷ Vide: T. Gapczyński, op. cit., s. 367.

²⁰⁸ J. Keller, op. cit., s.261.

²⁰⁹ ON II, s. 54-55.

²¹⁰ Ibid. s. 55.

się Kościoła, choć wiele w nim kłóli. Niestety wielu przygania tej Matce, niepomni wad swoich, niepomni, że właśnie oni zniesławiają jej żywot chwalebny”²¹¹.

Jak się wydaje Cieszkowski apelował do swych czytelników o to by nie odrzucali Kościoła ze względu na błędy i niegodne zachowania jego członków. Aby krytyka nie miała charakteru czysto destrukcyjnego musi być formułowana niejako z wewnątrz wspólnoty wyznaniowej w połączeniu z zaangażowaniem w naprawę jej niedoskonałości²¹². Instytucji tej należy się szacunek ze względu na jej doniosłą rolę historyczną, której skutki wręcz współkonstytuują tożsamość poszczególnych wyznawców. Powszechność Kościoła jest prefiguracją, w której niejako zakodowany jest model docelowej wspólnoty wspólnot jaką ma być trzecioepokowe Królestwo Boże na Ziemi. Jak zatem pisał autor *Ojciec Nasz*: „przybliżajmy się do Ojca naszego, który jest w Niebiesiech, po tych wschodach, które nam sam Stwórca rozłożył, za pośrednictwem tej Matki naszej, która nam jest na Ziemi już najbliższym jego przybliżeniem”²¹³. Wszystko to, nie zmienia jednak faktu, że w dalszej części swych wywodów polski mesjanista zrezygnował z tak łagodnego tonu, którego użycie wydaje się mieć na celu przede wszystkim wstępne zjednanie sobie czytelnika katolickiego.

3.2.6. Polityczne konsekwencje stosunku do katolicyzmu i protestantyzmu

Chrześcijański dualizm, który nieustannie podkreślał Cieszkowski miał, według niego, swoje przełożenie na relacje zachodzące między wspólnotami politycznymi a kościelnymi. Na przestrzeni dziejów przechodziły one rozmaite fluktuacje i przetworzenia, lecz ich rdzeń pozostał taki sam. W epoce przed nastaniem chrześcijaństwa: „społeczna władza jest jeszcze jedną i jednorodną, religia i polityka są w bezpośredniej jedności. Na wschodzie polityka jest religijną, w Grecji i Rzymie religia jest polityczną, odróżnienie ich w starym świecie byłoby niedorzecznością”²¹⁴. Pojęcie człowieka zaś wyczerpywało się w pojęciu obywatela danej społeczności. Według Cieszkowskiego chrześcijaństwo „oderwało (...) człowieka od istniejących społeczeństw i same też społeczeństwa w sobie rozerwało. Wyrwało obywatela z łona swej Rzeczypospolitej, swojego rodu i przyrodzonych stosunków, i powiedziało mu, że jest nie szczególnieżadnym, (Grekiem, Rzymianinem i.t.p.), lecz ogólną istotą, człowiekiem, wszystkich ludzi bliźnim”²¹⁵.

²¹¹ F. Gabryl, s. 265.

²¹² Vide: ON II, s.59

²¹³ Ibid., s. 63.

²¹⁴ ON III, s. 43.

²¹⁵ Ibid., s. 37.

Na tym polu szczególne zasługi położył św. Augustyn z Hippony, którego polski mesjanista nazywał „umysłem katolickim”²¹⁶. Według autora *De Civitate Dei* czym innym jest Państwo Boże a czym innym Państwo ziemskie – wyznawcy Chrystusa są przede wszystkim obywatelami tego pierwszego i to dzięki niemu mogą osiągać pełnię egzystencji, wykraczającą daleko poza świat materialny. Warto odwołać się w tym miejscu do ustaleń Meria Scattoli, który, tak samo jak Cieszkowski, stanowisko Augustyna uznał za wzorcowe w kontekście głównych paradygmatów chrześcijańskiego myślenia o związkach religii z polityką. Jak pisze włoski badacz: „Tylko państwo Boże wprowadza prawdziwą harmonię między ludźmi, natomiast państwo ziemskie zawsze pada łupem zła, jako że jest potomkiem grzechu. Nie może mu przysługiwać żadna funkcja eschatologiczna, żadne zadanie sakramentalne, żaden rodzaj posługi”²¹⁷. W rezultacie „święci nie potrzebują państwa ziemskiego i (...) zostaną zbawieni niezależnie od niego albo nawet pomimo niego”²¹⁸. Podejście to obrazowo oddaje Cieszkowski pisząc, iż „religia sama wystąpiła ze stosunków świeckich, potępiła politykę, pogardziła nią, odrzuciła ją od siebie, a odrzucając, rzuciła ją pod nogi Cezarowi”²¹⁹. Ideałem stał się samotny żywot eremitów i liturgiczne zebrania w katakumbach²²⁰. Takie formy egzystencji nie znalazły rzecz jasna zrozumienia w świecie Imperium Rzymskiego, będącego dla polskiego myśliciela symbolem ówczesnej polityki jako takiej. Życiowy ideał propagowany przez chrześcijan został uznany za szaleństwo i tak jak religia wzgardziła polityką, tak polityka wzgardziła religią, czego wyrazem były płonące stosy męczenników²²¹.

W dalszym ciągu swoich wywodów autor *Ojczyzna Nasza* konstatował, iż wraz z kulturowym tryumfem religii chrześcijańskiej walka między religią a polityką nie ustała, lecz przeniosła się na poziom wewnątrzchrześcijański, co objawiło się jako podział całej wspólnoty religijnej na kler i lud²²². Na płaszczyźnie życia społecznego odpowiadałoby to podziałowi na władzę duchową i świecką, które w odróżnieniu od paradygmatu starożytnego, wzajemnie uznawały rację bytu każdej z nich. Jak komentował Cieszkowski: „Już to nie było wcale odrzucanie i potępienie się, jako na początku, ale owszem ciągłe kroczenie i zachodzenie na siebie i wciąganie w siebie czyli była to walka już bardziej wewnętrzna niż zewnętrzna. Jest to już

²¹⁶ Ibid., s. 40.

²¹⁷ M. Scattola, *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Pax, Warszawa 2011, s. 54.

²¹⁸ Ibid., s. 55.

²¹⁹ ON III, s. 43.

²²⁰ Vide: Ibid. s. 44.

²²¹ Vide: Ibid.

²²² Vide: Ibid.

jakoby proces chemiczny, wyższy zaiste od pierwotnego, mechanicznego, gdzie prosty gwałt i przemoc panowały, ale jeszcze nie fermentacyjno-organiczny”²²³.

Wzajemne oddziaływania Kościoła i wspólnoty politycznej, wraz z co rusz wybuchającymi między nimi konfliktami, nie skutkowały jednak dążeniami do całkowitej delegitymizacji żadnej z tych form władzy. W grę wchodziło tu raczej czytelne zakreślenie granic kompetencji. Korzystając z pojęć wypracowanych przez Scattolę można zatem uznać, iż Cieszkowski opisywał ten model relacji, który włoski badacz określa mianem Gelazjańskiego. Swą nazwę bierze ono od imienia papieża Gelazego I, który już V w. n.e. formułował tezy mówiące, że „wola Boża przyznała cesarzowi wyłączną moc rozkazodawczą w świeckim obszarze życia publicznego, tak że wszyscy kapłani uznają jego prawa; podobnie kapłanom wyznaczono zadanie udzielania boskich sakramentów, dlatego w sprawach wiary należy okazywać im ochocze i szczere posłuszeństwo”²²⁴. Referowany model stosunków zakłada, iż państwo oraz Kościół trwają w ramach jednego, hierarchicznie zbudowanego porządku. Obie społeczności reprezentują dwa wymiary ludzkiej egzystencji, których rozumne ułożenie ułatwia ich członkom osiągnięcie najważniejszego celu, jakim jest zbawienie. W jednym ze swoich esejów Carl Schmitt celnie wyraża tę wiodącą polityczną tendencję Kościoła rzymskokatolickiego. Otóż według niego „pragnie on współżyć z państwem w swoistej symbiozie, dzięki której dwa rodzaje reprezentacji istnieją obok siebie równolegle”²²⁵.

Pamiętać jednak należy, iż mimo widocznej różnicy między stanowiskiem Augustyńskim a Gelazjańskim, w podkreślanej przez Schmitta symbiozie ważną rolę odgrywa hierarchiczność jej konstrukcji. Wynika z niej, pomimo ontycznej niezależności Państwa i Kościoła, że „kapłan realizuje ważniejszy cel niż król i w konsekwencji powinien nad nim górować”²²⁶. Dominację tę silnie akcentował w swoich analizach Cieszkowski, gdyż upatrywał w niej zasadniczej nieskuteczności takiego sposobu myślenia o relacji religii i polityki. Dla polskiego filozofa słabości tego modelu uwidoczniły się najpełniej w epoce średniowiecza. Wszak wtedy to właśnie był on uniwersalnym wzorcem stosunków polityczno-religijnych. Zatargi między papieżami i cesarzami ilustrowały stan, w którym „równie jak Paweł Śty mawiał, iż czuje dwóch ludzi w sobie walczących i sprzeciwiających się sobie, tak też i Chrześcijaństwo całe dwie ludzkości w sobie poczuło, spierające się nawzajem, rozezierające

²²³ Ibid., s. 45.

²²⁴ M. Scattola, op.cit., s.57.

²²⁵ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [in:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia 2012, s. 126.

²²⁶ M. Scattola, op.cit., s. 58.

jego żywot i ciągnące zasię każda pod swój Zakon”²²⁷. Niemniej jednak to władza duchowna sięgała szerzej niż władza królów i cesarzy, w związku z czym, to papież był arbitrem rozstrzygającym międzypaństwowe spory, to on koronował władców i nakładał anatemy²²⁸. Słowem „Kościół dzierżył rzeczywiste nad wszystkimi państwami zwierzchnictwo”²²⁹.

W optyce Cieszkowskiego reformacja odwróciła powyższy układ o sto osiemdziesiąt stopni. „Jak dawniej Kościół nad każdym Rządem, tak dziś każdy Rząd nad swoim Kościołem ma polityczne zwierzchnictwo”²³⁰ – twierdził. Niestety, to odwrócenie stosunków polski mesjanista potraktował jako oczywistość i nie tłumaczył szczegółowo jak do niego doszło. Dlatego też, nie od rzeczy będzie odwołanie się po raz kolejny do myśli Hegla, którego interpretacja reformacji zawiera wyjaśnienie tego zjawiska. Być może ono właśnie zostało, tak jak wiele innych Heglowskich tez, milcząco przyjęte przez autora *Prolegomenów do historiozofii*.

To, co stanowi filozoficzną oś protestantyzmu, czyli skupienie uwagi na wewnętrznym wymiarze życia nie oznacza jednak całkowitego odrzucenia doczesności. Jest bowiem ono częścią procesu, który skutkuje ostatecznym pojednaniem człowieka, Boga i świata. To fundamentalne przekonanie nie pozostaje bez echa w analizach relacji występujących na styku religia-polityka. Pisze zatem Hegel: „W ogóle religia i podstawa państwa to jedno i to samo; są [to określenia] same w sobie i dla siebie tożsame. W stosunkach patriarchalnych, w teokracji żydowskiej jedno od drugiego nie jest jeszcze oddzielone, jedno z drugim jest jeszcze zewnętrznie tożsame. Ale obie te rzeczy są także od siebie różne i w ten sposób w toku dalszego rozwoju zostają ściśle od siebie oddzielone, następnie zaś na powrót założone [jako] naprawdę tożsame”²³¹.

Celem tego dialektycznego ruchu jest między innymi przewyciężenie zewnętrżności, która sprawia, że nad człowiekiem górują instytucje, których źródło legitymizacji ulokowane jest gdzie indziej niż w nim samym. Jak tłumaczy Kloc-Konkołowicz: „(...) nowoczesna etyczność – nowoczesne porządki instytucjonalno-prawne: rodzina, rynek, korporacje, państwo – zawsze (...) pozostają odniesione do zasady podmiotowości: wolne Ja ma się w tych porządkach czuć ‘u siebie w domu’, ma ono realizować w nich własną wolność”²³². Ponieważ zaś to państwo jest przestrzenią, w której urzeczywistnia się „prawdziwa etyczna wola” i w której „duch żyje

²²⁷ ON III, s. 45.

²²⁸ Vide: Ibid. s. 46.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

²³¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, op. cit., T.1., s. 245.

²³² J. Kloc-Konkołowicz, op. cit., s. 855.

w swojej prawdzie”²³³, to instytucja zewnętrznego wobec państwa Kościoła, który nosi w sobie głębokie przeświadczenie o tym, iż jest on „konkretnym reprezentantem Chrystusa i uosabia jego stałą obecność”²³⁴ nie może się ostać. Jak się wydaje, to właśnie patrząc z tej perspektywy podporządkowanie Kościołów władzom politycznym w państwach protestanckich nabiera głębszego sensu.

Czasy współczesne Cieszkowskiemu charakteryzowały się według niego okrzepnięciem i spadkiem intensywności państwowo-kościelnych konfliktów. Nie oznaczało to jednak jakoby zostały one trwale rozwiązane. Jest tak dlatego, iż: „Z natury swojej Kościół musiał być albo prześladowanym albo prześladowcą; starcia zaś między władzą duchowną a świecką, nie trafunkowe wcale, lecz istotne, bo w naturze Chrześcijaństwa uzasadnione, póki życia jego stanie, ustać nie mogły i nie mogą”²³⁵. To, że dziewiętnastowieczne państwa albo deklarują indyferentyzm w sprawach religijnych albo mają pod swoją kuratelą podległe sobie Kościoły²³⁶ a spór nie jest już tak gorący jak we wcześniejszych wiekach, świadczy o martwocie obu tych podejść. Są one wyrazem bezsilnej jednostronności, która siłą rzeczy nie może przecież odpowiedzieć na palącą potrzebę religijno-politycznej jedności.

Powstanie Królestwa Bożego na Ziemi miało być kluczem do tego, na pozór tylko, nierozwiązywalnego konfliktu. Pozorność owa wynikała z tego, że dążenie do przewycięzania polityczno-religijnego konfliktu niejako prześwieca przez, nie do końca uświadomione, dążenia zarówno uniwersalistycznej religii chrześcijańskiej, jak i partykularystycznej praktyki politycznej starożytnych społeczności. Tendencje te w swoim przekonaniu odkrył i wyłożył polski filozof. Jak stwierdzał: „(...) oderwana dotąd ogólność Chrześcijaństwa dąży do uzupełnienia się faktyczną szczegółowością świata starożytnego. Świat dochodzi do uznania jednej duchowej Ludzkości, do skojarzenia jej odrębnej dotąd religijnej duszy z porąbanem dotąd politycznym ciałem”²³⁷. Cieszkowski deklarował, że ludzkość jako podmiot polityczny nie ma być wytworem myślenia mającego na celu stopienie wszystkich narodowych tożsamości i różnic kulturowych, aby uzyskać jakiś abstrakcyjny byt na modłę teorii znanych z epoki oświecenia²³⁸. „Owa Rzeczpospolita idealna, objawiona w Chrześcijaństwie, wzdycha do

²³³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, op. cit., t.1., s. 245

²³⁴ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm...*, op. cit., s. 120

²³⁵ ON III, s. 47.

²³⁶ Te modele nazywa Cieszkowski odpowiednio „mechanicznym rozdzieleniem i obojętnością” i „martwymi amalgamatami” (Ibid.).

²³⁷ Ibid., s.51.

²³⁸ Według Reinharda Kosellecka oświeceniowy sposób używania tego terminu polega na tym, że „pojęcie nadrzędne »ludzkość« staje się (...) pojęciem przeciwstawnym wobec zawartych w nim pojęć szczegółowych” R. Koselleck, *O historyczno-politycznej semantyce przeciwstawnych pojęć asymetrycznych*, [in:] idem, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydaw. Poznańskie, Poznań 2012, s. 271.

zrealizowania w narodach i przez narody”²³⁹ – podkreślał polski myśliciel. To mnogie ludy mają być w wizji autora *Ojciec Nasz* „różnorodnymi żywiołami do różnorodnych funkcji, ale do wspólnego zjednoczenia powołanemi”²⁴⁰.

Biorąc pod uwagę wyniki przeprowadzonych dociekań należy stwierdzić, że intencją stanowiska Cieszkowskiego było to, że, jak zauważa Herbich, nie wewnątrz człowieka, nie jego oderwana od świata duchowość, lecz nowożytna wspólnota polityczna dążąca do zjednoczenia z innymi wspólnotami ma być zasadniczą przestrzenią realizowania się przykazań Chrystusa²⁴¹. Parakletyzm polskiego mesjanisty oznacza „religię realizującą się poprzez rozwijanie życia społecznego i jego instytucji”²⁴². Ani katolicy, ani protestanci nie mogli przez całe wieki dostatecznie zrozumieć i urzeczywistnić tego, czego wymaga od całego rodzaju ludzkiego trynitarno-dialektyczna logika historii. Wyjście poza dualistyczne rozumienie stosunków polityczno-religijnych było kolejnym wielkim celem Cieszkowskiego. Chciał on wskazać czytelnikom swych dzieł na proces, w którym „*Logos* socjalnego świata, które dotąd tylko u Boga, staje się ciałem i zamieszkuje między nami”²⁴³.

3.3. Uwagi końcowe

Analizując naszkicowaną wizję religii chrześcijańskiej obecną w dziełach Cieszkowskiego można zauważyć pewną szczególną jej cechę: religia jest mianowicie bez reszty zanurzona w doświadczeniu wspólnotowym. Przy czym, chodzi tu w pierwszym rzędzie o specyficznie rozumiany ogólnoswiatowy organizm polityczny, który po procesie różnorodnych przekształceń państw i kościołów ma stać się polem realizacji eschatologicznych nadziei przechowywanych przez tradycję chrześcijańską. Wyrażeniu tego postulatu oraz wskazaniu możliwości jego zrealizowania, podporządkowana jest cała logika wywodów polskiego mesjanisty. Ma to jednak swoją cenę w postaci szkód dla teoretycznej doniosłości prezentowanych przez niego rozwiązań.

Warto na koniec tej części pracy wskazać na bodaj najważniejszą z nich, czyli na problemy związane z rozumieniem fenomenu religii i religijności jako takiej. Cieszkowski wykazywał bowiem niemal całkowity brak zainteresowania jednostkowym wymiarem doświadczenia religijnego. W jego tekstach brakuje wskazania na głębokie, egzystencjalne potrzeby, jakie

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Vide: T. Herbich, *Chrześcijaństwo Augusta Cieszkowskiego*, „Teologia Polityczna”, 2016-2017, nr 9, s. 158.

²⁴² Idem, *Pragnienie Królestwa...*, op. cit., s. 139.

²⁴³ ON III, s. 51.

zaspokaja religia. Jak pisze Kubski: „Ponieważ Cieszkowski zaznacza, iż królestwo Boże stanowi nowy porządek socjalny (...), nie wiadomo w istocie (...), jak się do tego nowego porządku mają wszelkie losy indywidualne ludzi żyjących zgodnie z Ewangelią przed nastaniem III ery świata” – i dalej – „Ten ideowy brak dzieła wieszca-filozofa mógłby prowadzić do zarzutu, iż spotykane w nim ujęcie Ewangelii okazuje się propagowanym przez różne kierunki dziewiętnastowiecznej myśli altruizmem wymagającym od jednostki w imię dobra abstrakcyjnie pojętych przyszłych pokoleń”²⁴⁴. Trzeba jednak po raz kolejny zaznaczyć, że autor *Ojciec Nasz* wkładał o wiele więcej pracy oraz wykazywał się o wiele większą znajomością Biblii i nauk teologicznych niż większość dziewiętnastowiecznych piewców altruizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że zawarte w dziełach Cieszkowskiego *désintéressement* w kwestii indywidualnej religijności sprawia, iż cała jego koncepcja nabiera wręcz cech postreligijnych, co ma być skutkiem docelowego utożsamienia religijności z praktyką społeczną²⁴⁵.

Herbich słusznie stwierdza, iż „Cieszkowskiego nie interesuje »prywatna« religijność i tym samym tracą dla niego znaczenie indywidualne konstrukcje religijne, które nie muszą podlegać konfrontacji z przeświadczeniami wspólnoty wiary”²⁴⁶. To fundamentalne przekonanie znajduje swój wyraz w tym, jak polski filozof rozwijał pojęcie religii. W drugim tomie *Ojciec Nasz* Cieszkowski nawiązywał do etymologii pojęcia religii zawartej w tekstach Cyserona i Laktancjusza, chociaż to drugie podejście (wywodzące pojęcie religii od łacińskiego *religare* oznaczającego *wiązanie*) było przez niego wyraźnie preferowane. Jak pisał: „Sam wyraz religja, czy z Cyseronem od *relegere* (...) – czy z Laktancjuszem (...) od *religare* wyprowadzać zechcemy, jawnie okazuje, iż znaczy związek i obowiązek tak względem Boga jak względem nas samych”²⁴⁷. W dalszych wywodach podkreślenie roli międzyludzkiej wspólnotowości, zakorzenionej w wyobrazeniach o transcendencji, zostało tylko wzmocnione.

W trzecim tomie swojego dzieła do wytłumaczenia istoty religijności Cieszkowski zaprzął dialektykę. Postanowił bowiem skoncentrować rozważania nie na jednej z tradycyjnych i już istniejących religii, lecz na samym jej pojęciu dążącym do pełni swego rozwoju. Argumentacja ta wychodzi od polemiki ze stanowiskiem, w myśl którego religia była niegdyś pomocna w formowaniu społecznej spójności i porządku i która później, wraz z postępem moralnym ludzkości, stała się zbędnym a niekiedy wręcz szkodliwym mitem paraliżującym dalszy

²⁴⁴ G. Kubski, *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach...*, op. cit., s. 151.

²⁴⁵ Vide: T. Herbich, *Pragnienie Królestwa...*, op. cit., s. 311.

²⁴⁶ Ibid. s. 177.

²⁴⁷ ON II, s. 93.

progres. Polski mesjanista uważał takie postawienie sprawy za pełne ignorancji nadużycie, bowiem w twierdzeniu o religii jako spoiwie społeczności zawarte są o wiele głębsze treści niż może się początkowo wydawać²⁴⁸. Jednocześnie Cieszkowski dokonał znacznego rozszerzenia pola znaczeniowego terminu „religia”. Według niego „religia to absolutny związek i obowiązek Wszeczżycia, to absolutna harmonja, to powszechne Skojarzenie. Znieśmy związek, znieśmy ową żywotną, kojarzącą siłę, a w proch się rozpadniemy. Odbierzmy kojarzącą duszę, a ciało trupem się stawszy, rozkładać się pocznie”²⁴⁹. Jak deklarował dalej: „Ci, którzy twierdzą, że już nie potrzebujemy religii, że ona na nic się nie zdała, tym samym mimowiednie twierdzą, że nie potrzebujemy społeczeństwa, bo samo społeczeństwo już jest religią. Religia jest powszechną spójnią ludzi i ludów, istną ich siłą i dźwignią. Całe życie ludzkości jest wielką religią – a religia jest całym jej życiem. Religia jest wszystkim dla wszystkich”²⁵⁰.

Tak rozumiana religia była niejako sumą wszelkich istotnych uczuć, myśli i czynów przyczyniających się do ustanawiania Królestwa Bożego na Ziemi. Obejmowała więc oprócz modlitw oraz podobnych aktywności, także działania artystyczne, naukowe, gospodarcze i polityczne. Warto zaznaczyć, że wraz z tym uzupełnieniem aktywności i wyobrażenia kojarzone ze dotychczasową religijnością uległy marginalizacji. Tyczy się to także Boga i całego pozaziemskiego wymiaru egzystencji, co Cieszkowski wyrażał wprost: „Dziś dopiero okazuje się Religja tem rzeczywiście, czem dotąd była w nierozwiniętym pojęciu; dziś dopiero stanowczo pociesza i ustala społeczeństwo, nie abstrakcyjnie, nie przenośnie, ani też do jakiegoś stanu poza obecną rzeczywistością, ale w samym życiu świata ściśle i stanowczo. Ta pociecha świata jest w nim samym, nie zaś poza nim; podporę własną ma w sobie, jak organizm wszelki, nie zaś gdzie indziej, jakoby mechanizm jaki”²⁵¹. Po raz kolejny uwidacznia się tutaj tendencja do przeobrażenia tradycyjnych pojęć i wydobywania z nich nowych znaczeń, które jednakże, zdaniem Cieszkowskiego, były w nich już zawarte w załączkowych formach.

W dialektycznym stopieniu praktyk religijnych i społeczno-politycznych należy upatrywać momentu, w którym wizja Cieszkowskiego mocno odbiegła od oczekiwań, jakich względem religii żywi większość ludzi wychowanych kulturowych ramach chrześcijaństwa. Aby wyraźnie naświetlić powyższe stwierdzenie można odwołać się do tezy Bogusława Wolniewicza mówiącej, że „korzeniem antropologicznym religii jest pewność śmierci”²⁵².

²⁴⁸ Vide: ON II, s. 85.

²⁴⁹ ON III, s. 84.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid., s. 85-86.

²⁵² B. Wolniewicz, *O istocie religii*, [in:] *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Bogusław Wolniewicz, WFiS UW, Warszawa 1993, s. 187.

Według tego autora, śmierć jest uniwersalnym fenomenem eschatologicznym stwarzającym „lukę metafizyczną”, której człowiek „zapelnąć nie może i która pozostanie z nim na zawsze”²⁵³. Ze śmiercią ma do czynienia każdy – czy to jako ktoś doświadczający jej bezpośrednio, czy to jako obserwator śmierci innych.

Na doświadczeniu tym, zdaniem Wolniewicza, nabudowują się wszystkie działania, które włącza się w dziedzinę religii. Tyczy się to zarówno aktów indywidualnych, jak i wspólnotowych. Jak pisze autor *Filozofii i wartości*: „Religia jest to zorganizowana wspólnota duchowa w obliczu śmierci. (...) W swej przeciętności człowiek jest za słaby, by jej sprostać w pojedynkę. Wspólnota religijna przed śmiercią go, rzecz jasna, nie chroni, ale sprawia, że nie staje wobec niej zupełnie sam. Równowagi duchowej wobec śmierci człowiek szuka i znajduje w gminie ludzi podobnie myślących i czujących. Gmina religijna to niejako »unia przeciw śmierci« – nie by z nią walczyć, bo tu walki nie ma, lecz by jej jakoś razem stawić czoła”²⁵⁴. Wspólnoty tego typu w ramach swych tradycji wytwarzają coś, co Wolniewicz nazywa „nadzieją eschatologiczną” definiowaną jako „nadzieja, że wbrew śmierci czyjeś życie ma sens”²⁵⁵. Trzymając się tych ustaleń można stwierdzić, że tradycyjnie rozumiane chrześcijaństwo oraz mesjanizm Cieszkowskiego takie nadzieje, co prawda, wytwarzają, lecz są one jednak od siebie fundamentalnie różne.

Chrześcijaństwo znane z kościołów, wyznań wiary i katechizmów jest „religią ocalenia”²⁵⁶ – obiecuje, że po śmierci człowiek ma szansę przetrwać w swej jednostkowości i cieszyć się kontemplacją Boga zapewniającą wieczne szczęście. Filozofia Cieszkowskiego ma zaś u swoich najgłębszych podstaw przekonanie o dynamizmie i progresywności całej rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach. Dlatego, według relacji Micheleta, polski myśliciel zdecydowanie odrzucał wizję zbawienia-kontemplacji jako po prostu nudną i wręcz szkodliwą statyczność: „Jeśli zaś nagroda ma polegać wyłącznie na oglądaniu Bożej istoty, trudno nawet tu uniknąć nudy, skoro z jednej strony, nie trzeba już zdobywać tego oglądu przez kontynuację pracy i czynu ducha (albowiem po zasłudze miała nastąpić nagroda), a z drugiej strony dla istoty skończonej zastój musi przekształcić się w regres”²⁵⁷.

Dla polskiego filozofa odpowiednim wyrażeniem idei nieśmiertelności nie była koncepcja zaświatów, w których każda jednostka może znaleźć wiecznotrwałą szczęśliwość, potępienie bądź też ich tymczasowe formy pośrednie (czyścic). Właściwie rozumianą nieśmiertelność

²⁵³ Ibid., s. 174.

²⁵⁴ Ibid., s. 179.

²⁵⁵ Ibid., s. 196.

²⁵⁶ Ibid., s.194.

²⁵⁷ C.L. Michelet, op. cit., s. 223.

lepiej oddaje koncepcja *palingenezy*, czyli procesu specyficzniej rozumianej reinkarnacji, w którym nie można mówić o nieśmiertelności poszczególnych dusz, lecz należy rozpatrywać je raczej jako części nieśmiertelnego i osobowego ducha, który „scala swoje składowe momenty i rozporoszone stany w jedność, ale ponadczasową trwałość uzyskuje tylko jako w pełni rozwinięta osobowość”²⁵⁸. To, co można kojarzyć z indywidualnymi cechami poszczególnych osób ma szansę pojawić się na nowo jako rys ducha dziejów na przyszłych etapach historii. Jak można przeczytać w parafrazie Micheleta: „Właściwości indywidualne oraz formy świadomości, które stanowią wieczystą podstawę poszczególnych osobowości, wychyną raczej znowu, kiedy nadejdzie ich czas, w innym osobniku, w innym narodzie, na innej planecie, zależnie od siły własnej i od wymagań stawianych przez zawilości rozwoju ducha świata”²⁵⁹. Swoistym kapitałem pozwalającym jednostkom na wywarcie znaczącego wpływu na ducha świata są zasługi osiągnięte na polu przemiany stosunków społecznych i politycznych, to znaczy czyny prawdziwie religijne, bowiem „pobożnymi obowiązkami i działaniami religijnymi Ducha, nie może być nic innego, jedno sam wpływ Woli, objaw praktycznych sił Ducha, t.j. cały obszar społecznego Życia, organizm działań i obowiązków socjalnych, uprawa i cześć Dobra powszechnego, czy to w najdrobniejszych, czy też w najobszerniejszych zakresach”²⁶⁰.

Nawiązując do ustaleń Wolniewicza można stwierdzić, że o ile chrześcijaństwo w postaci głównych jego odmian, dzięki wizjom życia pośmiertnego można nazwać „religią ocalenia” *sensu stricto*, o tyle eschatologiczna nadzieja rozsnuwana przez Cieszkowskiego ma więcej wspólnego ze, wspomnianym już, altruizmem lub (abstrahując od całej spirytualistycznej podbudowy jego koncepcji) wręcz z komunizmem w jego okresie heroicznym²⁶¹. Ważniejsze

²⁵⁸ A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki...*, op. cit., s. 118. Jak parafrazuje pogląd Cieszkowskiego Michelet: „Tak jest, wszystkie momenty, które składają się na śmiertelną stronę indywidualną ducha, obumierają jako szczególne właściwości; ale wszystkie pozostawiają piętno na całokształcie ducha, wszystkie przyczyniają się do konkretnego wyrażenia tego całokształtu i do powstania jednej syntetycznej określoności ducha a ta jest nieśmiertelna” (C.L. Michelet, op. cit., s. 238).

²⁵⁹ Ibid. s. 241.

²⁶⁰ ON II, s. 463.

²⁶¹ Vide: Ibid. Na temat wątków heroiczych w leninizmie vide: F. Nowicki, *Samodyscyplina i wszechstronność - człowiek komunistyczny w ujęciu Lenina*, „Praktyka teoretyczna”, 2016, nr 2, s. 156. Nb. Można w tym miejscu zaznaczyć, że takie, być może zaskakujące, zestawienie mesjanizmu i leninizmu wystąpiło już w przedwojennej literaturze przedmiotu. Było ono wyrazem psychologizującego podejścia Klepacza stanowiącego próbę wytłumaczenia silnego zaangażowania emocjonalnego Cieszkowskiego w ekspresję własnych wywodów. Jak czytamy: „Przeświadczenie o bezwzględnej poznawalności przyszłości i wiara, że będzie ona harmonizowała wszystkie rozbieżne, skłócone ze sobą żywioły, tak potężnie zawiadnęła duszą naszego myśliciela, że tej idei nie tylko poświęcił wszystkie swe siły, nie tylko będzie ona dla niego największą radością i ukojeniem ale zarazem źródłem udręki i wstrząsających prób, przyczyną wielu i to wielkich pomyłek i błędów. Taki stan umysłu możemy nazwać pewnego rodzaju psychozą. Jednak zaprzeczyc się nie da, że tylko tacy ludzie mogą się oddać sprawie bez reszty, z całym poświęceniem i na ołtarzu idei złożyć całopalną ze siebie ofiarę. Zjawisko to obserwujemy u wszystkich prawdziwie wielkich duchów, na wszystkich polach: u świętych, filozofów, wodzów, odkrywców, wynalazców, a czasami i zbrodniarzy (przykładem Lenin)” (M. Klepacz, op. cit., s. 30).

bowiem niż „osobnicza” kontynuacja egzystencji po śmierci jest uczestnictwo w „tworzeniu czegoś wielkiego i trwałego”²⁶². W tym przypadku był to duch, którego głównym dziełem jest stopniowe ustanawianie Królestwa Bożego na Ziemi. Biorąc pod uwagę, że owo Królestwo charakteryzować miało się wyraźnie określonymi zasadami ustrojowymi, będąc szczególnego rodzaju wspólnotą polityczną, można stwierdzić, iż w myśli Cieszkowskiego nawet eschatologia w pewien sposób rozplywa się w polityce. Podkreśla to niezmiernie ważną rolę, jaką w filozofii autora *Ojciec Nasz* pełni refleksja filozoficzno-polityczna.

²⁶² B. Wolniewicz, op. cit., s. 195.

CZĘŚĆ DRUGA: Filozofia polityczna Cieszkowskiego

1. Antropologia Cieszkowskiego

1.1. Uwagi wstępne

Zawarta w każdej teorii politycznej koncepcja natury ludzkiej stanowi hermeneutyczny klucz umożliwiający pełną interpretację intelektualnych konstrukcji odnoszących się do życia politycznego. W teoriach odnoszących się do państwa, prawa i polityki tezy antropologiczne obecne są w sposób jawny bądź ukryty. Wypracowane lub przyjęte jako aksjomaty rozpoznania ludzkiej kondycji ustanawiają horyzont oczekiwań obecny w różnorodnych doktrynach i poglądach odnoszących się tych dziedzin, fundując podstawowe zapatrywania na polityczny wymiar egzystencji. Na ich bazie bowiem można próbować odpowiadać na pytania o to, czego można spodziewać się po władzy państwa: kompleksowej opieki, zapewnienia dobrobytu szerokim masom, czy może jedynie zabezpieczenia podstawowych warunków koniecznych do biologicznego trwania jednostek? Z tego względu borykanie się przez myślicieli politycznych z budzącymi wiele kontrowersji ideami dotyczącymi natury ludzkiej jest nieuniknione¹.

W wyklarowaniu naszkicowanego wyżej podejścia do problematyki antropologicznej w kontekście filozofii polityki duży udział mieli autorzy zaliczani do tzw. kwartetu weimarskiego, czyli: Hans Kelsen, Carl Schmitt, Rudolf Smend i Hermann Heller. Jak podkreśla Joanna Mysona Byrska: „ich koncepcje powstające w okresie Republiki Weimarskiej do dziś dnia stanowią podstawę obowiązujących paradygmatów myślenia o państwie i prawie”². Według badaczki, do grona klasyków, ciągle aktualnego w naukach o polityce podejścia antropologicznego³, zaliczyć należy także Ernsta Forsthoffa, Edwarda Sprangera i Helmutha Plessnera⁴. O tym ostatnim Schmitt pisał, że „jako pierwszy współczesny filozof

¹ Vide: M. Stenmark, *Theories of Human Nature: Key Issues*, „Philosophy Compass”, 2012, t.7, nr 8, s. 543.

² J. Mysona Byrska, *Ludzka natura a kształt państwa i prawa stanowionego. Ujęcie myślicieli kwartetu weimarskiego*, [in:] *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński i G. Hołub, WAM, Kraków 2010, s. 374.

³ Vide: M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydaw. Naukowe UKSW, Warszawa 2017, s. 123–124.

⁴ Vide: J. Mysona Byrska, op. cit., s.373-374.

odważył się zaproponować w książce *Władza a natura ludzka* polityczną antropologię w wielkim stylu”, zaś jego twierdzenie o tym, iż „nie ma filozofii ani antropologii, które nie miałyby odniesienia do polityki, ani też odwrotnie – polityki bez związku z filozofią”, uznawał za ze wszech miar słuszne⁵.

Same teorie natury ludzkiej mogą wywodzić swe podstawy z wielorakich źródeł poznania. Mogą to być równie dobrze wyniki nauk szczegółowych, jak i dociekania metafizyczne bądź treści religijne. Według Plessnera początkowe znaczenie terminu „antropologia”, używane od lat siedemdziesiątych XIX wieku, związane jest z pierwszą z wymienionych inspiracji. Antropologia oznacza „naukę o człowieku konstruowaną na podstawie badań anatomów, prehistoryków, biologów zajmujących się rasą i dziedzicznością”⁶. W tym sensie antropologia polityczna byłaby zastosowaniem „tej wyłącznie biologicznej wiedzy do życia politycznego narodów”⁷. Empirycystyczne ujęcie natury ludzkiej może wpływać na uzasadnianie przeciwnych względem siebie ideologii politycznych. Jak podkreśla Plessner, empirycystyczna antropologia polityczna to dla lewicy „wymóg politycznego oświecenia, po którym partie lewicowe spodziewają się stopniowego ucywilizowania obyczajów związanych z walką toczoną w życiu wewnętrznym państwa i na arenie stosunków międzypaństwowych, postępu w zakresie wzajemnego rozumienia się klas, stanów i grup interesów, w końcu całych narodów”⁸. Prawica podzielająca biologiczny redukcjonizm zaś, zdaniem niemieckiego filozofa, przekonana jest o „niezmienności i nienaprawialnym charakterze ludzkiej natury” przez co nie może uznać za możliwą jakąkolwiek „zasadniczą przemianę w stosunkach obywateli bądź narodów”⁹. Akcentowanie czysto biologicznego fundamentu życia politycznego, służy zwolennikom takich poglądów do ukazywania prawdziwego oblicza człowieka „w jego nagim bestialstwie”¹⁰.

Z kolei poglądy na istotę człowieka czerpiące swą zasadność z ujęć substancjalizująco-universalizujących, charakteryzujących znaczną część zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej orbitują niejako wokół, źródłowo greckiej, definicji człowieka jako *animal rationale* (ζῷον λόγον ἔχον). Próby ujęcia człowieka poprzez sposób myślenia znany z racjonalistycznej metafizyki nazywa Plessner podejściem apriorycznym. Jak komentuje Karol

⁵ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [in:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 292.

⁶ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1994, s. 11.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. s. 12.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

Chrobak: „Koncepcje aprioryczne typują pewną określoną władzę, która (...) manifestuje się w tym, co ludzkie i przez jej pryzmat starają się »zobaczyć« całego człowieka”¹¹. Filozofowie tworzący w ramach tego nurtu tacy jak Arystoteles, Kartezjusz czy Kant próbowali zdefiniować człowieka poprzez właściwą mu stałą dyspozycję do myślenia. Jednym z najświetniejszych przykładów przełożenia koncepcji istotowej racjonalności ludzkiej na projekt polityczny jest zaś Kantowska idea wiecznego pokoju będąca próbą rozumowego urządzenia stosunków międzynarodowych¹².

Jeśli chodzi o antropologie polityczne bazujące na treściach religijnych, na myśl przychodzą poglądy świętego Augustyna z Hippony. Źródłem jego wywodów, dotyczących granic możliwości i oceny moralnej roli wspólnoty politycznej, jest interpretacja zawartej w drugim i trzecim rozdziale *Księgi Rodzaju* historii o nieposłuszeństwie pierwszych ludzi skutkującym skażeniem ludzkiej natury grzechem pierworodnym. Grzech pierworodny uniemożliwia zbudowanie takiej wspólnoty politycznej, która oferowałaby człowiekowi prawdziwą sprawiedliwość i także szczęście. Ludzie o okaleczonej naturze od czasu buntu Adama i Ewy naznaczeni są piętnem egoizmu niepozwalającym na kierowanie się rzeczywistym dobrem wspólnym¹³. Dla kontrastu warto przywołać świętego Tomasza z Akwinu, który eksploatował wątek natury ludzkiej obecny na kartach Biblii, posiłkując się dziełami Arystotelesa, aby uzasadnić niezbędną istnienie wspólnoty politycznej mogącej realizować cele, pozwalające na wydanie wobec niej jednoznacznie pozytywnej oceny moralnej¹⁴.

Jak wynika z powyższych przykładów, związek filozofii polityki z tezami antropologicznymi obecny jest w dziełach filozofów różnych epok i sposobów myślenia. Robert McShea stwierdza wręcz, że teorie natury ludzkiej czynią filozofię polityczną w ogóle możliwą¹⁵. Nie może zatem dziwić fakt, iż ujęć kondycji ludzkiej istnieje całe mnóstwo, tak

¹¹ K. Chrobak, *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2014, s. 281.

¹² Jak pisze Pierre Hassner: „Celem wysiłków Kanta jako filozofa »polityki« jest definicja stanu prawnego, a zwłaszcza podstaw, na których on się opiera, i warunków umożliwiających jego zaistnienie. Kant realizuje to zadanie, odwołując się swojej koncepcji moralności i historii i wskazując na zależność pokoju od prawa oraz prawa od rozumu, a także leżące w naturze rzeczy dążenie do osiągnięcia stanu wolnego i racjonalnego, czyli pokojowego” (P. Hassner, *Immanuel Kant*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss i J. Cropsey, tłum. B. Reszuta, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego; Fronda, Warszawa 2010, s. 592).

¹³ Vide: M. Cichocki, *Wieczny pokój u św. Augustyna: teologia polityczna wobec filozofii politycznej*, „Teologia Polityczna”, 2003, nr 1, s. 185–193.

¹⁴ Szczegółowe porównanie tych dwóch koncepcji można znaleźć w: M. Binek, *Grzech pierworodny i społeczna natura człowieka jako uwarunkowania istnienia wspólnoty politycznej w filozofii św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu*, [in:] *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, red. B. Nowak i K. Maciąg, Wydaw. Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 125–135.

¹⁵ R.J. McShea, *Human Nature Theory and Political Philosophy*, „American Journal of Political Science”, 1978, t.22, nr 3, s. 677.

samo, jak istnieje całe mnóstwo koncepcji filozoficzno-politycznych. W związku z panującym w tych dziedzinach pluralizmem, który może wywoływać wrażenie chaosu, niektórzy badacze, jak na przykład Mikael Stenmark, próbują nieco uporządkować dyskusję poprzez wypreparowanie szeregu opozycyjnych stanowisk, które stanowią podstawowe elementy konstrukcyjne (*basic building blocks*)¹⁶ z jakich składają się teorie ludzkiej natury. Szwedzki uczony stwierdza, że teorie natury ludzkiej skupiają się na tych cechach i skłonnościach, które należy rozważać zawsze wtedy, gdy próbuje się zrozumieć ludzkie zachowanie i aspiracje¹⁷.

Precyzując nieco powyższą obserwację Stenmark następująco identyfikuje sporne stanowiska na których zasadza się cała debata dotycząca antropologii filozoficznej: spór o samo istnienie natury ludzkiej; konstruktywizm i idealizm, plastyczność i stałość ludzkiej natury; materializm i mentalizm; determinizm i antydeterminizm; koncepcje teleologiczne i nieteleologiczne; pesymizm i optymizm antropologiczny, kwestia śmiertelności i nieśmiertelności ludzkiej, kwestia istnienia i statusu Ja; normatywizm i deskrytywizm¹⁸. Jak się wydaje, dla filozofii politycznej najistotniejszą, spośród wyżej wymienionych debat, jest spór między przedstawicielami optymizmu i pesymizmu antropologicznego. Jak bowiem w jednym ze swych najsłynniejszych tekstów zauważa Schmitt: „Każda polityczna idea odnosi się w jakiś sposób do ludzkiej natury a więc zakłada, że człowiek jest »z natury« zły lub dobry. w tej kwestii niewiele pomogą nam pedagogiczne lub ekonomiczne wyjaśnienia”¹⁹. To proste rozróżnienie można uznać za wyznacznik, za pomocą którego można nakreślić wstępną oś podziału teorii politycznych²⁰.

W dalszych dociekaniach podział ów musi jednak zostać mocno zniuansowany, czego zresztą niemiecki prawnik miał pełną świadomość. W *Pojęciu polityczności* stwierdza, że kluczową sprawą w omawianym rozróżnieniu nie jest wartościowanie etyczne, lecz ustalenie czy ma się do czynienia z problematyczną czy z nieproblematyczną koncepcją człowieka. Jak każe pytać Schmitt: „Czy człowieka uważa się za istotę »niebezpieczną«, czy też nie? Czy należy mu bezgranicznie ufać, czy raczej należy się go obawiać?”²¹. W tym sensie antropologia uparcie operująca kategoriami dobra i zła jawiłaby się jako naiwna i prymitywna²². Warto

¹⁶ M. Stenmark, op. cit., s. 556.

¹⁷ Ibid. s. 544.

¹⁸ Vide: Ibid., s. 554-555.

¹⁹ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [in:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit. s. 95.

²⁰ Przykładem takiej wstępnej obserwacji jest to, iż jak pisze Schmitt: „Radykalizm w walce z państwem rośnie proporcjonalnie do radykalizmu wiary w naturalną dobroć człowieka” (C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 293.

²¹ Ibid., s. 290.

²² Vide: Ibid. 293.

zauważyć, że autor *Teologii politycznej* stwierdza, iż trzymając się języka takiej antropologii, po stronie „zła” znalazłyby się koncepcje Hegla, Nietzschego i Plessnera. W przypadku tego ostatniego myśliciela uwaga ta wydaje się iść wbrew tekstowi *Władzy a natury ludzkiej*. We wspomnianej książce można bowiem przeczytać, że właściwa ludzkiej naturze niezgłębialność jest raczej czynnikiem nadzieiotwórczym niż jednoznacznie wskazującym na tkwiące w ludziach zło. „Tylko wówczas jeśli nie wiemy i właśnie dlatego, że nie wiemy do czego jeszcze zdolny jest człowiek, ma sens wytrwanie na tym smutnym padole”²³ – pisze Plessner. Już choćby na tym przykładzie widać zasadność postulatu odejścia od posługiwania się opozycją dobra-zła na rzecz kategorii problematyczności i nieproblematyczności w koncepcjach antropologicznych.

Wątek podziału teorii politycznych ze względu na kryterium antropologiczne podejmowany jest także przez polskich badaczy. Na gruncie politologii Michał Gierycz, rozwijając obserwację Thomasa Sowell, kluczową dla polityki dychotomię określa jako konflikt antropologii ograniczonej oraz nieograniczonej²⁴. Wywodzony z antropologii ograniczonej model stosunków społecznych „wyrasta z uznania fundamentalnego znaczenia niedoskonałości, czy, mówiąc inaczej, zepsucia czy skażenia człowieka”²⁵. Według koncepcji tworzonych w tym duchu człowiek skażony jest dwójnasób. Po pierwsze, jego ograniczenia związane są z moralnością – powszechnym egocentryzmem jednostek owocującym trudnościami w życiu zbiorowym, które mogą być jednak korygowane przez instytucje moralno-religijne²⁶. Po drugie, ograniczony jest także ludzki rozum. Jak pisze Gierycz, propagatorzy tych idei przekonują „iż rozum indywidualny jest dalece niewystarczający dla uchwycenia różnorodności i podjęcia właściwych decyzji społecznych”²⁷. Przy podejmowaniu tego typu decyzji należy odwoływać się do zbiorowych doświadczeń i tzw. racjonalności systemowej. Jednakże nawet pomimo takich zabiegów wyrosłe na ich gruncie instytucje nigdy

²³ H. Plessner, *Władza a natura ludzka...*, op. cit., s. 31. Nie zmienia to rzecz jasna faktu, iż między wywodami Schmitta i Plessnera (a nawet całą tradycją filozofii życia) istnieje swego rodzaju zależność. Tezy autora *Nauki o konstytucji* można interpretować bowiem jako „egzystencjalistyczną radykalizację zasadniczej myśli *Lebensphilosophie*” (E. Paczkowska-Łagowska, *Człowiek jako istota dziejowa. Wątki Diltheyowskie we Władzy i naturze ludzkiej Helmutha Plessnera*, [in:] *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Elżbieta Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 84). Więcej na temat intelektualnego związku twórczości Plessnera i Schmitta vide: T. Wiśniewski, *Niezgłębialność „natury ludzkiej”. Carl Schmitt i Helmuth Plessner*, „Pro Fide Rege et Lege”, 2017, nr 1–2, s. 197–212.

²⁴ Vide: M. Gierycz, op. cit., s. 169.

²⁵ Ibid.

²⁶ Vide: Ibid., s. 170-171.

²⁷ Ibid. s.171.

w sposób całkowity nie zlikwidują bolączek trapiących społeczności – ich słabość jest częścią „ogólnej niemocy natury ludzkiej”²⁸.

Antropologię nieograniczoną najprościej scharakteryzować można stwierdzeniem, że jest ona lustrzanym odbiciem antropologii opisanej w poprzednim akapicie. Tam gdzie antropologia ograniczona widzi nieprzewidywalne słabości, antropologia nieograniczona upatruje szans na pełny rozwój człowieka, który w swej istocie jawi się jako „był jednocześnie moralnie i epistemicznie doskonały”²⁹. Problemy stojące na przeszkodzie realizacji ideału społeczeństw składających się z jednostek altruistycznych i w pełni racjonalnych nie mają źródła w ludzkiej naturze, lecz wynikają z braku odpowiednio rozpowszechnionej wiedzy co do właściwego charakteru życia społeczno-politycznego. Ten edukacyjno-perswazyjny trop jest szczególnie mocno widoczny u koryfeuszy francuskiego oświecenia³⁰. Jednakże najważniejsze założenie mówiące o złu zakorzenionym w urządzeniach społecznych nie zaś w samym człowieku jest, według Gierycza, eksploatowane w bardzo wielu poglądach charakterystycznych dla całej nowoczesności: od utilitaryzmu przez marksizm aż po postmodernizm³¹. W koncepcjach tych definicja człowieka „w zależności od perspektywy albo zbliża się do definicji zwierzęcia, albo absolutu”³².

Z podobnych pozycji wychodzi w jednej ze swoich rozpraw także i cytowany już Bogusław Wolniewicz. Zawęża on jednak pole swych rozważań do dwóch konkurujących ze sobą idei demokracji. Pierwsza z nich, opierająca się antropologicznym optymizmem, nazwana jest „demokracją russowską”³³. Aksjomat przyjmowany przez Jana Jakuba Rousseau mówiący o naturalnej dobroci człowieka powoduje, iż w teorii tej o niepowodzenia w budowaniu sprawiedliwej wspólnoty obwinia się istniejące instytucje społeczne. Jak stwierdza Wolniewicz: „Ich wadliwość (...) polega głównie na tym, że powodują one pośród ludzi brak równości i sprawiedliwości społecznej. Dopiero usuwając radykalnie owe dwie wadliwości społeczne można sprawić, że społeczeństwo stanie się prawdziwie demokratyczne: takie, gdzie dobry lud dobrze rządzi dla swego własnego dobra”³⁴.

Poglądem opozycyjnym wobec demokracji russowskiej jest demokracja zakorzeniona w myśli Johna Locke’a i Thomasa Jeffersona³⁵, którego polski uczyony obiera na

²⁸ Ibid. s. 172.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. 173-174.

³¹ Vide: Ibid., s. 228-240.

³² Ibid. s. 240.

³³ B. Wolniewicz, *Antropologiczne podstawy demokracji*, [in:] Idem, op. cit., s. 201.

³⁴ Ibid.

³⁵ Vide: Ibid.

patrona tego nurtu. Demokratyzm jeffersonowski jako podstawową tezę antropologiczną przyjmuje przekonanie o istnieniu w ludzkiej naturze pierwiastkowego zła. W ujęciu tym demokratyczny ustrój polityczny nie jest warunkiem etycznej samorealizacji człowieka, lecz jedynie warunkiem redukcji skutków immanentnego zła właściwego ludzkiej kondycji. Oddając głos Wolniewiczowi: „Demokratyzm jeffersonowski nie jest utopijny i nie oczekuje, że przez demokrację ludzie staną się indywidualnie lepsi. Oczekuje jedynie, że społeczne skutki tkwiącego w nich zła pierwiastkowego staną się dla całej zbiorowości mniej dotkliwe. Inaczej mówiąc, demokracja typu jeffersonowskiego jest to tama postawiona naturalnym zapędem ludzkim”³⁶.

Przywołane wyżej przykłady świadczą o powszechności ujmowania kontekstu antropologicznego w filozoficznej refleksji nad polityką, pozwalając tym samym mówić o jego paradygmatyczności. Biorąc pod uwagę ten stan rzeczy wręcz konieczną staje się próba prześledzenia wątków antropologicznych rozsianych w dziełach Cieszkowskiego. Rekonstrukcja tych poglądów pozwoli na zbadanie spójności filozoficzno-politycznych wywodów autora *Ojciec Nasz*. Pominięcie aspektu antropologicznego może bowiem sprawić, że owa spójność będzie mogła zostać zasadnie zakwestionowana, uprawomocniając przy tym potencjalne oskarżenia o prosty eklektyzm filozofii polskiego myśliciela.

1.2. Dialektyczno-historyczna koncepcja człowieka

Wspomniane dotychczas próby ujęcia problematyki antropologicznego kontekstu filozofii politycznej charakteryzują się budową binarną. Używając terminologii bliższej duchowi myśli Cieszkowskiego można powiedzieć, że są one diadycznie-antytetyczne. Oczywiście, poszczególne teorie natury ludzkiej operują na całej rozpiętości wyznaczonej wyżej skali, wychylając się w szczegółowych zagadnieniach raz w jedną, raz w drugą stronę, tworząc rozmaite konfiguracje. Jednakże ich zasadnicze przesłanie zawiera się w ramach opisanych powyżej.

Nie może więc dziwić, że u filozofa całkowicie oddanego trychotomicznej dialektyce, a takim był niewątpliwie autor *Ojciec Nasz*, zamiast jednoznacznych twierdzeń dotyczących tego czy człowiek jest z natury zły lub dobry, czy jego natura jest nieprzewycięzalnie ograniczona czy też nie, znaleźć można raczej argumentację podkreślającą procesualny charakter konstytuowania się właściwej istoty człowieczeństwa. Istoty, która ze względu na

³⁶ Ibid. s. 204-205.

swą historyczność nie jest czymś skończonym, lecz czymś, czego spełnienie jest zadaniem do wykonania. Środkami do osiągnięcia tego celu są reformy instytucji politycznych, które jednak muszą za punkt wyjścia obrać, przynajmniej częściową, dziejową zasadność ograniczeń, które na tego typu projekty nakładała dotychczasowa rzeczywistość. Chcąc mówić o koncepcji człowieka u Cieszkowskiego trzeba wziąć pod uwagę dwojaki charakter jego twierdzeń o naturze ludzkiej. Z jednej strony w koncepcji tej istnieją elementy stałe i niepodlegające historycznej relatywizacji, z drugiej zaś to, co przez wieki uważano za niezmienne, w pismach polskiego filozofa wcale niezmiennym nie jest. Ostatecznie wszystko to ma zaowocować wielką syntezą, podsumowującą, ale i przekraczającą wszystkie wysiłki myślicieli poprzednich epok. Trzeba zatem przyjrzeć się bliżej podjętej przez Cieszkowskiego próbie realizacji tak ambitnego zadania.

1.2.1. Naturalny charakter wspólnotowości

Twierdzenie o tym, że człowiek jest istotą społeczną należy do grupy pewnych, stałych i niezmiennych prawd składających się na klasyczną postać teorii ludzkiej natury. Natura, jako jedno z najważniejszych pojęć filozoficznych, była silnie obecna w tradycji starożytnych Greków. Za swego rodzaju ukoronowanie greckiej refleksji nad naturą można uznać jej rozumienie znane z Arystotelesowskiego systemu metafizyki. Jak referuje Włodzimierz Dłubacz: „Natura jest (...) według Arystotelesa istotą rzeczy, pojętą jako źródło zdeterminowanego działania; jest tym, co niezmienne w zmiennym bycie”³⁷. Najbardziej interesujący nas kontekst, czyli rozumienie natury jako „podstawy normy moralnej i politycznej”³⁸ najpełniej rozwinięty został zaś na gruncie filozofii stoickiej, chociaż, jak podkreśla Giovanni Reale, taki sposób użycia terminu *physis* (*φύσις*) nieobcy był adeptom Akademii Platońskiej jak i samemu Stagiryście³⁹.

Najsłynniejszym i cieszącym się największym oddziaływaniem historycznym przykładem zastosowania pojęcia natury w kontekście filozofii politycznej są wywody zawarte w pierwszej księdze *Polityki*. Według Arystotelesa wspólnota polityczna ma swe źródło w kumulatywnym procesie zaspokajania potrzeb koniecznych do podtrzymania ludzkiego życia w wymiarze tak czysto biologicznym, jak i etycznym. Państwo-miasto powstaje „dla umożliwienia życia,

³⁷ W. Dłubacz, *Natura czy naturalizm?* [in:] *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 211.

³⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. V. Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Wydaw. KUL, Lublin 2002, s. 170.

³⁹ Vide: Ibid.

a istnieje, aby życie było dobre”⁴⁰. Chronologicznie wcześniejszymi wspólnotami, umożliwiającymi jego powstanie, są: rodzina (mąż, żona, dzieci i niewolnicy) oraz gmina wiejska, będąca federacją rodzin. Gminy zaś łączą się w *polis*. „Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu”⁴¹ – twierdził Stagiryta. W następnym paragrafie padają słowa, które na wiele wieków staną się ważnym punktem odniesienia dla myślicieli politycznych. Autor *Etyki nikomachejskiej* dowodził: „Okazuje się z tego, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (*πολιτικὸν ζῶον*), taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza społeczeństwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą (...)”⁴².

Nie inaczej rzecz się ma w przypadku filozofii politycznej Cieszkowskiego. Nawiązując do koncepcji *zoon politikon* autor *Ojczyzny Nasz* stwierdzał, iż formułując ją Arystoteles „wyrzekł istną i jędrną prawdę”⁴³, która „wiecznie prawdziwą zostanie”⁴⁴. Wnioski płynące z tej części filozofii Stagiryty polski mesjanista opisywał następująco: „Stan społeczny jest przeznaczeniem, jest naturą, jest istotnym warunkiem życia człowieczego. Człowiek jest do społeczeństwa stworzonym, bez niego nie byłby nawet człowiekiem, bo tylko stan społeczny przypada do pojęcia jego”⁴⁵. Cieszkowski zdaje się mówić, że bycie członkiem wspólnoty jest tak samo naturalne jak posiadanie rąk i nóg. O samej wspólnotcie można zaś powiedzieć to samo co języku⁴⁶ mówi Plessner, czyli że o ile „w ogóle się »wyłonił«, to mógł wyłonić się tylko razem z człowiekiem, a nie z niego”⁴⁷.

⁴⁰ Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowej Ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 6.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., s. 6-7.

⁴³ ON III, s. 30.

⁴⁴ Ibid. s., s.32.

⁴⁵ Ibid. s. 30. W cytowanym paragrafie Cieszkowski stwierdza, że późniejsi filozofowie próbowali korygować Arystotelesa twierdząc, że człowiek jest nie tyle zwierzęciem politycznym, ile raczej religijnym. Trudno jednoznacznie stwierdzić, kogo polski myśliciel miał na myśli, jednakże w literaturze przedmiotu natknąć się można na tezę mówiącą o znaczącej roli filozofii Hegla w historii rozwoju idei *homo religiosus*. Zdaniem Todda DuBose kontekst religijny jest niejako wpleciony w proces formowania się samoświadomości oraz dialektykę pana i niewolnika (Vide: T. DuBose, *Lordship, Bondage, and the Formation of „Homo Religiosus”*, „Journal of Religion and Health”, 2000, t.39, nr 3, s. 217–226). Biorąc pod uwagę filozoficzną proveniencję Cieszkowskiego wydaje się to być uzasadnionym tropem. Trzeba też nadmienić, iż autor *Ojczyzny Nasz* skłonny jest zgodzić się na taką korektę o ile jednak, ci którzy ją głoszą godzą się, na wskazywane w poprzedniej części tej pracy, wywodzone etymologicznie, semantyczne nadużycie pojęcia religii utożsamiające ją z każdym niemal rodzajem więzi społecznej.

⁴⁶ Co będzie nie od rzeczy jeśli wziąć pod uwagę związek mowy ze wspólnotowością u Arystotelesa (Vide: Arystoteles, op. cit., s. 7)

⁴⁷ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, [in:] Idem, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1988, s. 69.

Polski myśliciel w opisywanym aspekcie formułowanej przez siebie filozofii politycznej jawi się dziedzic i twórczy kontynuator tradycji klasycznej⁴⁸, która nie umarła wraz z zakończeniem epoki antyku, lecz stała się trwałym dziedzictwem kultury średniowiecznej, a później nowożytnej, Europy. Tezę o naturalnym charakterze wspólnotowości podzielał także św. Tomasz z Akwinu, który w traktacie *De regno* podążył śladami Stagiryty. Według niego stanem naturalnym jest dla człowieka życie pośród innych, gdyż wspólnota jako taka „konweniuje z porządkiem stworzenia”⁴⁹. Myśl nowożytna natomiast, w odróżnieniu od średniowiecznej, owo dziedzictwo traktuje negatywnie, gdyż odrzuca ona cały klasyczny schemat rozumienia polityki jako nieodpowiadający rzeczywistości. Przekonanie to charakteryzuje myśl Nicolo Machiavellego, Johna Locke’a Thomasa Hobbesa czy Jana Jakuba Rousseau⁵⁰.

W *Ojcie Nasz* Cieszkowski nie zgadzał się z nowożytną refutacją antycznego przekonania o naturalności powstawania wspólnot politycznych. Wbrew, znamionującym nowożytną myśl polityczną, przeświadczeniom utrzymywał, że „z pojęciem (...) człowieka dane jest nierozdzielnie pojęcie społeczeństwa, bo społeczeństwo dopiero dokonywa i spełnia człowieka, ono go człowiekiem stanowi. Bez społeczeństwa nie pojdziesz człowieka, jak znowu bez stanu natury nie pojdziesz zwierzęcia. Bo otóż właśnie, czym stan natury, czyli życie w łonie przyrodzenia jest dla zwierzęcia, tem jest stan polityczny, czyli życie w łonie społeczeństwa dla człowieka, t.j. spełnieniem jego pojęcia, zadośćuczynieniem tkwiących w nim zarodków, stanowczem jego znaczeniem i przeznaczeniem”⁵¹. Polski myśliciel włączał się w debatę o stanie natury, jednocześnie negując sens wszystkich ujęć odchodzących od paradygmatu antycznego.

Za najsilniejszy przykład takiego odejścia uznał on filozofię Rousseau a w szczególności zaś *Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*⁵². Sam wybór francuskiego filozofa na przedstawiciela najbardziej kontrastowej wobec antyku teorii wydaje się bardzo trafny, ponieważ jak zaznacza Allan Bloom, „Rousseau dopełnia dzieło zerwania z myślą klasycznego antyku – zerwania zapoczątkowanego przez Machiavellego i Hobbesa”⁵³.

⁴⁸ Vide: W. Sajdek, *Polski Sokrates: pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydaw. KUL, Lublin 2013, s. 82.

⁴⁹ Vide: M. Matyszkowicz, *Komentarz*, [in:] św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu - królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 157.

⁵⁰ Vide: L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?* [in:] *Czym jest filozofia polityki?*, red. R. Piekarski, tłum. R. Piekarski i H. Leszczyński, Wydaw. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999, s. 52–69.

⁵¹ ON III, s. 31.

⁵² Vide: ON II, s. 278.

⁵³ A. Bloom, *Jean-Jacques Rousseau*, tłum. P. Nowak [in:] *Historia filozofii politycznej...*, red. L. Strauss i J. Cropsey, op. cit., s. 578.

Zasadniczą różnicą istniejącą między antycznymi koncepcjami antropologicznymi a filozofią człowieka autorstwa Rousseau jest kwestia tego, że w tradycji klasycznej człowiek poza wspólnotą istnieć nie może, podczas gdy dla francuskiego myśliciela kategoria wspólnotowości jest wtórna wobec wyjściowej, przedhistorycznej sytuacji człowieka wiążącej się z absolutną wolnością i równością. Dla klasyków, różnego rodzaju wspólnoty, choćby w postaci najprymitywniejszych i najdzikszych zgrupowań plemiennych, istniały zawsze. Według autora *Umowy społecznej* natomiast, był taki czas, kiedy ludzie, co prawda dzicy, lecz w swojej dzikości szczęśliwi, żyli w rozproszeniu, do którego determinowała ich przyroda zapewniająca przetrwanie najlepiej przystosowanym osobnikom. Człowiek niezepsuty cywilizacją „głód syci pod dębem, pragnienie gasi w byle strumieniu, łoże znajduje u stóp tegoż drzewa, pod którym przed chwilą spożył posiłek – i otóż i jego potrzeby zaspokojone”⁵⁴. Jak celnie podsumowuje Bloom, w takim stanie człowiek „największą przyjemność czerpie z beczynności, w której doświadcza słodczy własnej egzystencji”⁵⁵. Z biegiem czasu jest już jednak tylko gorzej. Katastrofy naturalne wywołały konieczność współpracy między osobnikami i wchodzenie w trwalsze związki, na mocy istnienia których rodzą się moralność, prawo, państwo oraz – najgorsza ze wszystkich instytucji – własność prywatna⁵⁶.

Filozofia polityczna Rousseau ma w dużej części charakter retrospektywny. Wiemy, że człowiek wolny, niezależny i szczęśliwy już był a przymioty te utracił na skutek niefortunnego zbiegu okoliczności, które doprowadziły do powstania, współczesnej francuskiemu myślicielowi, sytuacji społeczno-kulturowej. Należy ją przewyciężyć poprzez realizację projektu nowego ustroju społecznego. W społeczności urządzonej według wskazań autora *Emila* „każdy łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio”⁵⁷. Nie miałyby by to wiele wspólnego ze stanem natury, lecz dawałoby członkom takiej wspólnoty poczucie maksymalnie zbliżone do dawnej absolutnej wolności.

Perspektywa kreślona przez francuskiego myśliciela stoi w fundamentalnej sprzeczności z podstawowymi zasadami filozofii Cieszkowskiego. Dla niego bowiem człowiek jest „istotą nieskończoną, a więc dokonywającą i doskonalącą się samą, słowem postępującą”⁵⁸. W historii ludzkości ruch przebiega zawsze w przód a nigdy wstecz. Polski filozof używał pojęcia stanu

⁵⁴ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [in:] Idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 144.

⁵⁵ A. Bloom, op. cit., s. 572.

⁵⁶ Vide: Ibid., s. 573-574.

⁵⁷ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiałowicz, Antyk, Kęty 2002, s. 19.

⁵⁸ ON III, s. 31.

natury w zupełnie innym kontekście niż czynił to Rousseau identyfikując go z pierwszą epoką, czyli Epoką Bytu. Jak chciał autor *Ojciec Nasz*: „Stan Natury, we właściwym znaczeniu tego nadużywanego wyrażenia, jest właśnie owym stanem, w którym wszelki Duch zrazu się znajduje, w którym bezwiednie dopiero tkwią jego potęgi, lecz z którego przeznaczeniem jest samego Ducha własną pracą się wykluczyć, własnym postępowaniem wyrósć, własnym trudem się wydobyć i samego siebie zdobyć, aby na koniec własnym czynem, sobą (osobą) zostać, odpowiednich sobie celów dostąpić i właściwego sobie używać Żywota”⁵⁹. Powyższe stwierdzenia odniesione do problematyki genezy wspólnotowości każą uznać koncepcję Rousseau za jedną z najwymowniejszych ale i najfałszywszych „jakie myśl ludzka kiedykolwiek spłodziła”⁶⁰. W Epoce Bytu-Stanie Natury wspólnota oczywiście istniała, będąc co prawda podległą, niewolniczą i pozbawioną wolności, lecz „nie w tem znaczeniu jakoby z posiadanej niegdyś wyczyną została, ale owszem w tem, iż z pierwotnej niewoli niezabawiona, niewydobyta, niepodniesiona”⁶¹. Stan natury tak, jak rozumiał go Rousseau czy Hobbes⁶² nigdy nie istniał w sposób przez nich opisywany. Jeżeli w historii ludzkości działo się kiedykolwiek coś z grubsza go przypominającego, to jedynie w „owej przechodniej chwili z jednego świata w drugi, gdy jedna społeczność rozwiązywała się, a druga zaledwie zawiązywała”⁶³.

Różne formy społeczności istniały od zawsze co nie znaczy, że wszystkie z nich były dla człowieka optymalne. Wspólnotą jest bowiem zarówno dzikie plemię, jak i docelowe Królestwo Boże na Ziemi. Z tez Cieszkowskiego można wywnioskować, iż pierwotnej brutalności, dzikości czy okrucieństwa nie należy wyprowadzać z cech jednostkowych, należy je raczej uznać za epifenomeny zasad rządzących całymi wspólnotami. Jak twierdził polski mesjanista: „Nie sam przeto człowiek, jako człowiek, ale owszem samo społeczeństwo jako społeczeństwo, znajduje się w stanie natury, czyli w niewłaściwym sobie stanie, w stanie bezpośrednio danym i przyrodzonym, z którego się wydobyć i wolni się rozwinąć jest właśnie jego przeznaczeniem”⁶⁴.

Podsumowując: poglądy autora *Ojciec Nasz* na kwestię wspólnotowości charakteryzuje swego rodzaju prymat społeczności nad jednostką. Z punktu widzenia historiozofii bowiem, to wspólnoty a nie jednostki są podmiotami dziejotwórczymi. Człowiek nie jest w stanie na

⁵⁹ ON I, s. 37.

⁶⁰ ON II, s. 278.

⁶¹ Ibid.

⁶² Czyli jako stan, w którym pozbawiony jakichkolwiek gwarancji bezpieczeństwa człowiek przypomina „zwierzynę łowną gnaną strachem i kłusującą w rozpaczliwej obronie” (J. Szczepański, *Homo homini deus est – homo homini lupus est. Kilka uwag o naturze ludzkiej według Hobbesa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 2013, nr 58, s. 74).

⁶³ ON II, s. 278.

⁶⁴ ON III, s. 33.

dłuższą metę przetrwać w odosobnieniu a obcowanie z innymi jawi się jako podstawowa potrzeba egzystencjalna, której zaspokojenie jest niezbędne do myślenia o człowieczeństwie jako takim. Mówiąc o naturalności wspólnoty Cieszkowski mówi jednocześnie o naturalności religii podtrzymując tym samym rozszerzone jej rozumienie. Życie zbiorowe to „nie nałożony z góry obowiązek, ale samorodny niezbędny nam związek, istna życia naszego dźwignia, wzajemna spólnia i spólnia, jednym słowem to Religja”⁶⁵. Zreferowane wyżej założenia stanowią, niepodlegający zasadniczym zmianom, element antropologii polskiego mesjanisty. W tym sensie Cieszkowskiego można zaliczyć do grona zwolenników kolektywizmu bądź też opisać jego poglądy jako pewną formę protokomunitaryzmu.

1.2.2. Chrześcijańska transformacja rozumienia wspólnotowości

Mimo przyznania zasadniczej słuszności teorii genezy wspólnotowości formułowanej przez antycznych filozofów z Arystotelesem na czele, autor *Prolegomenów do historiozofii* dostrzegł w niej istotne słabości. Są one efektem ówczesnego stanu duchowej świadomości ludzkości. Religia chrześcijańska przyniosła ze sobą nowe, wyższe rozumienie wspólnoty obejmujące swym zasięgiem o wiele większy zakres niż czyniły to wszystkie koncepcje znane z Epoki Starożytnej. Aby dobrze wyjaśnić tę transformację Cieszkowski z pieczołowitością opisał pojmowanie społeczności w Epoce Bytu. Opowieść polskiego mesjanisty jest swego rodzaju uszczegółowieniem historiozoficznej zasady kierującej religią chrześcijańską. Chodzi tu o odczytanie dziejów starożytnych wspólnot politycznych w świetle zasady stopniowego odrywania się ludzkiej samoświadomości od przyrodzoności, co wiąże się z narodzinami jednostkowości (*Ja*). Należy przy tym zauważyć, iż lwia część tej narracji powtarza i eksploatuje wątki znane z Hegłowskiej filozofii dziejów.

Według Cieszkowskiego, istniejące u zarania dziejów, orientalne despotycje nie uznawały żadnych indywidualności, ponieważ odznaczały się one „Wszechwładztwem” i „Wszechbóstwem”⁶⁶, które to Hegel nazywał religią substancji⁶⁷. Ten panteistyczny system zakładał, że „pojedyncze kształty i przemiany, jakie przybiera (...) Wszechbóstwo, nie stanowią jeszcze osobistych duchowych żywotów, lecz są tylko modyfikacjami Wszechżywota

⁶⁵ ON II, s. 20.

⁶⁶ ON I s., 41

⁶⁷ Vide: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, op. cit., t. 1, s. 262.

natury”⁶⁸. Także i członkowie takich społeczeństw nie czuli się jednostkami, gdyż na tym etapie rozwoju „wszystko jest dopiero olbrzymią nierozdzierżgnioną jeszcze jednostką”⁶⁹.

Dalszym etapem narodzin *Ja* było wytworzenie się kultury antycznej Grecji. *Polis* nie była już tak zaborcza względem jednostki, jak ustroje Wschodu, lecz nadal nad nią dominowała i to mimo zaczątków refleksji nad indywidualnym aspektem ludzkiej egzystencji. Jak stwierdzał polski myśliciel, członkowie miast-państw: „pomimo dostąpienia już uczucia samoistności, byli jeszcze w gruncie, *de facto* i *de jure*, pogrążeni w substancjalności swojej Rzeczypospolitej, która istotnie była jeszcze bezpośrednią rzeczą pospolitą (*res publica*) t.j. ogólnikiem, ogarniającym szczególności swoje i panującym nad niemi, nie świadomo i pośrednio, jakoby przez wolę i postanowienie tworzących ją członków (...) lecz dopiero instynktowo i naiwnie przez, przez rodzimy jeszcze stan jej społecznego porządku”⁷⁰. Stan ten uzasadniany był naturalnym porządkiem rzeczy bądź też jako dzieło mitycznych bóstw⁷¹, których geneza również związana jest ze zjawiskami przyrodniczymi⁷².

Człowiek jest wrodzony we wspólnotę polityczną, której nie sposób opuścić bez uszczerbku na własnej konstrukcji ontycznej, gdyż społeczność ta jest niezbywalną częścią wszechogarniającego, kosmicznego porządku. Z tego powodu podmiotowość jednostki nie mogła dojść do pełni głosu, jeżeli zaś próbowała się ona samotnie przeciwstawić „naiwnemu popędowi ogółu”, to efektem takich starań była nieuchronna „kara ostracyzmu lub cykuty”⁷³. Sam jednak fakt zaistnienia prób wyjścia poza te schematy (działalność Sokratesa) świadczą o głęboko zakorzenionym duchowym pędzie mającym na celu dowartościowanie indywidualizmu. Jednakże, zdaniem Cieszkowskiego, nie odbywało się ono na poziomie refleksji intelektualnej, lecz w większej mierze miało charakter intuicyjno-emocjonalny będąc zarazem czymś właściwym swej epoce, którą polski mesjanista nazywa także Epoką Czucia.

⁶⁸ ON I, s. 41.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid. s. 42.

⁷¹ Vide: Ibid.

⁷² Jak stwierdzał Hegel: „Kiedy śledzimy greckie wyobrażenia mitologiczne, widzimy, że u podstaw ich leżą przedmioty naturalne, ale nie w ich masie, tylko w ich rozdrobnieniu” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2., op. cit., s. 26).

⁷³ ON I, s. 42. Także w tym kontekście można przywołać słowa Hegla, które być może zainspirowały wywody Cieszkowskiego: „O Grekach z okresu pierwotnej i prawdziwej postaci ich wolności można powiedzieć, że nie posiadali sumienia; żyli dla swojej ojczyzny z przyzwyczajenia, nie snując dalszych refleksji. Nieznana im była abstrakcja państwa, tak istotna dla naszego rozsądku. Celem ich ostatecznym była konkretna, żywa ojczyzna: te właśnie Ateny, ta Sparta, te świątynie i ołtarze, ten sposób współżycia, ten oto krąg współobywateli, te oto zwyczaje i obyczaje. Ojczyzna była dla Greka koniecznością, bez której nie potrafiłby żyć” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2., op. cit., s. 53).

Nie umniejsza to jednak w żaden sposób ogromnej roli jaką Grecka kultura odegrała w procesie postępu ducha⁷⁴.

Kolejnym znaczącym etapem dziejów ludzkości był, proces, który dokonał się wewnątrz cywilizacji starożytnego Rzymu na polu prawno-ustrojowym. Zdaniem filozofa, historia państwa rzymskiego „niczem innym nie jest, jeno wielkim dramatem stopniowego podnoszenia się ludu i wykształcenia indywidualnych praw w społeczeństwie”⁷⁵. Sukcesywne ustępstwa patrycjatu na rzecz plebsu w połączeniu z, właściwym Rzymianom, myśleniem w kategoriach prawnych doprowadziły do emancypacji i zakorzenionej w przepisach samoistności pojedynczych osób. Wyrazem tego procesu było rzymskie prawo prywatne.

Emancypacja jednostki szła jednak coraz dalej ostatecznie doprowadzając do uwiądnięcia życia publicznego, poczucia „powszechnego osamotnienia”, do wstąpienia w „rozsypanie ludzi spróchniałych, oczekujących tylko nowego żywiołu Zjednoczenia”⁷⁶. Ponieważ Cieszkowski ocena historiozoficznego znaczenia rozwoju rzymskiego prawa prywatnego jest w zasadzie powtórzeniem idei Heglowskich, warto przywołać fragment *Wykładów z filozofii dziejów* o wymowie identycznej, jak przywołane wyżej cytaty z *Ojciec Nasz*. Jak pisał niemiecki idealista o Rzymie w okresie cesarstwa: „Poszczególne jednostki napędlą to dumą, że ma znaczenie absolutne jako osoba prywatna; jej *ja* bowiem zyskuje nieskończone uprawnienia. Ale treść tego uprawnienia i to «moje» jest sprawą tylko zewnętrzną, rozbudowa zaś prawa prywatnego, które wprowadziło tę wielką zasadę, związana była z rozkładem życia politycznego”⁷⁷. Według polskiego mesjanisty cały ten proces, chociaż niezmiernie ważny, nie zaowocował pełnym zrozumieniem wagi roli jednostek, lecz był jedynie tryumfem „przyrodzonego Samolubstwa”⁷⁸. Jeżeli zatem autor *Boga i palingenezy* miałby dokonać całościowej oceny dziejowego znaczenia rzymskiej cywilizacji, to zostałaby ona, tak jak u Hegla, sprowadzona „do swoistego łącznika pomiędzy naturalną doskonałością Grecji a erą chrześcijańskiej, duchowej pełni”⁷⁹.

Dopiero bowiem obraz człowieka dostarczany przez chrześcijaństwo stanowi prawdziwie nową jakość, która leży u najgłębszych podstaw nowej ery – Epoki Myśli, trwającej aż po czasy współczesne Cieszkowskiemu. Osiągnięciem religii chrześcijańskiej jest oderwanie samoświadomości ludzkiej od uwarunkowań tego, co przyrodzone. Sprowadzona do atomu

⁷⁴ Vide: ON I, s. 42-44.

⁷⁵ ON I, s. 45.

⁷⁶ Ibid., s.47.

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2., op. cit., s. 155.

⁷⁸ ON I, s. 47.

⁷⁹ K. Pawlaczyk, *Dwa pojęcia rzymskości. Przykład Hegla i Brague'a*, „Filo-Sofija”, 2016, nr 32, s. 46.

społecznej jednostki, zamieszkująca chylący się ku upadkowi Rzym, nie interesująca się zbyt życiem politycznym i koncentrująca się na prywatności, musiała ten, trwający od wielu tysięcy lat, proces samowydodrębnienia doprowadzić do końca. „Indywidualizm, aczkolwiek już rozróżnione, było jeszcze w sobie samą bezpośrednią jednością ciała i duszy, wewnętrznego *Ja* i zewnętrznego *Nie ja*, żywiołu fizycznego i moralnego. I tę więc ostateczną jedność rozzerwać jeszcze było potrzeba”⁸⁰ – pisał polski filozof. Nie chodzi więc tylko o odejście od przekonania o ontycznej niezbędności tej czy innej wspólnoty, której bycie członkiem wypełniało pojęcie człowieka, lecz o odrzucenie znaczenia całej sfery cielesności i materialności. Odrzucenie to obejmowało także tę jej część, w której każdy ma bezpośredni udział poprzez posiadanie własnego ciała.

Zdaniem Cieszkowskiego wyrazem tego przesłania są sformułowania św. Pawła z *Listu do Rzymian* oraz *Listu do Galatów*, w których apostoł dualizm ów mocno podkreślał⁸¹. Jak pisał Paweł: „Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz, 7, 22-23)⁸²; a także: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie” (Ga, 5, 17)⁸³.

W chrześcijaństwie punkt ciężkości antropologii został radykalnie przesunięty w stronę sfery duchowo-umysłowej. Od czasów Chrystusa wartość danej jednostki nie jest warunkowana członkostwem w jakiejś społeczności lub klasie. Przynależna każdemu człowiekowi godność wywodzona jest z samego faktu bycia człowiekiem, co wiąże się z faktem posiadania przez wszystkich duszy, będącej fundamentem możliwości działania intelektualnego i moralnego. Według polskiego filozofa „Chrystus (...) w nas samych odkrył istotnego, wewnętrznego, ogólnego człowieka”⁸⁴ i wyzwolił go tym samym z przyrodniczych oraz politycznych determinacji. Od tej to pory, jak pisał św. Paweł: „Nie jest Żyd ani Greczyn, nie jest niewolnik ani wolny, nie jest mężczyzna ani niewiasta. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie.” (Ga, 3,28)⁸⁵.

Drogą torowaną przez indywidualistyczne, rzymskie prawo prywatne do ludzkości przybyła świadomość istnienia *Ja* – czegoś najbardziej wewnętrznego a zarazem najbardziej ogólnego,

⁸⁰ ON I, s.53.

⁸¹ Vide: Ibid., s. 54.

⁸² Podaję za: *Pismo Święte...*, op. cit., s. 1282.

⁸³ Ibid. s. 1322.

⁸⁴ ON I, s. 56.

⁸⁵ Podaję za podaję za przekładem Jakuba Wujka, ponieważ *Biblia tysiąclecia* wydaje się *osłabiać* ton tego cytatu (vide: <http://biblia-online.pl/Biblia/JakubaWujka/List-do-Galatow/3/1> [dostęp: 23.04.2021]).

ponieważ wspólnego absolutnie wszystkim ludziom. Jak tłumaczył Cieszkowski: „Tu doszła koncentracja (...) postępu do ostateczności, a centrum tem było *Ja*. Nic nad to nie może być bardziej odosobnionego i odróżnionego, boć jest nawet odróżnieniem i odosobnieniem w samym sobie, w samej osobie. A przecież z drugiej strony nic znowu ogólniejszego pospolitszego i spółniejszego, bo każde jest w sobie równie uprawnionym podmiotem, a więc wszystkie *Ja* są bliźni. Niemasz tu względu na osoby, ani na prawa, ani na społeczne stosunki; w obliczu Boga wszyscy równi – między sobą wszyscy bracia”⁸⁶. Odkrycie *Ja* nie tylko dowartościowało jednostki, lecz, co ważniejsze w kontekście rozważań nad ideą wspólnoty, ustanowiło warunki możliwości myślenia w kategoriach uniwersalizmu i egalitaryzmu. Wszystko to pozwoliło polskiemu mesjaniście na dojście do przekonania mówiącego, że chrześcijaństwo zawiera w sobie, nieznaną nigdy wcześniej potencjał polityczno-społecznej emancypacji.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że chociaż prądy kulturowe rządzące Epoką starożytną zmierzały ku indywidualizmowi, to postawa ta nie była z perspektywy dalszej historii punktem dojścia. Starożytne przekonanie o konieczności bytowania człowieka w ramach społeczności nie jest w Cieszkowskiego interpretacji chrześcijaństwa negowane. Idzie mu raczej o rozszerzenie granic wspólnoty na nieznaną dotąd skalę. Można więc stwierdzić, iż ludzka konieczność wspólnotowości zyskuje nowe uzasadnienie religijne, które wyrażone zostało przez Chrystusa w dwóch pierwszych słowach *Modlitwy Pańskiej*. Nie ma ono postaci jakiegoś traktatu czy wysublimowanego intelektualnie stwierdzenia, lecz jest prostym wezwaniem, które brzmi: „Ojcze Nasz”.

Kosztom rozszerzenia granic społeczności, mającej być podmiotem wszechświatowej historii, na całą ludzkość była konieczność rezygnacji z wywodzenia jej na drodze ściśle rozumowej na rzecz odwołania się do serca i woli człowieka. Miało to gwarantować, że związek pochodzenia każdego człowieka od samego Boga (zawarte w odwołaniu do ojcostwa) z wszechludzkim braterstwem (wyrażonym słowem „nasz”) implikującym egalitaryzm, zostanie, co do zasady, zrozumiany przez każdą osobę, bez względu na jej wykształcenie czy pozycję społeczną⁸⁷. Zdaniem Cieszkowskiego odejście przez Jezusa od abstrakcyjności było genialnym posunięciem, ponieważ „abstrakcje wszelkie są to martwe myśli, ciała i krwi

⁸⁶ ON I, s. 54.

⁸⁷ Według filozofa związek między synostwem Bożym a braterstwem ma charakter przyczynowo skutkowy: „Jak jedno tak drugie bez swego dopełnienia i sprawdzenia obejść się nie może, bo jak przyczyna nie byłaby przyczyną, gdyby skutku nie miała, tak i skutek nie byłby skutkiem, gdyby przyczyny nie posiadał. Oczywiście, iż tu znowu jedno bez drugiego obejść się nie może” (ON II, s. 159).

pragnące, które sercem zapłodnić a czynem spełnić potrzeba, chcąc je ludowi udzielić”⁸⁸. Niemniej jednak, o czym była już mowa we wcześniej, ukazanie tych prawd wymagało swoistego rozkodowania, czego wyrazem było całe egzegetyczne przedsięwzięcie polskiego myśliciela obejmujące przekaz biblijny, obserwacje praw rządzących przyrodą oraz dzieje. Te trzy dziedziny stanowić miały trzy źródła Objawienia⁸⁹.

Chrześcijańska transformacja rozumienia wspólnotowości polegała na zastąpieniu naturalistycznego jej uzasadnienia uzasadnieniem supranaturalnym, co było zgodne z ogólnym podejściem tej religii do samego pojęcia natury. Człowiek, jak uczy chrześcijaństwo, stworzony jest na podobieństwo Boskie, czyli bytu z definicji nadprzyrodzonego, będącego źródłem natury jako takiej. Podobieństwo to zostało osłabione przez akt grzechu pierwszych rodziców, który tak głęboko wrył się w istotę człowieka, że aby owo podobieństwo przywrócić, konieczna jest interwencja samego Boga przy pomocy łaski. Jak pisze Paweł Grad: nadprzyrodzoność i łaska „to pojęcia ściśle relacyjne w stosunku do pojęcia natury: nadprzyrodzone jest to, co przewyższając naturę może ją darmowo udoskonalić. Nadprzyrodzoność przekształca naturę człowieka, a czyni to po to, aby tym doskonale zbliżyć ją do jej pierwotnego obrazu”⁹⁰. Chrześcijaństwo akcentowało dwojaki stosunek do natury „zarówno jej niezmienność, jak i możliwość przekształcenia, czyniło to tylko poprzez podkreślenie jej zależności od Bożego obrazu (w stanie stworzenia) i podobieństwa (w stanie łaski). Mówienie o własnej, niezmiennej naturze człowieka jest uzależnione w tej perspektywie od jednoczesnego uznania jej zależności (co do pochodzenia i co do przeznaczenia) od Boga”⁹¹.

To, co o Boskim źródle wspólnotowości mówi Cieszkowski doskonale wpisuje się w ten sposób myślenia. Jeżeli, w ślad za Grekami, wspólnotowość uznaje się za pewną stałą cechę przynależną człowiekowi, to jej źródłem nie może być sama tylko natura. Dla chrześcijan doskonałym wzorem wspólnoty jest sam Bóg, co wyraża dogmat o Trójcy, będącej przecież właśnie pewnym rodzajem wspólnoty osób. Dlatego też naśladowanie Boga powinno odbywać się także i poprzez budowanie dobrych społeczności. Założenie to celnie podsumowuje Mateusz Przanowski pisząc: „Człowiek jest imago *Trinitatis*, to znaczy jest obrazem boskiej wspólnoty (*communio*). Człowiek zatem staje się sobą dzięki nawiązywaniu relacji i dążeniu do dobra wspólnego”⁹².

⁸⁸ ON I, s. 55.

⁸⁹ Vide: ON II, s. 72-73.

⁹⁰ P. Grad, *Nigdy nie byliśmy ludźmi*, „Czterdzieści i Cztery : 44 : magazyn apokaliptyczny”, 2016, nr 8, s. 46.

⁹¹ Ibid., s. 47.

⁹² M. Przanowski, *Antropologia trynitarna. Sześć elementarnych twierdzeń*, „Pressje”, 2012, nr 29, s. 23.

Według polskiego filozofa Chrystus odpowiedział na greckie wezwanie *γνώθι σεαυτόν* „objawiając każdemu człowiekowi, że jest z Boga rodem, a bliźniego bratem. W tej to chwili przemógłszy naturę poznał samego siebie, poznając też siebie u innych, poznając tem samem wieczną, ogólną i nieskończoną istotę człowieczeństwa”⁹³. Jeżeli zaś chodzi o odwołanie do trynitaryzmu w kontekście wspólnotowości, to w autor *Prolegomenów do historiozofii* uważa, że w to właśnie w Trójcy zawarta jest oprócz „Pełni istoty Bożej” także i „Społeczność wszechduchów”, która w pełni objawi się w prorokowanej przez Cieszkowskiego nowej epoce. Sama Trójca zaś objawia się w życiu ludzkości, stanowiąc „cały tryb postępu Ducha”⁹⁴. To w niej zakodowana jest historiozoficzna dynamika wszelkiego postępu, reformująca całokształt ludzkiego życia.

Kończąc już to omówienie, trzeba uwydatnić konkretne konsekwencje polityczne przemiany, o której była mowa powyżej. Cieszkowski bowiem, znajdując nowe uzasadnienie dla, zawartej w antycznej wizji antropologicznej, konieczności życia zbiorowego unikał pewnego niebezpieczeństwa, które wiąże się ze stosowaniem „naturalistycznych” uzasadnień w refleksji filozoficzno-politycznej. Uwidacznia się tu także warty podkreślenia swoisty antykonserwatyzm polskiego mesjanisty, który może wynikać także z jego zakotwiczenia w heglizmie wraz, z właściwym tej filozofii, odejściem od ontologicznego prymatu pojęcia substancji na rzecz pojęcia ducha. Jak opisuje przewrót ten Jacob Taubes: „W filozofii Hegla dochodzi do pełnego sprzeciwu wobec paradygmatu klasycznej ontologii. Natura nie jest już macierzą rzeczy, gdyż uniwersalną kategorią jest pojęcie ducha. Człowiek, podmiot nie jest już eksplikowany w kategoriach substancji, natury, lecz substancja, natura, jest interpretowana w kategoriach ducha”⁹⁵. Efektem tego odwrócenia jest dynamizacja rzeczywistości. Kosmos nie jest już układem statycznym, lecz czymś stającym się, w którym możliwe są różnorakie przewroty i przekroczenia. Pojawienie się chrześcijaństwa jest zaś dobrym przykładem tego procesu.

Wszystko to ma swoje konsekwencje w polityce. Rafał Tichy komentując filozoficzno-polityczny aspekt tekstu Taubesa pisze: „Tak jak konsekwencją podporządkowania człowieka niezmiennym prawom kosmosu i natury jest konserwatyzm społeczny, akceptujący różne formy społecznego zniewolenia, tak konsekwencją otwarcia człowieka na historię jest idea

⁹³ ON I, s. 55.

⁹⁴ ON II, s. 376.

⁹⁵ J. Taubes, *Hegel*, tłum. A. Serafin, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 135.

postępu społecznego, idea niosąca nadzieję na powstanie takiego typu państwa, w którym nikt nie będzie uprzedmiotowiony”⁹⁶.

W dyskursie tego typu doskonale odnajdywał się Cieszkowski pisząc o antycznym uzasadnieniu instytucji niewolnictwa. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych po dziś dzień kwestii poruszanych w *Polityce* przez Arystotelesa jest jego akceptacja niewolnictwa wywodzonego z porządku natury zawartego w stwierdzeniu, że „barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo”⁹⁷ oraz uznanie posiadania niewolników za integralny element gospodarstwa domowego⁹⁸. Kwestia ta posłużyła Cieszkowskiemu do wskazania, jak okrutne może być opieranie podstaw ustroju społecznego na rzekomej niezmienności danych urządzeń społecznych. Myślenie w tego typu kategoriach nieobce było pisarzom współczesnym autorowi *Ojciec Nasz* i to w nich przede wszystkim wymierzone jest ostrze polemiki. Jak można przeczytać w I tomie *opus magnum* polskiego filozofa: „Równie więc jak Arystoteles, pomimo głębokich swych pojęć, pozwolił sobie twierdzić, iż niewola jest w naturze człowieka i społeczeństwa uzasadniona, a przeto na wieki trwać powinna, tak znowu dzisiejsi mędrcy ponawiają podobne dowodzenia względem wiekuistej zależności pewnych klas od drugich, jako również na niby wiekuistej naturze człowieka i społeczeństwa opartej; niebaczni, że Historia takie im zada kłamstwo, jakie zadała ich wielkiemu poprzednikowi”⁹⁹.

Do starożytnego rozumienia niewolnictwa Cieszkowski nawiązywał także w dalszej części swojego dzieła, kolejny raz krytykując wszystkie te poglądy, które opierały istnienie porządku społecznego na przekonaniu o niezbywalności stratyfikacji społecznej utrzymującej niższe klasy społeczne w stanie podporządkowania klasom wyższym. Polski mesjanista do zwolenników tak rozumianego konserwatyizmu zwraca się wprost: „Lecz czyli inaczej być nie może, spytajcie się Starożytnych, ludzi Stanu i Nauki równie jak Wy rozumnych, częstokroć nawet rozumniejszych. Oni wam odpowiedzą, że tak samo sądzili i prawili o Niewolnictwie, i z większym stokroć prawdy pozorem, bo im się istnem niepodobieństwem zdawało, aby ktokolwiek chciał pracować i służyć, skoroby niewola ustała. A przecież to niepodobieństwo

⁹⁶ R. Tichy, *Mesjańskie oblicze transhumanizmu*, „Czterdzieści i Cztery : 44 : magazyn apokaliptyczny”, 2016, nr 8, s. 175.

⁹⁷ Arystoteles, op. cit., s. 5.

⁹⁸ „(...) pełna rodzina składa się z niewolników i wolnych” (Ibid. s. 9). Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że wywód Arystotelesa o niewolnictwie, na którego streszczanie brak tutaj miejsca, jest pełen niuansów i według współczesnych badaczy stanowił w istocie krok w stronę humanizacji tej instytucji (Vide: C. Lord, *Arystoteles*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, op. cit., s. 145). Zdaniem Wayne’a Amblera idea naturalnego niewolnictwa nie uzasadniała w żadnym stopniu praktyk znanych ze starożytnej Grecji, lecz w gruncie rzeczy stanowiła ich krytykę (Vide: W. Ambler, *Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery*, „Political Theory”, 1987, t.15, nr 3, s. 390–410). Niemniej jednak Cieszkowski nie przeprowadził tak głębokiej analizy, ponieważ na przykładzie poglądów Stagiryty chciał jedynie pokazać niedostatki Epoki Bytu jako całości.

⁹⁹ ON I, s. 62.

stało się podobnym, nadeszło niebawem Chrześcijaństwo, by skruszyć kajdany niewolników, by samą niewolę w dobrowolną służbę ją przemienić; a mimo tego świat nie przepadł, ani zaginęło społeczeństwo, jak zapowiadały ówczesne konserwatory niewoli”¹⁰⁰.

Komentując powyższe fragmenty warto zwrócić uwagę na wyrażoną w nich względną apologię myśli starożytnej. Cieszkowski rozumiał, że historia ma swój rytm i wszystko, co w niej się odbyło można usprawiedliwić tym, że zachodzące na jej polu zjawiska są częścią większego procesu. Wobec tego, polski filozof doceniał uchwycenie przez Arystotelesa konieczności życia zbiorowego jako szczyt możliwości intelektualnych współczesnej mu epoki. Krytykowanie Stagiryty z powodu akceptacji niewolnictwa zakorzenionego w naturze ludzkiej byłoby pozbawionym sensu prezentyzmem. Grecy posługiwali się bowiem pojęciami natury jako części statycznego porządku kosmicznego, ponieważ nie mieli innego wyjścia. Jak pisze Reale: „można mówić o «naturalizmie» całej filozofii greckiej, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej nie znała ona pojęcia tego co nadprzyrodzone, zawartego w orędziu chrześcijańskim. Nawet powiem platoński byt inteligibilny (idea), a także arystotelesowska forma i sam Umysł są pewną szczególną postacią *physis*”¹⁰¹. Natomiast utrzymywanie konieczności istnienia różnych form, opartego na przemocy, poddaństwa w epoce, u podstaw której leży religia chrześcijańska uznać wręcz trzeba za akt bluźnierczy¹⁰².

Cieszkowski szanował przeszłość, doceniał zasadność rozstrzygnięć teoretycznych autorstwa myślicieli dawnych epok, lecz jednocześnie postulował ich twórcze przetwarzanie, tak aby odpowiadały one, wciąż trwającemu, procesowi dziejowemu. Jak starano się pokazać dotyczy to także i koncepcji człowieka, która w przypadku filozofii autora *Ojczy Nasz*, z jednej strony czerpie zasadnicze intuicje z tradycji klasycznej po to, aby je przekroczyć i uzgodnić z duchem przyszłych epok.

1.2.3. Znaczenie grzechu pierworodnego a historyczność polityczności

W tym miejscu można powrócić do tego, o czym była mowa na początku niniejszego podrozdziału, czyli do problematyki umiejscowienia filozofii Cieszkowskiego na diadycznej osi antropologicznej, mającej pomagać w zrozumieniu ogólnego kierunku twórczości danego myśliciela politycznego. W przypadku autora *Prolegomenów do historiozofii* jest to zadanie niełatwe ze względu na, kierującą jego myślą, dialektyczną logikę, która siłą rzeczy unika

¹⁰⁰ ON II, s. 119.

¹⁰¹ G. Reale, op. cit., s. 141.

¹⁰² Vide: ON II, s. 115-116.

prostej dwuwartościowości¹⁰³. Niemniej jednak pokazanie pewnego ruchu, jaki dokonuje się na owej osi antropologicznej w filozofii polskiego mesjanisty pozwala ujawnić warunki możliwości realistycznego jej aspektu, co zostanie szerzej rozwinięte w dalszych częściach pracy. Ruch ten zaś można najwyraźniej zaobserwować w tym, jak Cieszkowski rozumiał sens i dziejową rolę tego, co chrześcijaństwo nazywa grzechem pierworodnym.

1.2.3.1. Historiozoficzno-polityczny wymiar grzechu

Jak wspomiano już wcześniej, pojęcie grzechu pierworodnego może służyć za symboliczne wyrażenie nauki o skażeniu ludzkiej natury, które jeżeli nie uniemożliwia (św. Augustyn), to z pewnością mocno utrudnia możliwość osiągnięcia etycznego optimum dla wspólnot politycznych¹⁰⁴. W mitycznej opowieści o nieposłuszeństwie pierwszych ludzi odnaleźć można źródło przekonania wielu filozofów polityki o, używając terminu Schmitta, problematyczności człowieka. Rozumienie tego fenomenu na gruncie samej religii daje oczywiście możliwość wyjścia ze stanu upadku w postaci możliwości uzyskania łaski, które oznacza naprawę upadłej natury tak, aby „zbliżyć ją do jej pierwotnego obrazu, jakim jest Bóg”¹⁰⁵. Zakłada to jednak pewną interwencję, transcendentnego wobec świata zmysłowego, Absolutu i odbywać się ma raczej w ramach indywidualnego życia religijnego poszczególnych wiernych. Przyjęcie jednak perspektywy Cieszkowski zdecydowanie odrzucał.

W myśleniu o polityce jednak, koncepcja grzechu pierworodnego może być stosowana jako obrona przed utopizmem i rewolucjonizmem. Idea ta bowiem kieruje refleksję polityczną na tory konserwatywno-realistyczne, uznając immanentną słabość tak samego człowieka, jak i tworzonych przez niego instytucji. Ponadto *peccatum originale* można uznać za źródło po Schmittowsku rozumianej polityczności, czyli ustawicznego rozróżniania przez przywódców politycznych przyjaciół oraz wrogów. W świecie, który rządzi się takimi pryncypiami „realna możliwość wojny jest stale obecną *przesłanką*, która we właściwy sobie sposób określa ludzkie działanie i myślenie, wywołując specyficznym politycznym zachowaniem”¹⁰⁶. Wojny mogą mieć charakter bardziej lub mniej cywilizowany, lecz nieustanna możliwość ich wybuchu zakłada, że pewien stopień agresji jest nieodłącznym elementem życia człowieka.

¹⁰³ Światosław Nowicki przyznaje, że dialektyczny sposób myślenia może być „miejscami dla logika szokujący” (Ś.F. Nowicki, *Sylogizm Hegłowski*, op. cit., s. 32).

¹⁰⁴ Vide: T. Rowiński, *Czy polityka rodzi się z grzechu?* [na:] <http://christianitas.org/news/rowinski-czy-polityka-rodzi-sie-z-grzechu/>, 27.04.2021.

¹⁰⁵ P. Grad., op. cit., s. 47.

¹⁰⁶ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s.263.

W przekazie biblijnym opis pierwszego aktu agresji następuje zaraz po relacji o akcie buntu Adama i Ewy. Historię Kaina i Abła można zatem rozumieć jako jeden z pierwszych wyraźnie widocznych i odczuwalnych skutków upadku protoplastów ludzkości. Sam Schmitt był zwolennikiem takiej właśnie interpretacji. Jak miał stwierdzić podczas jednego ze swych wykładów¹⁰⁷: „Adam i Ewa mieli dwóch synów Kaina i Abła, Kain zabił Abła i tak zaczęła się historia świata, i ta historia jeszcze się nie skończyła”¹⁰⁸. Bardzo podobny, choć nieco bardziej rozbudowany, fragment, można znaleźć w *Ex Captivitate Salus*, gdzie obcość wroga rozpatrywana jest także w kontekście jego braterstwa: „Inny jest moim bratem, ale okazuje się być moim wrogiem. Adam i Ewa mieli dwóch synów, Kaina i Abła. Tak rozpoczyna się historia ludzkości. Tak też widzi Ojciec Wszechrzeczy: jest to dialektyczne napięcie, które utrzymuje historię świata w ruchu, a historia ta jeszcze nie dobiegła końca”¹⁰⁹.

I chociaż w teorii niemieckiego prawnika pojęcia przyjaciela i wroga nie muszą pociągać za sobą wartościowań moralnych ani żadnych innych, gdyż są terminami mającymi sens czysto egzystencjalny¹¹⁰, co pozwala na ujęcie konfliktów politycznych w ramy prawne¹¹¹, to z opisu ich funkcjonowania i tak przebija pewien mroczny symbolizm, który może wskazywać na pradawne, mityczne początki polityczności. Jak pisze Schmitt: „Wróg jest zgodnie ze swym pojęciem czymś bytowo innym i obcym, jest najwyższym spotęgowaniem inno-bytu, które w przypadku konfliktu neguje nasz polityczny sposób egzystowania”¹¹². W innym miejscu podkreśla, że „jest on [wróg – M.B.] *tym innym*, jest *obcy*, i to w zupełności wystarcza, aby określić jego istotę”¹¹³. Poczucie obcości wobec wroga jest czynnikiem mogącym wyzwalać akty agresji, które mogą skończyć się fizycznym unicestwieniem któregoś z uczestników walki. Działające pod dyktando tych wytycznych konflikty zbrojne napędzają zaś dotychczasowe dzieje. Dramatyzmu sytuacji dodaje fakt, iż wrogami, których trzeba zwalczać są inni ludzie, z których z kolei, jeśli dać wiarę chrześcijaństwu, łączy boska nić braterstwa. Nić ta jednak,

¹⁰⁷ Wykład ten miał swoją drogą trwać zaledwie jedną minutę.

¹⁰⁸ Vide: T. Gabiś, *Carl Schmitt* [na:] <http://www.tomaszgabis.pl/2008/07/01/carl-schmitt-surfujac-pod-prad-%E2%80%99Enowe-panstwo%E2%80%9D-2007-nr-3>, 28.04.2021.

¹⁰⁹ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven, Köln 1950, s. 89. (tłum. własne). W oryginale: „Der Andere ist mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Feind. Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die Weltgeschichte in Bewegung halt, und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende”.

¹¹⁰ Vide: Idem, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 254-255.

¹¹¹ Przykładem takiego ujęcia jest, zdaniem Schmitta, międzynarodowe prawo *ius publicum Europaeum*, które postrzega on jako wielkie osiągnięcie cywilizacji nowożytnej Europy (Vide: C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, tłum. K. Wudarska, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019, s. 115-119).

¹¹² C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska i R. Marszałek, Teologia Polityczna, Warszawa 2014, s. 580.

¹¹³ Idem, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 254.

w momentach kumulacji polityczności, jest zrywana bądź unieważniana. We wrogu bowiem nie widać człowieka a jedynie inność, obcość i nic więcej.

Zdaniem Schmitta człowiek w tej sytuacji nie ma zbyt wielkiego pola manewru. Może jednak próbować znaleźć drogę pozwalającą na jej częściową racjonalizację. Sposoby myślenia o historii poważnie odnoszące się do zasad chrześcijaństwa dostarczają kilku takich strategii. Wyznawcy Chrystusa mogą po prostu oczekiwać Paruzji – tylko bowiem bezpośrednia interwencja Boga może przerwać zakłęty krąg walki i przemocy wprowadzający w ruch ludzką historię. Takie nastawienie jednak „pozbawia wszelkie dzieje sensu i wywołuje eschatologiczny paraliż”¹¹⁴, co z kolei odbiera celowość wszelkiej działalności politycznej. Możliwość myślenia w kategoriach mesjanistycznych zaś, czego filozofia Cieszkowskiego jest dobrym przykładem, włącza politykę w dzieje zbawienia, co stwarza niebezpieczeństwo ustanowienia nadmiernych oczekiwań żywionych względem wielkich programów społeczno-politycznych przemian. Według autora *Nauki o konstytucji*, figurą właściwą prawdziwie chrześcijańskiemu podejściu do historii jest *katechon* (τὸ κατέχον). Pochodzi ona z tajemniczego fragmentu *Drugiego listu do Tesaloniczan*, a wyraża się w niej siła stale powstrzymująca nadejście Antychrysta i koniec świata (2 Tes 3-8)¹¹⁵. Według niemieckiego myśliciela, to właśnie katechoniczny wymiar instytucji politycznych usensownia działalność prowadzoną przez chrześcijańskich władców, likwidując tym samym wspomniany wcześniej eschatologiczny paraliż¹¹⁶.

Wychodząc zaś poza dyskurs ściśle religijny i biorąc pod uwagę nowożytnie zeświecczenie pojęć teologicznych transformujące je w pojęcia prawno-polityczne¹¹⁷, można powiedzieć, że działalnością katechoniczną jest nie tylko władanie chrześcijańskich królów, lecz każde działanie zmierzające do relatywizacji wrogości osiągnęte poprzez próby wepchnięcia polityczności w karby prawa (a w szczególności zaś prawa międzynarodowego). Destrukcyjny

¹¹⁴ C. Schmitt, *Trzy możliwości chrześcijańskiego obrazu historii*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2010, nr 2, s. 165.

¹¹⁵ Niech was w żaden sposób nikt nie zwodzi, bo [dzień ten nie nadejdzie], dopóki nie przyjdzie najpierw odstępstwo i nie objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia, który się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem lub tym, co odbiera cześć: tak że zasiądzie w świątyni Boga dowodząc, że sam jest Bogiem. Czy nie pamiętacie, jak mówiłem wam o tym, gdy wśród was przebywałem? Wiecie, **co go teraz powstrzymuje**, aby objawił się w swoim czasie. Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, **co teraz powstrzymuje**, ustąpi miejsca, wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia. (wytluszczenia moje; podaję za: *Pismo Święte*, op. cit., s. 1344)

¹¹⁶ Vide: M. Lievens, *Theology Without God: Carl Schmitt's Profane Concept of the Political*, „Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology”, 2011, t.72, nr 4, s. 425. Jak pisze Schmitt: “Wiara w to, że ten, który powstrzymuje, opóźnia koniec świata, przerzuca jedyny most pomiędzy eschatologicznym paraliżem wszelkich ludzkich działań i wspaniałą potęgą historyczną w rodzaju chrześcijańskiego cesarstwa królów niemieckich” (C. Schmitt, *Nomos ziemi...*, op. cit., s. 26).

¹¹⁷ Vide: C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, op. cit., s. 77.

potencjał, mniej lub bardziej otwarcie, obecny jest bowiem w każdej ludzkiej społeczności. Opóźnianie końca świata to nieustanne próby okiełznania niszczącego instynktu, świadome jednocześnie braku możliwości jego zlikwidowania w ramach takiego ukonstytuowania ludzkiej rzeczywistości, jaki znamy. Tak można podsumować filozoficzno-polityczną interpretację mitu o grzechu pierworodnym.

Koncepcję Schmitta można uznać nie tylko za wyraz jego osobistych dociekań, lecz także za swego rodzaju podsumowanie tradycji myślenia o polityce, którą określa się mianem realizmu politycznego. Z powodu sugestywnego języka używanego przez autora *Nomосу ziemi* oraz głębi wglądu w meandry myśli politycznej, teoria ta cieszy się uznaniem wielu filozofów polityki. Z tego też powodu zasadnym wydaje się być próba odczytania niejako przez jej pryzmat myśli Cieszkowskiego. W jego dziełach bowiem można odnaleźć miejsca, które z powodzeniem można odnieść do wywodów niemieckiego prawnika. Jednym z takich miejsc jest zawarta w *Ojczyźnie Nasz* interpretacja grzechu pierworodnego, którą można odczytać jako polemikę ze wszystkimi koncepcjami zakładającymi nieusuwalność pierwiastka zła będącego udziałem ludzkiej natury.

Patrząc na filozofię polityczną Cieszkowskiego z tej właśnie perspektywy można zauważyć, że zarówno koncepcja grzechu pierworodnego a co za tym idzie, także i koncepcja polityczności przynależą do epok już zakończonych (Epoka Bytu)¹¹⁸ lub właśnie końca dobiegających (Epoka Myśli). W epoce pierwszej miało to swe odbicie w procesie powstawania samego języka, który z góry niemal uniemożliwiał ogólnoludzkie porozumienie. Jak pisał autor *Ojczyźnie Nasz*, w łacinie używanej przez Rzymian: „jeden i ten sam wyraz oznacza obcego i wroga (*hostis*) (...). I wszystko to było naturalnem, póki nadnaturalne powołanie narodów nie zabłysło”¹¹⁹. W kwestii grzechu pierworodnego zaś, Cieszkowski doskonale zdawał sobie sprawę, iż koncept ten niósł za sobą doniosłe skutki społeczno-polityczne. Polski filozof do konsekwencji pierwszego grzechu zaliczył bowiem nie tylko pojawienie się fizycznej śmierci, ale również poddaństwo kobiet mężczyznom czy niesprawiedliwe stosunki ekonomiczne związane z formami pracy zarobkowej¹²⁰. Bez radykalnej przemiany całej ludzkości, jak komentuje Michał Klepacz, zawsze będzie ona „pełna wad dziedziczonych po pierwszych rodzicach, które (...) będą ustawicznie psuły harmonję społeczną”¹²¹.

¹¹⁸ Jak czytamy w *Ojczyźnie Nasz*: „A tak cała Epoka Starożytna była niczem innym, jedno historycznym rozwojem tej wielkiej prawdy, którą religijnie upadkiem pierwszego człowieka nazywamy” (ON I s. 51).

¹¹⁹ Ibid., s. 104.

¹²⁰ Vide: ON III, s.276.

¹²¹ M. Klepacz, op. cit., s. 298.

Dlatego też autor *Ojciec Nasz* podjął próbę wytłumaczenia odbiorcom swoich dzieł tego, iż grzech pierworodny zgodnie z historiozoficzną dynamiką musi zostać przewyciężony. Jak pisał Cieszkowski: „Prototyp wszelkiego złego w barwie religijnej wystawiony mamy w grzechu pierworodnym, który nam najdokładniejszy symbol tak złego ogólnie, jak i jego żywiołów przedstawia”¹²². W wywodach polskiego mesjanisty można dopatrywać się zabiegu, który Michał Łuczewski, określa mianem „demitologizacji dogmatu o grzechu pierworodnym”¹²³.

W historię o upadku Adama i Ewy zaangażowani są, oprócz pierwszych ludzi, także Bóg oraz diabeł, występujący pod postacią węża. Takie przedstawienie okoliczności wygnania z Raju wpisuje się w charakterystyczny dla czasów przednowożytnych sposób opowiadania o nieustającej walce dobra i zła, które musiało wywoływać niepokój i skłaniać ku wierze w istnienie sił o wiele potężniejszych niż ludzka sprawczość. Ponieważ dla polskiego filozofa owa sprawczość musiała zostać uwolniona od tego typu ograniczeń próbował on zreinterpretować ten mit w kategoriach filozofii Heglowskiej¹²⁴. Jak stwierdza Klepacz, analizując tę część poglądów autora *Prolegomenów do historiozofii* można wywnioskować, iż odrzucał on „tezę katolicką o genezie zła, jaką stanowi grzech pierworodny; że, następnie, pojęcie grzechu nabiera u niego zabarwienia spekulatywno-idealistycznego, mniej natomiast moralnego”¹²⁵. Miało to doprowadzić do „rehabilitacji węża”¹²⁶ przez co „pozbawiony swojego demonicznego wymiaru grzech pierworodny przestawał być niepokojącą tajemnicą”¹²⁷.

Warto zatem przyjrzeć się jak w filozofii Hegla wygląda spekulatywno-idealistyczna interpretacja grzechu pierworodnego. Przede wszystkim zaznaczyć należy, że dialektyczny charakter rzeczywistości nie pozwalał na jednoznaczne określenie dobra lub zła natury ludzkiej i na stwierdzenie trwałości skutków grzechu pierwszych ludzi. Jak można przeczytać w *Wykładach z filozofii religii*: „Człowiek jest dobry sam w sobie, tzn. jest taki tylko w sposób wewnętrzny, zgodnie ze swym pojęciem i właśnie dlatego w swojej rzeczywistości nie jest dobry”¹²⁸. Cała antropologia Heglowska jest swego rodzaju opowieścią o pierwotnym zjednoczeniu człowieka ze światem, jego rozdzieleniu i powrocie do pełni, uzupełnionej o doświadczenie dziejowości, wraz z wynikającymi z niej duchowymi walkami i przewrotami. „Jest to wieczna historia i natura człowieka. Najpierw jest on naturalny i niewinny, a tym

¹²² ON III, s. 273.

¹²³ M. Łuczewski, op. cit., s. LIII.

¹²⁴ Vide: M. Klepacz, op. cit., s. 238.

¹²⁵ Ibid., s. 343.

¹²⁶ ON III, s. 274.

¹²⁷ M. Łuczewski, op. cit., s. LIV.

¹²⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, op. cit., s.265.

samym nie jest poczytalny: dziecko nie ma wolności. A przecież przeznaczeniem człowieka jest ponowne dojście do niewinności”¹²⁹ – pisał niemiecki filozof.

Przekaz biblijny utożsamiał natomiast punkt dojścia z punktem wyjścia sugerując, że wykroczenie poza ów pierwotny stan było czynem nagannym. Tymczasem pierwotna harmonia człowieka z dobrem tak, jak jest ona ukazana w micie o Adamie i Ewie, wcale nie była, zdaniem Hegla, czymś, za czym należałoby przesadnie tęsknić, gdyż nie opierała się ona na rzeczywistym poznaniu i wolności, mając więcej wspólnego z harmonią właściwą światu roślin i zwierząt. Uruchomienie procesów poznawczych poprzez złamanie zakazu jedzenia owoców z drzewa „Wiadomości Dobrego i Złego” konstituuje bowiem człowieka jako takiego dając możliwość wyboru, która jest jednocześnie zarówno chorobą, jak i źródłem zdrowia¹³⁰. Akt nieposłuszeństwa skłonił ludzkość do pracy niejako na własny już rachunek tak, aby mogła ona odzyskać podobieństwo do Boga nie jako coś otrzymanego z zewnątrz, lecz wydobytego na wierzch z głębi własnego pojęcia, które to urzeczywistnia się poprzez historię. W interpretacji Hegla pierwotne zło utożsamione jest z poznaniem¹³¹, co w efekcie oznacza, że, jak podkreśla Łuczewski, traci ono „ontologiczne zakotwiczenie – przestaje być osobą, Złym, bytem, a staje się immamentnym procesem”¹³².

Cieszkowski rozumował niemal dokładnie w taki sam sposób. Rajski Eden nie był dla niego szczególnie cennym, ponieważ nie został on wytworzony przez ludzkość. Jego wartość polegała jedynie na tym, że był on początkiem dialektycznego procesu stopniowego wzrostu człowieka i osiągnięcia przezeń dojrzałości harmonizującej z jego właściwą, boską godnością. Zwracając się do wyznawców chrześcijaństwa polski filozof pisał: „Nie zaprzeczamy Wam Raju ziemskiego i upadku człowieka, ale też twierdzimy podniesienie się tegoż i odzyskanie tamtego. W znalezionym tylko a nie przez siebie utworzonym Raju, człowiek byłby zwierzęciem lub rośliną, bo nie potrzebowałby i nie żądałby nic więcej nad to, coby z natury już posiadał. Lecz człowiek jako człowiek, nie mógł w owym *status quo* pozostać; pierwotną siłą Ducha pchnięty, wystąpił z tego Raju, a wnet wszystkimi siłami Ducha rozpoczął wiekową pracę jego odzyskania”¹³³. Środkami odzyskania Edenu mają być praca, zasługa i czyn¹³⁴.

¹²⁹ Ibid., s. 79.

¹³⁰ Vide: Ibid. s. 272.

¹³¹ Pisał Hegel: „(...) istotnie poznanie jest źródłem wszelkiego zła, gdyż wiedza, *świadomość* jest tym aktem, przez który *ustanowione* jest *rozdzielenie*, jest tym co negatywne, *pra-podziałem*, rozdwojeniem w bliższym określeniu bytu dla siebie w ogóle. Natura człowieka nie jest taka jaka powinna być; poznanie mu to odkrywa i wydobywa [na jaw] (*hervorbringt*) byt [w aspekcie tego], jakim on nie powinien być. To »powinien« jest jego pojęciem, a to, że nie jest taki, powstało dopiero w rozdzieleniu, w porównaniu z tym, czym jest sam w sobie i dla siebie. Dopiero poznanie jest ustanowieniem przeciwieństwa, w którym jest zło. (Ibid., s. 271-272).

¹³² M. Łuczewski, op. cit., s. LIII.

¹³³ ON I, s. 136.

¹³⁴ Vide: *ibid.*

Dlatego też przepowiadany nowy Raj nie będzie czasem słodkiej beczynności, jak mówi potoczne wyobrażenie.

Wydaje się zatem, że odwoływanie się przez Cieszkowskiego do retrospektywnej retoryki („odzyskiwanie Raju”) ma charakter mocno metaforyczny. Można bowiem domniemywać, iż chodziło mu bardziej o świadomość zjednoczenia z Absolutem, jakiego ma dostąpić ludzkość niż o ślełą zależność stworzenia podległego wyższej sile, właściwą pradawnym czasom. Jak bowiem można przeczytać w innym miejscu *Ojciec Nasz*: „Duch Śty poda nam możność i urzeczywistni prawdziwą identyfikację ludzkości z Bóstwem”¹³⁵.

1.2.3.2. Zniesienie grzechu pierworodnego

Biorąc pod uwagę to, że w ostatecznym rozrachunku bunt i wygnanie z Raju okazały się dla człowieka korzystne, trzeba inaczej spojrzeć na rolę Szatana, którego pokusa wywołała takie skutki. Cieszkowski diabelską działalność rozumiał jako coś nieskończenie niższego niż moc Boga. Ta ostatnia może więc dokonać „absorbpcji siły piekielnej” w celu zniesienia bosko-szatańskiego dualizmu¹³⁶. Patrząc z perspektywy dialektyki dziejów zbawienia, „Wąż stał się narzędziem i powodem dobrego”, co stanowi „istny dowód podległości i środkowości złego”¹³⁷.

Odchodząc od języka *stricte* religijnego trzeba powiedzieć, że opisywany tu wątek rozważań polskiego filozofa jest przykładem jednej z wielu nowożytnych teodycei¹³⁸, w której kluczową funkcję pełni coś, co można określić mianem procesualizacji i desubstancjalizacji zła. Sam Cieszkowski deklarując konieczność przewyciężania tradycyjnych wyobrażeń dotyczących natury zła stwierdzał: „Cała więc chyba¹³⁹ dotychczasowych rozumowań nad istotą złego zależała właśnie na tym, iż Złe za istniejącą substancję, za stan stały, za coś *positive* trwałego poczytywano. Przenieśmy je na proces, uznajmy, iż jego znaczenie i przeznaczenie wcale nie w nim samym, ale zewnątrz niego leży, słowem pojmijmy je nie bezwzględnie lecz względnie, a wtedy przestanie być dla myśli niezwyciężoną trudnością”¹⁴⁰.

¹³⁵ ON III, 274.

¹³⁶ Vide: ON III, s.274.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Vide: M. Łuczewski, op. cit., s. LIII.

¹³⁹ Cieszkowski słowa „chyba” używa w znaczeniu „chybienie, zawód; zboczenie” vide: A. Krasnowolski, W. Niedźwiedzki, *Słownik Staropolski*, M. Arcta, Warszawa 1920, s. 33.

¹⁴⁰ ON III, s. 269.

Jak wspomniano wcześniej, Cieszkowski uznał koncepcję grzechu pierworodnego za symboliczno-religijną reprezentację zła *per se*. W związku z tym, skoro samo zło zostaje zrelatywizowane i pozbawione ontologicznych podstaw, dzięki czemu może zostać zlikwidowane, to taki sam los musi czekać skutki grzechu pierworodnego, które uważano przez większą część dotychczasowych dziejów za integralny element ludzkiej natury. Dlatego też autor *Ojciec Nasz* zapowiadał, iż u progu nowej ery nastąpi wszechświatowa amnestia, puszczenie w niepamięć dawnych nieprawości połączone z radykalnym przewrotem antropologicznym polegającym na „zmasowaniu pierworodnego grzechu”¹⁴¹. To zmasowanie „wyzdrowi świat cały, z chronicznych jego chorób, a zlanie darów Ducha Ś-go na ludzkość nada jej nowych sił do puszczenia się w nowo otworzoną drogę”¹⁴². Aby tak się stało konieczne są dwie wielkie reformy społeczne, z których pierwsza, czyli chrześcijańska, już się dokonała i odrodziła ludzką duchowość, druga zaś właśnie się zaczyna i uzupełnia chrześcijaństwo o wymiar materialny. Sensem historii jest „immanentne zło przez początkowy upadek poczęte zwalczyć i osiągnąć stanowiska, któreby od niego już było wolne”¹⁴³.

Na gruncie antropologii za uszczegółowienie ogólnego schematu biegu historii można uznać narodziny *socjalności*. Termin ten oznacza nowe ustrukturyzowanie zarówno człowieka rozumianego jako jednostka, jak i relacji między nim a wspólnotą, w których egoizm oraz skłonność do przemocy i dominacji nie grają już najważniejszej roli. Dwoisty charakter oraz brak w pismach Cieszkowskiego dokładniejszego wywodu stojącego za ukuciem tego pojęcia sprawia, iż jest ono narażone na szereg niejasności i dezinterpretacji¹⁴⁴. Niemniej jednak dość płodnym teoretycznie może wydawać się zaproponowanie interpretacji pojęcia *socjalności* jako przetworzenia i adaptacji do własnych potrzeb teoretycznych, wymienionej już przy okazji opisu związków myśli autora *Ojciec Nasz* z teoriami francuskich romantyków socjalnych, Fourierowskiej koncepcji *uniteizmu*. Na rzecz tej tezy może świadczyć, to że Cieszkowski, podobnie jak twórca idei falansteru, *socjalność* uzasadnia psychologicznie, upatrując jej źródła w namiętnościach wpisanych w ludzką konstytucję mentalną¹⁴⁵. O ile psychicznym źródłem prawa jest miłość własna a źródłem moralności miłość do innych, o tyle socjalność zasadza się na „miłości rodzaju”, stanowiącej, jak to zwykle bywa u polskiego

¹⁴¹ Ibid. s. 233.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid., s. 275.

¹⁴⁴ Vide: W. Sajdek, *Asyria nie może nas zbawić. Kilka filozoficznych uwag Augusta Cieszkowskiego na temat przemocy i terroryzmu*, [in:] *Przemoc jako przedmiot rozważań i badań*, [in:] red. W. Sajdek i J.T. Mróz, Wydaw. KUL, Lublin 2013, s. 112.

¹⁴⁵ Vide: ON III, s. 188.

mesjanisty, „spekulacyjne, syntetyczne połączenie i uzasadnienie dwóch poprzednich i zniesienie ich immanentnej sprzeczności”¹⁴⁶.

Miłość rodzaju funduje socjalność, którą Cieszkowski definiuje jako „rozszerzenie swej indywidualności na coraz obszerniejsze sfery, czucie i uznanie swojego *ja* w innych, i skupienie innych w swoje *ja*, co właśnie stanowi wyobrażenie rodzaju”¹⁴⁷. Dla porównania wypada przywołać raz jeszcze definicję uniteizmu ukutą przez Fouriera. Zgodnie z nią uniteizm to skłonność jednostki „do godzenia swego szczęścia ze szczęściem wszystkiego, co ją otacza i całego rodu ludzkiego, tak dziś nienawistnego”¹⁴⁸. Chyba bez większego ryzyka można stwierdzić, iż polskiemu myślicielowi i francuskiemu utopiście chodziło o to samo, czyli o formę fundamentalnego zjednoczenia świadomości, dążeń i pragnień jednostek z dobrem całego gatunku ludzkiego. Pomysły Fouriera zostały w ten sposób wpisane w schematy dialektyczne przez co ich teoretyczna ranga w optyce Cieszkowskiego niepomniernie wzrosła, jako że stanowiły one nieprawidłowo uzasadniony, aczkolwiek słuszny cel, ku któremu mają zmierzać ludzie nowej ery.

Wracając jednak do głównego wątku rozważań trzeba zauważyć, że jednostka ekstrapolując swoją indywidualność na cały rodzaj ludzki siłą rzeczy nie może zachowywać się w sposób odziedziczony po pierwszych rodzicach. Jak komentuje Wiesława Sajdek socjalność „jest najwyższym przejawem wolności od przemocy płynącej ze strony naturalnych, pierwotnych skłonności”¹⁴⁹. Tryumf socjalności można zatem uznać za najbardziej namacalny efekt zniesienia skutków grzechu pierworodnego tak w wymiarze indywidualnym, jak i społeczno-politycznym. Według polskiego filozofa w niebyt odejść ma sytuacja w której „albo *ja* gwałcę *innych* dla *siebie*, albo *siebie* dla *innych*”¹⁵⁰. Pośród członków na nowo urządzonej ludzkości niemożliwym będzie, aby interesy jednostki stały w sprzeczności z interesami wspólnoty i *vice versa*. Efektem tej transformacji antropologicznej ma być ucieleśnienie idei socjalności w postaci powstania wspólnoty „osób, pośród których definitywnie zniknie przemoc jako środek budowania społeczeństwa oraz rozwiązywania konfliktów”¹⁵¹.

Taka wspólnota ma ustanowić Królestwo Boże na Ziemi. Jego powstanie będzie najpełniejszą aktualizacją możliwości ludzkiego ducha, którego natura „jest z gruntu dobrą, idzie tylko oto, aby ją człowiek dobrze, t.j. zgodnie z Bożą Wolą rozwinął”¹⁵². W tym względzie

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ch. Fourier, *Teoria czterech ruchów*, tłum. A. Fałęcka [in:] A. Sikora, *Fourier*, op. cit., s. 175.

¹⁴⁹ W. Sajdek, *Asyria nie może nas zbawić...*, op. cit., s. 111.

¹⁵⁰ ON III, s. 188.

¹⁵¹ W. Sajdek, *Asyria nie może nas zbawić...*, op. cit., s. 112.

¹⁵² ON III, s. 187.

jednak ludzkość nie może liczyć na jakiś rodzaj nadprzyrodzonej pomocy, ponieważ stałoby to w sprzeczności z tym, że w procesie budowy Królestwa Bożego musi zostać zachowana ludzka wolność i sprawczość. Zachowanie tych cech jest konieczne, bowiem jak dobitnie podkreśla autor *Prolegomenów do historiozofii*: „Bóg nie jest kuglarzem – a my nie lalkami. Bóg stworzył namiętne, myślące i wolne istoty, kwiat i owoc stworzenia swego, duchy do niego podobne, z nim współrodne (...) Tych więc przeznaczeniem jest dorobić się szczęścia, zarobić sobie na wieczne życie, wyrobić sobie Raj ziemski”¹⁵³. W innym miejscu zaś podsumowywał Cieszkowski: „Wiara w sprawiedliwego i miłosiernego Boga najmocniej zostanie ugruntowana, z przeświadczeniem, że sami sprawcami jesteśmy naszego szczęścia lub niedoli przez nasze własne postępowanie”¹⁵⁴.

1.3. Uwagi końcowe

Kończąc opis antropologicznej myśli Cieszkowskiego można porównać ją z późniejszą a także wiele bardziej rozbudowaną teorią Plessnera. Porównanie to wydaje się być uprawnione, ponieważ obie koncepcje łączy ogólne przekonanie mówiące, iż człowieka należy zdefiniować przede wszystkim jako „istotę odpowiedzialną za świat, w którym żyje”¹⁵⁵ a „tego czym człowiek jest, może on doświadczyć jedynie poprzez historię”¹⁵⁶. Oczywiście drogi myślenia niemieckiego filozofa i polskiego mesjanisty w pewnym momencie rozchodzą się w przeciwnych kierunkach ze względu na ambiwalentny stosunek Plessnera co do sensowności pokładania nadziei w przyszłości, ze strony której może płynąć tylko dobro skutkujące radykalną naprawą świata.

Jak komentuje ten aspekt filozofii autora *Pytania o conditio humana* Ewa Paczkowska-Łagowska: „Prawda o człowieku, jak rozumie ją Plessner w jej związku z polityką, nie ma innego oparcia oprócz mocy człowieka, która z kolei jest zasadniczo dwuznaczna. Przyszłości człowieka brak jakiegoś odniesienia do transcendentnego systemu wartości, gdyż one same są wytworami dziejowego życia. Przyszłość nie zawiera zatem perspektywy nadziei, czysto immanentne ujęcie człowieka nie odnosi go do niczego, co samo nie byłoby jego dziełem”¹⁵⁷.

Ze względu na chronologię i związany z nią obraz świata, charakterystyczny dla koncepcji dziewiętnastowiecznych, można powiedzieć, że Cieszkowski znajduje się niejako w pół kroku

¹⁵³ ON I, s. 130

¹⁵⁴ ON III, s. 285.

¹⁵⁵ H. Plessner, *Władza a natura ludzka...*, op. cit., s. 15.

¹⁵⁶ Ibid., s. 105.

¹⁵⁷ E. Paczkowska-Łagowska, op. cit., s. 94.

za Plessnerem z powodu nieprzejednanego optymizmu przenikającego całe jego przedsięwzięcie intelektualne.

Perspektywę tę Barbara Markiewicz nazywa *hermeneutyką nadziei* i definiuje jako „umiejętność odkrywania sposobu, w jaki przyszłość jest już dzisiaj obecna, i w jaki można ją zrozumieć”¹⁵⁸. Polski filozof jedynie momentami i dość zdawkowo dopuszczał możliwość niepowodzenia głoszonych przez siebie projektów. Jego sposoby uprawiania hermeneutyki nadziei zakotwiczone są, jak już wielokrotnie podkreślano, w odmiennej od tradycyjnej, aczkolwiek wciąż poważnie traktującej dyskurs teologiczno-konfesyjny, religijności uzasadnianej filozoficznie heglizmem. Wszystko to sprawia, że działalność Cieszkowskiego dobrze koresponduje z historią filozofii idealistycznej, którą trafnie opisuje Plessner konstatując, iż „historia idealizmu nie jest niczym innym jak historią stopniowego odkrywania potęgi własnej człowieka przy wywierającym jeszcze wrażenie i miarodajnym wyobrażeniu jakiegoś absolutu czy też absolutnego porządku i kryterium rzeczywistości”¹⁵⁹.

Zgodnie z ogólną tendencją intelektualną idealizmu, pojęcia filozoficzne znane z różnych wersji ontologii substancjalistyczno-racjonalistycznych zostały w koncepcjach Cieszkowskiego na swój sposób „upłynnione” i wpisane w nurt żywej, wciąż stającej się rzeczywistości, pojętego po Heglowsku, ducha. Nie inaczej rzecz się ma z pojęciem natury ludzkiej. Na mocy zabiegów teoretycznych umożliwiających otwarcie natury ludzkiej na pozytywnie waloryzowane przez autora *Ojciec Nasz* przekształcenia, mające nastąpić wskutek tendencji historycznych połączonych ze świadomym wysiłkiem na rzecz ich zaistnienia, zapewniona została wewnętrzna koherencja wywodów polskiego mesjanisty. Polityczne postulaty i projekty, które bez zwrócenia uwagi na ich antropologiczne podłoże, można by zaliczyć do kręgu konstruktywistycznych utopii, zyskały w ramach przyjętego przez Cieszkowskiego stylu myślenia pewną spójność. Fakt ten może wskazywać na to, iż polski mesjanista miał świadomość, tak podkreślanego przez dwudziestowiecznych filozofów polityki, fundamentalnego związku antropologii i filozofii politycznej.

Człowieka żyjącego w epoce chrześcijańskiej nie należy, w myśl zreferowanych wyżej poglądów, postrzegać jako skończony byt. Raczej ciągle jest on trakcie stwarzania – w drodze a nie u celu. Przekonanie to Cieszkowski wyrażał wprost pisząc: „Bóg nie tylko stworzył człowieka na podobieństwo Swoje ale go też ciągle stwarza, bo też stworzenie całe nie jest

¹⁵⁸ B. Markiewicz, *Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1994, nr XXII, s. 47.

¹⁵⁹ H. Plessner, *Władza a natura ludzka...*, op. cit., s. 35.

jednorazowym Czynem ale wiecznym Dziełem”¹⁶⁰. Człowiek krocząc ścieżkami wytyczanymi przez mesjanizm pokona wszelkie przeszkody, zarówno te będące efektem jego kilkutyśiącletniej działalności politycznej, ekonomicznej czy religijnej, jak i te, niedające się wcześniej poskromić, w postaci skłonności i tendencji zapisanych w najgłębszych warstwach jego konstytucji. Ostateczne zwycięstwo socjalności wraz z jego obserwowalnymi skutkami, w postaci zmian społeczno-politycznych na niespotykaną dotąd skalę, ma stanowić prawdziwe pojednanie Boga i człowieka umiejscowione nie gdzieś w zaświatach, lecz w codziennym życiu jednostek składających się na uniwersalną wspólnotę całego rodzaju ludzkiego. Jak pisał polski filozof: „W ten czas dopiero Wola człowieka staje się Wolą Bożą, i nawzajem – Bóg niczego innego nie chce, jedno aby wszystkie żywioły ducha pełno i zgodnie się odzywały – to stanowi szczęście, to stanowi zdrowie samego Boga!”¹⁶¹.

Na koniec trzeba wskazać na dość znaczącą wadę komentowanych poglądów. Z jednej strony tezy antropologiczne formułowane przez Cieszkowskiego pełnią rolę uspojnającą dla całego gmachu teorii autora *Ojciec Nasz* i pozwalają na rozpatrywanie jego wywodów korzystając z narzędzi hermeneutycznych dostarczanych przez współczesne nurty historiografii filozoficzno-politycznej. Z drugiej strony jednak, trudno przeoczyć, że, mocno inspirowane fourieryzmem, pojęcie socjalności nie jest uteoretyzowane w sposób satysfakcjonujący, jeżeli wziąć pod uwagę jak ważne zadanie w strukturach konstrukcyjnych koncepcji filozoficzno-politycznych pełnią rozstrzygnięcia dotyczące natury ludzkiej. Zamiast więc poświęcić sprawie socjalności uwagi tyle, na ile ona zasługuje, mamy do czynienia z dosyć skrótową, którąś już z kolei, prostą projekcją pojęć znanych skądinąd poprzez pryzmat uproszczonych schematów dialektycznych.

Chcąc usprawiedliwić ten stan rzeczy, można podkreślić, iż te fragmenty *Ojciec Nasz*, w których poruszana jest problematyka drogi do socjalności poprzez moralność i prawo, są po prostu niedokończone¹⁶². W związku z tym należy ograniczyć się do odnotowania tego braku i przejść do dalszych rozważań za dobrą monetę biorąc stwierdzenie Plessnera o prymacie polityczności w dociekaniach antropologicznych, które sygnalizuje wzajemną zależność polityki i „istotowego poznania człowieka”¹⁶³. Skupienie się na komentarzu do rozumienia polityczności w myśli Cieszkowskiego, będzie mogło zatem dostarczyć zainteresowanym tą

¹⁶⁰ ON III, s. 291.

¹⁶¹ Ibid., s. 190.

¹⁶² Na temat możliwych powodów tej sytuacji vide: J. Garewicz, *Nie dokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1981, t.27, s. 49–76.

¹⁶³ H. Plessner, *Władza a natura ludzka...*, op. cit., s. 79.

problematyką dodatkowych treści przydatnych w próbie zrozumienia koncepcji człowieka formułowanej obecnej na kartach dzieł autora *Boga i palingenezy*.

2. Fundamentalne idee filozofii politycznej Cieszkowskiego

2.1. Uwagi wstępne

W celu możliwie pełnego przedstawienia stanowiska zajmowanego przez Augusta Cieszkowskiego w kwestiach zaliczanych do dziedziny filozofii politycznej w poprzednim rozdziale podjęto próbę wskazania, ważnego dla tego pola problemowego, antropologicznego zapośredniczenia filozoficznej refleksji nad polityką. Prekursorem takiego podejścia był cytowany wielokrotnie Helmuth Plessner jednak, w sposób najsilniej oddziałujący na całe rzesze badaczy, spopularyzował je Carl Schmitt. Myśliciel ten znany jest także z wypracowania pojęciowej matrycy, która pomaga w odsłonięciu wewnętrznych, nie zawsze jasno wyrażanych, założeń i rozstrzygnięć decydujących o orientacji teoretycznej poszczególnych konstruktów filozoficzno-politycznych.

Praca koncepcyjna Schmitta, owocująca opisaniem polityczności jako pojęcia, nabudowującego się na opozycji *przyjaciel-wróg*, do której „można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy”¹ otworzyła nowe perspektywy interpretacyjne, które pozwalają na dogłębną analizę zarówno treści, jak i konsekwencji płynących z ewentualnego wcielenia w życie zaleceń formułowanych przez myślicieli politycznych. Wzięcie pod uwagę tych kategorii przy próbie przedstawienia filozofii politycznej autora *Prolegomenów do historiozofii* może rzucić więcej światła przede wszystkim na różnice zachodzące między deklarowanymi celami polskiego mesjanisty a faktycznymi teoretycznymi skutkami płynącymi ze starannego odczytania jego tez. Jak się wydaje różnice te mogą stanowić przynajmniej jeden z powodów porzucenia przez Cieszkowskiego projektu dokończenia *Ojczyzna Nasza*. Wyeksponowanie obecnych w dziele polskiego mesjanisty aporii, można uznać za uzupełnienie tezy Jana Garewicza mówiącej, że „niedokończenie dzieła wynikało z nieprzezwycięzalnych trudności, na jakie natknął się autor”².

Aby osiągnąć powyższe zamierzenia trzeba wyinterpretować z pism polskiego myśliciela to, jak określa on polityczną przyjaźń, a jak polityczną wrogość. Zanim jednak przejdzie się do próby realizacji tego przedsięwzięcia celowym wydaje się być krótkie zreferowanie tego, jak

¹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 254.

² J. Garewicz, op. cit., s. 59.

twórca metody, która zostanie tu wykorzystana rozumiał istotowe terminy konstytuujące polityczność³.

„Polityczne rozróżnienie to zdolność określenia najwyższego stopnia intensywności związku lub oddzielenia, stowarzyszenia [*Assoziation*] lub rozproszenia [*Dissoziation*]”⁴ – oto do czego ma sprowadzać się, zdaniem Schmitta, istota polityczności⁵. Niemiecki jurysta sugestywnie zawierał wymienione w przytoczonym cytacie polityczne „stany skupienia” w przemawiających do wyobraźni terminach *przyjaciela* oraz *wroga*. Terminologiczne wybory autora *Teologii politycznej* okupione były koniecznością obudowania kluczowych pojęć szeregiem zastrzeżeń. Było to niezbędne, aby uniknąć nieporozumień wynikających z otaczającego ich nimbu szczególnego rodzaju poetyckości.

Przede wszystkim, rozróżnienie, o którym tu mowa, ma w sobie coś z paradoksu. Z jednej strony bowiem ma być ono ontycznie samodzielne, ponieważ wrogość i przyjaźń polityczna nie pociągają za sobą, ani też nie sprowadzają się do wartościowań i rozróżnień znanych z innych obszarów kultury, takich jak moralność, sztuka czy ekonomia. Jak wyjaśniał Schmitt: „Polityczny wróg nie musi być moralnie zły, estetycznie odpychający ani też nie musi być postrzegany jako ekonomiczny konkurent”⁶. Z drugiej strony zaś, polityczność nie posiada własnej substancji i nie powinno się jej rozumieć zakładając „że ma jakąś osobną treść obok takich zjawisk, jak religia, gospodarka, język, kultura czy prawo, i że w konsekwencji grupę polityczną można ustawić równolegle obok innych grup, obok Kościoła, koncernu, związku zawodowego, narodu, wreszcie obok najróżniejszych wspólnot religijnych czy kulturalnych”⁷. Można powiedzieć, że polityczność jest swego rodzaju metapojęciem, stojącym ponad sferami życia publicznego potocznie kojarzonymi z polityką (dyskusje parlamentarne, wybory, sondaże poparcia dla partii etc.). Odpowiada to niejakiej migotliwości opisywanego zjawiska. Polityczność bowiem, jak zauważa Łukasz Świąćicki, „Schmitt definiuje jako potencjalną, uśpioną a nie zawsze trwałą i widoczną cechę życia ludzkiego w zbiorowości”⁸. Ujmując rzecz wprost: „Dobrze pojęta polityczność oznacza jedynie stopień intensywności pewnej jedności. Dlatego polityczna jedność może mieć i obejmować różne treści. Oznacza natomiast najbardziej intensywny stopień jedności, na podstawie czego określa się najbardziej intensywne

³ Takie odwołania miały już miejsce na kartach niniejszej rozprawy, lecz miały one jedynie charakter sygnalizujący. W kontekście nakreślonych tu zamierzeń wymagają one jednak pogłębienia.

⁴ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 254.

⁵ Vide: Ł. Świąćicki, *Carl Schmitt - przyjaźń jako jedność polityczna*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, 2016, nr 19, s. 142.

⁶ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 254.

⁷ Idem, *Etyka państwowa a pluralistyczna teoria państwa*, [in:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 238.

⁸ Ł. Świąćicki, op. cit., s. 147.

rozdzielenie, podział na przyjaciela i wroga. Polityczna jedność jest najwyższym wyrazem jedności, choć nie dlatego, że stanowi wszechmocny dyktat lub unieważnia wszystkie inne jedności, lecz ze względu na to, że to ona decyduje i potrafi uniemożliwić wszelkim innym skonfliktowanym grupom doprowadzenie do dezintegracji, do ekstremalnej wrogości (...)”⁹. A zatem konflikty religijne, ekonomiczne lub też każde inne mogą przekształcić się w polityczne, o ile ich uczestnicy będą w stanie do tego stopnia spolaryzować członków danej wspólnoty, że ci będą chcieli pozbawić życia członków wrogiego stronnictwa, gdyż nie będzie już istniał powszechnie akceptowany „punkt odniesienia dyskursów o prawie, polityce i moralności”¹⁰ w wyniku czego zaniknie wymagana dla zaistnienia politycznej przyjaźni (*resp.* politycznej jedności) homogeniczność¹¹.

W tak opisanym politycznym z łatwością można dostrzec echa myślenia dialektycznego. Zupełnie jak w pismach Hegla mamy tu czynienia z sytuacją, w której ciało polityczne zyskuje, wzmacnia lub utrzymuje swoją ontologiczną integralność poprzez konfrontację z innym ciałem politycznym. To drugie jest antytezą pierwszego dysponującą, potencjalnie śmiertelnością, mocą negacji. Faktyczna lub potencjalna konfrontacja stanowi o *być albo nie być* danej wspólnoty politycznej i wpisuje się w mechanikę relacji *Herr – Knecht* znaną z kart *Fenomenologii ducha*¹². Jednakże należy podkreślić, że Schmitta nie interesowała zbytnio całość Heglowskiego sylogizmu zakładającego zapośredniczenie i ostateczne zniesienie sprzeczności, lecz istotny jest dla niego jedynie moment starcia przeciwnych „politycznych samowiedz”¹³. Wskazanie na idealistyczne inspiracje cechujące myśl autora *Teologii politycznej* nie może dziwić, ponieważ filozofia państwa i prawa Hegla, jak podkreśla Adam Wielomski, „stała się u źródeł oficjalnej niemieckiej filozofii politycznej przełomu XIX i XX wieku. Wedle tej koncepcji wychowano całe pokolenia Niemców i niemieckojęzycznych

⁹ C. Schmitt, *Etyka państwowa...*, op. cit., s. 238.

¹⁰ D. Stasi, *Jedność polityczna i problem wartości*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 2010, nr 10, s. 152. Nb. Sposób ustanowienia takiego punktu odniesienia także może być wynikiem definitywnie rozwiązanej konfliktu. Jak pisze Daniele Stasi: „Według Carla Schmitta, aby unikać utraty jedności politycznej, zespół norm odzwierciedlający pewne wartości, na podstawie którego porządek prawno-polityczny jest tworzony, musi być wynikiem zdolności pewnej grupy do dominacji. Jedność polityczna jest zatem rezultatem panowania jednych poglądów lub grup nad drugimi” (Ibid.).

¹¹ Vide: Ł. Świącicki, op. cit., 147-148.

¹² Vide: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 135-137.

¹³ W recenzji *Pojęcia polityczności* Leo Strauss obecna w tekście niemieckiego prawnika afirmację polityczności interpretuje w następujący sposób: „Schmitt sugeruje (...), że cokolwiek by mówili przeciwnicy polityczności – choćby powoływali się na najświętsze dążenia ludzkości, być może nawet w dobrej wierze – nie mogą zaprzeczyć, że światopogląd, kultura itd. mogą (choć nie muszą) stoczyć się do poziomu rozrywki. Natomiast jednym tchem wymienić politykę, państwo i »rozrywkę« - jest niemożliwe. Jedyną gwarancją, że cały świat nie stanie się światem rozrywki, jest polityka i państwo. A zatem to, czego pragną przeciwnicy polityczności, sprowadza się ostatecznie do świata rozrywki, świata zabawy, świata pozbawionego powagi” (L. Strauss, *Carl Schmitt*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, tłum. P. Graczyk i B. Kuźniarz, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 604-605).

prawników, polityków i inteligencji”¹⁴. Ponadto sam Schmitt świadomie, w aprobatywnym tonie wielokrotnie nawiązywał do dzieł niemieckiego filozofa, co pozwala mówić o jego „zauroczeniu Heglowską nauką o państwie i prawie”¹⁵. Wydaje się więc, że Heglowskie inspiracje łączące twórczość niemieckiego jurysty oraz koncepcje polskiego mesjanisty dodatkowo usprawiedliwiają próbę rozpatrywania ich w ramach jednego przedsięwzięcia interpretacyjnego.

Kolejnym zastrzeżeniem o absolutnie fundamentalnym znaczeniu sformułowanym przez niemieckiego prawnika przy kreśleniu granic obowiązywania pojęcia polityczności jest publiczny charakter przyjaźni i wrogości. Jak pisał autor *Legalności i prawomocności*: „Wróg nie jest (...) konkurentem ani przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest też prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy czy do którego czujemy osobistą antypatię. Wróg to przynajmniej potencjalnie, tj. w sensie realnej możliwości walcząca grupa ludzi stojąca naprzeciw podobnej grupy. Wróg ma charakter wyłącznie publiczny, wszystko bowiem, co odnosi się do takiej grupy ludzi, a w szczególności do narodu, ma sens publiczny. Wróg to *hostis*, a nie *inimicus* o szerszym znaczeniu, *πολέμιος* a nie *ἐχθρός*”¹⁶. W skrócie: „osoba prywatna nie ma wrogów politycznych”¹⁷.

W tak opisaną polityczność zawarte jest założenie, iż wrogość jest nieodłącznym elementem życia zbiorowego. Jak komentuje tę sprawę Marek Cichocki: „Ludzie (...) zawsze postrzegali innych ludzi jako przyjaciół i wrogów i to podstawowe, egzystencjalne rozróżnienie pozostanie w świecie na zawsze. W każdym razie świat, w którym nie byłoby żadnych przyjaciół ani wrogów, żadnych zasadniczych różnic duchowych ani sprzeczności, nie byłby już naszym, ludzkim, historycznym światem, który dobrze znamy”¹⁸. Tymczasem celem Cieszkowskiego jest właśnie to, aby postulowana przez niego nowa rzeczywistość polityczna w niczym nie przypominała świata znanego dotychczas. W związku z tym polityczność rozumiana po Schmittańsku nie mogłaby zostać zaakceptowana przez Cieszkowskiego.

¹⁴ A. Wielomski, *Bezpieczeństwo konstytucyjne w myśli prawno-politycznej. Źródła i recepcja doktryny Carla Schmitta*, [in:] idem, *Prawica w XX wieku*, Wydaw. von borowiecky, Radzymin 2013, s. 144.

¹⁵ Ibid. s. 145. Opisana tu sytuacja stawia pod dużym znakiem zapytania sens silnego przeciwstawiania sobie myśli Hegla i Schmitta, na którym swą, mocno krytyczną wobec autora *Nauki o konstytucji*, analizę oparł Richard Dien Winfield (Vide: R.D. Winfield, *Rethinking Politics: Carl Schmitt vs. Hegel*, „The Owl of Minerva: Biannual Journal of the Hegel Society of America”, 1991, nr 22, s. 209–225). Nb. Schmitt w *Teorii partyzanta* wprost przyznaje się do intelektualnego powinowactwa z Heglem, następująco wskazując teoretyczny cel jednego ze swych artykułów: „(...) skoro marksistowska interpretacja rozwinęła §§ 243-246 heglowskiej *Filozofii prawa* w celu poznania społeczeństwa obywatelskiego, chciałbym następujące po nich §§ 247-248 doprowadzić do pełnego hermeneutycznego rozwinięcia, tak, by umożliwiły osadzone w historii idei poznanie dzisiejszego techniczno-przemysłowego świata” (C. Schmitt, *Teoria partyzanta...*, op. cit., s. 38).

¹⁶ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 256.

¹⁷ Ibid., s. 283.

¹⁸ M. Cichocki, *Wstęp do pierwszego wydania*, [in:] C. Schmitt, op. cit., s. 36.

Jak wskazano w poprzednich częściach pracy, podstawą wrogości jest inność, która przecież docelowo musi zaniknąć dzięki triumfowi socjalności, co ma stanowić podstawę przemiany człowieczeństwa jako takiego. Stosunki polityczne rządzone zasadami, na jakie wskazywał Schmitt, w myśl historiozofii polskiego mesjanisty, można by jedynie warunkowo tolerować jako pewien etap w procesie dochodzenia do doskonałości przez rodzaj ludzki. Pisma Cieszkowskiego można więc zbiorczo potraktować jako rozbudowaną teorię odpolitycznienia a jego mesjanizm streścić jako próbę stworzenia wielkiego ruchu na rzecz likwidacji polityczności. Uargumentowaniu powyższych tez zostaną poświęcone kolejne rozdziały dysertacji. Aby tego dokonać należy wskazać na fundamentalne cechy filozofii politycznej autor *Ojczyzny Nasz*, które pozwalają na uprawomocnienie takiej oceny.

2.2. Uniwersalizm i potencjał wrogości absolutnej

Rzeczą charakterystyczną dla koncepcji Schmitta, którą obrano na hermeneutyczną bazę interpretacji filozofii politycznej Cieszkowskiego jest to, iż w momencie swych narodzin została ona pomyślana przede wszystkim jako teoria wyjaśniająca stosunki między państwami, a nie całość życia politycznego wraz z jego wymiarem wewnątrzpaństwowym. Esej, w którym niemiecki prawnik rozwinął teorię polityczności miał bowiem cztery wersje, które różniły się zakresem dociekań. Pierwszą, pochodzącą z roku 1927, edycję *Pojęcia polityczności* charakteryzowało właśnie „ograniczenie rozważań nad tym, co polityczne, do obszaru polityki międzynarodowej”¹⁹. Podkreślenie tego aspektu genealogii pojęcia polityczności jest istotne, ponieważ, także i u Cieszkowskiego ogólnoswiatowy wymiar polityki jest tym obszarem, w którym najwyraźniej można zaobserwować momenty szczególnie istotne dla omawianej koncepcji filozoficzno-politycznej. Pierwszy z nich to swego rodzaju „zmiana kursu” dokonana przez polskiego filozofa. Teoretycznym azymutem przestaje być już bowiem heglizm wraz z jego prawno-międzynarodowym partykularyzmem. Jego miejsce zajmuje perspektywa uniwersalistyczna, którą należy kojarzyć raczej z filozofią polityczną Immanuela Kanta a konkretnie ze sformułowanym przez tego myśliciela projektem *Wiecznego pokoju*²⁰.

¹⁹ R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu: Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa; Radzymin 2012, s. 65. Jak zauważa Skarżyński: „Państwo jest tu rozpatrywane jako jednolita jednostka polityczna, zaś problem ewentualnych podmiotów politycznych ścierających się na jego obszarze, aczkolwiek występuje, to pozostaje w dalekim tle (...)” (Ibid.)

²⁰ Ulokowanie tej części filozofii politycznej Cieszkowskiego niejako pomiędzy Kantem a Heglem unaocznia zamierzoną przez polskiego filozofa tendencję mediatyzacyjną jego twórczości. Jak bowiem zauważa Clifford Angell Bates z ogólnego obrazu historii filozofii politycznej można wyczytać, iż generalnie zwolennicy Hegla to z reguły lewicowi socjaliści bądź autorytarni konserwatyści. Liberalowie zaś preferują zmodyfikowaną filozofię Kanta lub też ujęcia neokantowskie (vide: C.A. Bates, *Carl Schmitt and the Limits of the Modern Liberal State*,

Drugim momentem jest zaś to, iż, tak jak w przypadku koncepcji królewieckiego filozofa, także i w wizji autora *Ojciec Nasz* dostrzec można potencjał wytwarzania stosunku wrogości absolutnej, co na pierwszy rzut oka należałoby całkowicie wykluczyć, jako coś zupełnie niepasującego do zapewnień o nieagresywnym i całkowicie pacyfistycznym charakterze formułowanych tez.

2.2.1. Zwrot ku uniwersalizmowi

Najważniejszym powodem, dla którego Cieszkowski musiał w tym aspekcie swej filozofii zrezygnować z orientacji Heglowskiej był fakt, iż system autora *Nauki logiki* jest niejako immunizowany na jakiegokolwiek formy uniwersalizmu w polityce międzynarodowej²¹. Badacze zajmujący się historią myśli politycznej wyraźnie przeciwstawiają teorie Kanta i Hegla, jako wyznaczniki dwóch paradygmatów myślenia o stosunkach międzynarodowych²². Hartmut Behr okres między wydaniem *Do wiecznego pokoju* w roku 1795 a wydaniem *Zasad filozofii prawa* w 1821 przedstawia jako czas zmiany paradygmatu w myśli politycznej poświęconej relacjom międzynarodowym. Wtedy to właśnie uniwersalizm zostaje zastąpiony partykularyzmem a „pojęcie świata jako jedności, związanej poprzez wyraźne i powszechnie podzielane zasady, bez wyjątku należące do rodzaju ludzkiego jako całości, zostaje utracone”²³. Tym samym autor *Krytyki czystego rozumu* jawi się jako ostatni znaczący przedstawiciel nowożytnego uniwersalizmu²⁴.

Cieszkowski zaś, ów uniwersalizm pragnął odnowić, bowiem, jego zdaniem, nie sposób dalej trwać przy Heglowskim rozumieniu roli państwa jako samoistnej totalności, ponieważ nie przystoi to ludzkości, która rozpoczyna proces odchodzenia od przemocy jako sposobu działania politycznego. *Idée fixe* filozofii politycznej polskiego myśliciela mówiąca o konieczności „wystąpienia ze stanu natury społeczeństw”, do którego „dziś narody

„Myśl Ekonomiczna i Polityczna”, 2018, nr 3, s. 26). Jeżeliby wziąć tę obserwację za dobrą monetę, to sytuacja niedającej się w ten sposób sklasyfikować myśli Cieszkowskiego zyskałaby dodatkowe wyjaśnienie. Niemniej jednak Kantowskie inspiracje obecne w międzynarodowym wymiarze filozofii politycznej polskiego myśliciela mogą stanowić dodatkowe uzasadnienie dla tych badaczy, którzy rozpatrują myśl autora *Ojciec Nasz* w kontekście liberalizmu. (Vide: P. Bartula, *Chrześcijański liberalizm Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje-krytyka*, red. S. Janeczka i A. Starościc, Wydaw. KUL, Lublin 2014, s. 177–190; M. Janowski, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, Znak, Kraków 1998, s. 84–123).

²¹ Ten stan rzeczy omówiony został w pierwszej części niniejszej dysertacji.

²² Vide: M. Bondeli, *Między Kantem a Heglem: rozum jako rzeźnik pokoju*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, 2004, nr 37–38, s. 105–123; H. Behr, *A History of International Political Theory. Ontologies of the International*, Palgrave Macmillan, London 2010, s. 141–142.

²³ H. Behr, op. cit., s. 142, (tłum. własne).

²⁴ Vide: Ibid., s. 130.

wzdychają”²⁵ została przez Hegla jednoznacznie odrzucona. Jak komentuje tę kwestię Martin Bondeli: „opuszczenie przez państwo stanu natury lub przyjęcie prawa narodów równałoby się negacji jego własnego, źródłowego charakteru”²⁶. W związku z tym, to dociekania – argumentującego na rzecz konieczności ustanowienia wiecznego pokoju polegającego na przewyciężeniu stanu natury²⁷ – Kanta stanowiły w tym przypadku atrakcyjniejsze źródło inspiracji dla autora *Prolegomenów do historiozofii*.

Należy jednak zaznaczyć, że zwrot Cieszkowskiego w stronę kantyzmu nie miał charakteru całościowego. Królewieckiego filozofa i polskiego mesjanistę nieprzewyciężalnie dzieliła bowiem fundamentalna różnica w nastawieniu epistemologicznym. W Kantowskiej konstrukcji idei wiecznego pokoju, można dopatrzeć się bowiem pewnego dystansu²⁸ czy też „poczucia humoru i ironii”²⁹ żywionych względem formułowanych przez siebie projektów. Wynikać to może stąd, iż cała filozofia polityczna autora *Metafizyki moralności* miała charakter prowizoryczny. Jak zauważa Jakub Szczepański, u Kanta: „Polityka jest przestrzenią prowizoryczności. (...) Wraz z wyjściem ze stanu natury rozpoczyna się długi i żmudny proces postępu nakierowanego na idealny stan obywatelski. Ponieważ skutek owych dążeń pozostaje niewiadomy, koniec końców, istotą życia politycznego jest poruszanie się w sferze niedoskonałości, ale jednocześnie podążanie drogą postępu. (...) Z jednej strony wszelkie ideały, na jakie ów postęp jest nakierowany powinniśmy mieć przed oczami, z drugiej strony nie powinniśmy zapominać, że zrozumienie istoty przemiany politycznej wymaga zaakceptowania prowizoryczności albo inaczej niekonkluzywności wszelkich rozwiązań, z jakimi w realnym świecie mamy do czynienia”³⁰.

U źródeł takiego właśnie rozumienia polityki stoi coś, co badacze nazywają wyobraźnią asymptotyczną. Można powiedzieć, że stanowi ona epistemologiczną podstawę, dzięki której można zrozumieć, jak w praktyce przedstawia się mechanika działania Kantowskich idei

²⁵ ON III, s. 58.

²⁶ M. Bondeli, op. cit., s. 121-122.

²⁷ Jak pisał królewiecki filozof: „Stan pokoju pośród ludzi żyjących obok siebie nie jest stanem naturalnym (*status naturalis*); tym raczej jest stan wojny, tj. jeśli nie ciągłej erupcji działań nieprzyjacielskich, to jednak ustawicznego zagrożenia nimi. Stan pokoju należy więc ustanowić, gdyż zaniechanie działań wojennych nie jest jeszcze jego gwarancją i jeśli sąsiedzi nie dają sobie nawzajem takiej gwarancji (która może być dana tylko w stanie prawnym), to ten z nich, który żąda jej od drugiego, może obchodzić się z nim jak z wrogiem” (I. Kant, *Do wiecznego pokoju* [in:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupiś, D. Pakalski, A. Grzeliński, wydaw. Antyk, Kęty 2005, s. 170).

²⁸ Vide: J. Krasicki, *Pokój i „Święty-pokój”*. *Rozważania nad nowoczesną ideą pokoju i „sprawami z tym związanymi”*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2015, nr 2, s. 20.

²⁹ M. Błaszke, *Projekt wiecznego pokoju: de Saint-Pierre, Rousseau, Kant*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 2013, nr 13, s. 106.

³⁰ J. Szczepański, *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2017, s. 168.

regulatywnych. Oddając głos Szczepańskiemu: „Myślenie asymptotyczne jest (...) myśleniem, w którym posługujemy się ideami regulatywnymi, z jednej strony pozostając na drodze ich realizacji, z drugiej mając świadomość, że chodzi nam raczej o przybliżanie się do ideału, a nie o jego osiągnięcie. W określeniu, jakim posługuje się Kant, nie ma żadnej metaforyki. Asymptota jest terminem matematycznym i w postaci »asymptoty krzywej« określa prostą, do której dana krzywa lub funkcja dąży, ale której nigdy nie osiąga”³¹.

Za ilustrację opisywanego sposobu myślenia można uznać fragment *Do wiecznego pokoju*, w którym Kant nakreślił obrazy moralnego polityka i politycznego moralisty. Od polityków kształtujących swą działalność tak, aby mogła ona „współistnieć z moralnością”³² nie można oczekiwać natychmiastowego i gwałtownego usunięcia braków stojących na drodze wprowadzenia ustroju lepszego niż przez nich zastany. „Natomiast tego, by trwać w stanie ciągłego przybliżania się do celu (najlepszego, według zasad prawnych, ustroju), ażeby przynajmniej zasada konieczności takiej przemiany tkwiła głęboko w świadomości władców, można od nich wymagać”³³ – podkreśla niemiecki myśliciel.

Filozofią polityczną Cieszkowskiego rządzi tymczasem etyczny maksymalizm wynikający z charakterystycznego dla całego polskiego romantyzmu panetycyzmu, czyli poglądu mówiącego, iż „żaden czyn nie jest moralnie obojętny, że liczą się najdalsze konsekwencje naszych działań (co pociąga za sobą wymóg rozbudzenia wyobraźni moralnej i politycznej)”³⁴. Moc przyciągania regulatywnej idei wiecznego pokoju, która w systemie Kanta jedynie majaczy gdzieś na horyzoncie okazała się dla polskiego myśliciela niewystarczająca. Z pism Cieszkowskiego przebija bowiem niezwykle optymizm i pewność tego, że już teraz zbliża się czas realizacji jego wizji, gdyż tak wynika z nieuchronnych praw dziejowej dialektyki. Jak pisał: „Jeżeli dotąd wstydliwie tylko odzywały się głosy, zaledwie przypuszczające możliwość ustawicznego Pokoju, to dziś owszem do uznania konieczności tegoż dochodzimy. Odtąd właśnie wstydem będzie nie przyznać się do tego, wstydem zaufać w marność dzisiejszego pokoju, a nie wierzyć w ów trwały, który oto nadchodzi”³⁵.

Źródła tej różnicy należy upatrywać w możliwości transformacji antropologicznej polegającej na wykorzenieniu tkwiącego w człowieku pierwiastkowego zła, którą głosił Cieszkowski, a co do której autor *Krytyki władzy sądowniczej* pozostawał sceptyczny. Jak

³¹ Ibid., s. 158.

³² I. Kant, op. cit., s. 191.

³³ Ibid.

³⁴ J. Bartyzel, *Dystynkcje i aporie romantyzmu politycznego*, „Czterdzieści i Cztery: 44: magazyn apokaliptyczny”, 2017, nr 9, s. 207.

³⁵ ON III, s. 68.

komentuje tę kwestię Jan Krasicki: „królewiecki filozof, co czyniło jego myśl dużo bardziej odporną na iluzje nowożytnej gnozy, w odróżnieniu od Fichtego i Hegla miał mocne (...) »czucie złego«. Wytworzyło to swego rodzaju barierę ochronną w jego myśli, której znosząca wszystko w końcowej syntezie gnostyczna dialektyka negatywności (...) nie dopuszczała”³⁶.

Mimo tego więc, iż w pismach autora *Ojciec Nasz* można odnaleźć wiele idei tożsamych z tymi głoszonymi przez Kanta, to polski filozof umieścił go w gronie autorów, którzy „sami bynajmniej jeszcze jasnowidzami nie byli i domyślali się dopiero nader mgliście tego, za czym tęsknili. Marząc bowiem o ustaleniu wieczystego pokoju w dotychczasowych światach stosunkach, marzyli jakoby o kwadraturze koła”³⁷. Chcąc zatem ocenić recepcję filozofii Kanta w pismach Cieszkowskiego należy odwołać się do typologii opracowanej przez Szczepańskiego. Badacz ten wyróżnia trzy stopnie oddalenia od „literatury tekstów Kanta”³⁸: pierwszy to po prostu same teksty filozofa z Królewca, drugi to teorie budowane bezpośrednio w odniesieniu do jego pism, trzeci zaś to „rozwinęcia teorii Kanta bezpośrednio się do niego odwołujące, ale w sensie dalszego odniesienia, czasami wręcz tylko jako źródła inspiracji”³⁹. Właśnie ten ostatni poziom wydaje się najlepiej oddawać charakter tego, jak autor *Boga i palingenezy* korzystał z rozważań niemieckiego klasyka.

Przykładem mogącym świadczyć o takim właśnie podejściu Cieszkowskiego może być kwestia tego, co należy rozumieć pod pojęciem wiecznego pokoju. Kant już na początku rozprawy *Do wiecznego pokoju* wyraźnie zaznaczył, iż pokój oznacza „koniec wszelkich kroków nieprzyjacielskich (*Hostilitäten*)” a nie tylko zawieszenie broni czy odroczenie działań wojennych na czasy bardziej sprzyjające ich prowadzeniu⁴⁰. Dlatego też żaden traktat pokojowy, który miałby być podstawą powyższego stanu a który nosiłby w sobie „zarzewie przyszłej wojny, nie może być za takowy uznany”⁴¹. Pokój, który miał na myśli filozof z Królewca nie mógł być zatem oparty na zbalansowaniu potencjałów militarnych poszczególnych państw, które powodowałyby, iż większym ryzykiem jest wywołanie konfliktu zbrojnego niż spokojna koegzystencja narodów. Dążenie do wszechświatowego pokoju wynikać musi natomiast z moralnego obowiązku a nie kalkulacji zysków i strat⁴². Nie ulega

³⁶ J. Krasicki, op. cit., s. 14.

³⁷ ON III, s. 69. Do wspomnianego przez Cieszkowskiego grona prekursorów międzypaństwowych instytucji mających zapewnić trwały pokój należą, oprócz Kanta, francuski władca Henryk IV, Gottfried Wilhelm Leibniz, Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, Jean Jacques Rousseau, Johann Gottlieb Fichte, Jeremy Bentham i car rosyjski Aleksander I.

³⁸ J. Szczepański, op. cit. s. 149.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, op. cit., s. 165.

⁴¹ Ibid.

⁴² Vide: J. Szczepański, op. cit., s. 178; H. Behr, op. cit., s. 131.

wątpliwości, iż polski mesjanista również przyjmuje tę perspektywę. Jednakże wymaga on od rzeczywistości stosunków międzynarodowych znacznie więcej niż Kant.

Przede wszystkim, zdaniem autora *Ojczyzna Nasza*, należy odrzucić schematy myślenia i działania charakteryzujące dyplomację. Dyplomacja ciągle bowiem pozostaje dziedziną „istnie pogańską”⁴³. Opiera się ona bowiem na logice partykularyzmu, zakładającej, iż „normalnym ich [państw – M.B.] stanem jest walka, egoizm ludowy lub rządowy, ciągłe tarcie i ciągła wojna wszystkich przeciwko wszystkim, a kiedy włodarze ich kuszą się o utrzymanie między nimi pokoju, to »leczą skruszenie ludu tylko po wierzchu«”⁴⁴. W takich warunkach możliwe są tylko doraźne sojusze i rozejmy mogące w każdej chwili zostać zerwane. Dlatego też to, iż Kant swemu dziełu nadał „specyficzną formę przypominającą traktat dyplomatyczny czy też umowę międzynarodową”⁴⁵, mogłoby zostać odczytane przez Cieszkowskiego jako zupełnie niepotrzebne. Jak bowiem pisał: „Nie traktacikiem więc żadnym, ani dyplomatyczną konferencją, ani żadnym podobnym blichtrzem lub tynkiem, słowem żadnym sztucznym kłajstrem lub fortelem (...) da się skojarzyć żywotny pokój między ludami, ale dopiero prawdziwą ideą życia Ludzkości, z Ducha odrodzoną, świętem przymierzem skojarzoną, a w realnych jej członkach religijnie rozwiniętą”⁴⁶. Jak się zatem wydaje autor *Prolegomenów do historiozofii* prawdopodobnie zgodziłby się ze stwierdzeniem, że wprowadzenie do dyskursu intelektualno-politycznego idei wiecznego pokoju jest wielką zasługą autorów ją akcentujących. Jednakże, aby mogła ona realnie zaistnieć, sposoby jej artykulacji i uzasadnienia trzeba niejako oczyścić z pozostałości epok naznaczonych paradygmatem zimnej kalkulacji połączonej z przemocą i wojną jako dopuszczalnymi środkami rozwiązywania problemów politycznych. W grę ma tutaj wejść, ta sama siła, która kazała jednostkom połączyć się w Kościoły. To samo ma stać się z całymi narodami.

2.2.2. Ogólnoludzka wspólnota polityczna

Wizję tego, jak przebiegać ma proces konstytuowania się wszechnarodowej wspólnoty politycznej nakreślił Cieszkowski, rzecz jasna, w odpowiednich fragmentach swojego *opus magnum*, ale także i w dokumencie nazywanym *Odezwą wrocławską*. Uznać ją można za swego rodzaju teoretyczny destylat poglądów polskiego filozofa na sprawy międzynarodowe. Ponadto dokument ten nie jest tylko wyrazem poglądów jego autora, lecz został napisany jako zbiorowe

⁴³ ON III, s. 72.

⁴⁴ Ibid., s. 71.

⁴⁵ M. Błaszke, op. cit., s. 101.

⁴⁶ ON III, s. 71.

stanowisko polskich działaczy niepodległościowych zebranych na kongresie zwołanym we Wrocławiu w maju 1848 roku. Zjazd ten miał na celu utworzenie władzy koordynującej działania prowadzone na rzecz odzyskania przez Polskę niepodległości przez polityków działających na terenie trzech zaborów⁴⁷. Konieczność powołania takiego ciała dostrzegali członkowie wszystkich znaczących polskich stronnictw ideowo-politycznych, zarówno demokraci, jak i konserwatyści⁴⁸.

Wrocławski kongres nie osiągnął jednak zakładanych celów. Stało się tak z powodu wysokiego stopnia skonfliktowania jego uczestników oraz okoliczności zewnętrznych. Z tych właśnie powodów zjazd ten historyczka Irena Koberdowa ocenia jako „spóźniony i z góry skazany na niepowodzenie”⁴⁹. Marian Tyrowicz, autor monografii poświęconej kongresowi, nieco łagodniej recenzuje jego owoce. Jak pisze: „Kongres polityków polskich nad Odrą nie pozostawił trwałych śladów na zewnątrz; wydawać by się mogło, że był bezcelowym przedsięwzięciem. Tak jednak nie było. Dwa obozy stanęły tak wyraźnie przeciw sobie, że światła i cienie ich roli w życiu politycznym społeczeństwa zarysowały się wyraziście, nawet kontrastowo”⁵⁰. W zasadzie jedynym w miarę udanym przedsięwzięciem tego spotkania było uchwalenie jako wspólnego stanowiska tekstu wspomnianej *Odezwy*. Dokument podpisało jedynie kilkunastu z sześćdziesięciu dyskutantów, co i tak uznać należy za względny sukces biorąc pod uwagę skalę trudności w osiągnięciu porozumienia w jakichkolwiek innych sprawach poruszanych podczas nadodrzańskiej konferencji. Tyrowicz ostro ocenia uchwaloną odezwę jako „przydługą i patetyczną” jednocześnie trafnie wskazując na charakter opisywanego tekstu jako manifestu będącego „wykładem nie tyle ściśle politycznych argumentów »przywrócenia Polski dla ustalenia wspólnego porządku Europy«, co etyczno-społecznych zasad w duchu filozoficznych rozważań autora, zawartych w jego dziele pt. »Ojczyzna Nasza«”⁵¹. W związku z tym można *Odezwę wrocławską* potraktować jako podsumowanie międzynarodowego wymiaru filozofii politycznej Cieszkowskiego.

Najważniejszym postulatem autora polskiego filozofa było rozciągnięcie podstawowych zasad etyki chrześcijańskiej na stosunki międzynarodowe. Upodmiotowienie i uznanie za równe wszystkich jednostek składających się na rodzaj ludzki musi zostać ekstrapolowane na

⁴⁷ Vide: M. Tyrowicz, *Polski Kongres Polityczny w Wrocławiu 1848 r.*, Czytelnik, Kraków 1946, s. 17–19.

⁴⁸ Vide: I. Koberdowa, *Polska Wiosna Ludów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 187.

⁴⁹ Ibid. s. 188.

⁵⁰ M. Tyrowicz, op. cit., s. 83. Nb. Te stronnictwa to, wspomniani wcześniej, konserwatyści i demokraci. Cieszkowskiego zdecydowanie zaliczyć trzeba do tej ostatniej grupy. Warto przytoczyć w tym kontekście kolejny cytat z pracy Tyrowicza: „Kongres wrocławski był rozbity. Leaderzy prawicy ponieśli klęskę, do której przyczynił się niemało Lubomirski z jednej, Cieszkowski z drugiej strony” (Ibid., s. 78).

⁵¹ Ibid., s. 77.

narody. Jak tłumaczył polski mesjanista: „Jako pojedynczy człowiek uznany został za cel przez się, już nie za rzecz, ale za nieskończenie uprawniona osobę, a tym samym powołany do wspólnego braterstwa, tak też dzisiaj zbiorowe narody do tego uznania dochodzą, a braterstwo ludów spełni to właśnie, w czym dotychczasowe jeszcze niespełne braterstwo ludzi nie domagało”⁵².

Upodmiotowienie i będące jego efektem uwspólnienie narodów stanowić miało warunek *sine qua non* wszelkiej reformy polityki międzynarodowej, która mogłaby zapewnić rzeczywisty, bo oparty na zasadach etyki, pokój. „A pokój z tej sztucznej, wykształconej równowagi wynikający musiał być marny i pozorny, bo oparty był na bagnietach i działach albo też na złotych drągach trwożliwych o swe mienie mocarzy giełdowych”⁵³ – diagnozował autor *Odezwy*. Oparcie kwestii pokoju na równowadze potencjałów militarnych oraz interesach ekonomicznych najsilniejszych graczy na arenie międzynarodowej nie dość, że nie licuje z etyką chrześcijańską, to jeszcze, ze względu na charakteryzującą się niestabilnością, dynamikę procesów militarno-gospodarczych, nie może stanowić trwałego zabezpieczenia dla zagadnienia tak istotnego, jak zakończenie rozwiązywania konfliktów poprzez starcia zbrojne.

2.2.2.1. Rola narodów

Ażeby uczynić w kierunku ustanowienia nowego ładu w relacjach między narodami jakiegokolwiek kroki trzeba, zdaniem Cieszkowskiego, podjąć próbę stworzenia platformy umożliwiającej komunikację między ich przedstawicielami. Polski filozof postulował zatem, aby zwołany został „kongres europejski”, który skupiłby reprezentantów poszczególnych narodów, którzy, na co warto zwrócić szczególną uwagę, mieliby cieszyć się demokratyczną legitymizacją swej misji. Jak można przeczytać w *Odezwie wrocławskiej*: „jak uchwalenie zasad prawa ludowego zawisło od samego ludu reprezentowanego przez wolno wybranych pełnomocników, tak też uchwalenie zasad prawa narodów wymaga podobniej zgromadzenia pełnomocników wybranych przez same ludy w parlamentach swoich obradujące”⁵⁴. Demokratyczny mandat potencjalnych uczestników kongresu miał odróżnić go od dotychczasowych zebrań tego typu. Spotkania przywódców bądź wysłanników dotychczasowych państw (tj. nieopierających się na zasadzie samostanowienia narodów) skupiały osoby w różnym stopniu związane z ponadnarodowymi dynastiami i domami

⁵² OW, s. 126.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., s. 124.

panującymi. Polegały one, według autora *Prolegomenów do historiozofii* na tym, że „księżęta lub ministrowie istnieniem lub dobrem ludów frymarczyli albo o dzielnice się targowali, jakoby o martwe mienie i nikczemny dobytek, albo nareszcie zmaiwiali się o zgodne a skuteczne nastawianie się na niepostradalne swobody”⁵⁵.

Uznanie przez Cieszkowskiego narodu i jego woli za źródło legitymizacji politycznej harmonizowało z ogólnym klimatem polityczno-ideowym Wiosny Ludów. Jak bowiem podkreśla Koberdowa: „Przebieg Wiosny Ludów dowiódł, jak bardzo zaostrzyły się w Europie sprawy narodowe. Toczące się w tym okresie walki o niepodległość nigdzie co prawda nie zakończyły się sukcesem, ale poruszyły tak szerokie kręgi społeczeństw, że wysunęły kwestie narodowe na jedno z pierwszych miejsc w polityce europejskiej”⁵⁶. Trzeba jednak zaznaczyć, iż polski myśliciel wpisując się w panujące wówczas trendy w pierwszym rządzie akcentował wyczerpanie się dawnych źródeł legitymizacji władzy politycznej i stratyfikacji społeczno-gospodarczej. Nie sposób jednak mówić, iż Cieszkowski uczynił naród centralnym punktem swej filozofii politycznej. Jak się wydaje chodziło raczej o próbę włączenia się w bieżące procesy polityczno-społeczne w celu odnalezienia w nich potwierdzenia własnych przewidywań i teorii.

W tym kontekście rozbudzenie świadomości narodowej jawi się jako stan bardziej postępowy i lepiej odpowiadający zasadom mającym panować w nowej epoce, nie zaś jako ich wypełnienie. Piotr Bartula celnie komentuje tę kwestię pisząc: „Można (...) mówić o nacjonalizmie Cieszkowskiego w opozycji do kosmopolityzmu, ale nie o nacjonalitaryzmie (totalitaryzm nacjonalistyczny) w opozycji do uniwersalizmu”⁵⁷. Aby uniknąć nieporozumień związanych ze terminologią stosowaną przez badaczy wywodzących się z różnych tradycji czy orientacji metodologiczno-ideowych należy z całą mocą zaznaczyć, że jeżeli chce się mówić o nacjonalizmie polskiego mesjanisty, to trzeba mieć na myśli rozumienie tego terminu wywodzące się z anglosaskiej kultury intelektualnej. Jak wyjaśnia Krzysztof Jaskułowski: „(...) w literaturze anglosaskiej termin »nacjonalizm« obejmuje swym zakresem znacznie szersze zjawisko niż polski odpowiednik i, w przeciwieństwie do polskiego rozumienia, ma czysto opisowe, neutralne aksjologicznie znaczenie”⁵⁸. Badacz ten przywołuje w tym kontekście definicję autorstwa czesko-brytyjskiego filozofa Ernesta Gellnera, która mówi,

⁵⁵ Ibid., s. 125.

⁵⁶ I. Koberdowa, op. cit., s. 248.

⁵⁷ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 50.

⁵⁸ K. Jaskułowski, *Co to jest nacjonalizm?*, „Sprawy Narodowościowe”, 2001, nr 18, s. 82.

iż „nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi”⁵⁹.

I chociaż w wielu miejscach pism Cieszkowskiego można odnaleźć poglądy o zabarwieniu misjonistycznym oraz pasjonistycznym, czyli, jak definiuje Paweł Rojek, uznające istnienie misji dziejowych narodów oraz pozytywnie wartościujące zbiorowe cierpienia⁶⁰, nie sposób zasadnie twierdzić, iż w istotny sposób wykluczają bądź negują one radykalnie uniwersalistyczny charakter koncepcji polskiego myśliciela. Autor *Ojciec Nasz* konstatawał, co prawda, że, ze względu na doświadczenia historyczne, narody słowiańskie są w sposób szczególnie przygotowane na zrozumienie i wcielenie głoszonych przez niego zasad przyszłej rzeczywistości społeczno-politycznej⁶¹ a także porównywał los rozczłonkowanej przez zaborców Polski do losów Chrystusa⁶², lecz wątki te wcale nie grały kluczowej roli zarówno w twórczości samego Cieszkowskiego, jak i w całościowo pojmowanym polskim mesjanizmie⁶³. Jak się wydaje, w dziełach polskiego filozofa, były one stosowane jako element romantycznej poetyki i pełniły funkcję raczej ilustracyjno-perswazyjną niż ściśle teoretyczną.

Jednocześnie, według autora *Ojciec Nasz*, nie można jednak deprecjonować ważkiej roli narodowości w życiu człowieka. Kultura poszczególnych narodów, ich języki i obyczaje współkonstrytuują bowiem tożsamość jednostek. Wpływy te są tak powszechne, że można odnaleźć je nawet w myśli filozoficznej. Już w *Rzeczy o filozofii jońskiej* polski filozof odnotowywał „normalny wpływ narodowości na nauki”⁶⁴. „Któżkolwiek doszedłszy do jakiej takiej intuicji historycznych stanów i epok, choćby nie posiadał żadnych wiadomości o życiu pojedynczych filozofów, nie poznałby, czytając Platona, że był Grekiem, Kartezjusza, że był Francuzem, Kanta, że był Niemcem?”⁶⁵ – retorycznie pytał Cieszkowski. Jednocześnie podkreślał, że o wiele ważniejsze jest to, co w twórczości intelektualnej ponadnarodowe i co wartościowego może ona przynieść jej odbiorcom bez względu na miejsce ich urodzenia. Jak konkludował ów wątek autor *Boga i palingenezy*: „Nie pytajmy się więc żadnego bohatera

⁵⁹ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991, s. 9 [cit. per:] Ibid.

⁶⁰ Vide: P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, op. cit., s. 21.

⁶¹ Jak opisywał Słowiańszczyznę: „Szczep to ogromny, rozległy i silny – niezmierną przestrzeń świata zalegający, a przecież odpowiedniego w dziejach udziału dotąd pozbawiony, owszem nad podziw poniżony i sponiewierany – jakoby umyślnie przez Opatrzność do przyszłych powołań zachowany” (ON I, s. 145).

⁶² Na przykład w *Odezwie wrocławskiej* reagował na wezwania do tego, aby Polacy sami, bez niczyjej pomocy wyzwolili spod władzy Prus, Rosji i Austrii następująco: „(...) takowa odezwa do Polski, aby się sama ratowała, to stare, dobrze nam znane, ale piekielne szyderstwo; jest to urągawisko toż samo, którego żydostwo i żołnierstwo rzymskie dopuszczało się, gdy ukrzyżowawszy Chrystusa wzywało go, aby o własnej sile zstąpił z drzewa męczeństwa, do którego ciż urągający rozdarte jego członki albo sami przybili, albo przybić dozwolili” (OW, s. 123).

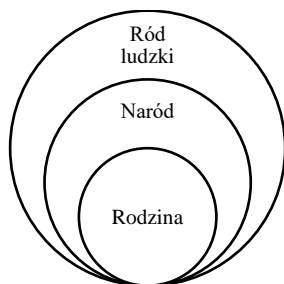
⁶³ Vide: P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, op. cit., s. 22.

⁶⁴ RoFJ, s. 256.

⁶⁵ Ibid.

umiejętności, kto go rodzi i gdzie się rodzi, ale co on rodzi, a jeśli utwory jego są organiczne i normalne, *przyswoimy* je sobie, albowiem one są także *nasze*”⁶⁶.

Dobrą ilustrację myślenia Cieszkowskiego o współzależnościach zachodzących między wspólnotami, członkiem których z definicji musi być każdy człowiek, można odnaleźć także i w *Ojczyźnie Nasz*. Grupami tymi są, oprócz narodu, również rodzina oraz ludzkość a ich ontyczną hierarchię można zilustrować następującym schematem⁶⁷:



Ludzkość składa się z wielu narodów, tak, jak naród składa się z wielu rodzin – podkreślanie tego faktu pozwala na zachowanie uniwersalności koncepcji Królestwa Bożego na Ziemi bez naruszania odrębności narodowych wykształconych w trakcie dotychczasowego procesu dziejowego. Przywołując po raz kolejny komentarz Bartuli: „Idea Cieszkowskiego spotykała się wówczas, spotkałaby się i dziś, z dobrą opinią u Europejczyków. Nie pozwala bowiem na to, aby z idei narodowej uczynić globalny program polityczny i militarny. Nie pozwala na unarodowienie wartości uniwersalnych i równocześnie umożliwia ochronę wartości narodowych przed antyhistorycznym ideałem kosmopolitycznym. Cieszkowski unikał absolutyzacji idei narodu, ale także gardził złudzeniami eklektyzmu kulturowego”⁶⁸.

2.2.2.2. Główne zasady ustrojowe

Postulowany przez sygnatariuszy *Odezwy wrocławskiej* europejski kongres miał za zadanie rozstrzygnięcie sporów, które stały na drodze politycznego zjednoczenia ludzkości. Cieszkowskiemu i jego zwolennikom nie chodziło jednak o coś w rodzaju opcji zerowej, które miałyby je unieważnić. To, co chciał osiągnąć polski myśliciel bardziej przypominać miało wynik postępowania sądowego, w którym zamiast pojedynczych osób udział biorą całe narody.

⁶⁶ Ibid. Nb. Takie postawienie jest wyrazem poznawczego egalitaryzmu, o którym była mowa w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji.

⁶⁷ Vide: ON II, s. 20-21.

⁶⁸ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 49.

Jak pisał: „Niech ten areopag, jakiego jeszcze nie było na świecie, lecz bez którego świat obejść się nie może, rozsądzi sprawy narodowe, odłączy święte prawa od występnych uroszczeń; niech ten wielki »Sąd przysięgłych narodów« sumiennie wyrzecz, w czym prawda, a w czym kłamstwo, niech opatrzną rozciągnie opiekę nad ukrzyżowanymi, a krzywdzicielom wszechwładne nakaże milczenie”⁶⁹. Ciało to w pierwszej kolejności miałyby zbadać konflikty wewnątrz europejskie takie jak irlandzko-angielski, włosko-austriacki, czy polsko-austriacko-niemiecko-rosyjski. Docelowo jednak przed oblicze trybunału należałoby wezwać „każdą uciśnioną narodowość czy w Europie, czy poza Europą wraz z jej cisnącą potęgą”⁷⁰.

Warto w tym miejscu odnotować, iż zwrócenie przez Cieszkowskiego uwagi na kontekst pozaeuropejski może przywołać na myśl krytykę kolonializmu i tym samym nieco niuansować zasadniczy europocentryzm polskiego filozofa. Niemniej wybrzmiewa on także i w tym kontekście. Trzeba bowiem zauważyć, iż europejski kongres, o którym mowa w *Odezwie*, ma zadania takie same, jak, mający stanowić władzę sądowniczą w spełnionym Królestwie Bożym, Powszechny Trybunał Narodów⁷¹ który, jak się wydaje, ma z niego wyewoluować. Nadanie pierwszeństwa konfliktom narodowościowym znanym z kart historii Europy jest zatem nieprzypadkowe. To Stary Kontynent był bowiem miejscem, w którym miał rozpocząć się dziejowy pochód, prowadzący do ostatecznego, ogólnoswiatowego zjednoczenia politycznego wszystkich narodów. Autor *Ojczyzny Nasz* wprost stwierdzał, iż: „Dotychczasowa cywilizacja nasza, acz chroma i leniwa, potrafiła jednak w rozwinięciu społecznego życia prześcignąć o wiele barbarzyńskie ludy obydwóch hemisfer. Ta przybliżona cywilizacja, jako prawdziwej najbliższa, ma przeto prawo i możność stanowcze przejście uczynić, do niej więc początkowanie (inicjatywa) nowej Ery świata należy”⁷².

W *Ojczyźnie Nasz* Cieszkowski uzupełnił problem rozwiązania dawnych zatargów o kwestię kary i przebaczenia dla winnych ciemnienia narodów. Ważnym wątkiem jest tutaj rezygnacja z karania ciemnych i szukania zemsty przez krzywdzone przez nich narody. Postawa dopuszczająca takie praktyki byłaby niezgodna z nakazem odpuszczania winowajcom zawartym przecież w tekście modlitwy będącej strukturalną osią dzieła polskiego mesjanisty⁷³. Chcąc zatem wskazać na cel postępowań toczonych przed opisywanym powyżej międzynarodowym sądem, należy podkreślić, iż chodziło w nich o ustanawianie

⁶⁹ OW, s. 127.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Vide: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości*, op. cit., s. 160).

⁷² ON III, s. 123, Jak zaś można przeczytać nieco dalej: „Stąd wypada, że Zjednoczenie Narodów, stanowiąc mające Królestwo Boże, te najprzód ludy obejmie, które już społecznie epokę Chrześcijańską przeżyły i naszej przybliżonej cywilizacji stały się uczestnikami, lub przynajmniej zakosztowały (Ibid., s. 124).

⁷³ Vide: ON III., s. 76.

sprawiedliwych stosunków, które w pełni rozwiną się i zaowocują w powstającym Królestwie Bożym na Ziemi a nie o ukaranie sprawców dawnych przewin. Te bowiem wynikały z niedojrzałości polityki jako takiej, nie zaś z przyrodzonych niektórym państwom i narodom nieprzewycięzalnych instynktów skłaniających do agresji. W wizji Cieszkowskiego więc: „Uciśnieni lub zmartwieni dadzą właśnie przykład takiego przebaczenia. Taka to będzie zemsta przygnębionych”⁷⁴.

W samym jednak sądownictwie nie mogło wyczerpywać się zjednoczenie ludzkości. Władzę sądowniczą dopełniać miały także władza ustawodawcza i wykonawcza. Polski filozof w swojej wizji przyszłej polityki wyróżniał więc także takie organa, jak *powszechny Sejm* (*powszechny Ludzkości Sobór, concilium oecumenicum humanitatis*) oraz *powszechny Rząd* (*Rząd centralny*) które miałyby składać się z przedstawicieli poszczególnych rządów narodowych⁷⁵. Ogólnoludzka wspólnota polityczna nie unieważnia bowiem niezależności i samorządności organizmów się na nią składających, gdyż ma być ona „Ojczyzną Państw”⁷⁶ kierującą się zasadą tolerancji politycznej, która „nie wykluczy (...) żadnego kształtu Rządów, ani nie przytępi żadnego trybu społecznego działania, ani nie potępi żadnej gminowładczej zasady”⁷⁷.

Wartym odnotowania jest to, iż Cieszkowski zrezygnował z podawania szczegółów formalno-prawnej budowy takich instytucji. Wynikało to z założeń jego historiozofii, w której (w przeciwieństwie do, stanowiących jedno ze źródeł jego inspiracji, pism francuskich romantyków socjalnych) unikać należy nadmiernego brnięcia w szczegóły swych wizji w obawie przed ich negatywną weryfikacją przez faktyczny przebieg przepowiadanych procesów, co spowodowane jest oczywistym brakiem możliwości bezpośredniego wglądu w przyszłość. Jak pisał: „Stanowić tu z góry jak się ma ludzkość, jak się mają Ludy uorganizować, jak się Królestwo Boże w dalszym potoku historii rozwinie, jaki będzie jego wewnętrzny porządek (dyscyplina), ani możemy, ani chcemy, ani mamy do tego prawo. Jest to rzecz przyszłej Tradycji, przyszłego obyczaju przyszłego żywotnego postępu; wyrzekać o tem z góry byłoby przesądzać historję, byłoby to wolność Ducha nadwyręzać lub hamować. Wszakże wolność na tem zależy, aby istotne, a przez to samo konieczne zasady w nieskończoną możność dowolnych objawów wcielać”⁷⁸.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Vide: ON III, s. 104-105.

⁷⁶ Ibid. s. 90.

⁷⁷ Ibid., s. 104.

⁷⁸ Ibid., s. 130.

Zasady, o których mowa można hasłowo określić jako demokrację, samostanowienie narodów oraz, będące ich efektem, prawno-ustrojowy pluralizm i tolerancję, które spajane są przez Kantowski republikanizm. Ta ostatnia zasada uwidacznia się przez zawarcie w ramach ustroju Królestwa Bożego na Ziemi podziału władz, będącego warunkiem rozumianego po Kantowsku ustroju republikańskiego⁷⁹. Królewiecki myśliciel wprost stwierdzał, iż „Republikanizm jest państwową zasadą oddzielania władzy wykonawczej (rządu) od ustawodawczej (...)”⁸⁰. Jak zaś podkreśla Behr internacjonalizacja republikanizmu jest warunkiem koniecznym do powstania, pożądanej przez Kanta, wspólnoty międzynarodowej mogącej stworzyć warunki do realizacji idei wiecznego pokoju⁸¹. Według autora *Krytyki władzy sądowniczej* republiki z natury rzeczy skłonne są do pracy rzecz ustanowienia pokojowych warunków międzypaństwowej egzystencji⁸².

Ekstrapolacja ustrojowych zasad republik na obszar polityki międzynarodowej jawi się jako zabieg w pełni zgodny z postulatami rozumu. Jak pisał Kant: „Jest w pełni zrozumiałe, gdy jakiś naród powiada: »Między nami nie powinno być wojny, gdyż chcemy ukonstytuować się w państwo, tzn. ustanowić nad sobą zwierzchnią władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, która nasze sporne sprawy rozstrzygałaby pokojowo”⁸³. Wydaje się zatem, iż, jeżeli chciałoby się wskazać na źródło inspiracji dla ram ustrojowych ciała politycznego, którego wizję kreśli Cieszkowski, to spojrzenie w stronę dzieł Kanta może okazać się bardzo owocne. Jest tak z względu na rolę jaką królewiecki filozof odegrał w dziejach filozofii stosunków międzynarodowych (ostatni wielki projekt nowożytnego uniwersalizmu), co niejako siłą rzeczy zmusiło polskiego filozofa do obrania tego kierunku poszukiwań dla konstruowania własnych koncepcji (szczególnie w obliczu partykularystycznych konsekwencji filozofii politycznej Hegla).

Kolejną kwestią wymagającą komentarza jest zasada demokratyczności nowego ładu politycznego. Trzeba jednak zauważyć, że autor *Ojciec Nasz* wyraźnie unikał nazwania demokracji wprost. Znacznie chętniej, zamiast o demokracji, pisał o „Elekcji”⁸⁴, czy „zasadach gminowładczych”. Zabieg, który można nazwać pseudonimizacją demokracji można wyjaśnić niechęcią polskiego mesjanisty do wikłania się w kontrowersje, które w jego czasach wiązały się ze stosowaniem pojęcia ludowładztwa. Nawet w tak ważnym dla Cieszkowskiego tekście

⁷⁹ Vide: H. Behr, op. cit., s. 133.

⁸⁰ I. Kant, op. cit. s. 172.

⁸¹ Vide: H. Behr, op. cit., s. 132.

⁸² I. Kant, op. cit., s. 172.

⁸³ Ibid. s. 77.

⁸⁴ Vide: ON III, s. 100.

jakim jest *Zum ewigen Frieden* można natknąć się na fragmenty, w którym demokracja rozumiana jest jako radykalna tożsamość rządzących i rządzonych, polegająca na braku podziału władz i omnipotencji większości, co stoi w jaskrawej sprzeczności z zasadami republikanizmu. Jak pisał Kant: „(...) demokracja jest we właściwym tego słowa rozumieniu despotyzmem. Ustanawia ona stosowanie przemocy, gdyż wszyscy [decydują tu] o jednym, zatem być może także temu jednemu (jeśli im nie wtóruje). Decydują więc wszyscy, którzy jednak nie są wszystkimi; co stanowi sprzeczność powszechnej woli z samą sobą i z wolnością”⁸⁵. Brak organów pośredniczących między ludem a władzą polityczną jest gwarancją ustrojowej amorficzności równoważnej z anarchią. „Wszelka forma rządów, która nie jest przedstawicielska, jest właściwie brakiem formy, gdyż prawodawca w jednej i tej samej osobie nie może być wykonawcą swej woli (podobnie jak to, co ogólne w przesłance głównej sylogizmu nie może być równocześnie subsumpcją tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne w przesłance podrzędnej)”⁸⁶ – konstatował klasyk niemieckiego idealizmu. Dodać do tego należy nieufność z jaką do słowa „demokracja” podchodzili zwolennicy konserwatyizmu⁸⁷, którzy także stanowili część audytorium, do którego chciał ze swymi ideami dotrzeć polski filozof. Oba te aspekty rzucają zatem rozjaśniając nieco ten aspekt retoryki Cieszkowskiego.

Autor *Prolegomenów do historiozofii* zgadzał się z Kantem w kwestii wielkiej wagi, którą trzeba przyłożyć do idei podziału władz i przedstawicielstwa, jako warunku dobrych rządów. Jak zauważał: „Lud bez rządu jest w stanie chaosu”⁸⁸ i dopiero dzięki jego wytworzeniu może stać się Narodem, czyli podmiotem polityki, która „dopiero przez Rząd organicznie żyje i działa”⁸⁹. W procesie konstytuowania wspólnoty politycznej ogromnie ważną rolę pełni oddzielenie (instytucjonalizacja) organów władzy politycznej od samego ludu. Jak pisał w innym miejscu: „Lud z łona swego wywołuje Rząd, lecz wywoławszy uznaje go i jest mu posłusznym, dopóki znowu wedle zasadniczego prawa swego, wedle trybu życia swego nie odwoła go, nie odnowi go”⁹⁰. Sięgając do słownika dialektyki Heglowskiej można opisać ów proces jako swego rodzaju „samozapośredniczenie” owocujące *zniesieniem* ludu, którego celem uzyskanie politycznej podmiotowości. Bez tego procesu lud pozostaje jedynie „nieoznaczonym ogólnikiem albo mechanicznym zbiorowiskiem”⁹¹.

⁸⁵ I. Kant, op. cit., s. 173.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Vide: K. Jasiński, *Główne idee konserwatyizmu*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 2015, nr 27, s. 282.

⁸⁸ ON III, s. 98.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., s. 101.

⁹¹ Ibid.

Wracając jednak do kwestii demokratycznej legitymizacji nowej politycznej organizacji ludzkości, wypada wspomnieć o, typowym dla Cieszkowskiego, powiązaniu tej sprawy z argumentacją religijną. Wzorem organizacji o światowym zasięgu, która za cel stawiała sobie skupienie pod swą opieką jak największą liczbę osób był dla Cieszkowskiego Kościół rzymskokatolicki. Tak wielka skala oddziaływania Kościoła połączona z jej skutecznością sprawiła, iż to właśnie w rozwiązaniach instytucjonalnych wytworzonych w jego łonie należało szukać wzorów dla wspólnoty jeszcze bardziej uniwersalnej i powszechnej, jaką miała być ta szkicowana przez polskiego mesjanistę na kartach *Ojciec Nasz*⁹².

Co ciekawe, Kościół rzymski to nie tylko wzór organizacyjnej sprawności o zasięgu globalnym, ale także, co wydaje się wysoce nieintuicyjne, wzór oparcia wspólnoty na demokratycznych fundamentach. Cieszkowski uważał wręcz, iż to na demokracji właśnie polegała „substancjalna władza Kościoła”⁹³. To, co polski filozof określał mianem demokracji nie było zestawem prawnych procedur ani ściśle określonym sposobem wyłaniania poszczególnych szczebli władz. Decydujące było tutaj natomiast poczucie zaangażowania, sprawczości i podmiotowości każdego członka Kościoła, które sprawia, że działa on razem z innymi, nie zaś niczym szachowy pionek, nieposiadający żadnego z powyższych przymiotów. Warto zatem przytoczyć fragment, w którym autor *Boga i palingenezy* wyrażał religijne źródło rządów demokratycznych: „Jeżeli gdzie, to zaiste tam [tj. w Kościele – M.B.] przedmiotowa władza (*auctoritas*), jako od Boga *nadana*, uznaną została; a przecież pomimo to, czyli raczej właśnie dlatego, władzę tę oparto na podmiotowym *współdziałaniu członków*, t. j. wyprowadzono ją z ich własnego wyboru, z wolnej *Elekcji*. Skazówką właśnie Bożego wyboru, był sam wybór wiernych; jakoż stosowniejszej skazówki, ściślejszego *kryterjum* dla Ducha niemasz i być nie może. Tym to bowiem sposobem *vox populi* legitymowała się jako istna *vox Dei*, jako środek objawu Bożego *rozporządzenia*”⁹⁴.

Dzięki czerpaniu inspiracji z dziejów kościelnej kultury zarządzania polski mesjanista uzyskał dodatkowe potwierdzenie dla swoistej polifoniczności form urzeczywistniania owej podstawowej zasady ustrojowej, jaką była elekcyjność władzy politycznej. Cieszkowski podawał bowiem rozmaite przykłady realizacji tej idei, które powstawały i zanikały na przestrzeni dziejów Kościoła. Możliwy był zatem wybór biskupów zarówno przez ludową

⁹² Cieszkowski tak wyrażał swe zafascynowanie kościelną organizacją: „Widzimy, jak wraz samorządnością pierwotnych gmin chrześcijańskich rozwinęła się jednocześnie wielka dusza tego wielkiego ciała wiernych, jedność w różnorodności – różnorodność w jedności, urząd coraz bardziej centralizujący się, Rząd coraz powszechniejszy i silniejszy, Organizacja coraz doskonalsza, słowem, podziwienia godna katolicka hierarchja” (ON III, s. 99).

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

aklamację, jak i przez kooptację⁹⁵. Te pierwotne formy z biegiem czasu ewoluowały w różne strony, lecz fundament w postaci kolegialnego aktu wyboru pozostawał niezmienny⁹⁶. W taki sam sposób ma działać polityka w nadchodzącej Epoce Ducha: „Podobnie przeto jak w Chrystusowym Kościele, tak i w Królestwie Bożem, *społeczna przedmiotowa władza* urodzi się z *wolnej Elekcji (...)*”⁹⁷. Jakie jednak konkretne formy ona przybierze zależy od czynników, których nie sposób przewidzieć – dokładnie tak, jak miało to miejsce w historii Kościoła. Ważne jest jedynie, aby wszystkie te formy połączone były „organiczną życia siłą”⁹⁸. Dlatego też równie istotna jak elekcyjność władz, jest w wizji polskiego filozofa zasada narodowego samostanowienia i samorządności. Jak zatem apelował: „Nie tamujmy więc niczem samorodnego życia społeczeństw, niech sobie rodzą same różne środki i kształcą różne członki swoje różnymi sposobami i właściwymi sobie drogami, i bądźmy przekonani, że właśnie z tej samorodności harmonia przeznaczeń wypłynie”⁹⁹.

Kończąc już ten wątek warto odnotować, iż chociaż Cieszkowski uznawał sposób organizacji duchowieństwa rzymsko-katolickiego za „istny zaród i najdoskonalszą dotąd modłę rządu konstytucyjno-reprezentacyjnego”¹⁰⁰, to zwracał także uwagę na formy organizacji znane z innych wyznań chrześcijańskich, co być może stanowiło ukłon w stronę swoich protestanckich przyjaciół i współpracowników. A zatem zarówno rzymskie papieństwo, jak i zgromadzenia prezbiterialne, synodalne czy episkopalne wyrosłe na gruncie protestanckim czy prawosławnym „z jednego źródła pochodzą i do jednego ujścia zmierzają, one wszystkie wytryskają z Piotrowej opoki, a płyną wszystkie ku Kościołowi Ducha”¹⁰¹. Tę otwartość na różnorodne formuły wyłaniania władzy należało, zdaniem polskiego mesjanisty, zachować i rozwijać jako jeden najcenniejszych elementów dziedzictwa Epoki Chrześcijańskiej.

2.2.2.3. Prawo w Epoce Ducha

Wzorowanie się na dziejach religii chrześcijańskiej nie wystarczało do tego, aby wytworzyć typ globalnej wspólnoty religijno-politycznej, którą postulował Cieszkowski. Ramy wyznaczane przez elekcyjność władzy i powszechną samorządność, połączoną z pluralizmem

⁹⁵ Vide: Ibid. s. 99-100.

⁹⁶ Widać to nawet w procedurze wyboru papieża, choć, zdaniem Cieszkowskiego jest już tylko „biedne *caput mortuum* żywego niegdyś organizmu” (Ibid. s. 100), co wynika z faktu, iż wyboru dokonują kościelni odpowiednicy świeckich arystokratów i magnaterii.

⁹⁷ Ibid. s. 100.

⁹⁸ Ibid. s. 102.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid. s. 103.

systemów prawnych, musiały zostać uzupełnione o coś, co zapewniłoby im stabilność i co sprawiłoby, że nie stałyby się one jedynie maską dla rzeczywistych sił i procesów rządzących życiem społecznym. Zdaniem autora *Ojczyzna Nasza* tym czymś był „żywy Duch publiczny”¹⁰². Jak przestrzegał: „Wymyślcie najpiękniejsze, najprawdziwsze, najdobroczynniejsze instytucje, jeśli nie masz ożywczego Ducha publicznego, owe doskonale instytucje pozostaną doskanalami tylko na papierze, bo trzeba ludzi dobrego uczucia, dobrej myśli i dobrej woli, do wykonania najdoskonalszych urzędów. Bez tego ducha wszystko spełza, przy nim dopiero wszelka konstytucja prawdą i życiem się staje”¹⁰³. Pojęcie to wyczerpująco definiuje Jakubowski pisząc, iż duch publiczny to „(...) swoista postać patriotyzmu, którego źródłem jest wiedza przyszłości, a który przejawia się w woli współuczestniczenia w tworzeniu nowej rzeczywistości społecznej. Wtedy to wszystkie podmioty polityczne realizują to, co zrozumiane zostało jako cel postępu dokonującego się w historii, realizują kierowany własną wolą (...) ideał społeczny”¹⁰⁴.

Triumf ducha publicznego miał być nie tylko gwarantem stabilności życia politycznego, który nada sens publicznej sferze ludzkiej egzystencji, ale także ma spowodować transformację rozumienia pojęcia prawa. Cieszkowski wprost wyznawał prymat prawa zwyczajowego nad prawem stanowionym głosząc tym samym poglądy charakterystyczne dla doktryn spod znaku konserwatyzmu¹⁰⁵, co, biorąc pod uwagę zasadniczy progresywizm jego filozofii politycznej, było pewnym ewenementem. Jak się wydaje, po raz kolejny uwidacznia się tu dążenie polskiego filozofa do stworzenia takiego rozumienia polityki, które w swym założeniu ma być rzeczywistą syntezą wszelkich wartościowych nurtów intelektualnych, jakie wytworzyła dotychczasowa historia. Jak zatem oznajmiał: „Oznaką istnienia Ducha publicznego jest działanie prawe i społeczne we wszystkich stosunkach życia z zaniechaniem pisanego prawa (ustawy), czyli przejęcie się myślą i celem prawa, uznanie go za zbawienne, i dopełnienie przepisu jego przez własny popęd, nie zaś przez zewnętrzny przymus, czy to fizyczny, czy też moralny”¹⁰⁶.

Sprawą godną zaznaczenia jest także to, że przywołane wyżej postulaty odnowienia prawa nie obejmowały jedynie tych jego aspektów, które odnosiły się do codziennego życia poszczególnych obywateli, lecz dotyczyły również, a być może przede wszystkim, funkcjonowania instytucji, mających współtworzyć Królestwo Boże na Ziemi. Polski

¹⁰² Ibid., s. 106.

¹⁰³ Ibid., s. 107.

¹⁰⁴ M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości*, op. cit., s. 158.

¹⁰⁵ Vide: K. Jasiński, op. cit., s. 271-272.

¹⁰⁶ ON III, s. 110.

mesjanista omawiając bowiem problematykę prawa kładł szczególny nacisk na ten jego obszar, który można nazwać prawem konstytucyjnym. Skoncentrowanie się właśnie na tej domenie jest szczególnie ważne w rozważaniach filozoficzno-politycznych, ponieważ stanowi ona zasób rozstrzygnięć, które wyznaczają sposób funkcjonowania całego organizmu politycznego. W tym kontekście za znamienny należy uznać ten fragment *Ojciec Nasz*, w którym można przeczytać, że: „Prawo publiczne, społeczne, wtenczas dopiero jest żywotne, skoro z ducha i w duchu narodowym wyrosło. Kiedy zaś miasto w duchu, jest tylko na papierze lub pergaminie zapisane, kiedy konstytucja Państwa nie stanowi jego życia, ale jest tylko »kartą«, ustawą, wtenczas jest tak wiotką, jak ów świstek, na którym spisana”¹⁰⁷. Ostatecznie więc: „Prawo *pisane* jest tem doskonalsze, im się go mniej czytać potrzebuje”¹⁰⁸.

Chcąc lepiej zrozumieć preferowane przez Cieszkowskiego rozumienie konstytucji nie od rzeczy będzie odwołanie się po raz kolejny do twórczości Schmitta. Ten bowiem, w swojej *Nauce o konstytucji* szczegółowo analizował różne ujęcia i sposoby używania tytułowego terminu. Biorąc pod uwagę podstawowe rozróżnienie na absolutne i relatywne ujęcie konstytucji można stwierdzić, że polskiemu filozofowi z pewnością bliżej jest do ujęcia absolutnego polegającego na tym, iż kluczowe dla tych rozważań pojęcie rozumie się jako „konkretny sposób istnienia, samoistnie dany każdej istniejącej jedności politycznej”¹⁰⁹. W typologii stworzonej przez autora *Teologii politycznej* przywoływane ujęcie ulega dalszemu podziałowi, z którego za najbardziej pasujące do tego głoszonego przez Cieszkowskiego należy uznać znaczenie, w myśl którego „konstytucja to zasada dynamicznego stawania się jedności politycznej, tj. zasada związana z procesem ciągle następującego od nowa tworzenia i powstawania tej jedności z mocy fundamentalnej lub działającej u podstaw siły i energii”¹¹⁰.

Tą siłą i energią był dla polskiego filozofa, wspomniany wyżej duch publiczny. Należy także podkreślić, że, zawarty w powyższym rozumieniu konstytucji, dynamizm jest cechą właściwą systemom filozoficznym powstałym w okresie romantyzmu. Co więcej, „zasada dynamicznego stawania się jedności politycznej” wydaje się doskonale korespondować z rozsianymi po całej twórczości polskiego filozofa zastrzeżeniami, dotyczącymi otwartości i nieprzewidywalności szczegółowego kształtu politycznego porządku Epoki Ducha. Brak jednoznacznie sprecyzowanego prawa i skupienie się na obyczaju oraz wierze w czystość intencji działających w nadchodzącym Królestwie Bożym uczestników życia publicznego

¹⁰⁷ Ibid., s. 111.

¹⁰⁸ Ibid., s. 112.

¹⁰⁹ C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, op. cit., s. 26.

¹¹⁰ Ibid., s. 29.

wyduje się być spójna z wyrażonym przez Cieszkowskiego dążeniem do przemiany ludzkiej natury, która ma unieważnić potrzebę tworzenia prawa w sposób charakteryzujący czasy współczesne polskiemu mesjaniście. Wątek ten obecny jest także w dalszej części komentarza Schmitta: „Konstytucja jest aktywną zasadą dynamicznego procesu wyzwalanego przez działające siły, elementem stawania się, i to rzeczywiście, a nie obwarowaną regułami procedurą przepisów o powinnościach i obowiązkach”¹¹¹. Jak można wywnioskować z pism polskiego filozofa, jednostki składające się na przemienioną ludzkość, przepełnione żarem entuzjazmu i do cna przejęte zasadami płynącymi z nowego ruchu religijno-politycznego, będą sumiennie pracować na rzecz wspólnego dobra i nie będą już potrzebować dokładnego określania praw czy obowiązków.

Istnieje jeszcze jeden powód, dla którego wyróżnione przez niemieckiego jurystę rozumienie konstytucji zdaje się być najbliższe Cieszkowskiemu. Mianowicie za tezę tą przemawiają względy związane z tradycją filozoficzną, z której wywodzą się komentowane wyżej poglądy. Żadną niespodzianką nie będzie fakt, że chodzi tu o heglizm. Jak błyskotliwie zauważa Jakubowski sama koncepcja ducha publicznego stanowi nawiązanie do wyrażonej w paragrafach 268 i 269 *Zasad filozofii prawa* kategorii „postawy politycznej” (*politische Gesinnung*)¹¹². Wgłębiając się w lekturę tych fragmentów dzieła Hegla można wręcz odnieść wrażenie, iż pojęcie i definicja ducha publicznego ukute przez autora *Prolegomenów do historiozofii* stanowi swego rodzaju trawestację koncepcji Heglowskiej wyrażoną za pomocą bardziej podniosłych a jednocześnie bardziej zrozumiałych dla przeciętnego czytelnika słów. Jak bowiem wykładał niemiecki filozof: „Postawa polityczna jest w ogóle zaufaniem (które przejść może w mniej lub bardziej ukształtowany pogląd), jest świadomością, że moje substancjalne i szczegółowe interesy zachowane są i zawarte w interesach i celach, jakie ma ktoś inny (tu jest tym państwo), kto pozostaje w pewnych stosunkach do mnie jako jednostki, dzięki czemu ten inny nie jest dla mnie bezpośrednio żadnym innym, a ja, jako świadomy tego, jestem wolny”¹¹³.

¹¹¹ Ibid., s. 30.

¹¹² Vide: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości*, op. cit., s. 158.

¹¹³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 251. Na marginesie warto podkreślić różnicę jaka zachodzi między ogólnym tonem twórczości Hegla i Cieszkowskiego. Ten ostatni zdecydowanie bardziej skupia się na wizji tego, jak może wyglądać spełniona ludzkość nowej ery. Hegel natomiast w komentarzu do tego paragrafu z zacięciem godnym wziętego publicysty wytyka wady, jakie zauważa u członków społeczeństwa, w którym żyje. Jak więc pisze: „Przez patriotyzm [postawa polityczna nazywana jest przez Hegla w paragrafie poprzedzającym cytowany fragment „patriotyzmem w ogóle” – M. B.] rozumie się często gotowość do pewnych nadzwyczajnych ofiar i czynów. W istocie rzeczy jednak jest to postawa, która w zwyczajnych sytuacjach i stosunkach życiowych przywykła widzieć w społeczności substancjalne podłoże i substancjalny cel. Ta przy zwykłym trybie życia we wszystkich stosunkach utrzymująca się świadomość jest następnie właśnie tym, co stanowi podstawę gotowości do nadzwyczajnych wysiłków. Ponieważ jednak ludzie często wolą być raczej

Wracając się zaś do ustaleń Schmitta można powiedzieć, że dynamicystyczne rozumienie konstytucji jest refleksem zasad heglizmu w sferze teorii prawa. Według autora *Verfassungslehre* owo odbicie najpełniej uwidocznilo się w dziełach Lorenza von Steina, który ów konstytucjonalistyczny dynamicizm systematycznie opisał¹¹⁴. Jego koncepcja stała się podstawą „dla myślenia w kategoriach teorii konstytucji w Niemczech w XIX wieku” a także (co ważniejsze w kontekście głównego tematu tych rozważań) była równocześnie „przekazem filozofii państwa Hegla w postaci, która pozostała nadal żywa”¹¹⁵. Nie powinno zatem dziwić, iż poglądy Cieszkowskiego można rozpatrywać w odniesieniu do nurtu analizowanego przez niemieckiego prawnika.

2.2.3. Wrogość potencjalnie absolutna

Cieszkowski w swojej twórczości filozoficzno-politycznej skupiał się na zagadnieniach, które zbiorczo określić można jako próbę uwypuklenia warunków możliwości zaistnienia politycznej przyjaźni o zasięgu globalnym. Drugi element Schmittiańskiej diady *Freund-Feind* był w myśli polskiego mesjanisty obecny w większości przypadków jedynie jako pozostałość po słusznie minionych erach rozwoju ludzkości. Złogi politycznej wrogości trzeba do końca wyrugować w obliczu nowej epoki, która właśnie nadchodzi – oto jeden z ważniejszych postulatów Cieszkowskiego. Jednakże pamiętać należy, że w dziełach autora *Ojciec Nasz* z różną intensywnością akcentowane były odmienne perspektywy narracyjne. W wielu wypadkach koncentrował się on na ukazywaniu wizji nowych stosunków, jakie mają zapanować w przepowiadanej przez niego wspólnocie politycznej. Niemniej jednak w twórczości polskiego filozofa pojawia się także perspektywa nowej polityki niejako *in statu nascendi* – analogicznie zresztą, jak miało to miejsce w przypadku wątków antropologicznych. Właśnie w tej przejściowej fazie historii do głosu dochodzić miał, zdaniem Cieszkowskiego już po raz ostatni, polityczny rodzaj wrogości.

Co więcej, sposób myślenia o wrogości, jaką trzeba żywić wobec organizmów i sił politycznych stawiających opór zaistnieniu Królestwa Bożego na Ziemi, inaczej niż ma to miejsce w innych nowoczesnych nurtach i doktrynach, nie był przez Cieszkowskiego w żaden sposób ukrywany czy maskowany i w sposób jawny ukazywał logikę, która stoi u podstaw znaczącej części nowoczesnego myślenia o polityce. Najwyraźniej widać to w końcowych

wielkodusznymi niż prawymi, przeto wmawiają w siebie, że przeniknięci są owym nadzwyczajnym patriotyzmem, aby zaoszczędzić sobie posiadania tej prawdziwej postawy lub usprawiedliwić jej brak” (Ibid.).

¹¹⁴ Vide: C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, op. cit., s. 30-31.

¹¹⁵ Ibid. s. 31.

fragmentach *Odezwy wrocławskiej*, które warto w tym miejscu przywołać. Jak podnosił polski myśliciel: „A gdyby jakiegokolwiek mocarstwo na domiar zaślepienia śmiało stawić odporne czoło wyrokom ludowego kongresu, wtedy tenże, odniósłszy się do pełnomocnictwa swoich mocodawców, powoła ludy do nadania czynnej sankcji zapadłym wyrokom. I powstanie wojna, ale krótka, stanowcza i ostatnia, bo staną do niej wszystkie ludy wśród okrzyków dawnych krucjat: »Tego żąda Bóg«”¹¹⁶.

Komentując powyższy fragment *Odezwy* Jakubowski sugeruje, iż mocarstwem stojącym na drodze zawiązania wspólnoty wolnych narodów jest Imperium Rosyjskie¹¹⁷. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w pracy Tyrowicza. Badacz ten szkicując motywacje łączące większość uczestników kongresu, którego obrady wieńczyło uchwalenie cytowanego dokumentu, stwierdza: „U podstawy wszystkich koncepcji zjazdowych – z wyjątkiem tej, którą nakreślił Wielopolski – przebijała perspektywa orężnego starcia z Rosją – starcia, w którym Polska będzie awangardą Europy: Niemiec, Francji i Słowiańszczyzny środkowo-europejskiej”¹¹⁸. Biorąc pod uwagę nikły wpływ wrocławskiego kongresu na dzieje Europy o wiele ważniejszym wydaje się zinterpretowanie przywoływanego wyimka jako fundamentalnego dla kształtu filozofii politycznej Cieszkowskiego. Świadome nawoływanie do wojny „krótkiej, stanowczej i ostatniej” oraz nawiązanie do logiki krucjat pozwala bowiem na ukazanie kolejnej warstwy myśli polskiego mesjanisty, która każe rozpatrywać ją w świetle filozoficzno-politycznego *mainstreamu* współczesnych mu czasów.

Rozpatrując poglądy Cieszkowskiego na uzasadnienie wojny w kontekście transformacji jej pojmowania w XIX wieku należy stwierdzić, odwołując się po raz kolejny do ustaleń Schmitta, iż można odczytać je jako część większego procesu przemiany myślenia o prawie międzynarodowym. Chodzi tu o wspomniany już wcześniej rozpad porządku określanego przez niemieckiego prawnika mianem *ius publicum Europeum*. Porządek ten był efektem stopniowego odchodzenia przez rządzących od koncepcji wojny sprawiedliwej motywowanej teologicznie. Jak podkreśla Arkadiusz Górniewicz: „Wojna sprawiedliwa w swej najbardziej rozwiniętej formie to dzieło świata średniowiecznego chrześcijaństwa posiadające wyraźną duchową orientację i autorytet. Istnienie powszechnie akceptowanego autorytetu jest niezbędnym instytucjonalnym warunkiem w wypadku wymogu obiektywizmu, który formułuje doktryna wojny sprawiedliwej”¹¹⁹. Autorytet ten, jak wiadomo, ulegał

¹¹⁶ OW, s. 127.

¹¹⁷ Vide: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości*, op. cit., s. 160-161.

¹¹⁸ M. Tyrowicz, op. cit., s. 20.

¹¹⁹ A. Górniewicz, *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*, Universitas, Kraków 2019, s. 139.

stopniowej likwidacji z powodu rozpadu jedności Kościoła, związanym z nim kształtowaniem się suwerennych państw i osłabieniem politycznego znaczenia papieża, co symbolicznie skumulowało się w znanej maksymie: *Cuius regio, eius religio*. Najważniejszą polityczną konsekwencją tego procesu stało się to, iż podmiotem polityki międzynarodowej stało się suwerenne państwo, które z definicji nie uznawało nad sobą żadnych zwierzchności. Był to zatem stan, którego bronił Hegel, a który chciał zmienić Cieszkowski.

Wojna sprawiedliwa, zdaniem Schmitta, z racji swego teologicznego ładunku z łatwością może przekształcić się w wojnę totalną, charakteryzującą się wyjątkową intensywnością i zaciętością¹²⁰. Dlatego też jej deteologizacja to także jej „racjonalizacja i humanizacja”¹²¹. W tak rozumianej wojnie nie ma mowy o walce przeciwko niewiernym, obronie świętych miejsc bądź też ukróceniu bluźnierstw, będących efektem heretyckich doktryn wyznawanych na atakowanym obszarze. Jak można przeczytać w *Nomosie Ziemi*: „Obie strony prowadzące wojnę były państwami i posiadały takie same prawa. Wzajemnie uznawały się za państwa, dzięki czemu można było odróżnić wroga od przestępcy. Pojęcie wroga zyskało formę prawną. Wróg przestał być czymś, co »należy zgładzić« (...) Równość suwerenów czyniła ich równoprawnymi partnerami wojennymi i zniechęcała do wojny eksterminacyjnej”¹²².

Przytoczone powyżej „niedyskryminujące” czy też „nieróżnicujące”¹²³ pojęcie wojny, zdaniem Schmitta, z biegiem czasu odeszło w niebyt. Zastąpił go zadziwiający powrót koncepcji wojny sprawiedliwej, w którym w miejsce Boga i jego woli wprowadzono takie terminy jak pokój, cywilizacja, postęp¹²⁴. Słowem, struktura pozostała ta sama a zmieniła się treść. Cieszkowski zaś, odwołując się wprost do ducha krucjat jako siły napędowej akcji zbrojnej skierowanej przeciwko państwom nie chcącym podporządkować się wyrokom protoplasty Powszechnego Trybunału Narodów, dzięki swojemu postulatowi zjednania religii i polityki, nieintencjonalnie demaskował sposób myślenia stojący u podstaw uniwersalistycznych idei prawnomiędzynarodowych. Szczerość polskiego filozofa stanowi warty odnotowania wyłom w dziejach uniwersalizmu. Jest tak dlatego, że inni postheglowscy koryfeusze tego nurtu co do zasady raczej nie dostrzegali jego teologicznego obciążenia, bądź też starali się go przemilczeć.

Nie zmienia to faktu, iż autor *Prolegomenów do historiozofii*, przynajmniej w deklaracyjnym aspekcie swego pisarstwa, pozostawał pacyfistą. Ostatnia wojna

¹²⁰ Vide: Ibid., s. 141.

¹²¹ C. Schmitt, *Nomos ziemi...*, op. cit., s. 116, Vide: A. Górniewicz, op. cit., s. 125

¹²² C. Schmitt, *Nomos ziemi...*, op. cit., s. 118.

¹²³ Ibid., s. 124.

¹²⁴ Vide: A. Górniewicz, op. cit., s. 158.

z zakończenia *Odezwy wrocławskiej* stanowić miała bowiem jedynie środek do celu, jakim było powszechne rozbrowienie. Miało ono nastąpić już po rozstrzygnięciu sporów narodowościowych i egzekucji wyroków „sądu powszechnego narodów”. Zdaniem myśliciela utrzymywanie stałej armii generowało ogromne koszty i było czynnikiem antyrozwojowym. „Tak jest, tylko wspólna i jednoczesna redukcja wojsk liniowych może uchronić państwa europejskie od finansowego rozbicia, ku któremu biegiem przyspieszonym się toczy; a natomiast stworzyć ma źródła wewnętrznych zasobów, które dotąd też wojska tamowały lub wyczerpywały. Rozbrojenie więc powszechne – oto będzie niebawem krzyk wspólny państw materialnie do ostateczności przywiedzionych, jeżeli w przód nie stanie się krzykiem jednomyślnych ludów bratnich moralnie, żądzą pokoju i zgody natchnionych”¹²⁵ – perorował Cieszkowski. Tym samym po raz kolejny powtarzał diagnozy Kanta z *Do wiecznego pokoju*. Ten bowiem z likwidacji regularnych wojsk uczynił jeden ze wstępnych warunków do ustanowienia trwałej, pokojowej koegzystencji państw i narodów, a ekonomiczny aspekt tego postulatu stanowi istotną część argumentacji na rzecz jego wprowadzenia¹²⁶.

Jak wcześniej wspomniano ostatnia wojna byłaby jednocześnie ostatnim aktem polityczności, który miałby uwidocznic się tuż przed przejściem do świata odpolitycznionego, czyli takiego, w którym, zdaniem Cieszkowskiego, panować będą porządki ustanawiane już nie przez ułomnego i agresywnego z natury człowieka, będącego dziełem dotychczasowej cywilizacji, lecz takiego, który całkowicie wkomponował swe dążenia w wolę tej siły, którą nazywał Bogiem, i którą niedojrzale lokował w swych wyobrażeniach poza granicami doczesności. W tym miejscu należy zastanowić się czy zbrojny konflikt prowadzony nie pomiędzy równymi ontycznie podmiotami, lecz wojna zwolenników powszechnej wolności, przekonanych o tym, że za ich racjami przemawia cała dotychczasowa historia, przeciwko tym, którzy tamują dziejowy pochód postępu może rządzić się jakimikolwiek prawami czy konwencjami. Czy może mieć ona charakter inny niż totalny i wyniszczający?

Do zarysowanej wyżej sytuacji doskonale pasują poniższe słowa Schmitta z *Pojęcia polityczności*: „Jeżeli sprzeciw pacyfistów wobec wojny okazałby się na tyle silny, że doprowadziłby do wypowiedzenia wojny przeciwnikom pacyfizmu, a więc do »wojny przeciwko wojnie«, byłby to wystarczający dowód, że ich postawa ma charakter polityczny, w jej wyniku bowiem ludzie jednoczyliby się według różnicy między przyjacielem a wrogiem (...) Z konieczności takie wojny są szczególnie brutalne i okrutne, chcąc bowiem przekroczyć horyzont wyznaczony przez polityczność, trzeba zredukować wroga za pomocą moralnych lub

¹²⁵ OW, s. 125.

¹²⁶ Vide: I. Kant, op. cit., s. 166.

innych kategorii i sprawić, by stał się nieludzkim monstrum, z którym nie tylko prowadzi się walkę, ale które trzeba za wszelką cenę unicestwić – wróg przestaje być zatem wrogiem, którego należy tylko odepchnąć z powrotem w jego granice”¹²⁷. Wszystko wskazuje więc na to, że filozofia Cieszkowskiego nieuchronnie zmierzała w kierunku takich właśnie nieoczywistych i niepokojących zarazem rozstrzygnięć. Przekroczenie horyzontu polityczności, o którym pisze Schmitt, może bowiem posłużyć za hasło określające główny cel autora *Ojczyzny Naszej*, porządkujący filozoficzno-polityczny aspekt jego twórczości. Ceną za tę transgresję wydaje się być jednak absolutyzacja wrogości, konsekwencji której nie sposób do końca przewidzieć.

Fakt, iż absolutyzacja wrogości, zawarta w komentowanym, krótkim końcowym fragmencie *Odezwy wrocławskiej*, jest jedynie potencjalna, wymaga wyraźnego zaznaczenia. Cieszkowski nie rozwijał bowiem tego wątku w innych swoich dziełach. Co więcej, wizja rozprzestrzenia się Królestwa Bożego na Ziemi zawarta w *Ojczyźnie Naszej* jest opisywana zupełnie inaczej. Być może więc fragment uznany tu za fundamentalny dla filozofii politycznej polskiego filozofa wcale takim nie jest i stanowi jedynie wykwit bojowniczego klimatu doby Wiosny Ludów? Na ten możliwy zarzut można odpowiedzieć, że jeżeli nawet jest w nim trochę racji, nie zmienia to faktu, iż tak jednoznaczne sformułowanie sposobu postępowania z wrogiem, mimo wszystko, jest czymś znaczącym, zwłaszcza jeśli uzna się rozumienie wroga za jedno z najważniejszych pojęć w całej filozofii polityki.

Poza tym również i obraz rozwoju Królestwa Bożego z *Ojczyzny Naszej* nie wykluczał używania przemocy. Cieszkowski, wzorem francuskich inspiratorów swoich pism, za naczelną siłę nowej, globalnej wspólnoty uznawał przede wszystkim łagodną propagandę i perswazję moralno-intelektualną. Jak pisał: „Królestwo Boże (...) siłą własnej propagandy przejmować i zajmować ma martwe dotąd obszary”¹²⁸. Dominującym w Trzeciej Epoce podejściem do zaskarbiania dla politycznie jednoczącej się ludzkości nowych narodów będzie to wyrażone w zasadzie mówiącej: „Dobrodziejstwa nieść trzeba, ale narzucać ich nie wolno. Trzeba do nich powoływać i usposabiać; trzeba pomagać, a nie przemagać”¹²⁹. Polski filozof przewidywał jednak, że w całym tym procesie nie obejdzie się bez walk i tarć. Społeczności niedojrzałe do dobrowolnej integracji z Królestwem Bożym na Ziemi, w porównaniu z tymi, które już stanowiłyby jego elementy, pozostałyby, w jego oczach, ludami w zasadzie na wpół dzikimi, tkwiącymi wciąż w stanie natury. Stan ten „naturalnemi też i dzikiemi środkami oddziaływać

¹²⁷ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 265.

¹²⁸ ON III, s. 124.

¹²⁹ Ibid., s. 125.

zechce przeciw wpływowi społecznego Ducha”¹³⁰. Wspólnota polityczna Epoki Ducha będzie więc zmuszona do obrony przed takimi aktami agresji. Cieszkowski uważał jednak, iż walki służące ochronie ludzkości „nie będą, ani tak występne, ani tak zaciekle”¹³¹, jak miało to miejsce wcześniej. Przemoc zatem nadal będzie możliwa, jednakże, w przypadku ciała politycznego projektowanego przez polskiego mesjanistę, będzie ona miała jedynie reaktywny i stosunkowo łagodny wymiar. Uwidacznia się tutaj, wspomniana wyżej, procesualna perspektywa stawania się nowej polityki. Dopóki zatem „organizacja Ludzkości świata całego nie zagarnie (...), dopóty Rzeczpospolita skojarzonych narodów na cząstkowe cywilizacyjne, a mianowicie odporne walki przygotowaną być musi, i dlatego pewne socjalne wojsko i wojenną marynarkę utrzymywać będzie. W łonie zaś własnym, do utrzymania społecznego prawa, dla służby Rządu i Porządku, gwardja socjalna, z narodowych i komunalnych złożona, wystarczy”¹³². W innym miejscu zaś, polski myśliciel usprawiedliwiał konieczność istnienia wojska tym, że „pewna jego ilość byłaby potrzebna przeciwko ludom, którychby wcielenie do społeczeństwa Świata jeszcze nie nastąpiło, a któreby jego całości zagrażać mogły, jakoby do wypraw cywilizacyjnych”¹³³.

W świetle przytoczonych przykładów uznać można, że pacyfizm Cieszkowskiego jest mocno ograniczany przez świadomość tego, iż ustanowienie Królestwa Bożego na Ziemi w całym znaczeniu tego słowa, czyli obejmującego absolutnie wszystkie ludy i narody, nie będzie aktem jednorazowym. Oczywiście, wraz z biegiem czasu, takie zjednoczenie nastąpić po prostu musi. Ewentualna niechęć do takiego akcesu wydaje się być polskiemu filozofowi czymś wręcz absurdalnym¹³⁴. Aby tę absurdalność podkreślić autor *Ojciec Nasz* odwoływał się po raz kolejny do Arystotelesa i naturalności życia wspólnotowego. Człowiek niechcący żyć w społeczeństwie pozbawia się całego szeregu dóbr „bez których końcem końców nigdy się obejść nie zdoła, chyba że, jak powiada Stagiryjczyk, stanie się czemś więcej, lub czemś mniej niżeli człowiekiem!”¹³⁵.

Jeżeli odwołanie to jest czymś więcej niżli zabiegiem retorycznym i da się ów bosko-zwierzęcy stan przypisać analogicznie nie jednostkom, lecz całym narodom (co wydaje się być zgodne z tokiem wyводу Cieszkowskiego), to ujęcie wrogości, wynikające

¹³⁰ Ibid., s. 124.

¹³¹ Ibid., s. 124-125.

¹³² Ibid., s. 127.

¹³³ Ibid., s. 216.

¹³⁴ „Wolność zaiste każdemu z ludzi i ludów, pod warunkiem nie przeszkadzania społecznym bliźnim, uchylić się od Kościoła Ludzkości, od Społeczności Ducha Ś-go, wolność nie wstępować do Zjednoczenia ludów i ludzi, wolno to będzie zaprawdę. Ale któż zechce się oddzielać, któż zechce się widocznie pozbawiać zbawienia?” – pytał retorycznie Cieszkowski (Ibid., s. 128.)

¹³⁵ Ibid., s. 129.

z dyskryminującego pojęcia wojny charakteryzującego *Odezwę wrocławską*, jest tu obecne w szczególności sposób. Mianowicie jawi się ono na dalekim planie, jako swego rodzaju teoretyczne widmo, które krąży po całej nowoczesnej myśli politycznej mającej uniwersalistyczne ambicje. Lud, naród bądź inny typ wspólnoty uparcie odrzucający globalne ciało polityczne z całą pewnością, w oczach podmiotów je tworzących, nie będzie bytem ontycznie im równoważnym. Istnieje też poważne prawdopodobieństwo, że to wcale nie boskość niechętnych akcesowi do politycznej organizacji ludzkości będzie tej nierównoważności kluczowym elementem.

Oznaczałoby to, że myślenie polskiego mesjanisty można rozpatrywać jako element szerszego procesu intensyfikacji wrogości, który w jednym ze swych esejów opisał Reinhart Koselleck, czyli jeden z autorów pozostających pod przemożnym wpływem myśli Schmitta. Jego zdaniem, postęp radykalizacji wrogości w dziejach myśli i praktyk społeczno-politycznych opierał się na przekraczaniu kolejnych progów, za którymi znajdowały się dalsze, coraz to mocniejsze ujęcia wroga. Skrótowy opis tej historii Koselleck zawarł w zdaniu: „Poza barbarzyńcą czai się kacerz, za kacerzem nieczłowiek, podczłowiek-nikt”¹³⁶. Myśl niemieckiego badacza w kontekście teorii Schmitta celnie komentuje Górniewicz: „Rozróżnienie wróg-przyjaciół (...) ulega zaostrzeniu po nałożeniu na nie kategorii »ludzkie« - »niehumanitarne«. Ten, kto reprezentuje ludzkość, staje naprzeciwko tego, kto uległ dehumanizacji, przestał być godnym i równym przeciwnikiem »uznanym wrogiem«, a stał się nie tyle kryminalistą, ile »wrogiem ludzkości«. Zastąpienie logiki konfliktu politycznego logiką konfliktu moralnego musi prowadzić do jego intensyfikacji”¹³⁷.

Kończąc omówienie tematyki wrogości w filozofii politycznej Cieszkowskiego można stwierdzić, że wrogość absolutna (wyrażona wprost w dokumencie, który nie był traktatem filozoficznym, lecz manifestem politycznym) jest obecna w załączkowej formie także i w nieopublikowanym za życia autora fragmencie *Ojciec Nasz*. Trzeba jednak podkreślić, że jeżeli polski filozof pozostałby całkowicie wierny rozwiązaniu z *Odezwy*, podporządkowanej przecież ocenie bieżącej sytuacji politycznej, to sam zakwestionowałby wizję organicznego i spokojnego wzrostu Królestwa Bożego wynikającą z niezaprzeczalnych, jego zdaniem, praw historii. Przy okazji rozpatrywania tej problematyki warto brać pod uwagę, iż być może niejednoznaczność w kwestii tego, czy wrogość i wojna zostanie przezwyciężona po pokonaniu ostatniego wroga czy też będzie się one tlić w toku rozszerzania się Królestwa Bożego na Ziemi,

¹³⁶ R. Koselleck, *Pojęcie wroga*, [in:] Idem, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 304.

¹³⁷ A. Górniewicz, op. cit., s. 152.

jest dodatkową warstwą, którą należy dodać do piętrzącego się stosu nierozwiązywalnych trudności, stojącego za decyzją o konsekwentnym niepublikowaniu przez Cieszkowskiego dzieła swojego życia w całości. Rzecz jasna nie sposób tezy tej ostatecznie udowodnić, gdyż, jak słusznie zauważa przywoływanym wcześniej artykule Garewicz: „wchodzimy tu w niezbadane sfery psychologii”¹³⁸. Ostatecznie dwoistość koncepcji wrogości w pismach Cieszkowskiego pozostaje względna, bowiem między *Odezwą wrocławską* a *Ojcie Nasz*, jak starano się tu pokazać, zachodzi pewna łączność. Jest ona zresztą zgodna z wyrażanymi wprost intencjami polskiego mesjanisty, dla którego zasadnicza spójność przekazu całościowo ujętej twórczości była cechą istotną i nieraz przez niego podkreślaną¹³⁹.

2.3. Konserwatyzm metod i progresywizm celów

Analizując pisma Cieszkowskiego pod kątem wątków zaliczanych do filozofii polityki nie sposób przeoczyć fragmentów *Boga i palingenezy*, w których polski filozof wprost nazywał siebie członkiem prawicy oraz „konserwatystą w pełnym i postępowym sensie tego słowa”¹⁴⁰. Konserwatyzm głoszony przez autora *Ojcie Nasz* był jednak dość specyficzny. Jak można przeczytać we wstępnych partiach przywoływanego dzieła: „Prawdziwi konserwatyści oddają w tym sensie sprawiedliwość przeszłości i terażniejszości nie przestając być ani na chwilę ludźmi przyszłości. Wiary w przeszłość nie stracili, lecz ją przeistoczyli; obca im jest zgoła stronnicza nienawiść do terażniejszości, dlatego traktują ją z głęboką miłością; wreszcie, zamiast zwątpić o przyszłości, największą nadzieję w niej pokładają – i dlatego Królestwo im w końcu dane będzie”¹⁴¹.

Powyższy cytat wydaje się dobrze oddawać generalne nastawienie intelektualne Cieszkowskiego i da się je odnieść w zasadzie do każdej z dziedzin, którymi się zajmował.

¹³⁸ J. Garewicz, op.cit., s. 75.

¹³⁹ W dziełku *O drogach ducha* z roku 1863 filozof zawarł istotną w kontekście tych rozważań deklarację. Jak pisał: „Cwierć wieku właśnie mija od czasu, jak staraliśmy się to [uzasadnienie wagi praktyki w realizacji wolności – M.B.] wyłożyć w sposób wymaganiom panującej podówczas filozofii niemieckiej odpowiedni, a więc w formie i mowie jej przystępnej (patrz: *Prolegomena zur Historosophie*, Berlin 1838). Cel nasz już wtedy, jak i później, jak i dotąd, był i jest zawsze jeden i tenże sam, drogi zaś rozliczne, a więc i sposób ich odbywania odmienny” (ODD, s. 47). W podobnym tonie Cieszkowski miał wypowiedzieć się tuż przed śmiercią. Jak podaje jego syn, August Cieszkowski junior, autor *Ojcie Nasz* mówił: „Cokolwiek napisałem, to wszystko *Ojcie nasz* do niego należy, do niego się odnosi, lub z niego wychodzi (...) To konary jednego drzewa, tylko że raz po raz sam pień opuściłem, a poszedłem gałązki wyrobić”. (cit per: R. Polak, CIESZKOWSKI August (1814-1894), filozof, działacz społeczno-polityczny, ekonomista..[in:] Słownik biograficzny Południowego Podlasia i Wschodniego Mazowsza ([na:]: <https://slownik-biograficzny.uph.edu.pl/slownik/181-cieszkowski-august-1814-1894-filozof-dzialacz-spoeczno-polityczny-ekonomista>) [dostęp: 11.01.2023 r.].

¹⁴⁰ Vide: BiP, s. 114-115.

¹⁴¹ Ibid., s. 115.

Jeżeli zaś doda się do tego niewątpliwy „pryncypialny antyrewolucjonizm”¹⁴² jego filozofii politycznej, to zasadnym może wydać się interpretowanie myśli Cieszkowskiego w kluczu umiarkowanego i bliskiego klasycznemu liberalizmowi, konserwatywnego ewolucjonizmu kojarzonego z nazwiskami Edmunda Burke’a czy Alexisa de Tocqueville’a¹⁴³.

Należy jednak pamiętać o kontekście, w jakim polski filozof sformułował powyższe deklaracje. Obraz parlamentu był bowiem wielopiętrową metaforą służącą zarysowaniu głównych kierunków panujących wśród ówczesnych heglistów. Jak podkreśla Barbara Markiewicz, autor *Ojciec Nasz* „przywołując obraz parlamentu filozoficznego, jego wartość upatrywał przede wszystkim w samej możliwości ujawniania i podtrzymywania różnorodności postaw i poglądów”¹⁴⁴. Kryterium podziału, z którego wzięto się także istotne dla całej historii filozofii pojęcie lewicy heglowskiej, stanowiła kwestia „filozoficznej interpretacji aktu wcielenia Boga w Chrystusa i historyczności tekstów ewangelicznych”¹⁴⁵. Cieszkowski próbował bronić zasadności niektórych tradycyjnych wyobrażeń na temat natury boskości, dlatego samego siebie usytuował po prawej stronie filozoficznego parlamentu. Jak jednak pokazano w poprzednich częściach niniejszej pracy, próba ta nie przyniosła, bo i przynieść wcale nie miała, restytucji filozoficznej zasadności poglądów znanych z teologicznych systemów którejkolwiek z chrześcijańskich ortodoksji. Trzeba więc podkreślić, iż (pochodzące, jak się wydaje, z *imaginarium* liberalizmu¹⁴⁶), „zastosowanie modelu politycznego do określania stanowisk filozoficznych”¹⁴⁷, służyło uporządkowaniu dyskusji i zwiększeniu możliwości osiągnięcia porozumienia wewnątrz szkoły Heglowskiej i jako takie trzeba je zaliczyć raczej do dziedziny wewnętrznej hermeneutyki heglizmu, niż filozofii polityki¹⁴⁸.

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenie wydaje się, że obszarem, w którym można odnaleźć pewniejszy obraz tego, jak Cieszkowski rozumiał politykę jest jego działalność

¹⁴² P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 56.

¹⁴³ Vide: A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Fijorr Publishing Company, Warszawa 2007 s. 14-26; R. Kirk, *What is Conservatism?* [in:] *The Essential Russell Kirk: Selected Essays*, red. G. Panichas, Russell Kirk, ISI Books, Wilmington 2007, s. 4-22; B. Markiewicz, *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1996, s. 41.

¹⁴⁴ B. Markiewicz, *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny...*, op. cit., s. 35.

¹⁴⁵ Ibid., s. 35-36.

¹⁴⁶ Zdaniem Schmitta parlament jest instytucjonalnym wcieleniem najważniejszych zasad liberalizmu. Jak pisze: „Podobnie jak z konkurencji samoistnie wyłania się harmonia, tak samo wolna wymiana poglądów prowadzi na do prawdy. W tym zawiera się właśnie całe duchowe jądro liberalnej myśli – jej specyficzny stosunek do prawdy, która staje się zwykłą funkcją nieustannej rywalizacji poglądów” (C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 180).

¹⁴⁷ B. Markiewicz, *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny...*, op. cit., s. 36.

¹⁴⁸ Nb. Cieszkowski metafory parlamentu jako wzorca dyskusji naukowej używał także planując sposób działania pisma mającego być organem projektowanego przez siebie Towarzystwa Przyjaciół Postępu. (vide: OSDiPU, s. 228).

prowadzona właśnie w tej sferze. Jeżeli bowiem przeanalizuje się aktywność polskiego myśliciela nie jako teoretyka, lecz jako parlamentarzysty i działacza społecznego okaże się, że wiązanie jego nazwiska ze stronnictwami zachowawczymi może być bardzo mylące. Zanim jednak przywołany zostanie wątek ilustrujący powyższą tezę warto poświęcić nieco uwagi temu, czy rzeczywiście ten praktyczno-empiryczny aspekt publicznej aktywności autora *Boga i palingenezy* może być rozpatrywany jako swego rodzaju źródło dające się wykorzystać w rekonstruowaniu jego poglądów filozoficzno-politycznych. Wszakże znane są liczne przypadki, w których, jak w powiedzeniu przypisywanym Maxowi Schelerowi, drogowskazy nie krocą drogą, którą same wskazują.

Jak się wydaje sytuacja taka nie ma miejsca w przypadku Cieszkowskiego. Wynika to nie tylko z dość losowego czynnika, jakim byłaby psychologiczno-charakterologiczna skłonność polskiego mesjanisty do zachowania konsekwencji w pisaniu i działaniu. Uzasadnienie dla zaangażowania publicznego jest bowiem także owocem refleksji nad społeczną *praxis* mającą stanowić pole, na którym realizuje się nowa epoka ludzkości, nie przez przypadek nazwana Epoką Czynu¹⁴⁹. Wyrazem tego przekonania były deklaracje składane przez Cieszkowskiego już na kartach swych najwcześniejszych tekstów. Jak pisał w *Prolegomenach do historiozofii*: „Życie państwowe ze swej strony musi zachować tak samo swoją hegemonię, jak to czyniły po kolei sztuka i filozofia”¹⁵⁰. Jak już wielokrotnie wspomniano także *Ojciec Nasz* pełne jest postulatów zjednoczenia religii i polityki, stanowiącego jeden z głównych motywów całego dzieła. Na szczególną uwagę zasługuje jednak także to, iż polski filozof podczas dyskusji toczonych w ramach spotkań berlińskiego Towarzystwa Filozoficznego, którego był współzałożycielem, głosił, iż w dziedzinie polityki człowiek może dać wyraz najwyższemu rodzajowi przynależnej mu wolności, czyli wolności duchowej. „Dopiero wolność duchowa jest faktycznie wolną, prawdziwą wolnością; jest zaś ona zarazem psychologiczna i obywatelska, ponieważ nie może się rozwinąć inaczej niż w społeczeństwie obywatelskim, w państwie itd. (...)”¹⁵¹ – twierdził polski mesjanista. Fakt, iż przytoczone słowa padły podczas zebrania tego właśnie gremium pozwala na stwierdzenie, iż Cieszkowski nigdy nie chciał oddzielać polityki od dociekań filozoficznych. Jak podaje Steffen Dietzsch, to za sprawą polskiego myśliciela założyciele *Philosophische Gesellschaft* postanowili, iż celem towarzystwa, oprócz działalności na rzecz

¹⁴⁹ Vide: J. Garewicz, op. cit., s. 75.

¹⁵⁰ PdH, s. 83.

¹⁵¹ PdTWC, s. 28.

porozumienia pośród heglistów oraz innych szkół filozoficznych i ingerencji filozofii w nauki szczegółowe, będzie także i „wpływ filozofii na życie publiczne”¹⁵².

Właśnie z powyższych względów uzasadnioną wydaje się być analiza pewnego wycinka z działalności Cieszkowskiego jako posła pruskiego parlamentu, która pozwoli na zaobserwowanie tego, jakimi środkami ma, jego zdaniem, następować stopniowe wchodzenie w nowy eon ludzkich dziejów i jaka rola ma przypaść w tym procesie warstwom społecznym znanym dotychczas. Ponadto naświetli ona rzeczywisty stosunek autora *Ojczyzny Naszej* do własnej klasy społecznej i sensowności jej dalszego trwania we współczesnym mu kształcie. Już na wstępie można stwierdzić, że nie miał dużo wspólnego z powszechnym rozumieniem konserwatyzmu.

2.3.1. Cieszkowski jako deputowany do sejmu pruskiego

Zgromadzenie parlamentarne, w którym zasiadał Cieszkowski zostało zwołane na skutek wydarzeń zwanych przez historyków rewolucją marcową, której hasłami były m.in. demokratyzacja ustroju politycznego i zjednoczenie Niemiec. Sejm nazwany został Pruskim Zgromadzeniem Narodowym (*Preußische Nationalversammlung*) a zadanie wyznaczone mu przez króla Fryderyka Wilhelma IV Hohenzollerna polegało na opracowaniu konstytucji, która uwzględniałaby postulaty rewolucjonistów, co miało na celu uspokojenie nastrojów społecznych¹⁵³. Nie wchodząc w zbytnie szczegóły i chcąc oddać ducha tej instytucji działającej od 22 maja 1848 roku można przywołać słowa Zdzisława Grota, historyka opisującego działalność Polaków w ramach Zgromadzenia. Jak zatem pisze Grot: „Bardziej niż inne parlamenty niemieckie tego czasu przenikał pruskie Zgromadzenie Narodowe duch postępu. Był widoczny nie tylko w ustawach, które ono opracowywało, lecz w ogólnym dążeniu do przekształcenia starego, junkiersko-militarystycznego państwa pruskiego w organizm nowoczesny”¹⁵⁴.

Takie reformatorskie nastawienie musiało zostać pozytywnie odczytane przez Cieszkowskiego, który mocno angażował się w pracę komisji opracowujących poszczególne segmenty konstytucji i innych aktów prawnych¹⁵⁵. Ponadto dla Polaków, którzy nie utworzyli osobnej frakcji narodowej, lecz przystąpili do frakcji niemieckich, zgodnie z podzielanymi

¹⁵² S. Dietzsch, *Początki niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego w Berlinie: August Cieszkowski*, „Przegląd Humanistyczny”, 1997, nr 4, s. 74.

¹⁵³ Vide: Z. Grot, *Działalność posłów polskich w sejmie pruskim (1848-1850)*, Wydaw. Poznańskie, Poznań 1961, s. 23.

¹⁵⁴ Ibid. s. 67.

¹⁵⁵ Vide: Ibid. s. 54.

poglądami politycznymi¹⁵⁶, bardzo ważną kwestią była walka o zwiększenie praw ludności polskiej na całym obszarze Królestwa Prus oraz maksymalne poszerzanie autonomii Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Jediną frakcją, w której ideologicznym spektrum postulaty te mogły się pomieścić, była lewica oraz tzw. „lewe centrum”. „Jedynie ściślejsze współdziałanie, i to z uwagi na zdecydowaną wrogość prawicy, tylko z parlamentarną lewicą, stwarzało realne szanse powodzenia. Za poparcie jednak trzeba było się odzwajemnić. Nie było to trudne, w grę bowiem wchodziła wspólna walka o postęp i szczęście ludzkości”¹⁵⁷ – ocenia Grot. Poparcie dla agendy ówczesnej lewicy szczególnie łatwo przychodziło Cieszkowskiemu. W jego przypadku trudno mówić o czysto taktycznym sojuszu, którego zawarcie podyktowane było wyłącznie możliwością uzyskania za jego pomocą szerokich koncesji dla polskiej ludności żyjącej w Wielkim Księstwie Poznańskim, jak niekiedy próbowano tłumaczyć polityczne wybory filozofa.

Przykładem takiego rozumowania są gniewne reakcje Zygmunta Krasińskiego, któremu trudno było pogodzić się z tym, iż jego przyjaciel związał się ze stronnictwami lewicowymi. Jak pisał w liście komentującym jedno z głosowań Cieszkowskiego: „(...) głosując tak wbrew instynktowi, przekonaniu, głosując tak w odpłacie fakcyi, do którejś się przyczepił za dany sobie jej głos w kwestyi poznańskiej, wywzajemniając się przysługą dyabłu za przysługę – a dyabła przysługi, dyabła zawsze warte – głosując tak pod pressyą zewnętrzną motłochu i w najnieestetyczniejszej izbie Europy, wdając się w Machiawelizm polityczny, postąpiłeś à la Talleyrand et à la Metternich, a nie jako Ideału Ludzkości w piersiach swoich nosiciel i stróż. (...) Dopóki czas, odczep się od tych ludzi obrzydliwych, których obrzydliwość rósć będzie, aż sam ztruchlejesz na jej widok i zechcesz ręce odmazać z brudu ich rąk, a będzie za późno wtedy (...)”¹⁵⁸.

Biorąc pod uwagę to, jak głosowała zdecydowana większość polskich deputowanych, w sprawach fundamentalnych dla aksjologii, powstającej w Zgromadzeniu Narodowym, konstytucji Prus, trudno jednak mówić o samych tylko frakcyjnych targach i negocjacjach. Większość Polaków bowiem głosowała razem z lewicowcami w takich sprawach jak zniesienie kary śmierci, uchwalenie aktu gwarantującego wolność osobistą wszystkim obywatelom, przeciwko zapisom o boskiej sankcji władzy monarszej czy wreszcie w sprawie zniesienia tytułów i przywilejów szlacheckich¹⁵⁹. Tej ostatniej sprawie warto poświęcić nieco więcej

¹⁵⁶ Vide: Ibid. s. 53.

¹⁵⁷ Ibid., s. 80.

¹⁵⁸ Z. Krasiński, *Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego. T.2. Listy z lat 1848-1859*, G. Gebethner i Spółka, Kraków 1912, s. 67-68.

¹⁵⁹ Vide: Z. Grot, op. cit., s. 72-76.

miejsca, ponieważ to właśnie ona była źródłem gwałtownej reakcji Krasińskiego a także, jak już wcześniej wspomniano, jest ona wielce symptomatyczną, jeśli idzie o filozofię polityki polskiego mesjanisty.

2.3.2. Kwestia zniesienia tytułów szlacheckich

Udział Cieszkowskiego w zniesieniu prawnej mocy tytułów szlacheckich bynajmniej nie ograniczył się do podniesienia ręki podczas głosowania. Autor *Ojciec Nasz* publicznie popierał ów postulat i to pomimo osobistej przynależności klasowej¹⁶⁰. W tym wątku działalności polskiego mesjanisty szczególnie mocno uwidacznia się jego stosunek do dogorywającego już sposobu ustrukturyzowania społeczeństw europejskich. Z tego powodu warto przeanalizować wystąpienie, podczas którego wyraził on swoje stanowisko.

Gazeta Polska z 5 listopada 1848 roku donosiła, iż podczas obrad nad wprowadzeniem do konstytucji artykułu o likwidacji przywilejów dla szlachty głos zabrał polski deputowany Florentyn Lisiecki. Jak można przeczytać w zamieszczonej tam relacji, Lisiecki mówił, iż „ (...) Polak nic nie traci na zniesieniu szlachectwa: bo Polak od 70 lat już znajduje się na stanowisku demokratycznym (Wykrzyknienia powątpiewania na prawej stronie). Są wyjątki przyznaję, ale zaprawdę czytajcie z uwagą Panowie naszą konstytucję 3. Maja a zobaczycie, że wtedy już zasada równości w Polsce do powszechnego przysła uznania”¹⁶¹.

Cieszkowski wsparł swojego rodaka wygłaszając krótkie przemówienie: „Kolega mój Lisiecki utrzymywał tu przed chwilą, że polska szlachta była na wskroś demokratyczną, i zdaje mi się, że na tej to stronie (pokazując na prawą stronę) dały się słyszeć głosy powątpiewające i zaprzeczające. Mości Panowie, mogę tutaj wzmiankowane twierdzenie jak najuroczyściej powtórzyć i powiadam, że jeżeli gdzie i kiedykolwiek zasada równości uznana i aż do ostatniej granicy owej czasowej możliwości przeprowadzoną była, działo się to niezawodnie w dawnej Rzeczypospolitej polskiej, i zasady tej jak najsurowiej polska szlachta przestrzegała. Pominąwszy, że u nas nie było żadnych krajowych tytułów, to znajdował i znajdzie w Polsce niezliczoną liczbę wsi zamieszkałych przez samych szlacheckich rolników, z których każdy miał te same prawa co najwyższy dygnitarz – co n.p. wojewoda. – Szlachta polska, Mości Panowie, trwa w tem usposobieniu, które jej konstytucją 3. Maja podyktowało; a ponieważ nie danem jej jest, aby to w ojczystym języku z mównicy wypowiedzieć mogła, a więc staję tutaj i oświadczam uroczyście w jej imieniu i bez obawy, aby moi rodacy temu zaprzeczyć mieli:

¹⁶⁰ Fakt ten w pełnym pretensji tonie wyrzucał Cieszkowskiemu Krasiński w cytowanym wyżej liście: „Ty coś mnie sam pisał, że się nie zrzekniesz nigdy pewnych klejnotów rodowych, Ty, coś się jednak hrabił, póki stały hrabstwa jeszcze na świecie(...)” (Z. Krasiński, op. cit., s. 67).

¹⁶¹ „Gazeta Polska”, 1848, nr 188, s. 1.

że polska szlachta zrzeka się wszystkich przywilejów, w ogóle wszelakiego odznaczenia, i chce na jedną tylko rzecz pamiętać, na swoje obowiązku dla dobra ludu”¹⁶².

W zacytowanym przemówieniu można odnaleźć dobrze znany schemat myślowy charakterystyczny dla całej twórczości Cieszkowskiego. Polska forma szlachectwa chociaż oparta, tak jak inne jego wersje właściwe poszczególnym krajom europejskim, na prawnej nierówności poszczególnych warstw składających się na kształt danego społeczeństwa, nosiła w swej strukturze załączek idei demokratycznego egalitaryzmu, który musi rozwinąć się i ostatecznie zatriumfować w toku historycznego pochodu ludzkości. Odnajdując w mitologii polskiej szlachty¹⁶³ pierwiastki postępowych idei polski filozof próbował także i w tym temacie udowodnić, że głoszone przez niego postulaty nie były czystym konstruktem zbudowanym na bazie abstrakcyjnych zasad, lecz odczytaniem wewnętrznych tendencji rządzących dziejami świata – z tego powodu w postulatcie egalitarności społeczeństwa nie było niczego rewolucyjnego.

Istnienie arystokracji opartej na dziedziczności ma, z punktu widzenia stabilności wspólnoty politycznej, wiele zalet¹⁶⁴, jednakże społeczna samoświadomość całkowicie ją odrzuciła, co uwidoczniło się podczas wielu krwawych wystąpień i przewrotów skierowanych przeciwko klasie dotychczas panującej. Polski mesjanista podkreślał w innym miejscu, iż sensowność funkcjonowania szlachty na dotychczasowych zasadach została, wobec tego nieodwołalnie zanegowana: „Skoro zasada jakaś długi czas żywotna stanie w jawnej rozterce z opiniami i obyczajami narodu, nie sposób uniewinnić samej zasady, oczywiście czas jej minął”¹⁶⁵. Dlatego, zamiast, z góry skazanego na porażkę, kurczowego trzymania się dawnych rozwiązań, rozsądniejszym wydaje się połączenie sił z duchem dziejów, który nieuchronnie

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Podkreślenie aspektu narodowego jest tu szczególnie istotne, ponieważ mniemanie o demokracji polskich szlachciców jest częścią szerszej narracji, która wiąże naturalne nastawienie całej Słowiańszczyzny do życia wspólnotowego, opartego na wyjątkowej łagodności obyczajów i praw, z ogólnodziejową misją ich rozwinięcia a efekcie także i rozszerzenia na skalę globalną. Wyliczenie przykładów tak ukierunkowanego sposobu życia stanowi dość obszerną część pierwszego tomu *Ojciec Nasz* (vide: ON I, s. 146-164). Fragmenty te stały się także podstawą broszury wydanej z Zjazdu Słowiańskiego, który odbył się w dniach 2-12 czerwca 1848 roku w Pradze. Podczas Zjazdu przedstawiciele narodów słowiańskich dyskutowali o możliwych scenariuszach rozwoju wypadków politycznych w reszcie Europy i roli, jaką może w nich odegrać Słowiańszczyzna. Zjazd był także miejscem prezentacji dziedzictwa kulturowego narodów składających się na tę grupę etniczną. (na temat przebiegu Zjazdu vide: I. Koberdowa, op. cit., s. 190-194).

¹⁶⁴ Rozpatrując możliwe rozwiązania ustrojowe w kwestii izby wyższej parlamentu Cieszkowski wymieniał cały szereg korzyści dziedziczenia tytułu Para w ramach klasy arystokratów: „Pierwiastek odrębny, niezależność rzeczywista, odnawianie się samorodne, przedstawicielstwo rzeczywistych interesów, stałość niezachwiana, solidarność i zachowawczość, rękojmia wykształcenia wskutek specjalnego wychowania, łączność tradycji i dążeń, udział ustawiczny w świetności i dobrobycie kraju, wchłanianie w siebie i konsekrowanie wszelkich objawiających się wyższości i nowopowstałych znakomitości, wreszcie rękojmia materialna, oparta na istnieniu wielkiej własności, i rękojmia moralna, oparta na zasadzie *noblesse oblige* – oto zalety, których najzaciejsi przeciwnicy odmówić jej [dziedziczności – M.B.] nie mogą” (OIWiA, s. 177-178).

¹⁶⁵ OIWiA, s. 181.

zmierza w stronę rzeczywistej równości wszystkich obywateli. Aby ten proces wspomóc należy wykorzystywać zgromadzone przez pokolenia różne rodzaju kapitału (ekonomicznego czy kulturowego) nie do jego reprodukcji w ramach jednej klasy, lecz do budowy wspólnoty politycznej służącej dobru i rozwojowi wszystkich jej członków. Zdaniem Cieszkowskiego, aby osiągnąć ten cel, żaden prawny przywilej nie był już potrzebny¹⁶⁶.

Przekonanie to uderzało tym samym w warstwę społeczną stanowiącą przez całe wieki swego rodzaju substancję polityczno-społecznego życia Europy. Substancjalność ta jednak wobec „ustawicznego postępu ludu” uległa degeneracji w „egoizm kastowy i rasowy”¹⁶⁷. Wytworzył on „przesady rodowe i stanowe”¹⁶⁸, których dalsze trwanie w instytucjach politycznych stoi na przeszkodzie celom ogólnopaństwowym. Poważnie traktowanie dawnego rozumienia roli warstw arystokratycznych Cieszkowskiemu wydaje się wręcz groteskowe. Jak stwierdzał: „Pół wieku temu [w czasach Rewolucji Francuskiej – M.B.] szlachta rodowa wystawiona była na szturm terroryzmu. Terroryzm minął, zastąpiła go śmieszność. Co terroryzm przy życiu zostawił, ginie dziś od śmieszności. Z ręką na sercu wyznajmy, że straszniejsza ona od samego terroryzmu”¹⁶⁹.

2.3.3. Ambivalencja rewolucji

Uznanie stanowej struktury społecznej, z dominującą rolą herbowej szlachty, za przebrzmiałą i nie licującą z duchem nowych czasów nie wpłynęło na krytyczny stosunek Cieszkowskiego do tych ugrupowań polityczno-ideologicznych, które na sztandarach miały wypisane rewolucyjne metody przebudowy świata polityki. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie była to krytyka rewolucyjnych celów, lecz metod. Dlatego też można mówić o silnej ambivalencji znamionującej poglądy polityczne aprobujące działalność rewolucyjną.

Socjaliści i komuniści odrzucając stary porządek nie popełniali wcale zasadniczego błędu. Błędne poglądy w tym obszarze trzeba raczej, zdaniem autora *Ojciec Nasz*, przypisać chrześcijańskim konserwatystom absolutyzującym zastane, a z natury swej zmienne, postacie stratyfikacji społeczeństw wraz z ich religijno-ideową podbudową. Jak bowiem trafnie stwierdza Rafał Tichy: „Chrześcijaństwo w sensie kulturowym i cywilizacyjnym (czyli tzw. Era chrześcijańska) jest dla niego tak samo przemijające, jak wcześniejsze cywilizacje”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Vide: Ibid., s. 220-224.

¹⁶⁷ Ibid., s. 196.

¹⁶⁸ Ibid., s. 197.

¹⁶⁹ Ibid., s. 219.

¹⁷⁰ R. Tichy, *Transgresje Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 588.

Zatem, to najzagorzalszym obrońcom *status quo* (przemianowanym retorycznie na „Faryzeuszów i uczonych w piśmie”) polski filozof wyrzuca: „(...) pod pozorem utrzymania porządku, marnujecie porządek, a pod płaszczykiem religii, udając pokorę, oddychacie pychą, i bijecie się z lekka w piersi przed Ojcem naszym, aby tem silniej na karki młodszych dzieci jego uderzać”¹⁷¹.

Istniejący niewątpliwie spór z rzecznikami rewolucji, w jaki uwikłany był Cieszkowski, miał zupełnie inny charakter, który dobrze oddają słowa Piotra Bartuli: „Jak wiadomo, spory polityczne mogą być dwojakie: spory wrogów lub przyjaciół. Pierwsze prowadzimy wtedy, kiedy odrzucamy wzajemne cele, drugie, gdy szukamy odmiennych środków dla wspólnie przyjętych celów. Spór Cieszkowskiego z rewolucyjnym socjalizmem mieści się w tym drugim kanonie agonu”¹⁷². Polskiego mesjanistę o wiele bardziej pociągała wizja systemu, w którym wszyscy obywatele mają udział we władzy politycznej oraz dobrobycie wytworzonym w ramach wspólnoty społecznej¹⁷³ niż to „by w lęku przed niepewną, zdesakralizowaną przyszłością oglądać się wstecz w poszukiwaniu cywilizacyjnych rajów utraconych”, co według Tichego należało do „głównych znamion chrześcijańskiej tradycji konserwatywnej”¹⁷⁴.

Według Cieszkowskiego problem z rewolucyjnymi ideologiami politycznymi polegał na tym, że akceptowały one przemoc jako metodę rozwiązywania konfliktów społecznych, co wynikało z resentymentu, leżącego u podstaw psychologicznych motywów, jakimi kierowali się ich zwolennicy. „Bo wam nie zastygło serce jak tamtym, którym dziś dobrze na świecie, ale owszem schudło, w goryczy zakisło, zatrulo się cierpieniem”¹⁷⁵ – tutaj właśnie upatrywać należało źródeł zapiekłości i okrucieństwa towarzyszącego rewolucjonistom wszystkich czasów. W oczach polskiego filozofa „komuniści, demagodzy, utopiści wszelkiej barwy” mieli „prawie przecucia i domysły, ale czucia i myśli zwichnięte”¹⁷⁶, dlatego wyrastający z nich czyn, czyli rewolucja, zawsze będzie i zawsze będzie czymś niepełnym, zwodniczym i na dłuższą metę bezskutecznym.

Niszczycielski charakter tego typu wystąpień jest całkowicie sprzeczny z naturą ducha, którego siłą napędową jest „odraza do próżni (*horror vacui*)”¹⁷⁷ i który, w związku z tym,

¹⁷¹ ON II, s. 141.

¹⁷² P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 59.

¹⁷³ Vide: Ibid.

¹⁷⁴ R. Tichy, *Transgresje Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 588. Nb. Taka tendencja właściwa jest całej polskiej tradycji romantycznej. Jak podkreśla Marek Nikodem Jakubowski: „(...) romantyzm polski 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” (M. N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród...*, op. cit., s. 127).

¹⁷⁵ ON II, s. 204.

¹⁷⁶ ON I, s. 170.

¹⁷⁷ ON II, s. 183.

zawsze „tworzy a nie niszczy, spełnia, a nie wypróżnia, zbawia, a nie pozbawia”¹⁷⁸. Rewolucje ze względu na swą totalną antytetyczność nie mogą być przyczyną postępu, lecz są jedynie jego wypaczonym skutkiem, ponieważ „są one jawnym występem na świat społeczny tego właśnie, co się we wnętrzu ducha już było spełniło, co się właśnie w organizmie zdrowo rozwijało”¹⁷⁹. Za przykład takiego wypaczenia polski myśliciel uznawał hasła przyświecające francuskiej rewolucji roku 1789. Hasła te były zakodowane już w pierwszych słowach *Modlitwy Pańskiej*: „Wy wszyscy więc, którzy pobożnie Ojciec nasz odmawiacie pomnijcie, iż samym wymówieniem tego Bożego Wezwania już ślubujecie bliźnim Wolność, Równość i Braterstwo!”¹⁸⁰. Uświadomienie sobie faktu, iż nie są one wymysłem diabła, lecz zadaniem wyznaczonym przez samego Boga, wymagało wielu wysiłków i całych wieków popełniania cywilizacyjnych błędów, których skutki odczuwane są po czasy współczesne Cieszkowskiemu. Jeżeli przyspieszanie historii przez Maksymiliana Robespierre’a i jego kompanów, za pomocą terroru i przemocy, usprawiedliwionych rzekomo moralną słusnością, przyniosło coś mogącego kojarzyć się z powyższymi ideami to były to, co najwyżej, anarchiczna swawola, równość do jakiej dążył mityczny Prokrust i braterstwo jakie wyznawał biblijny Kain¹⁸¹.

Harmonijny rozwój nowych sposobów likwidacji problemów politycznych zazwyczaj zaburzany jest zatem przez zniecierpliwionych rewolucjonistów, których największym błędem jest „nadzieja napadnięcia skróconą drogą na Królestwo Boże”¹⁸². Tymczasem, według Cieszkowskiego, tylko stopniowe i dostosowane do poziomu dojrzałości członków danej wspólnoty zmiany mogą mieć jakiegokolwiek szanse trwałego zakorzenienia się w tworzonych w jej ramach prawach i instytucjach¹⁸³. Ewentualne sukcesy polityczne socjalistów, próba wprowadzenia ich idei w życie bez wzięcia pod uwagę stopnia rozwoju cywilizacyjnego i przygotowania do tego aktu struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych nie miałyby, zdaniem polskiego myśliciela, żadnych szans na powodzenie.

Co więcej, powodowane przez tę sytuację problemy i wynikające z nich brutalne wysiłki ratowania rewolucyjnych zdobyczy sprawiłyby, że idee, którymi kierowali się socjaliści zostałyby skojarzone przez wspólnotę polityczną właśnie z okresem ich fatalnych rządów. Taki scenariusz oznacza kompromitację idei zasadniczo przez Cieszkowskiego popieraną. To pograżenie całego świata „w ciemność drugiej Nocy, z którejby już nie latami, ale pokoleniami,

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., s. 182.

¹⁸⁰ ON II, s. 114.

¹⁸¹ Vide: Ibid., s. 109.

¹⁸² Ibid., s. 194.

¹⁸³ Vide: P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 61.

bodaj czy nie wiekami wydobywać mu [społeczeństwu – M.B.] się przyszło”¹⁸⁴. Podsumowując wskazane przez siebie zagrożenia Cieszkowski stwierdzał, że ani Czarni (od barwy jezuickich sutann symbolizujących siły reakcji), ani Czerwoni (socjaliści) „Królestwa niebieskiego nie odziedziczą, i bram jego nie przemogą, owszem kroczącą ku nim Ludzkość w spiekotach pustyni zatrzymają i o głód Ducha przyprawią”¹⁸⁵.

2.3.4. Liberalizm czy progresywizm?

Z powyższych ustaleń można wysnuć wniosek, iż konserwatyzm Cieszkowskiego wyczerpywał się w wyraźnej preferencji żywionej względem prawa zwyczajowego, będącego w jego oczach czymś o wiele cenniejszym niż prawo stanowione, oraz w sceptycyzmie wobec poglądów głoszących konieczność wzniesienia społeczno-politycznych rewolucji. Natomiast pozytywny program reform, głoszony przez polskiego mesjanistę sytuuje go raczej po stronie liberalizmu, na co zwracają uwagę badacze interpretujący jego myśl polityczną. Piotr Bartula stwierdza, że zasadnym jest nazwanie Cieszkowskiego „socjalnym liberałem”¹⁸⁶. Maciej Janowski zaś, rozpatrując międzynarodowy wymiar jego teorii, mówi o przeplataniu się w niej idei romantycznych oraz liberalnych¹⁸⁷.

Ujęcie to wydaje się jednak problematyczne ze względu na to, jaką rangę autor *Ojciec Nasz* przypisywał jednostkom. Ten aspekt jego filozofii dalece odbiega od tradycji liberalnej, która niezależnie od całej swej różnorodności i wieloaspektowości czyni z indywidualizmu jedną z najważniejszych wartości. Jak podsumowuje Marcin Król: „Z filozoficznego punktu widzenia liberalizm (...) musi być indywidualistyczny, i to radykalnie”¹⁸⁸. Wielokrotnie przywoływany tu Schmitt podkreśla zaś, iż w liberalizmie indywiduum „pozostaje *terminus a quo* i *terminus ad quem*”¹⁸⁹. Biorąc pod uwagę inne opracowania dotyczące charakterystyki liberalizmu nie wydaje się, aby tezy tego typu były szczególnie kontrowersyjne¹⁹⁰.

¹⁸⁴ ON II, s. 195.

¹⁸⁵ Ibid., s. 200.

¹⁸⁶ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 60.

¹⁸⁷ M. Janowski, op. cit., s. 110.

¹⁸⁸ M. Król, *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008, s. 234.

¹⁸⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 305. Taki stan rzeczy uniemożliwia, jego zdaniem, stworzenie idei *par excellence* politycznej, tj. takiej, która poważnie traktuje opisywaną przez niemieckiego prawnika polityczność. Jak pisze: „Każdy konsekwentny indywidualizm polega na zanegowaniu polityczności, co w praktyce prowadzi do podejrzliwości wobec wszelkich politycznych instytucji i form państwa, wszelako nigdy do stworzenia własnej, pozytywnej teorii państwa i polityki” (ibid., s. 304).

¹⁹⁰ Vide: J. Bartyzel, *Liberalizm* [hasło w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [na:] <http://www.ptta.pl/pef/pdf/1/liberalizm.pdf>, W. Bernacki, *Liberalizm*, [hasło w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, T. 3, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2007, s. 582–587, S.D. Courtland, G. Gerald, D. Schmidtz, *Liberalism*, [hasło w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [na:] <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>, dostęp: 28.02.2023.

Tymczasem polski filozof indywidualizm jednoznacznie odrzucał a centralną rolę w życiu politycznym, jak już wcześniej wskazano, przypisywał raczej grupom niż jednostkom. Cieszkowski wykazywał się w tym względzie silnym zmysłem krytyki społecznej, który nie pozwalał nie dostrzegać klasowego zaplecza ideologii liberalnej, jakim było mieszczaństwo. Polski mesjanista zdawał sobie sprawę z tego, że właśnie ta klasa odpowiadała za kształt współczesnego mu ustroju liberalnego państwa. Wobec tego stanu rzeczy pozostawał on mocno krytyczny pisząc: „Duch równie małostkowy, jak wyłączny, opanował główny odłam narodu, owe klasy średnie, zwłaszcza, które same dziś tworzą tzw. kraj prawny (*l'Etat légal*)¹⁹¹.

Autor *Ojciec Nasz* uznawał, iż walka mieszczańskich przeciwko ustrojowi feudalnemu z perspektywy historycznego postępu była czymś chwalebny, jednakże praktyka życia politycznego pokazała, iż nie służyła ona likwidacji mechanizmów dominacji jednych klas nad innymi, lecz zastąpieniu dominacji szlachty panowaniem burżuazji. „Widząc, jak szerokie i wzniosłe poglądy średniego stanu dawniejszego zwyrodniały na kramarstwo arystokracji mieszczańskiej dzisiejszej, widząc, że podstawy arystokracji rodowej podkopano jedynie na to, aby w jej miejsce położyć fundamenty arystokracji pieniężnej, z towarzyszącym jej koniecznie industrializmem wyłącznym i indywidualizmem, ulegamy mimo woli najżywszemu oburzeniu, i przy całym uznaniu i podziwieniu dla walki prawa zwyczajnego z przywilejem, nie sposób nam nie piętnować tendencji ludzi, którzy, zbierając owoce pracy swych przodków nie myślą bynajmniej dalej ich udzielać, ale na swoją znowu korzyść obracają je na nowy przywilej i monopol nowy”¹⁹² – stwierdzał Cieszkowski. Jego słowa przywodzą na myśl historiozoficzne tezy znane z ogłoszonego cztery lata później niż cytowany tekst *Manifestu partii komunistycznej*. W tej to bowiem pracy można przeczytać, iż „wyrosłe z upadku społeczeństwa feudalnego nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne nie zniósło przeciwieństw klasowych. Zastąpiło ono jedynie dawne klasy, dawne warunki ucisku, dawne formy walki przez nowe”¹⁹³. Polski filozof powołując się na francuskiego pisarza i polityka Alphonsa de Lamartine’a konstatował także, iż żadna „światła i postępową demokracja”¹⁹⁴ nie może w żadnym razie opierać się na rządach tylko jednej klasy – „choćby najbardziej średniej”¹⁹⁵.

Czy można zatem mówić o liberalizmie w kontekście teorii, w której zanegowany zostaje prymat jednostki nad społeczeństwem a społeczno-klasowe podglebie myśli liberalnej uznane

¹⁹¹ OIWiA, s. 191.

¹⁹² Ibid., s. 222-223.

¹⁹³ K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej*, tłum. s.n. [in:] Eidem, *Dzieła wybrane. Tom I*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 26.

¹⁹⁴ OIWiA, s. 223.

¹⁹⁵ Ibid.

zostaje za zbiorowego uzurpatora dawnych przywilejów oraz władzy politycznej i w której krytyka tego stanu rzeczy zadziwiająco współbrzmi z rodzącymi się właśnie ideami marksizmu? Chcąc więc jakoś sklasyfikować myśl polityczną Cieszkowskiego, to lepszym terminem, który mógłby do tego celu posłużyć wydaje się być pojęcie progresywizmu. Progresywizm należałoby tu rozumieć jako kierunek ideowo-polityczny, w którym główną rolę odgrywa pojęcie postępu. Trafnie charakteryzuje je Zdzisław Krasnodębski: „Postęp miał być rozwojem ludzkości polegającym na powiększaniu się jej autonomii, na jej wyzwoleniu spod przymusu natury otaczającej człowieka, jak i (...) przymusu jego własnej natury oraz przymusu, którego źródłem jest społeczeństwo”¹⁹⁶. Należy przy tym mocno podkreślić, iż najważniejszym narzędziem służącym owemu wyzwoleniu jest akcja polityczna.

Dzięki skojarzeniu filozoficzno-politycznej twórczości Cieszkowskiego właśnie z nurtem progresywizmu nadal będzie ona pozostawać w orbicie nowoczesności wraz z jej wyobrażeniami i celami. Uniknie się przy tym kontrowersji związanych z rozstrzygnięciem sporów o właściwy podmiot polityki. Zgodnie zaś z tytułem tego podrozdziału będzie można uznać, iż umiarkowanie konserwatywna ostrożność polskiego mesjanisty co do środków wprowadzania reform nie wyklucza bynajmniej przyznania racji wizjom dobrego społeczeństwa formułowanym przez stronników nurtów kojarzonych z różnego typu rewolucjonizmem.

2.4. Uwagi końcowe

Powyższa analiza głównych idei rządzących filozofią polityczną Cieszkowskiego skłania do stwierdzenia, że polski mesjanista, sięgając do obfitego skarbcza nowoczesnej myśli, stworzył synkretyczny konglomerat filozoficzno-polityczny. Dzieła autora *Ojciec Nasz* pełne są bowiem nawiązań do koncepcji kształtowanych w ramach konserwatyzmu, liberalizmu czy socjalizmu. Polskiego filozofa trudno jednak jednoznacznie zaliczyć do którejkolwiek z tych szkół myślenia o polityce.

Jak już wskazano, jego konserwatyzm jest jedynie antyrewolucjonizmem, przy czym ogólny wydźwięk jego dzieł posiada ewidentnie egalitarny i progresywny rys. Cieszkowski uznaje również zasadność wielu ideowych pryncypiów dziewiętnastowiecznego liberalizmu, co jest szczególnie widoczne na polu dociekań na temat tego, jak mają kształtować się stosunki między narodami i państwami. W grę wchodzi tutaj zatem zasada samostanowienia

¹⁹⁶ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009, s. 19.

narodów, przy jednoczesnym postulacie dążenia do budowy ponadpaństwowych struktur politycznych o docelowo globalnym zasięgu. W opisywanej koncepcji szczególne znaczenie ma wątek odnowy uniwersalizmu w kwestii stosunków międzynarodowych. Kosztem uniwersalizmu było częściowe odejście od heglizmu, co z kolei wytworzyło potencjał absolutyzacji politycznej wrogości, z której, jak starano się wskazać, wyniknęły istotne i niedające się łatwo pominąć trudności teoretyczne. Można odczytać je jako przesłanki ostatecznego niepowodzenia projektu, jakim była ambicja ukończenia *Ojczyzny Nasz*. Jednocześnie autor *Prolegomenów do historiozofii* nie zgadzał się na akceptację indywidualizmu i hegemonię burżuazji na poziomie wewnętrznej organizacji poszczególnych państw i społeczeństw. Idee radykalnej zmiany stosunków społeczno-ekonomicznych, mające owocować poprawą położenia klas gorzej uposażonych były mu bardzo bliskie, co wyraźnie uwidoczniło się w jego działalności jako lewicowego parlamentarzysty. Nie zgadzał się jednak na metody rewolucyjne mające do owych zmian prowadzić, przy czym czynił to ze względu na ich niepraktyczność i ostateczną bezskuteczność a nie niegodziwość pobudek, z których miałyby one wynikać.

Wszystko to pokazuje, iż Cieszkowski śmiertelnie poważnie traktował mediatyzacyjny charakter swojej filozofii a w wyważaniu stanowisk i wsłuchiwaniu się w racje przeciwnych sobie nurtów ideologicznych zachowywał żelazną konsekwencję. Jego celem było zaś swoiste wydestylowanie ze wszystkich branych przez siebie pod uwagę poglądów tego, co rozumiał jako rzeczywistą syntezę wszystkich wartych rozważenia doktryn. Dlatego, wspomniany wyżej, treściowy eklektyzm jego myśli nie jest efektem przypadkowego łączenia wątków pochodzących z najprzeróżniejszych źródeł. Stanowi on natomiast wynik świadomie przyjętej syntezującej metody, która utożsamiona została z najwyższą formą filozofii, czyli heglizmem. Osiągnięcie tej wieloaspektowej syntezy uznawał Cieszkowski za konieczny warunek pozwalający na podjęcie wysiłku przejścia w nowy etap rozwoju ludzkości. Według niego ludzkość ta ma być zjednoczona, a zatem (w schmittiańskim sensie) odpolityczniona. Jej organizacja nie może tolerować żadnej alternatywy i musi z czasem objąć wszystkie ludy, państwa i narody. Sfera nowożytnej polityczności, mająca ze swej istoty charakter pluriwersum, ma stać się uniwersum w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁹⁷. Uznać to należy za największą nadzieję żywioną przez autora *Ojczyzny Nasz* względem historii i polityki.

Trzeba przyznać, że na polu teoretycznym przedsięwzięcie to okazało się nieudane ze względu na, wielokrotnie wskazywane już, niedostatki argumentacyjne. Nie oznacza to jednak,

¹⁹⁷ Vide: C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 285.

iż wysiłki Cieszkowskiego pozbawione były wartości. Stanowią one bowiem ważne świadectwo epoki, zaś poszczególne części mesjanistycznego programu reform wcale nie wydają być utopijnymi projektami całkowicie oderwanymi od ówczesnych realiów społecznych. Wskazaniu na ten właśnie aspekt mesjanizmu polskiego filozofa poświęcone zostaną końcowe rozdziały dysertacji.

3. Instytucjonalny wymiar mesjanizmu

3.1. Uwagi wstępne

Wizjonerskie postulaty Cieszkowskiego, motywowane dążnością do całościowej przemiany kultury, będącej efektem transformacji rozumienia człowieczeństwa, porównywalnej jedynie z rewolucją, jaką w tej sferze dokonało chrześcijaństwo, mogą sugerować, iż mamy do czynienia z myślą, w której szczegółowe sposoby wcielania w życie głoszonych idei zostaną odłożone *ad acta*. Tak jednak nie jest. Polski mesjanista bowiem, był tyleż wizjonerem, co praktykiem zanurzonym w codzienności. Oznacza to, iż w swojej działalności brał pod uwagę powszednie realia wraz z całym, towarzyszącym im, mozołem oraz koniecznością wykonywania częstokroć żmudnych i uciążliwych zadań.

Mocno wpłynęło to na specyfikę tworzonej przez polskiego filozofa wersji mesjanizmu. Jak celnie opisuje Jakubowski: „Cieszkowskiemu istotnie w *Ojcie Nasz* towarzyszył nastrój niemalże profetyczny (typowy dla myśli romantycznej), nie był to jednak nastrój proroka głoszącego nowe wielkie prawdy, lecz nastrój odkrywcy ogłaszającego wyniki swych dociekań”¹. Takie nastawienie miało swe konsekwencje w tym, że jak ocenia Rojek, „idea mesjanistycznego Królestwa Bożego na ziemi nie jest jakąś mistyczną utopią, lecz zupełnie sensownym programem zmiany społecznej”². Program ten w swych szczegółach określony został przez Garewicza jako „nader skromny” co oznacza, że cechują go „ustępstwa spowodowane trzeźwą oceną aktualnych możliwości”³. Można zatem stwierdzić, iż instytucjonalny aspekt mesjanizmu jest najbardziej realistycznym elementem analizowanej filozofii politycznej. Jest tak ze względu na to, że to właśnie na tym polu do głosu dochodzi polityczno-społeczna empiria z właściwymi jej różnorodnymi niedostatkami i ograniczeniami.

Według polskiego filozofa bowiem, budowa Królestwa Bożego na Ziemi nie będzie odbywać się dzięki boskiej interwencji, lecz poprzez tworzenie różnego rodzaju instytucji, które będą stopniowo przybliżać ludzkość do tego wzniosłego celu. W działalności tych ciał mało będzie spektakularności, natomiast skupione w ich ramach jednostki każdego dnia będą posuwać naprzód sprawę doczesnego zbawienia ludów. Skupienie uwagi właśnie na tym aspekcie ma głębokie uzasadnienie teoretyczno-historiozoficzne. Jak bowiem pisał

¹ M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród...*, op. cit., s. 142.

² P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, op. cit., s. 37.

³ J. Garewicz, *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych-czterdziestych XIX wieku*, [in:] B. Baczek (red.), *Polskie spory o Hegla 1830 -1860*, op. cit., s. 208.

Cieszkowski: „Ustawy i instytucje prawne, moralne i socjalne są więc urzeczywistnieniem Woli, treściowem spełnieniem Woli. Są one tem samym dla Woli, czem Umiejętności są dla Myśli, czem Sztuki piękne są dla Czucia. Są to najwyższe Ducha Twory, a zarazem najwyższe dla Ducha Przedmioty”⁴. Przymiarstwo tworzenia instytucji władzy woli ma za zadanie podkreślać ich naczelną rolę w nowej epoce. Na potwierdzenie tezy o woli jako centralnym aspekcie duchowej aktywności człowieka nowej ery można przytoczyć następujący wywód zapisany na kartach *Ojciec Nasz*: „Bo jak można być, ale jeszcze nie być myślącym, nie można zaś być myślącym a nie być, tak znowu można być i być myślącym, ale jednak nie być chcącym (...), gdy przeciwnie niepodobna chcieć bez Bytu i bez Myśli. Jak więc Myślenie implikuje już w sobie Byt, tak znowu wola implikuje w sobie Bycie i Myślenie. Wola jest więc trzecim najdoskonalszym stosunkiem podmiotu do przedmiotu, stosunkiem dokonywającym, celnym, stanem ducha już ani przypadkowym, ani koniecznym, jak były stany czucia lub myśli, ale właśnie wolnym stanem nad stanami. Wola więc jest najwyższą działalnością, najwyższą funkcją, najwyższą własnością Ducha, jest ona *Summum Ducha*”⁵. Zacytowane stwierdzenia nie odbiegają od intencji wyrażanych już w *Prolegomenach do historiozofii*. Jak pisał w końcowych partiach tego traktatu Cieszkowski: „(...) trzeci, *syntetyczny* dział historiozofii, który śledząc postęp *idei ludzkości* przez główne kierunki duchowe w jego spekulatywnej wolności, będzie miał właśnie za zadanie rozwijać coraz odpowiedniejsze dla niej formy istnienia w postaci *konkretnych instytucji*”⁶.

Rzeczą wartą zaznaczenia jest także to, iż rozumienie przez polskiego filozofa tego, czym są instytucje nie odbiega od sposobu, w jaki ujmowane są one w dyskursie współczesnych nauk społecznych. Polski socjolog Piotr Chmielewski definiuje instytucje jako „wszystkie wymyślane przez człowieka, czyli zaprojektowane i nałożone na ludzkie zachowania zasady i reguły, które kontrolują, porządkują i czynią przewidywalnym (a przez to możliwym i produktywnym) świat społecznych interakcji”⁷. Grażyna Skąpska i Marek Ziółkowski, czyli autorzy hasła poświęconego zagadnieniu instytucji zamieszczonego w *Encyklopedii Socjologii*, podkreślają z kolei, że niektóre ze znaczeń opisywanego terminu „odbijają wieloznaczność łacińskiego źródłosłowa pojęcia, terminy *institutio*, *institutum*, mające związek z *instituo*, mogą

⁴ ON III, s. 178.

⁵ Ibid., s. 158.

⁶ PdH, s. 105.

⁷ P. Chmielewski, *Ludzie i instytucje. Z historii i teorii nowego instytucjonalizmu*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 1995, s. 9.

bowiem oznaczać: urządzenie czegoś, zarządzanie czegoś, zaplanowanie przedsięwzięcia; pouczanie i naukę oraz tradycję, zwyczaj i nawyk”⁸.

Podkreślenie tradycyjnego i nawykowego aspektu instytucji jest szczególnie istotne w odniesieniu do filozofii Cieszkowskiego, który mocno akcentował swoją niechęć do metod konstruktywistycznych, zakładających prymat postulatów wynikających z czystej teorii nad rozwiązaniami zakorzenionymi w praktykach codzienności. Jak pisał: „Dlatego, choć jest bardzo wskazane, na ile to tylko możliwe, rozważać przedmiot teoretycznie przed zastosowaniem i w jego trakcie, to jednak nie należy przynigdy wtłaczać tego, co żywe, w jakieś odlane już z góry formy i w ten sposób to dusić, lecz raczej zawsze lepiej jest podsłuchiwać życie w jego tajemnych pracowniach”⁹. Nawet nowopowstałe instytucje mające być częścią historiozoficznego spełnienia ludzkości muszą mieć za podstawę realia i odpowiadać na rzeczywiste potrzeby danych społeczności. Szeroki zakres znaczeniowy pojęcia instytucji zaś, dobrze współgra z ambicjami Cieszkowskiego, który w swym programie zawarł zarówno zmianę roli izby wyższej w parlamencie, reformy w sferze ekonomii czy też pomysły na ułożenie systemu edukacji, i to już od najniższych jego szczebli. Inspirację dla wszystkich tych idei stanowiły bieżące wydarzenia i problemy będące udziałem społeczeństw Francji, Prus czy Polski, które autor *Ojciec Nasz* wnikliwie obserwował.

Stan instytucji wytworzonych w ramach danej wspólnoty odzwierciedla stan jej samej. O ile zatem projekty Cieszkowskiego miały być w założeniu odbiciem egalitarnego etosu Królestwa Bożego na Ziemi, o tyle instytucje funkcjonujące w dziewiętnastowiecznych wspólnotach społeczno-ekonomiczno-politycznych były, jego zdaniem, narzędziami utrzymywania znacznej części ich członków w wołającym o pomstę do Nieba *status quo*. Bezwzględnie ciemięży się w nim biedotę, za nic mając powszechnie deklarowane braterstwo wynikające z najbardziej elementarnych zasad religii chrześcijańskiej, będącej przecież cywilizacyjnym emblematem całej epoki ciągnącej się od niemal dwóch tysięcy lat. Ta część rozważań polskiego filozofa stanowi rodzaj druzgocącej krytyki społecznej jasno ukazującej powszechnie panującą hipokryzję. „I cóż stąd, że wszystkich ludzi imieniem bliźnich czcimy, że ich przed Bogiem *de jure* za braci uważamy, gdy właściwych atrybutów tego dostojęstwa *de facto* wcale nie posiadają, a w sferze działalności swojej i duchownego kształcenia od

⁸ G. Skąpska, M. Ziółkowski, *Instytucja społeczna*, [hasło w:] W. Kwaśniewicz (red.) *Encyklopedia Socjologii*, t.1., Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 317.

⁹ OPPRW, s. 335.

zwierząt się nawet nie różnią, u których to życie tylko i tegoż życia utrzymanie jest ostatecznym istnienia celem”¹⁰ – gorzko konstatował myśliciel.

Ocena współczesnych Cieszkowskiemu realiów społecznych była tym bardziej radykalna, że, jego zdaniem, ich kształt wynikał nie tylko z bierności i różnego typu zaniechań, lecz był on sankcjonowany instytucjonalnie. Prowokowało to wręcz wrażenie, że członków klas uboższych celowo skazywano na bezsensowną, zwierzęcą wegetację wskazywaną we wcześniej przywołanym cytacie. Jak podkreślał autor *Prolegomenów do historiozofii* przy okazji egzegezy tego, co należy rozumieć pod pojęciem „chleba powszedniego” z *Modlitwy Pańskiej*: „Jakoż instytucje nasze zamiast umniejszania nędzy klas niższych i udzielania im *Chleba powszedniego* nie przestają nawet na stagnacyjnym i obojętnym stosunku, lecz przeciwnie ten chleb im jeszcze wydzierają”¹¹.

Przykładem takiej praktyki było opodatkowywanie towarów pierwszej potrzeby takich jak zboże, chleb, mięso czy sól. Wysokość podatków na te produkty szkodziła przede wszystkim warstwom najbiedniejszym, ponieważ pobierane przez państwo taksy zawarte w ich cenach nie były w żaden sposób skorelowane z wysokością dochodów tych, którzy ponosili ich koszt (trudno zresztą wyobrazić sobie możliwość uwzględnienia takiej korelacji w opłatach składających się na ostateczną cenę produktów spożywczych). Jak zatem podsumował tę kwestię Cieszkowski, wskazane wyżej rozwiązania fiskalne „majątnemu czuć się nawet nie dają, a ubożego całe życie tłoczą”¹².

Warto w tym miejscu podkreślić, że, w opisywanym aspekcie filozofii politycznej Cieszkowskiego, po raz kolejny uwidocznia się tendencja do rewizji konkluzji, do których, w swych analizach sytuacji nowoczesnych społeczeństw europejskich, doszedł Hegel. Jak wskazano we wcześniejszych rozdziałach, niemiecki filozof nie potrafił sobie poradzić z kwestią pauperyzacji całych rzesz ludzi funkcjonujących w ramach gospodarki wczesnego kapitalizmu i ostatecznie zepchnął kwestię robotniczą na margines rozważań. Autor *Zasad filozofii prawa* pozwalał sobie w tym względzie jedynie na dosyć nieśmiałe wysunięcie postulatu o konieczności uchwalenia celowych podatków i zakładania domów opieki dla najuboższych. Zdaniem polskiego mesjanisty wprowadzenie tego typu rozwiązań, przyniosło efekty odwrotne od zamierzonych, które kojarzą się raczej z jakimś rodzajem plagi niż dobrodziejstwa¹³.

¹⁰ ON III, s. 200.

¹¹ Ibid., s. 202.

¹² Ibid.

¹³ Vide: ON II, s. 134.

Liczne zaniedbania i stosowanie li tylko półśrodków mających służyć poprawie losu ubogich doprowadziły wręcz do tego, iż możliwe stało się kwestionowanie, jedynie przecież abstrakcyjnej i formalnej, godności przynależnej wszystkim ludziom, którą przyniosło chrześcijaństwo. Bieda i brak nadziei na jej przewyciężenie moralnie i fizycznie degenerują jednostki narażone na oddziaływanie tych okoliczności. Skutkowało to całą litanią wad i problemów, które skrzętnie wymieniał Cieszkowski: „Próżniactwo, pijaństwo, obrzydła swawola, zemsta, podpalania, prostytutka, oszustwa i zbrodnie wszelkiego rodzaju, przytępienie i zniweczenie wszystkich moralnych uczuć a stąd wpływający także jad na fizyczną organizację, słowem zatrucie całego życia we wszystkich jego stosunkach, oto są rezultaty, które napotykamy w badaniach nad stanem socjalnym klas niższych w krajach najcywilizowańszych (...)”¹⁴. W obliczu takiego stanu rzeczy wielu zdesperowanych ludzi decydowało się wieść żywot żebraków, co jednak w obliczu wielkiej skali zjawiska było tłumione metodami prawno-policyjnymi poprzez ustanawianie zakazu żebractwa. Rzecz jasna, autor *Ojciec Nasz* nie przeszedł wobec tego faktu obojętnie. „Skoro zapewnicie każdemu normalne i przynależne środki utrzymania, wtedy dopiero zakażcie żebractwa, inaczej jest to okrucieństwo”¹⁵ – oskarżał.

W instytucjach współczesnego Cieszkowskiemu społeczeństwa tkwiło, nieprzewyciężalne w ramach ich samych, zło. Zmiana szczegółowych praw i przepisów zdawała się być z góry skazana na niepowodzenie, gdyż samo prawo było jednym z wymiarów instytucjonalnej degrengolady całej cywilizacji dziewiętnastowiecznej Europy. Wobec tego: „Martwa legalność, sztuczna legitymistyczność, słowem wszelkie fikcje polityczne uznajemy za niedołączne, za spróchniałe, za niezdolne już do zbawienia świata”¹⁶. Zło, o którym tu mowa narastało przez wiele wieków, stając się coraz bardziej odczuwalne. W momencie powstawania *Ojciec Nasz*, zdaniem polskiego mesjanisty, doszło ono już do swego punktu kulminacyjnego a jego wszechogarniającej rozległości nie sposób przeoczyć. Dramatyzm sytuacji był coraz wyraźniej widoczny w samej świadomości społecznej, co z kolej pozwoliło dostrzec, że „przy tej świadomości tuż leży lekarstwo choroby, wreszcie, że dzisiejsza w tym względzie *crisis* i cierpienia, które towarzystwu sprawia niczym innym nie są, jedno boleściami porodu, zwiastunami rozwiązania”¹⁷.

¹⁴ ON III, s. 203-204.

¹⁵ Ibid., s. 204.

¹⁶ Ibid., s. 116.

¹⁷ Ibid., s. 202.

Mające być owego rozwiązania środkami, nowe instytucje nie będą już tłumić, deformować i gwałcić ludzkich skłonności do twórczych aktywności na wszystkich polach, lecz przeciwnie, będą przeznaczone „do torowania i podniecania ich normalnego wpływu”¹⁸. Z całą pewnością warto przyjrzeć się zatem projektom takim ciał tworzonym przez Cieszkowskiego. Polski mesjanista nie poprzestał bowiem jedynie na postulowaniu tego typu działań, lecz sam próbował formułować konkretne propozycje, które w różnej skali oddziaływania miały pomagać przełamywać bolączki właściwe poszczególnym aspektom politycznej, społecznej czy ekonomicznej egzystencji wielu wspólnot.

3.2. Reforma senatu

Omawiając instytucjonalny aspekt mesjanizmu Cieszkowskiego trudno nie zacząć od najbardziej w tym kontekście¹⁹ rzucającego się w oczy projektu, którym była analiza trudności, jakie może napotkać parlament zbudowany na zasadzie dwuizbowości wraz z propozycją ich likwidacji, będące głównym tematem *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*. Jak podaje w *Przedmowie tłumacza* August Cieszkowski junior, dzieło to choć wydane po raz pierwszy w roku 1844 powstało jeszcze przed rokiem 1840²⁰. Polski filozof przebywając przez dłuższy czas we Francji postanowił odnieść się do problemów związanych z funkcjonowaniem systemu parlamentarnego działającego na mocy konstytucji z roku 1830 wydanej przez króla Ludwika Filipa I. Zgodnie więc z przywołanymi wcześniej założeniami, to faktyczne wydarzenia, nie zaś zagadnienia czysto teoretyczne miały dawać asumpt do podjęcia rozważań. Obranie przez Cieszkowskiego za punkt wyjścia realnie istniejących okoliczności ma, zdaniem Piotra Bartuli, świadczyć o zdecydowanie „anty-konstruktywistycznym” stanowisku polskiego filozofa²¹. André Liebich podkreśla z kolei, iż przywoływany tekst stanowi wyraz realizmu Cieszkowskiego, bowiem zdołał on powściągnąć swą bogatą wyobraźnię do tego stopnia, by umieścić swoje plany w ramach już istniejącego i funkcjonującego systemu politycznego²².

Warto także podkreślić, że omawiane dzieło w żadnym wypadku nie jest czymś w rodzaju szybko dezaktualizującej się publicystyki, gdyż dotyczy ono zagadnień ustrojowych i można je

¹⁸ Ibid., s. 205.

¹⁹ Jak pisze Bartula, Cieszkowski „Poza dyskusją pozostawiał zasadę parlamentaryzmu. Dążył tylko do tego, aby uczynić go lepszym. Problem systemu politycznego stawiał w kategoriach instytucjonalnych – panowania reguł, a nie personalnych – panowania ludzi. Twierdził, że prawidłowe funkcjonowanie ustroju zależy od dobrych instytucji i obyczajów, a nie, jak sądzą naiwni moraliści, od dobrych charakterów. Tym samym »depersonalizuje« on zagadnienie władzy” (P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 86).

²⁰ Vide: OIWiA, s. 160.

²¹ Vide: P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 86.

²² Vide: A. Liebich, op. cit., s. 192

potraktować jako „artykulację fundamentów filozofii politycznej”²³. Jak zatem zaznacza Cieszkowski junior: „Filozof istotę zagadnienia bada. Cokolwiek przeto w książce o francuskiej izbie wyższej, o francuskim parostwie powiedziano, odnosić należy do instytucji senatu, etc., w ogóle”²⁴. Liebich do tej sprawy podchodzi bardzo podobnie, stwierdzając, iż *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* to próba określenia właściwej relacji, jaka powinna panować między liderami społeczeństwa obywatelskiego a przedstawicielami władzy państwowej²⁵.

Kontekst rozważań polskiego filozofa, czyli reformy ustrojowe Francji, chociaż wynikający z osobistych kolei jego losu, ma jednak również i ogólniejsze znaczenie. To bowiem ten właśnie kraj przez dziesiątki lat był polem, na którym można było obserwować tok rozwoju nowoczesnego konstytucjonalizmu. Według Pawła Wiązka liczne przemiany francuskiej państwowości epoki nowożytnej „czynią historię francuskiego prawa konstytucyjnego w wybranym okresie niezwykle cennym źródłem wiedzy; fantastycznym i niedoścignionym źródłem poznania teorii skonfrontowanej z praktyką”²⁶. Dzieło Cieszkowskiego, którego formę literacką należałoby ulokować gdzieś pomiędzy pamfletem politycznym, traktatem socjologicznym a propozycją legislacyjną²⁷, zawiera cel wyrażony *explicite*, który koresponduje z ostatnią z wymienionych cech historii prawa francuskiego. Jest nim w pierwszej kolejności postawienie „problematu parlamentaryzmu”²⁸, który polega na tym, aby, biorąc pod uwagę zasady parlamentarnego bikameralizmu (warstwa teorii) oraz aktualny wówczas stan opinii i obyczajów publicznych a także pozostałe istotne w tym kontekście uwarunkowania (warstwa praktyki), uzyskać „modłę organizacji parlamentarnej najodpowiedniejszą dla wymogów obydwu warunków danych”²⁹.

Należy podkreślić, że chociaż polski filozof początkowo deklarował, iż nie chce zajmować się zaletami i wadami dwuizbowości parlamentu, lecz jedynie podjąć próbę utwierdzenia zastanego ustroju „na naturalnych podstawach, które sam sobie [naród – M.B] utworzył”³⁰, to całościowa wymowa *O izbie wyższej...* mieści się w powszechnie przyjętym rozumieniu znaczenia i funkcji parlamentu składającego się z dwóch izb. Zagadnienie to w *Nauce o konstytucji* komentuje Carl Schmitt: „Ten system miał w sobie coś szczególnie przekonującego dla liberalnych wyobrażeń XIX wieku. Dobrze harmonizował z zasadą

²³ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 86

²⁴ OIWiA, s. 160.

²⁵ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 189.

²⁶ P. Wiązek, *Legislatywa we francuskich systemach konstytucyjnych pierwszej połowy XIX wieku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. PRAWO”, 2020, nr 330, s. 41.

²⁷ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 192.

²⁸ OIWiA, s. 164.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

podziału władz, a ponadto stwarzał możliwość ochrony potencjału społecznego różnych stanów i warstw przed demokracją radykalną. Toteż wychodził naprzeciw postulatam liberalnym i konserwatywnym w jednakowym stopniu³¹. Mediatyzacyjny charakter tego rozwiązania nie mógł zatem ujść uwadze Cieszkowskiego, który wszak różnego rodzaju zapośredniczeń i syntez szukał we wszystkich obszarach, którym poświęcał uwagę.

Ponadto, jak kontynuuje Schmitt, w wielu uzasadnieniach bikameralizmu „(...) powtarza się myśl, że izbę niższą – w której panują zmienne opinie i większości, która polega na liczbie i ilości – należy uzupełnić szczególnym przedstawicielstwem, ucieleśniającym stabilność i jakość”³². Nie inaczej rzecz się ma w filozofii polskiego mesjanisty. Na kartach *Ojczyzny Nasz* kategorycznie stwierdzał on konieczność istnienia arystokratycznych komponentów w każdym dobrze zbudowanym ustroju politycznym: „bo żadna demokracja nie obejdzie się bez władzy najlepszych i najzasłużeńszych”³³. Funkcjonującą we Francji izbę poselską zaś postrzegał jako „przedstawicielstwo interesów szczegółowych i przypadkowych” będące domeną „partykularnych żywiołów narodu”³⁴. Biorąc pod uwagę te ustalenia zasadnym wydaje się stwierdzenie, iż bikameralizm, wbrew początkowym deklaracjom, nie był tylko mało znaczącym elementem współczesnego Cieszkowskiemu systemu politycznego, w ramach którego pragnął on w swych rozważaniach pozostać, lecz rozwiązaniem wyraźnie przezeń preferowanym.

3.2.1. Dobór senatorów

Konsekwencją przekonania o żywotnej roli dwuizbowości w nowoczesnym parlamencie jest konieczność przekształcenia sposobu, w jaki wybierani są członkowie obu izb. Według polskiego filozofa stanem pożądanym jest „aby obie izby przedstawiały żywioły narodowe istotne i pozytywne, pochodzące ze źródeł ściśle odrębnych, aby obie opierały się na zasadach istotnie różnych i niezależnych jedna od drugiej”³⁵. W związku z tym, przyjęta praktyka, zgodnie z którą, skład osobowy, zarówno izby wyższej jak i niższej, wyłania się poprzez wybory powszechne, jawi się jako poważna niespójność, która wręcz podważa sensowność rozwiązania bikameralnego. Liebich celnie podsumowuje poglądy Cieszkowskiego na tę kwestię pisząc, iż racją bytu Senatu jest równoważenie izby poselskiej nie zaś jej duplikowanie³⁶. Bartula stwierdza z kolei, że członkowie izby wyższej cieszący się dokładnie

³¹ C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, op. cit. s. 464.

³² Ibid.

³³ ON II, s. 168.

³⁴ OIWiA, s. 169.

³⁵ Ibid., s. 167.

³⁶ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 194.

taką samą legitymacją społeczną, jak ci zasiadający w izbie deputowanych, to w istocie „posłowie przebrani w togi senatorów”³⁷. Polski mesjanista o tak skonstruowanym parlamencie pisał, że pomysłem równie dobrym, jak wybieranie obu izb poprzez wybory byłoby „wzniesć gdziekolwiek ścianę rozdzielającą na dwie części izbę poselską. Skutek byłby zupełnie ten sam”³⁸.

Wprowadzenie różnicy w sposobie wyłaniania posłów i senatorów jest więc konieczne, pomimo tego nawet, iż zgromadzenia ich zrzeszające stanowią w gruncie rzeczy jedność w postaci parlamentu jako całości. Wydaje się jednak, że jest to jedność osiągnana na zasadach przywodzących na myśl dialektyczny sylogizm. Cieszkowski bowiem, stosunek między izbą deputowanych a izbą parów określa na zasadzie antytetycznej odrębności. Swój wywód opiera na kontraście zachodzącym na polu duchowej specyfiki opisywanych instytucji. Dowodził on, iż jednym z warunków sprawnego działania parlamentu bikameralnego jest „rozwój ducha stałości, rozwagi i ciągłości w jednej izbie, podczas gdy duch rzutkości, żywości i doraźności staje się udziałem drugiej”³⁹. Jasnym wydaje się zatem, iż próba wyboru członków tak bardzo odmiennych mentalnie ciał politycznych na mocy tych samych reguł, wydaje się być wysoce niesatysfakcjonująca, jeśli chce się spełnić, wymienione wyżej, warunki konieczne do osiągnięcia optymalnego kształtu parlamentu jako całości.

Godząc się z koniecznością zmian w ustalaniu składu osobowego w Senacie, pojawia się kolejna trudność. Mianowicie, swej funkcji nie mogą spełniać już znane z przeszłości sposoby niewyborczego ustanawiania senatorów: mianowanie przez władzę wykonawczą oraz dziedziczenie. To pierwsze wypaczałoby ideę niezależności Senatu. Ustrój przedstawicielski panujący w warunkach, w ramach których starał się operować Cieszkowski, wymagał „dla obydwu izb pochodzenia niezależnego, faktycznie jak prawnie, stanowiska bezpośredniego, a nie zawisłego, słowem wymaga istnienia dla siebie i przez się”⁴⁰. Senat wyłaniany przez wybory powoduje, iż staje się on więc mało znaczącym dodatkiem do izby niższej. Powoływanie parostwa przez nominację królewską natomiast „byłoby poniżyć je do (...) roli jakiejś rady stanu, bodaj czy nie pierwszej lepszej komisji”⁴¹.

Dziedziczenie funkcji Para jest z kolei absolutnie nie do przyjęcia w społeczeństwie demokratycznym. Niezgoda polskiego filozofa na dziedziczość urzędów publicznych opierała się na przekonaniu o wyczerpaniu się historycznej roli szlachty, która była głównym

³⁷ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 91.

³⁸ OIWiA, s. 167.

³⁹ Ibid., s. 204.

⁴⁰ Ibid., s. 171.

⁴¹ Ibid., s. 172.

beneficjentem takiego systemu. Choć sprawa ta była już poruszana w poprzednich rozdziałach tej pracy, to warto podkreślić, iż właśnie na jej kanwie Cieszkowski wyrażał pogląd o istotnej wadze powszechnie podzielanych odczuć i antypatii, które uniemożliwiały jakikolwiek powrót do rozstrzygnięć ustrojowych znanych z przeszłości. Autor *Ojciec Nasz* wyraźnie oddzielał opinię publiczną od publicznych uczuć. Opinia publiczna, jego zdaniem, jest w stanie nawet warunkowo zaakceptować dziedziczość parostwa, lecz jedynie na zasadzie mniejszego zła, chroniącego niezależność Senatu od władzy wykonawczej, która to niezależność staje się fikcją w przypadku mechanizmu nominacji senatorów przez koronę⁴². Sfera publicznych uczuć zaś cechuje się większym stopniem nieprzejednania. Jak głosił Cieszkowski: „(...) uczucie publiczne stanowi powagę o wiele wyższą od samej opinii publicznej. Często równie koniecznym, jak pięknym stawiać czoło jednej; zawsze równie jest niebezpiecznym, jak niegodnym tamte obrażać. Do uczucia, a nie do opinii ludowej odnosi się przysłowie: *Vox populi, vox Dei*”⁴³.

Uczuciu panującemu w porewolucyjnej Francji zaś „mniej niż kiedykolwiek odpowiada zasada dziedziczości”⁴⁴. Nawet więc gdyby udało się jakoś przeforsować zasady rodowej sukcesji parostwa, to wynikiem tej operacji byłoby oparcie, tak ważnej dla państwa instytucji, na bardzo niepewnych fundamentach. Cieszkowski swą argumentację uzupełniał stwierdzeniem, iż senat, jako izba z założenia arystokratyczna, wymaga istnienia arystokracji, po której, w przypadku współczesnej mu Francji, pozostały jedynie smętne resztki dawnej świetności. Jej społeczną marginalizację należy zaliczyć do dziedziny faktów dokonanych a z faktami wszak nie sposób dyskutować⁴⁵. Co więcej, fakt ten został „uznany przez prawo” poprzez zniesienie dziedziczości ogłoszone w, obowiązującej w momencie powstawania *O izbie wyższej...*, konstytucji, a także „potwierdzony przez historię” poprzez dwie rewolucje (z roku 1789 i 1830) skierowane zarówno przeciwko stosunkom politycznym znanym z *ancien régime*, jak i próbom ich restauracji⁴⁶.

Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższy fragment omawianego dzieła, w którym Cieszkowski zawarł ważne dla zrozumienia jego filozofii politycznej tezy mówiące o nie dającej się pominąć konieczności zachowywania w polityce stałego kontaktu ze uwarunkowaniami życia publicznego: „Fakt dokonany i uznany ma wielkie znaczenie w historii. Ktokolwiek naiwnie opór chce mu stawić, ulegnie w tej walce. Prawdziwy mąż stanu

⁴² Vide: Ibid., s. 178-179.

⁴³ Ibid., s. 179.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Vide: Ibid. 181.

⁴⁶ Ibid.

pochwyci go, rozwinie i pokieruje ku jego naturalnym wynikłościom. Hamowaniem, cofaniem obrażamy końcem końców wszystkie opinie; przeciwnie rozwijając, postępując naprzód, zdołamy najprzeciwiejszym nawet wymogom zadośćuczynić. Jedynie na nowej podstawie połączyć i pojednać można opinie zastarzałe z postępowymi, podczas gdy stojąc w miejscu lub cofając kroku, rozterkę tylko powiększyć możemy. Naprzód więc, a nigdy w tył⁴⁷.

3.2.2. Kooptacja i nowe szlachectwo

Wybór senatorów przez głosowanie nie współgra z charakterem izby wyższej, mianowanie narusza jej niezależność a dziedziczenie jest echem jednoznacznie odrzuconych przez społeczeństwo praktyk politycznych. Jednocześnie parlamentaryzm wymaga komponentu arystokratycznego mającego równoważyć ewentualne zbytnie rozgorączkowanie deputowanych do izby niższej. Receptą Cieszkowskiego na tę, na pierwszy rzut oka patową, sytuację było wprowadzenie do senatu mechanizmu kooptacji będącego, jego zdaniem, syntetycznym rozwiązaniem łączącym zalety wybieralności i dziedziczności⁴⁸.

Polski filozof apelował do odbiorców swego dzieła, aby wyobrazili sobie oni „Izbę Parów złożoną z żywiołów mniej lub bardziej podobnych do tych, z których dziś się składa, czyli złożoną z wszystkich powag narodowych, z osobistości najwybitniejszych w jakim bądź zawodzie, z ludzi, którym ich znaczenie, usługi oddane, zdolności, wreszcie stanowisko społeczne zapewniają jakikolwiek wpływ byle tylko szeroki i istotny na ducha i rozwój krajowy⁴⁹. Takie zgromadzenie w dalszej kolejności należałoby wyposażyć w odpowiednie narzędzia prawne. Pierwszym z nich byłaby całkowita nietykalność i niezależność polegająca na braku odpowiedzialności przed kimkolwiek poza „Bogiem i historią⁵⁰. Drugim narzędziem byłby mechanizm kooptacji. Jak opisywał jego działanie Cieszkowski: „Skoro by tylko śmierć opróżniła jakie miejsce, izba przystąpiłaby sama do uzupełnienia go, wyborem podobnym do tych, którymi się akademie uzupełniają. Staraniem jej byłoby zastąpić członka, którego straciła, przez wybór następcy, o ile możliwości należące do warstwy społecznej i do zawodu zmarłego, czyli wybrałaby osobistość sławną czy wybitną w zawodzie, który przedstawiał zmarły jej członek, tak aby żaden z żywiołów społecznych nie był pozbawiony reprezentacji w jej składzie⁵¹.

⁴⁷ Ibid. s., 182.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., s. 183-184.

⁵⁰ Ibid., s. 184.

⁵¹ Ibid.

Według polskiego mesjanisty zastąpienie głosowania przez kooptację w żadnym razie nie przekreślało demokratyczności tak zaprojektowanego Senatu. Nadal bowiem opierał się on na elekcyjności. Akcent jednak położony jest tutaj na bierne a nie czynne prawo wyborcze. Takie postawienie sprawy miało zagwarantować ponadklasową specyfikę Izby Parów. Autor *Ojciec Nasz* z całą mocą podkreślał, iż „pierwiastek elekcyjny nie polega wyłącznie na prawie wybierania, polega jeszcze na uznaniu działalności każdego obywatela; ową działalność, owo prawo do udziału we władzy przyznane wszystkim klasom i wszystkim zawodom uznawałaby nowa zasada przez nieograniczone prawo (biernej) wybieralności”⁵². Senat kooptacyjny ma być instytucją, która, dzięki rozszerzeniu biernego prawa wyborczego na wszystkie klasy i profesje, będzie w stanie skupić w sobie nową arystokrację. Przynależność do niej nie będzie już wynikała z faktu urodzenia się w odpowiedniej rodzinie, lecz z osobistych zasług przyniesionych państwu i społeczeństwu. Kooptacja zatem, to „przekazywanie nieskrępowane i racjonalne, zamiast koniecznego i ślepego przekazywania; jest to dziedziczenie moralne i zbiorowe, zamiast dziedziczenia fizycznego i osobistego – słowem jest to dziedzictwo według ducha, a nie według ciała”⁵³.

Warto podkreślić, że Senat jako instytucja personalnie złożona „z wszystkiego co kraj ma najwybitniejszego, najwyższego, najświetlejszego we wszystkich zawodach”⁵⁴ nie będzie *de facto* organem przedstawicielskim, lecz bezpośrednią emanacją społecznych elit. Takie ciało polityczne „jest dla siebie i przez siebie, od siebie jedynie zależne, we własnym łonie mając rację bytu i ustawicznego odradzania się”⁵⁵. Komentując *O izbie wyższej...* Liebich zwraca uwagę na to, iż Cieszkowskiemu, podejmującemu się określenia kryteriów wyznaczających przynależność do nowej arystokracji wraz z uzasadnieniem jej prawa do rządzenia wspólnotą polityczną, towarzyszą te same intencje, co Saint-Simonowi. Wszakże także i on bowiem sporo pisał o konieczności odnowienia instytucji politycznych, tak by odpowiadały one interesom „najbardziej wartościowej” części społeczeństwa⁵⁶.

Badacz ten zwraca uwagę także na obecne w pracy polskiego mesjanisty inspiracje Heglowskie⁵⁷. Choć nazwisko Hegla nie jest przywoływane wprost, to nadal jego filozofia obecna jest w stosowanej przez Cieszkowskiego terminologii (jak choćby w przytaczanym wyżej cytacie) oraz podobieństwie ról, jakie w państwie mają ogrywać senatorowie i Heglowski

⁵² Ibid., s. 213.

⁵³ Ibid., s. 210.

⁵⁴ Ibid., s. 184.

⁵⁵ Ibid., s. 213.

⁵⁶ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 207-208.

⁵⁷ Vide: Ibid., s. 208-210.

stan ogólny. Polski filozof senatowi przypisał trzy główne pola, na których ma on realizować swą misję: opieka nad tradycjami państwowymi i narodowymi; stanie na straży praw i ogólnych interesów państwa, nadzór nad postępami rozwojowymi i kierownictwo w wyznaczeniu kierunków ich dalszego pomnażania⁵⁸. Wszystkim tym czynnościom miał towarzyszyć duch logiczności, stałości i siły niezbędny do „ustalenia potęgi i szczęścia narodów”⁵⁹.

3.2.3. Władza substancjalna a demokracja

Projektowanemu przez siebie senatowi Cieszkowski przypisywał możliwość zaspokojenia, właściwej każdemu organizmowi politycznemu, potrzeby posiadania instytucji, w której skupiałyby się „władza substancjalna”, to znaczy wyzwolona od „wpływów wyłącznie osobistych” i oparta na „na panowaniu niezmiennym rozumu i na szlachectwie zasługi”⁶⁰. Władza substancjalna złożona z jednostek najbardziej do jej pełnienia uprawnionych miała stanowić remedium na problemy związane z rozwojem współczesnej polskiemu mesjaniście demokracji, której zarzucał, szkodliwy dla polityki, prymat czynników ilościowych nad jakościowymi. Jak pisał: „Liczba dziś ma przewagę i panuje. Czy wyraża się w pieniądzech, w głosach wyborczych, czy w jakikolwiek inny sposób, zawsze jest to tylko kwestia cyfr”⁶¹.

Autor *Prolegomenów do historiozofii* rozważał tu problem rodzącej się niemal na jego oczach demokracji masowej, która wielu myślicieli napawała wielkimi obawami. Izba Parów – „ciało arystokratyczne, czerpiące najszlachetniejsze swoje żywioły z szeregów demokracji”⁶² – miało w założeniu zniwelować szkodliwe efekty umasowienia społeczeństwa, które utożsamiano z brakiem racjonalności politycznej i źle pojętym egalitaryzmem. „Cieszkowski wpisuje się w tradycję myśli politycznej wieszczącej kasandrycznie, iż wola większości może zniszczyć prawa jednostki. Mamy tu do czynienia z supozycją możliwej demokracji opresyjnej, która – pomimo że ma już ustaloną tradycję argumentacyjną – nie zawsze była traktowana z należytą powagą”⁶³ – komentuje Bartula.

Polski filozof starał się wypracować taką koncepcję, w której najcenniejsza warstwa wspólnoty politycznej, faktyczna elita narodu, posiada stworzone specjalnie dla niej forum artykulacji swych zamysłów i postanowień. Politycznym sercem narodu ma być jego najlepsza część i dlatego wymaga ona zabezpieczenia w postaci, wymienionych wcześniej, narzędzi

⁵⁸ Vide: OIWiA, s. 198.

⁵⁹ Ibid., s. 200.

⁶⁰ Ibid., s. 194.

⁶¹ Ibid., s. 191.

⁶² Ibid., s. 197.

⁶³ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 87.

prawnych. Sprawia to, że podkreślony przez Liebicha, realizm Cieszkowskiego jest realizmem jedynie względnym. Ogranicza się on bowiem do wzięcia pod uwagę faktycznie istniejących ram ustrojowych tylko jako punktu wyjścia do rozważań, które do cna przeniknięte są bezdyskusyjnym optymizmem dotyczącym możliwości realizacji i potencjalnej skuteczności głoszonych postulatów⁶⁴.

Autor *Ojciec Nasz* nawiązywał w swym tekście do jednej z najświetniejszych prac, w których podjęto problem genezy demokracji masowej, czyli do *O demokracji w Ameryce* autorstwa Alexisa de Tocqueville'a⁶⁵. Jednym z charakterystycznych rysów dzieła Tocqueville'a jest jego ambiwalencja w stosunku do postępującego egalitaryzmu. Jak pisze Tomasz Słupik, „z jednej strony akceptuje on »marsz« równości przez nowożytną historię i jego konsekwencje, z drugiej postępy równości budzą w nim wielkie obawy i napawają lękiem”⁶⁶. Dla Cieszkowskiego ów lęk stanowił jednocześnie przestrozę, jak i podstawę dla powziętego przez siebie celu, jakim było swego rodzaju „uszlachcenie” demokracji poprzez ustanowienie senatu kooptacyjnego. „Spytajcie się np. pana de Tocqueville, co sądzi o przyszłości demokracji wyłącznych. Uważajcie, z jakim uczuciem fatalistycznego zwątpienia stawia ich horoskop, ilekroć dotknie słabej strony zagadnienia, a zaczerpnąwszy cennych wskazówek z jego książki, miejcie się na baczności” – apelował polski myśliciel.

Demokracja bez komponentu elitarnego, jak każde jednostronne (niesyntetyczne) rozwiązanie ustrojowe, zdaniem Cieszkowskiego, na dłuższą metę nie ma prawa dobrze działać. Rzecz w tym, aby zmodyfikować kryteria decydujące o przynależności do elity społecznej w taki sposób, aby nie zdawać się w tej kwestii na czynniki losowe, jak miało to miejsce w przypadku arystokracji rodowej. Proces nabywania szlachectwa trzeba zrjonalizować a tym samym rozszerzyć na wszystkie warstwy społeczne. Należy uzależnić go od sukcesów właściwym różnym obszarom działalności osób biorących w nim udział. Dawny fakt i przywilej bycia szlachcicem powinien ustąpić miejsca aktowi i prawu do bycia częścią takiej grupy. Nieodzowny jest tu pewien dynamizm korespondujący z charakterem współczesnych autorowi *Boga i palingenezy* realiów kulturowych. Jak zatem zwięźle przekonywał polski filozof: „dawniej wystarczyło być arystokratą, dziś zostać nim jeszcze trzeba”⁶⁷.

⁶⁴ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 210.

⁶⁵ Nb. Barbara Markiewicz dostrzega u obu myślicieli pewne wspólne ukierunkowanie intelektualne. Jak wskazuje Tocqueville'a i Cieszkowskiego łączy „przekonanie o konieczności istnienia arystokracji i jej ważnej funkcji politycznej, (...) zgodni są także, iż nie można i chyba nie warto wracać dawnego modelu ustrojowego” (B. Markiewicz, *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny...*, op. cit., s. 43).

⁶⁶ T. Słupik, *Tocqueville i problemy z naturą demokracji*, „Horyzonty Polityki”, 2020, nr 11, s. 71.

⁶⁷ OIWiA, s. 215.

Biorąc uwagę opisane wyżej poglądy nietrudno wysnuć wniosek, iż w projektowanej instytucji najprawdopodobniej zasiadaliby znamienici urzędnicy, uczeni, przedsiębiorcy, artyści czy też przedstawiciele samorządów zawodowych. Wszyscy oni, ze względu na wybitne talenty i osiągnięcia w swych dziedzinach, niejako automatycznie rozwinąć by mieli instynkty propaństwowe a zmarginalizowałoby dążenia do zabezpieczania interesów partykularnych. Ich zasługi cieszyłyby się zaś ogólnospołecznym poważaniem.

Liebich słusznie wskazuje, iż wizja Cieszkowskiego budzi uzasadnione kontrowersje. Po pierwsze, wyłonienie elity, której zasługi i prawo do rządzenia zyskają powszechne uznanie a elita ta uniknie przy tym dążeń do zabezpieczenia własnych korzyści, wydaje się być dosyć iluzoryczne⁶⁸. Polski myśliciel tymczasem zdecydowanie odrzucał zarzut możliwości rozwinięcia się w Izbie Parów ducha korporacji (*esprit de corps*). Według niego działalność parlamentu relacjonować i oceniać ma prasa, stanowiąca „wpływ, funkcję ducha publicznego, żywioł ogólny stanu społecznego”⁶⁹. Ponadto tamą przed oligarchizacją Izby Parów będą osobiste przymioty jej członków oraz ponadklasowość Senatu, pozwalająca na „owo ustawiczne hartowanie się w żywych źródłach społeczeństwa, owo stopniowe odnawianie się coraz nowymi żywiołami, których wyłączać się nie ośmieli, skoro tylko otrzymają chrzest opinii i uczucia publicznego”⁷⁰. Najbardziej bezpośrednim środkiem zaradczym byłoby zaś pozostawienie w kompetencji izby poselskiej kwestii uchwalania budżetu państwa, co ma miarkować ewentualne (choć, zdaniem autora *Prolegomenów do historiozofii*, mało prawdopodobne) zakusy zagarnięcia pełni władzy przez Senat⁷¹.

Wydaje się jednak, iż nie są to propozycje będące w stanie rozwiązać problematyczne kwestie wynikające z wysuwanych przez Cieszkowskiego postulatów. Jak bowiem podkreśla Liebich błąd Cieszkowskiego polegał na tym, iż uparcie utrzymywał on, że talenty i sukcesy w jakiejś dziedzinie życia społeczno-gospodarczego dają się wprost przełożyć na talenty oraz kompetencje polityczne. Projekt autora *Ojczyzna Nasza* zakładał, iż sukces osiągnięty w jakimś szczególnym obszarze (np. gospodarka, sztuka, nauka), automatycznie czyni z osoby go odnoszącej kogoś w rodzaju platońskiego króla-filozofa, posiadającego prawdziwą wiedzę o naturze rzeczywistości, będąca legitymizacją jego władzy politycznej. Tym samym, zdaniem

⁶⁸ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 211-212.

⁶⁹ OIWiA, s. 199.

⁷⁰ Ibid., s. 204.

⁷¹ Jak można przeczytać na kartach omawianego dzieła: „Nie mamy przeto żadnej potrzeby szukania nowego środka dla przełamania oporu zbyt wybujałego różnych władz państwowych; środek ten istnieje, jest ostatecznym co prawda, ale jest legalnym: jest to całkowite lub częściowe odmówienie budżetu. Owa *ultima ratio* pozostawiona izbie wybieralnej, przedstawicielom ludu, jest do tego stopnia rozstrzygającą, że zaprawdę niepodobna prawie przewidywać konieczności jej stosowania” (Ibid., s. 207).

Liebicha, polski filozof negował jakąkolwiek autonomiczność sfery polityki⁷². Dobrze koresponduje to, ze wskazywaną wcześniej, depolityzacyjną tendencją znamionującą myśl Cieszkowskiego.

Po drugie, pesymizm Tocqueville'a w kwestii rządów ludu można zinterpretować w kluczu teologiczno-politycznym. Ujawni to głębokie fundamenty defetyzmu głoszonego przez francuskiego myśliciela niewróżące dobrze próbie jego przewyciężenia poprzez reformę jednej z izb parlamentu, którą postulował Cieszkowski. Jak zauważa Arkadiusz Górniewicz; „przeświadczenie o istnieniu związku między formami ładu politycznego a boskością należy do najstarszych przekonań ludzkości”⁷³. Mniej lub bardziej uteoretyzowane wątki teologiczno-polityczne można odnaleźć w twórczości autorów tak różnych proveniencji ideowych jak choćby Pierre Joseph Proudhon i Juan Donoso Cortés czy Hans Kelsen i Carl Schmitt⁷⁴. Są one obecne także i w słynnym traktacie Tocqueville'a. „Wybierając prawodawców, lud uczestniczy tym samym w kształtowaniu praw, a wybierając urzędników sprawujących władzę wykonawczą – w ich stosowaniu (...). Lud rządzi amerykańską rzeczywistością polityczną tak, jak Bóg rządzi wszechświatem; jest zarazem racją i kresem wszystkich rzeczy; wszystko pochodzi od niego i wszystko do niego powraca”⁷⁵ – pisał francuski autor.

To obrazowe przedstawienie roli, jaką przypisuje się ludowi w nowoczesnym systemie demokratycznym pociąga za sobą szereg poważnych konsekwencji. Jedną z nich jest zasada suwerenności ludu mówiąca, że „człowiek nie jest zależny od nikogo, może słuchać tylko samego siebie lub przedstawiciela, którego sam wybierze, jednakże w każdej chwili jest w stanie go odwołać”⁷⁶. Cieszkowski postulując, aby przy wyborze senatorów kierować się powszechnym prawem wyborczym jedynie w biernym jego aspekcie, chciał odebrać ludowi znaczną część jego suwerenności. „Boska” władza ludu przypominałaby zatem władzę Boga deistów, mocno ograniczoną prawami przyrody, które ustanowił on podczas aktu stwarzania świata. Trudno jest wyobrazić sobie możliwość takiego samoograniczenia w przypadku wspólnoty politycznej ufundowanej na wartościach zakładających homogeniczność ludu i wyłanianych przezeń władz państwowych. Co więcej ten „polityczny Bóg” zupełnie niedawno uświadomił sobie własną moc a czasy powstania *O izbie wyższej...* wydają się być okresem trwania celebracji jego historycznego triumfu. Wątpliwe w tych okolicznościach wydaje się

⁷² Vide: A. Liebich, op. cit., s. 212.

⁷³ A. Górniewicz, *Nauka o państwie a teologia w ujęciu Hansa Kelsena*, „Politeja”, 2016, nr 6, s. 88.

⁷⁴ Vide: Ibid., s. 88-90.

⁷⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t.1, tłum. B. Janicka, Znak, Kraków 1996, s. 57-59.

⁷⁶ T. Słupik, op. cit., s. 75.

zatem dopuszczenie realnej możliwości jego autorefleksji i to posuniętej aż do nadania samemu sobie tak znaczących barier.

Przekonanie o możliwości wyłaniania niekwestionowalnej elity narodowej, inaczej niż przez wybory powszechne, wydaje się być także niezgodne z uczuciem publicznym, o którym pisał przecież sam Cieszkowski. Wybory powszechne, w przeciwieństwie do kooptacji, zawierają w sobie prawo wybierania, jak i bycia wybranym, dzięki czemu ich wyniki mogą cieszyć się powszechną akceptacją. Polski filozof chciałby tymczasem, w przypadku wyższej izby parlamentu, prawa wyborcze zredukować o dokładnie o połowę i osłabić tym samym jej legitymację demokratyczną celem zażegnania poważnej niespójności charakteryzującej ustrój bikameralny.

Problem w tym, że jedną niespójność chciał on zastąpić drugą, bowiem jeśli postulowane przez autora *Ojcie Nasz* zmiany weszłyby w życie, zmarginalizowana zostałaby rola ludowej woli, której możliwość wyrażenia, przez każdego obywatela z osobna, zapewniają wybory. W efekcie powstałaby prawdziwie demokratyczna izba niższa, która byłaby areną starcia grupowych interesów (należy domniemywać, iż owo starcie nadal pozbawione byłoby subtelności i racjonalności) oraz rozumna i odpowiedzialna izba wyższa, która kierować miałaby się wyłącznie dobrem państwa – tej do istnienia żadne wybory nie byłyby zaś potrzebne. To ta pierwsza byłaby świadomie powołanym „dziełem” suwerena, co źle świadczyłoby o jego kwalifikacjach politycznych. Ciężko oczekiwać by ten stan rzeczy został powszechnie zaakceptowany w świadomości społecznej pozostającej pod wpływem dyskursów rewolucyjnych i antyelitarnych, które nadawały impet procesom rozpoczętym symbolicznie w roku 1789.

3.2.4. O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach w kontekście Ojcie Nasz

Cieszkowski nie był pierwszym myślicielem zwracającym uwagę na niespójność charakteryzującą dwuizbowy parlament w systemie demokratycznym. W *Nauce o konstytucji* Schmitt pokazuje, iż przekonanie o tym, że „mniejszość cenna dla państwa nie powinna być przegłosowywana w procedurze demokratycznej”⁷⁷, będące racją istnienia izby wyższej, można odnaleźć już monteskiuszowskim *O duchu praw*⁷⁸. Nie jest też tak, że wyrażona wcześniej opinia o niekompatybilności kooptacyjnego sposobu dobierania senatorów z fundamentalnym dla demokracji uczuciem publicznym pozostaje w sferze czystej abstrakcji.

⁷⁷ C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, op. cit., s. 467.

⁷⁸ Vide, *Ibid.*, s. 467.

Pomysłowa i na swój sposób prekursorska metoda kooptacji, postulowana przez Cieszkowskiego, miała bowiem szansę częściowo zaistnieć w praktyce kilkadziesiąt lat po ukazaniu się *O izbie wyższej...* Stało się tak w roku 1875, kiedy to nowa francuska ustawa konstytucyjna wprowadziła zasadę, iż 75 spośród 300 senatorów pełniło swój urząd dożywotnio a uzupełnień dokonywano poprzez mechanizm kooptacji. Po dziewięciu latach rozwiązanie to zostało zlikwidowane właśnie jako naruszające „demokratyczną zasadę tożsamości”⁷⁹. Aby, według Schmitta, zasadę tę zachować w przypadku organizacji senatu „trzeba poprzestać na mniejszych różnicowaniach i niuansach: na przesuwaniu granicy wieku upoważniającego do uczestnictwa w wyborach, na różnicach typu wyborców bądź liczby deputowanych, na zastąpieniu wyborów bezpośrednich pośrednimi, jedynie na okresowych uzupełnieniach ustępującej mniejszości przez nowo wybraną – w celu utrzymania ciągłości izby, na odmienności okręgów czy systemów wyborczych”⁸⁰. Jak jednak ocenia, takie różnicowania „najwyraźniej nie wystarczą do stworzenia ideowej podstawy struktur samodzielných i doniosłych politycznie”⁸¹. Celem Cieszkowskiego było jednak nadanie Izbie Parów obu tych cech. W efekcie powstał dylemat, którego w demokracji rozwiązać się nie da. Bowiem albo zrezygnuje się z, tak ważnej w ustroju demokratycznym, zasady, iż to ogół obywateli ma ostatnie słowo w kwestii wyłania każdego szczebla władzy politycznej, albo izba wyższa parlamentu nie będzie mieć mocy i znaczenia porównywalnego z instytucjami w pełni zgodnymi z ludowładczym etosem.

Nowoczesna demokracja, zdaniem, przywoływanego przez polskiego mesjanistę, Tocqueville’a, „na pewno jest zaprzeczeniem arystokracji i charakterystycznej dla niej zasady hierarchiczności”⁸². Cieszkowski zaś takiego stwierdzenia nie akceptował a zachowanie tych instytucji, przy jednoczesnej modyfikacji ich rozumienia, stanowiło dla niego warunek „normalnego rozwoju społeczeństwa i (...) racjonalnego ustanowienia prawdziwej demokracji”⁸³. Jak bowiem można przeczytać w *Ojcie Nasz*: „(...) nigdzie w świecie społecznym nie napotkacie absolutnych zasad, chyba znowu, i to nie na długo w owych sztucznych laboratorjach, które bądź gabinetami, bądź klubami się nazywają”⁸⁴.

Liebich relacjonuje, iż za owo „sztuczne laboratorium”, współcześni Cieszkowskiemu krytycy uznali jego dzieło. Na łamach promującego fourieryzm czasopisma *La Phalange*

⁷⁹ Ibid., s. 468.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., s. 468-469.

⁸² T. Słupik, op. cit., s. 73.

⁸³ OIWiA, s. 194.

⁸⁴ ON II, s. 169.

w roku 1846 ukazała się recenzja *O izbie wyższej...*, w której zarzucono jej autorowi, iż zupełnie nie dostrzegał on zasadniczej sprzeczności interesów i motywacji targających społeczeństwem znajdującym się na ówczesnym etapie rozwoju. Senat, w kształcie pożądanym przez polskiego mesjanistę, zdaniem autora recenzji, nie przypominałby wcale akademii naukowej, kierującej się dobrem ogółu, lecz byłby kolejnym narzędziem w rękach opresyjnego „industrialnego feudalizmu”. Używając pojęć wypracowanych później przez marksizm można powiedzieć, że Cieszkowski, według fourierystów, nie dostrzegał walki klas przenikającej cały system Cywilizacji⁸⁵.

Biorąc pod uwagę całość spuścizny pisarskiej polskiego mesjanisty zarzut ten wydaje się być dalece nietrafiony. Jak bowiem wielokrotnie wskazywano we wcześniejszych partiach tej pracy, radykalna krytyka współczesnych stosunków społecznych nie była Cieszkowskiemu obca. Nie zmienia to jednak faktu, że tego typu wątki w *O izbie wyższej...* są wyraźnie stłumione poprzez zakodowane w omawianym tekście głębokie przekonanie o czystości intencji wszystkich uczestników życia politycznego i wspólnie podzielanej trosce o dobrze urządzone państwo.

Znamiennym tego przykładem jest rola, jaką Cieszkowski przypisywał pozostałościom dawnej szlachty. Wyrażał on nadzieję, iż arystokracja znana z obalonego systemu nie będzie starać się odzyskać dawnej pozycji i władzy, lecz poświęci się pracy na rzecz pokrzywdzonych przez miniony porządek, którego była głównym beneficjentem. „Dla swych nauk i starannego wychowania, dla wzniosłych uczuć, którymi od kolebki oddycha, dla położenia społecznego i wpływu swego niezupełnie jeszcze wygasłego wśród zawieruchy wieku, dla majątku nareszcie, który w spadku otrzymała, który przeto posiada nie zdobywszy go własną pracą, który ma więc obowiązek moralny obracać na korzyść tych, co pracują, a mimo to ani zarobić, ani posiadać nic nie mogą – z tych wszystkich tytułów i dla tych powodów mogłoby istotnie się zdarzyć, żeby ona się dziś do tego posłannictwa społecznego poczuwać zaczęła. Oto jej prawo, oto jej obowiązek”⁸⁶ – perorował autor *Ojciec Nasz*.

Tę w założeniu nieantagonizującą poetykę omawianego dzieła można próbować tłumaczyć dwojako. Po pierwsze, powodem jej przyjęcia mogła być chęć pozyskania dla swych idei jak najszerszego grona zwolenników, czemu nie sprzyja wszak żaden radykalizm. Odpowiada to podkreślonemu wcześniej koncyliaryzmowi i antyrewolucjonizmowi filozofii politycznej Cieszkowskiego. Po drugie, jeżeli chce się obstawać przy, deklarowanej przez polskiego

⁸⁵ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 211

⁸⁶ OIWiA, s. 221.

filozofa, zasadniczej jednorodności wszystkich jego pism, nie będzie bezzasadną próbą odczytania *O izbie wyższej...* jako efektu swego rodzaju ćwiczenia intelektualnego.

W tym ujęciu, celem komentowanego tekstu nie byłoby jedynie wysunięcie propozycji reformy francuskiego parlamentaryzmu doby monarchii lipcowej, lecz ukazanie tego, jak mogłoby faktycznie zafunkcjonować Królestwo Boże na Ziemi, koncepcji którego Cieszkowski poświęcił swoje *opus magnum*. Wszystkie, wskazane wyżej, problematyczne kwestie stojące na drodze możliwości ustanowienia senatu w kształcie głoszonym przez autora zniknęłyby całkowicie, jeżeli tylko zrealizować je pośród społeczności, która przeszła już antropologiczną transformację opisaną w poprzednich rozdziałach. Panujące w takiej społeczności wysoko rozwinięte poczucie ducha publicznego likwidowałoby wszelkie polityczno-klasowe antagonizmy i dopuszczało pewien pluralizm ustrojowy polegający na obecności pierwiastków demokratycznych oraz arystokratycznych.

Fragmenty *Ojciec Nasz*, w których polski filozof rozwijał zasady ustroju Królestwa Bożego na Ziemi, w swej wymowie nie odbiegają bowiem znacząco od tego, co ukazano w *O izbie wyższej...* Cieszkowski w swym najważniejszym dziele stwierdzał iż „środkiem i organem Wolności” mającym znamionować przyszłą wspólnotę jest „współuczestnictwo wszech obywateli do spraw publicznych oraz samorządność gmin i wszelkich społeczeństw”⁸⁷. Te pryncypia spełniać ma „zasada Elekcji”, będąca, jak wspomiano przy okazji omawiania ustroju wspólnoty spełnionej ludzkości, pseudonimem demokracji. Jak jednakże zastrzegął myśliciel: „Kiedy jednak mówimy, iż Elekcja jest stanowczą zasadą społecznej władzy, nie twierdzimy bynajmniej, aby ją miała jedynie i jednostajnie stanowić”⁸⁸. Powracając do wcześniejszych ustaleń, powtórzyć należy, iż dla Cieszkowskiego organizacją wzorcową, jeśli idzie o efektywne łączenie różnych sposobów wyłaniania władzy bez jednoczesnego wywoływania poczucia braku podmiotowości wśród uczestników tych procesów był Kościół rzymsko-katolicki. Naśladowanie znanych z jego dziejów praktyk i mechanizmów zarządczych w życiu politycznym jest jedną z głównych idei, w których orbituje cała narracja *Ojciec Nasz*.

Warunkiem powodzenia takich projektów jest zaś zrealizowanie ich rękami ludzi, których łączy coś więcej niż sam fakt wspólnego zamieszkiwania pewnego terytorium, konieczność zaspokojenia potrzeb życiowych czy posługiwanie się tym samym językiem. Niezbędny jest tutaj religijny żar, dzięki któremu członkowie wspólnoty wyzbędą się przywiązania do różnego rodzaju egoizmów – zarówno tych ekonomicznych czy konfesyjnych, jak i polityczno-ideologicznych. Ponieważ ten sam proces zdaje się być konieczny do nadania senatowi kształtu,

⁸⁷ ON III, s. 98.

⁸⁸ Ibid., s. 101.

jakiego pragnął Cieszkowski, można uznać *O izbie wyższej...* za próbę urealnienia, swego rodzaju przeniesienia wizji z *Ojciec Nasz* na grunt dającego się na co dzień obserwować życia politycznego. Był to zatem zabieg mający, mający ukazać odbiorcom dzieła, iż projekt Królestwa Bożego na Ziemi może być realizowany na bazie okoliczności istniejących tu i teraz.

3.3. Mesjanistyczna ekonomia

Ważną część spuścizny pisarskiej Cieszkowskiego stanowią niewątpliwie jego pisma podejmujące problematykę ekonomiczną. Ich analiza wydaje się być szczególnie zasadna w kontekście próby interpretacji filozofii politycznej tworzonej przez polskiego mesjanistę. Podobnie jak w przypadku *O izbie wyższej...* można powiedzieć, iż „prezentowane w nich rozwiązania mieszczą się w horyzoncie przedstawionej w *Ojciec Nasz* idei Królestwa Bożego na ziemi”⁸⁹. To właśnie na tym polu można odnaleźć wątki związane z rolą władzy politycznej w życiu gospodarczym, czy też zagadnienia materialnych środków, mających służyć realizacji fundamentalnych dla całego projektu koncepcji. Jak podkreśla Antoni Roszkowski: „Chociaż (...) realizacja Królestwa Bożego na ziemi jest pewnego rodzaju koniecznością historjoficzną i dogmatyczno-religijną, jednakże przyspieszenie jej zależy od działania, czynu ludzkiego. Czyn ten musi być społecznym, polegać na wprowadzaniu w życie pewnych zasad ustroju społecznego, tak moralnych, jak materialnych, na stwarzaniu pewnych instytucji ustrojowych. Wskutek tego ogarnia on w »Ojciec Nasz« i wogóle w swej twórczości całą dziedzinę polityki społeczno-gospodarczej, kreśląc jej program”⁹⁰.

Zanim jednak będzie można zagłębić się w szczegółach tego programu warto wskazać na jego bazowe tezy, fundujące architekturę argumentacji. Po pierwsze, myśl Cieszkowskiego zbudowana jest na tezie o niesamodzielności ekonomii względem pozostałych dziedzin ludzkich aktywności duchowych. Założenie to współdzielił on z innymi przedstawicielami polskiego mesjanizmu, takimi jak Józef Maria Hoene-Wroński, Cyprian Kamil Norwid czy, tworzący w już w dwudziestym wieku, neomesjanista Jerzy Braun. Rafał Łętocha opisując gospodarcze wątki obecne w ich twórczości podkreśla: „Ekonomia mesjanistyczna nie traktuje sfery społeczno-gospodarczej jako całkowicie niezależnej, autonomicznej, wskazuje natomiast jej ścisły związek z innymi sferami życia człowieka, zwłaszcza zaś etyką, kulturą

⁸⁹ T. Herbach, *Filozoficzne znaczenie dzieła Augusta Cieszkowskiego O kredycie i obiegu*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2016, nr 4, s. 226.

⁹⁰ A. Roszkowski, op. cit., s. 15.

i duchowością⁹¹. Dla Cieszkowskiego zatem rozwój gospodarczy nie powinien być celem samym w sobie, lecz ma być narzędziem samozbawczej aktywności ludzkości, dążącej do budowy prawdziwie sprawiedliwego porządku.

Dlatego, jawiącego się na pierwszy rzut oka jako wysoce specjalistyczny, tekstu *O kredycie i obiegu*, czyli najbardziej rozbudowanej ekonomicznej pracy polskiego filozofa, nie można rozpatrywać w oderwaniu od reszty jego twórczości. Jak pisze Tomasz Herbich: „Choć zatem *O kredycie i obiegu* nie jest dziełem filozoficznym, to ma istotne znaczenie filozoficzne, jeżeli bowiem przeczyta się je krytycznie i postawi mu się odpowiednie pytania, to nauczy nas ono, jak filozofia Cieszkowskiego wpływa na jego refleksję z dziedziny ekonomii⁹². Ta zależność do pewnego stopnia zachodzi także i w drugą stronę, bowiem polski myśliciel za niezbędną uznawał potrzebę wskazania sposobu pozyskania zasobów pozwalających na realizację swych, jakże daleko idących, postulatów. Jak pisał: „Bez środków materialnych, bez współdziałania przemysłu, bez owej siły ruch nadającej, której jednym z największych ognisk jest kapitał, najpiękniejsze pomysły kiełkować nie zdołają, najdoskonalsze instytucje się nie ostoją⁹³”.

Filozoficzne zapatrywania autora *Ojciec Nasz* uwidaczniają się na niwie rozważań ekonomicznych przede wszystkim w postaci struktury argumentacji, ściśle podporządkowanej, dobrze znanemu z innych tekstów Cieszkowskiego, schematowi dialektycznemu. Ten sposób rozumowania jako absolutny i prawdziwy, siłą rzeczy musi być uniwersalny a ekonomia nie będzie stanowić tu żadnego wyjątku⁹⁴. Wydaje się, że to dzięki, wynikającej ze swoiście rozumianej dialektyki, tendencji do godzenia sprzeczności i tym samym unikania jednostronności *O kredycie i obiegu* stało się najpopularniejszym dziełem polskiego mesjanisty⁹⁵. Na zainteresowanie czytelników, oprócz prób utrzymania równego dystansu

⁹¹ R. Łętocha, *Między ekonomią zbawienia a ekonomią społeczną. O romantyzmie gospodarczym*, „Czterdzieści i Cztery : 44 : magazyn apokaliptyczny”, 2017, nr 9, s. 247.

⁹² T. Herbich, *Filozoficzne znaczenie...*, op. cit., s. 222.

⁹³ OKiO, s. 242.

⁹⁴ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 148. Przykładem takiego podejścia są poglądy Cieszkowskiego na kwestię relacji państwo-rynek, które streszcza Gedymin Sychalski: „Zarówno politykę wolnego handlu zakładającą ograniczenie roli państwa, jak i zresztą politykę bezwzględного protekcjonizmu ostatecznie uważa nasz pisarz zasady jednostronne i z gruntu fałszywe” (G. Sychalski, op. cit., s. 93). W podobnym tonie wypowiada się także Roszkowski pisząc: „Cieszkowski odrzuca tedy zarówno merkantylizm, jak i liberalizm, jako zajmujące krańcowe stanowisko w stosunku do roli państwa w życiu gospodarczym” (A. Roszkowski, op. cit., s. 87-88). Liebich z kolei zwraca uwagę na akcentowanie przez Cieszkowskiego absurdalności rozdzielania sfery prywatnej i publicznej w kwestiach gospodarczych (vide: A. Liebich, op. cit., s. 133).

⁹⁵ Do książki Cieszkowskiego z życzliwością odnosił się Michel Chevalier – francuski ekonomista, który pozostając pod wpływem saintsimonizmu opiewał ideę wolnego handlu (Vide: M. Drolet, *Industry, Class and Society: A Historiographic Reinterpretation of Michel Chevalier*, „English Historical Review”, 2008, nr 504, s. 1231.). Recenzja jego autorstwa została zamieszczona jako część przedmowy wydawcy polskiego przekładu *O kredycie i obiegu*. Można w niej znaleźć stwierdzenie mówiące, iż: „Książka p. Cieszkowskiego wskazuje np., do jakich wyników dojść można w sprawie kredytu publicznego czy prywatnego, banków, pożyczek, systemu monetarnego, przy pomocy dobrej metody filozoficznej, ścisłej logiki i dobrze wyszkolonej metafizyki, wychodząc z niewielkiej ilości spostrzeżeń, bystro dobranych i umiejętnie zestawionych” (OKiO, s. 66). Pierre

wobec skrajnych doktryn ekonomicznych, wpływ miał także dobór tematyki dzieła. Jak bowiem podkreśla Roszkowski: „Cały szereg kryzysów w pierwszych dziesiątkach XIX w. bierze swój początek w stosunkach kredytowych”⁹⁶.

Do głoszonych przez autora *Prolegomenów do historiozofii* tez o ścisłym związku ekonomii z etyką oraz o konieczności podporządkowania dociekań ekonomicznych schematom dialektycznym należy dołączyć także tezę o bezmiernym potencjale produkcji przemysłowej, która w całym omawianym tu porządku argumentacyjnym traktowana była aksjomatycznie. Piotr Bartula pokazując jak mogłaby wyglądać dyskusja polskiego mesjanisty ze zwolennikiem liberalizmu każe Cieszkowskiemu stwierdzać: „Szansę podniesienia poziomu wolnego życia jednostek dostrzegam nie tyle w podziale kapitałów i dóbr konsumpcyjnych, lecz w zwiększeniu ich produkcji”⁹⁷. Ważną rolę tego przekonania dostrzega także Roszkowski. Jak, z zauważalną dozą krytycyzmu, podsumowuje ekonomista: „W gruncie (...) rzeczy u podstaw całego tego rozumowania spoczywa wiara w nieograniczoną produktyjność pracy, sprzężonej z naturą, skoro tylko jest należycie zorganizowana, wiara niczem tu nie poparta ani uzasadniona”⁹⁸.

Ten wymiar filozofii Cieszkowskiego można uznać za uszczegółowienie, wielokrotnie wspomnianego, radykalnie optymistycznego nastawienia polskiego filozofa, co do kierunków rozwoju ludzkiej historii. Zwrócenie uwagi na dobroczynną, w nieznaną dotychczas skalę, moc nowoczesnej gospodarki zawarte jest już w początkowych akapitach *Ojcie Nasz*: „Oto przed nami nieprzypuszczalne cuda przemysłu, oto niedomyślane skarby nauki, oto rosnące wciąż ślady olbrzymiej a gorączkowej pracy; oto zbytki, o jakich nigdy Sybarytom się nie śniło, oto siły, jakich nawet wyobraźnia bajecznym Tytanom przypisać nie śmiała!”⁹⁹. Wielkim problemem było jednak, zdaniem polskiego myśliciela, że potencjał ów był źle wykorzystywany lub wręcz marnowany, przez co wysiłek wkładany w tę dziedzinę nie mógł

Joseph Proudhon z kolei, wysoko oceniał teoretyczne i profetyczne zdolności autora *Ojcie Nasz* (Vide: A. Liebich, op. cit., s. 145). Dzieło Cieszkowskiego spotkało się jednak także z nieprzychylnymi reakcjami. Do grona jego gorących krytyków należał szkocki ekonomista Henry Dunning Macleod, który nazwał pomysły zawarte w *O kredycie i obiegu* „zgubnymi szaleństwami” (*pernicious follies*) i ze zgrozą odnotowywał ich rosnącą popularność (H.D. Macleod, *Dictionary of Political Economy*, vol. I, London 1863, s. 431-432 [cit. per:] A. Liebich, op. cit., s. 148). Równie krytyczni byli ekonomiści niemieccy – Eduard Baumstark i Karl Knies (Vide: A. Roszkowski, op. cit., s. 134). Ci z kolei, największej słabości koncepcji polskiego autora upatrywali w groźbie permanentnej niestabilności systemu gospodarczego zbudowanego w oparciu o krytykowane przez nich idee. Baumstark porównywał całą konstrukcję polskiego myśliciela do pozbawionego solidnych fundamentów domku z kart, podatnego na zniszczenie przy najmniejszym podmuchu (Vide: A. Roszkowski, op. cit., s. 134-135). Pośród polskich polemistów Cieszkowskiego znaleźli się natomiast ekonomista Feliks Zieliński (Vide: A. Roszkowski, op. cit. s. 134) i filozof Karol Libelt (Vide: A. Liebich, op. cit., 148).

⁹⁶ A. Roszkowski, op. cit., s. 101.

⁹⁷ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 67.

⁹⁸ A. Roszkowski, op. cit., s. 62.

⁹⁹ ON I, s. 1-2.

wydać pełni możliwych owoców. Cieszkowski wykazywał nieustające zainteresowanie postęпами przemysłu, które, jak pisał w *Liście do wydawców „Biblioteki Warszawskiej”*, stanowiły dla niego „świadczenie uszlachetnionej i uszlachetniającej się coraz bardziej materii, dowód sił postępującego w cywilizacji ducha”¹⁰⁰.

Nie mniejszą wiarę autor *Boga i palingenezy* pokładał w cnocie oszczędności, która miała być głównym motorem zmian korzystnych dla członków uboższych klas społecznych. Dzięki niej bowiem możliwą może stać się sytuacja, w której ubodzy będą w stanie gromadzić kapitały konieczne do poczynienia inwestycji, pozwalających na włączenie się w życie gospodarcze jako aktywny uczestnik procesów produkcyjnych. Podejście to komentuje Gedymin Spychalski: „Uderza tu zwłaszcza niesłychanie uproszczony i wyidealizowany schemat wzrostu dobrobytu: w oparciu o jakieś minimum początkowe dochodów (osiągnięcie go stanowi już odrębny problem polityki społecznej i gospodarczej) – stała kumulacja »groszowych« oszczędności tworzy większe kapitały, które znów mnożą się drogą lokaty w inwestycjach i dalszych urządzeniach produkcyjnych. Wypadkowa wzrostu bogactw indywidualnych ma przynieść w rezultacie wzrost dobrobytu”¹⁰¹.

Towarzyszące Cieszkowskiemu nadzieje na odmianę losu gorzej uposażonych klas społecznych poprzez propagowanie oszczędności i wynikające z niej wytwarzanie kapitałów, z definicji mających służyć działalności gospodarczej, dają asumpt do silnej krytyki instytucji kredytu konsumpcyjnego. Krytykę tę uczynił on jednym z punktów startowych argumentacji w *O kredycie i obiegu*. Według autora traktatu, taki typ kredytu „jest z natury swej szkodliwym i zasługuje na całe potępienie, którym go niektórzy ekonomiści napiętnowali”¹⁰². Jego szkodliwość polega na tym, iż „niszczy kapitały, podczas gdy konsumpcja w ekonomii politycznej ma istotnie tylko prawo do produktów i dochodów, ale bynajmniej do kapitałów”¹⁰³. Uszczuplanie zasobów, które wszak mogłyby posłużyć postępowi ekonomicznemu, w imię bieżącej konsumpcji jest, zdaniem filozofa, brzemieniem w skutki marnotrawstwem. Jak zaznacza Spychalski: „Otóż autor nasz wybornie rozumie, że nadmierna konsumpcja

¹⁰⁰ LdWBW, s. 60. Jego fascynacja była na tyle głęboka, że w tym samym tekście (będącym notabene relacją z berlińskiej wystawy przemysłowej, która odbyła się w roku 1844) przyznawał: „Zajmuję się przemysłem o tyle, o ile tylko mogę, ale zaiste nie tyle, wyznaję to z żalem, ile bym sam pragnął” (Ibid.). Szczególną uwagę poświęcał on kwestii uprzemysłowienia rolnictwa – gałęzi działalności gospodarczej szczególnie związanej z Polską. Jak pisał w tym samym tekście: „Wszak żeśmy z natury rolnicy, z upodobania rolnicy, z obowiązku rolnicy. Z pola nazwisko nasze, do pola wychowanie i chęć nasza. Piastową tę spuściznę od wieków uprawiamy i potomkom naszym również do piastowania przekazemy” (Ibid.). Więcej na ten temat vide: J. Broda, J. Hellwig, *August Cieszkowski na tle współczesnych mu przemian w rolnictwie*, Wydaw. Akademii Rolniczej w Poznaniu, Poznań 1984.

¹⁰¹ G. Spychalski, op. cit., s. 85.

¹⁰² OKiO, s. 84.

¹⁰³ Ibid., s. 85.

zmniejszając rozmiary oszczędności i akumulacji uniemożliwia rozwój gospodarczy kraju zacofanego”¹⁰⁴. Tymczasem przed ludzkością stają dziejowe wyzwania, które wymagają daleko idących przekształceń całych obszarów życia gospodarczego. Zasady tych przemian wraz z uwzględnieniem roli, jaką pełnić w niej mają wspólnoty polityczne zasługują na osobne omówienie.

3.3.1. Państwo w gospodarce

Wchodząc w ten obszar rozważań trzeba stwierdzić, iż mimo całego prospołecznego nastawienia myśli politycznej Cieszkowskiego, autor *O kredycie i obiegu* jednoznacznie odżegnywał się od najbardziej radykalnych doktryn. Jak przekonywał „(...) jawnymi stronnikami wolności jesteśmy – a przeciwnikami jakiegokolwiek komunizmu, otwartego czy utajonego (...)”¹⁰⁵. Co więcej, sympatię lokował raczej w poglądach liberalnych. Wydaje się, że sympatia ta polegała przede wszystkim na docenieniu akcentowania przez propagatorów leseferyzmu ducha ludzkiej aktywności i wolności w miejsce rozwiązań prohibicyjnych, motywowanych częstokroć ochroną partykularnych interesów¹⁰⁶. Nie znaczy to jednak, że polski myśliciel zgadzał się na absolutyzację zasad wolnego rynku, polegającą m. in., na jednoznacznym wykluczeniu państwa z życia gospodarczego.

Wspomniana już wcześniej jednostronność leseferyzmu stanowi bowiem wypaczenie idei sprawiedliwości nie mniejsze niż komunizm. Jak można przeczytać na kartach *O kredycie i obiegu*: „System ten [leseferizm – M.B.] w porównaniu do systemu prohibitywnego jest absolutnie prawdziwym – jest sprawiedliwym bezsprzecznie, ale sprawiedliwość jego jałową jest i zaprzeczną, kiedy potrzeba nam sprawiedliwości życiodajnej i płodnej; jest to tylko sprawiedliwość ślepa, jak np. przysłowiu *pereat mundus, fiat iustitia* – kiedy trzeba, aby sprawiedliwości stało się zadość, a świat przy tym nie zginął, ale stosował ją i korzystał z niej”¹⁰⁷. Podobną myśl Cieszkowski umieścił w tekście *Ojczyzna Nasza* stwierdzając, iż „najnowsze stanowisko ekonomji politycznej dowodzi, iż goła i jałowa wolność przemysłowa pozbawiona drugostronnie dodatnich instytucyj, mających na celu normalizowanie i organizowanie industrjalnych żywiołów, byłaby tylko dla ogółu zgubną, jakkolwiek z wręcz przeciwnych powodów co i prohibicyjny systemat (...)”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ G. Sychalski, op. cit., s. 86.

¹⁰⁵ OKiO, s. 136.

¹⁰⁶ Vide: Ibid., s. 125.

¹⁰⁷ Ibid., s. 124.

¹⁰⁸ ON III, s. 251-252.

Jak w konkretach zatem ma, zdaniem polskiego mesjanisty, przejawiać się działanie państwa na gruncie ekonomicznym? W odpowiedzi można, za Antonim Roszkowskim, wyróżnić trzy główne obszary publicznej aktywności w tej dziedzinie. Po pierwsze, do zadań państwa należy „tworzenie odpowiedniej organizacji prawnej dla życia gospodarczego”¹⁰⁹. Za myśl przewodnią tej sfery aktywności można uznać następującą maksymę: „Oczywista z rolą opatrności społecznej bardziej państwu do twarzy aniżeli z rolą policji dokuczliwej”¹¹⁰. Odrzucić zatem należy biurokratyczny dozór oraz politykę skupioną na ustanawianiu zakazów i wymierzaniu kar. Jak przestrzegał autor: „(...) środki zaprzeczne są tylko w stanie pogorszyć położenie a zarządzenia biurokratyczne pozostają bezsilne i złudne, nawet kiedy pod pozorem uniknięcia jednego niebezpieczeństwa nie wywołują drugiego”¹¹¹. Środkami prowadzącymi do zbudowania optymalnego systemu prawno-gospodarczego nie jest utrudnianie życia „przepisami drobiazgowymi i dokuczliwymi”, lecz organizowanie go na „szerokich, swobodnych i silnych podstawach”¹¹².

Po drugie, za kolejną dziedzinę aktywności państwa uznał Cieszkowski „organizację kredytu i nadzór nad nią”¹¹³. W myśl jego definicji „Kredyt jest przemianą kapitałów stałych i unieruchomionych na kapitały obiegowe albo ruchome, czyli środkiem, dzięki któremu nabywają rozporządzalność i obiegowość kapitały, które tych wartości nie miały, pozwalając im przenosić się wszędzie, gdziekolwiek ich potrzeba”¹¹⁴. Tworzenie instytucji mających na celu udzielanie kredytu tego typu ma pozostawać w gestii aparatu państwowego. Jak bowiem przekonywał: „(...) spośród wszystkich żywiołów postępu przemysłowego żaden nie wymaga więcej solidarności i rękojmi publicznej niż żywioł finansowy”¹¹⁵. W założeniu zabiegi te mają dynamizować dobra „takie jak ziemia, lasy, czy nawet budynki i zamieniać je w kapitały obrotowe, które mogłyby stać się podstawą produkcji, a tym samym ożywienia gospodarczego kraju”¹¹⁶. W tekście *Organizacja handlu drzewem i przemysłu leśnego* można znaleźć diagnozę, która uwypukla wagę problemu, jakiemu zaradzić ma upowszechnienie akcji kredytowej. „Brak obrotowego kapitału, tego nerwu wszelkich przedsięwzięć ekonomicznych (...), jest dotąd u nas może najważniejszą zaporą postępu”¹¹⁷.

¹⁰⁹ A. Roszkowski, op. cit., s. 93.

¹¹⁰ OKiO, s. 130.

¹¹¹ Ibid., s. 206.

¹¹² Ibid.

¹¹³ A. Roszkowski, op. cit., s. 93.

¹¹⁴ OKiO, s. 76.

¹¹⁵ Ibid., s. 131.

¹¹⁶ G. Sychalski, op. cit., s. 125.

¹¹⁷ OHDiPL, s. 49. Nb. Temu krótkiemu tekstowi przypisywał Cieszkowski dość duże znaczenie. Jak pisał: „Wybrałem tę pojedynczą kwestię leśną do osobnego rozbioru, a to tak z powodów praktycznych (...) – jako też

Po trzecie, Cieszkowski postulował, aby państwo brało „czynny udział w życiu gospodarczym przez posiadanie lasów, kopalń i kolei, jednakże nie w charakterze monopolicznej własności, lecz konkurującej z prywatną”¹¹⁸. Ponadto organa państwowe mają wykazywać „czynną inicjatywę gospodarczą wszędzie tam, gdzie nie dopisuje prywatna, albo też gdzie występują nadużycia własności, niezgodne z interesem publicznym”¹¹⁹. Zasadniczo więc mamy tu do czynienia z propozycją systemu gospodarczego opartego w głównej mierze na zasadzie subsydiarności, którą zresztą polski mesjanista wyraża wprost pisząc: „Stowarzyszenie wznosi bezsprzecznie wysiłki indywidualne do wyższej potęgi, ale nie stanowi jeszcze ostatniego wyrazu w tym szeregu potęg. Państwo jest wyższą od niego potęgą: toteż, cokolwiek przekracza siły indywidualne, wpada w dziedzinę stowarzyszenia – cokolwiek przekracza stowarzyszenie, należy do państwa”¹²⁰. Jak bowiem można przeczytać kilka stron dalej: „(...) wszelka organizacja normalna powinna łączyć działanie ogólne z działaniem szczególnym, wzmacniając jedno przez drugie, i godząc w ten sposób centralizację z indywidualizmem, porządek publiczny z wolnością”¹²¹.

Cieszkowski zatem starał się stworzyć model „współistnienia i współdziałania niemal równoległego sektora prywatnego z państwowym”¹²². Autor *O kredycie i obiegu* zdawał sobie przy tym sprawę, iż głosząc poglądy zakładające znaczące zaangażowanie państwa w gospodarkę wywoła dezaprobatę najbardziej pryncypialnych zwolenników liberalizmu. Jak pisał: „Obrażamy może uczucie wyznawców ślepej zasady: »Państwo to rak« – narazimy się na zarzut, że za dużo żądamy od państwa, podczas gdy przeciwne mamy przekonanie, że obdarzamy prawem, niczego od nikogo nie żądając i nie uwłaczając w najmniejszej mierze wolności przemysłu, której nikt gorętszym od nas nie mógłby być zwolennikiem”¹²³. Ostatecznie bowiem, między poszczególnymi sposobami gospodarowania: indywidualnym, stowarzyszeniowym (chodzi tu spółki, spółdzielnie i inne formy własnościowe) oraz państwowym, ma w efekcie zajść efekt synergii, dzięki której odmieni się cała znana dotychczas rzeczywistość a dawne doktryny ekonomiczne, polityczne czy religijne zostaną uznane za nieaktualne.

z powodów teoretycznych, chcąc na tym jednym przykładzie dać miarę i normę organizacyjnej działalności instytucji publicznych na przemysł prywatny” (Ibid., s. 56).

¹¹⁸ A. Roszkowski, op. cit., s. 93.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ OKiO, s. 200.

¹²¹ Ibid., s. 207.

¹²² G. Sychalski, op. cit., s. 97.

¹²³ OKiO, s. 199.

3.3.2. Bilet rentowy i pracowniczy udział w zyskach jako instytucje integrujące społeczeństwo

Cieszkowski za jeden ze środków do stopniowej transformacji stosunków ekonomiczno-społecznych uznał ustanowienie instytucji biletu rentowego, łączącego w sobie cechy środka płatniczego oraz lokaty kapitału. W jego zamierzeniu miałyby to być „pieniądz legalny, przynoszący procent”¹²⁴. Według polskiego filozofa, taki instrument finansowy doskonale odpowiadałby na potrzebę uruchomienia, włączenia w obieg, dóbr do tej pory nieruchomych, co, jak wspomniano wyżej, jest celem akcji kredytowej, której bilety rentowe miałyby być głównym narzędziem.

Jak opisuje ów pomysł Spychalski: „Pierwsza więc cecha banknotów cyrkulujących w nowym modelu gospodarczym polegałaby na ich emisji w oparciu o hipotekę dóbr ziemskich państwowych, gminnych i prywatnych, zamiast w oparciu o zasoby złota, czy srebra. Drugą cechą ma być specyficzna własność oprocentowania banknotów. W uzasadnieniu sięga Cieszkowski do arsenału pojęć związanych z kapitałem. Z całą konsekwencją trzyma się zasady, iż wszelki kapitał (a więc i ziemski) z istoty swojej musi przynosić procent. Stąd i dla pieniądza nieocenioną korzyść będzie miał fakt oparcia go na kapitale ziemskim, zamiast na nieoprocentowanych produktach ziemskich takich, jak kruszec”¹²⁵. Dzięki temu rozwiązaniu „cały naród wszedłby we wzajemne stosunki rachunków bieżących i oprocentowanych”¹²⁶.

Ważnym zastrzeżeniem jest tutaj to, iż prawo do emisji biletów rentowych miałyby jedynie państwowy bank centralny, natomiast przyjmowaniem zastawów zajmować by się miały banki lokalne. W ten sposób emisyjny monopol banku centralnego ograniczony zostałby „wartością zastawów zgłoszonych za pośrednictwem banków terenowych”¹²⁷. Dzięki temu państwo nie mogłoby „samowolnie emitować pieniądza, ale najwyżej uruchamiać fundusze własne, bądź jakiegokolwiek samorządowe, czy prywatne”¹²⁸. Przy pomocy powyższych uprawnień władze publiczne mogłyby zarówno udzielać kredytu samym sobie, jak i otwierać kredyt

¹²⁴ OKiO, s. 152.

¹²⁵ G. Spychalski, op. cit., s. 118.

¹²⁶ OKiO, s. 114. Zakładany przez Cieszkowskiego mechanizm działania biletów rentowych następująco wyjaśnia Bartula: „Bilety te miałyby zabezpieczenie wewnętrzne swej wartości w postaci hipotek, ale będąc jednocześnie znakiem obiegowym, miałyby kurs prawny i służyły do regulowania podatków. Bilet taki nie mógłby być wymieniany na zabezpieczający go zastaw, ale w zamian za to byłby oprocentowany. Procent opłaca właściciel hipoteki (a więc bank), pobiera zaś właściciel biletu. Tak więc bilet taki, pozostając w kieszeni klienta, przynosi zysk w postaci przypisanego doń procentu” (P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 78-79).

¹²⁷ G. Spychalski, op. cit., s. 128.

¹²⁸ Ibid.

poszczególnym jednostkom oraz organizacjom uzależniając go od „zadeklarowania przez nich odpowiedniego minimum własności, jako zabezpieczenia pobieranej pożyczki”¹²⁹.

Koncepcja biletów rentowych Cieszkowskiego nie znajduje jednak uznania w oczach większości komentatorów jego pism. Wskazują oni na zagrożenia związane z uznaniem ziemi za podstawę emisji pieniądza¹³⁰, kwestionują deklarowaną przez polskiego autora wyższość biletu nad „tradycyjnymi” środkami płatniczymi¹³¹ i krytykują go za uporczywe pomijanie roli pieniądza jako miernika wartości¹³². Pozostawiając na boku zasadność tych zarzutów należy wskazać, iż cała idea opisywanego instrumentu finansowego podporządkowana jest ważnemu celowi społecznemu, który uzasadnia wszystkie monetarno-kredytowe wywody autora *Ojciec Nasz* i jednocześnie jest bardzo istotny w kontekście filozoficzno-politycznym.

Owym celem jest wewnętrzna reforma kapitalizmu, która „przeobrazą robotników w kapitalistów”¹³³. Polski filozof deklarował, iż ze względu na specyfikę biletów rentowych „każdy robotnik, skoro tylko wejdzie pracą swoją w posiadanie najmniejszego choćby biletu rentowego (...), wejdzie przez to sam do »klasy« kapitalistów i rentierów”¹³⁴. Dzięki oprocentowaniu tych środków obywatele zasilający dotychczas szeregi warstw uboższych stopniowo gromadzić mają kapitały, pozwalające na ich ekonomiczne upodmiotowienie. Władze państwowe organizując i dyskretnie nadzorując cały system spełniałyby postulat mówiący, iż „dla ułatwienia i przyspieszenia tej ewolucji państwo miałyby zaiste »niejedno do zrobienia«, ale nic do burzenia, jak najmniej przepisami ścieśniając a prawie wszystko pozostawiając inicjatywie prywatnej, której w pomoc przychodzić będzie”¹³⁵. Tak rozumiana demokratyzacja kapitałów, zdaniem Cieszkowskiego, zgodna jest z ich naturą polegającą na rozprzestrzenianiu się na wszystkie warstwy społeczne¹³⁶. Rzecz w tym aby tego ruchu nie tamować, lecz wzmacniać, ponieważ kapitał sam w sobie „bynajmniej nie jest »nieprzyjacielem«, ale owszem sprzymierzeńcem najpotężniejszym, pomocą najniezbędniejszą pracy”¹³⁷.

Rozwiązania proponowane w *O kredycie i obiegu* mają być zatem remedium na fundamentalny dla systemu kapitalistycznego antagonizm między światem pracy

¹²⁹ Ibid., s. 129.

¹³⁰ Vide: A. Roszkowski, op. cit., s. 131.

¹³¹ Vide: Ibid. s. 132; A. Liebich, op. cit., s. 146.

¹³² Vide: A. Roszkowski, op. cit., s. 129; G. Sychalski, op. cit., s. 111.

¹³³ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 79.

¹³⁴ OKiO, s. 258.

¹³⁵ Ibid., s. 260.

¹³⁶ Vide: Ibid.

¹³⁷ Ibid.

a kapitałem¹³⁸. Dzięki nim członkowie wszystkich klas mają stać się posiadaczami. Społeczeństwo ma zostać w ten sposób na nowo zintegrowane a cały jego potencjał gospodarczy uwolniony. Nie będzie więc miejsca na walkę klas, czyli źródło, niekorzystnych dla stabilności wspólnot politycznych, nastrojów rewolucyjnych.

Tę samą funkcję można przypisać innej postulowanej przez Cieszkowskiego instytucji ekonomicznej, jaką miał być udział pracowników w zyskach przedsiębiorstw. Propozycja ta wydaje się być o wiele mniej radykalna a sposób jej przedstawienia w postaci porady dla właścicieli ziemskich, mającej na celu jedynie zwiększenie efektywności ich gospodarstw wydaje się być zabiegiem celowym, utrzymanym w duchu wspomnianego już umiarkowanego reformizmu. Polski filozof wygłaszając mowę *O poprawie położenia robotników wiejskich* retorycznie utrzymywał w mocy klasowe uprzedzenia właścicieli ziemskich żywione wobec swych służących i pracowników, które uzasadniały petryfikację struktury społecznej. W dyskursie ziemiańskim „niższej warstwie wiejskiej” przypisywano cechy, wspomnianego już we wcześniejszych rozdziałach tej pracy, Hegłowskiego motłochu. Jak referował polski mesjanista: „Mówi się, że ta niższa warstwa wiejska jest na ogół głupkowata i leniwa, niedbała w wykonywaniu swoich prac, oddana uciechom zmysłowym, niewdzięczna, nieufna, często niewierna i arogancka, mało przywiązana do pracodawców i chlebobawców, toteż żadna zmian, a zwłaszcza zawistna wobec warstw zamożnych i dlatego zawsze niezadowolona ze swojego położenia”¹³⁹. Znane dotychczas środki zaradczo-dyscyplinujące podejmowane wobec krnąbrnych załóg nie przynoszą na ogół pełni pożądaných efektów, wobec czego powstaje potrzeba podjęcia nowych działań. Według Cieszkowskiego najlepszym rozwiązaniem byłoby uwłaszczenie tej warstwy, co jednak we współczesnych mu realiach nie było możliwe¹⁴⁰.

Sytuacja nie jest jednak beznadziejna. Warstwie służących i parobków można wskazać „perspektywy na trwały zarobek i przez to właśnie pobudzić ją do starań i aktywności prawie równie silnie jak przez obdarowanie własnością”¹⁴¹. Należy mianowicie pozwolić na jej „udział w ogólnym wzroście kapitału na wsi”¹⁴². Polski mesjanista uważał, że można ów cel osiągnąć poprzez przyznanie robotnikom, oprócz stałej pensji, tantiemy będącej pochodną dochodu, jaki przynosi dane gospodarstwo. Taka instytucja nie była wówczas żadną nowością, ponieważ funkcjonowała w postaci tantiem przyznawanych zarządcom folwarków. Rzecz w tym, aby

¹³⁸ Vide: G. Spychalski, op. cit., s. 86, P. Bartula, *Jako w niebie...*, s. 79.

¹³⁹ OPPRW, s. 324.

¹⁴⁰ Vide: Ibid., s. 331.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.,

nadać jej „jeszcze większą powszechność i rozciągnąć ją również na innych pracowników”¹⁴³. Ich rzetelność i pilność jest bowiem równie istotna, jak rzetelność i pilność ekonomów¹⁴⁴.

„Jaka byłaby bezpośrednia konsekwencja takiej instytucji? Otóż byłaby to konsekwencja znacząca, zarazem etyczna i ekonomiczna, taka mianowicie, że służący i pracownicy odeszliby od stosunku zewnętrznego przymusu i najbardziej beztroskiej obojętności wobec interesów pracodawcy (...) i weszliby w stosunek wewnętrznego, żywego uczestnictwa”¹⁴⁵ – podsumowywał Cieszkowski. Cały koncept można określić jako relatywnie niekontrowersyjny sposób na wykonanie pierwszego kroku w stronę „postępującego procesu zupełnej przemiany struktury społecznej i ekonomicznej”¹⁴⁶. Podkreślić przy tym należy podziwu godną konsekwencję autora *Ojciec Nasz*, jaką wykazywał w nieustannych próbach odnajdywania możliwości choćby częściowej realizacji swych projektów nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach.

3.3.3. Proporcjonalne minimum

Jeżeli idea przyznania robotnikom rolnym udziału w folwarcznych zyskach miała być jedynie niezbyt radykalną korektą istniejących realiów socjoekonomicznych, to z ideą proporcjonalnego minimum, która zostanie teraz omówiona, sprawa ma się zupełnie inaczej. Koncepcję tę, jak wskazywano już przy okazji opisywania związków filozofii Cieszkowskiego z francuskim romantyzmem socjalnym, mocno zainspirowaną ideami Charlesa Fouriera, należy zaliczyć do istotnych elementów ekonomicznych postulatów głoszonych przez polskiego filozofa. Trzeba w tym miejscu powtórnie przytoczyć fragment *Ojciec Nasz*, w którym Cieszkowski wyjaśniał na czym postulowane minimum miałyby polegać. W Fourierowskim pomysle chodzi zatem o to, aby „każdy członek społeczności bez względu i bez wyjątku, z tego samego tytułu, iż jest członkiem społeczności, miał ciągle i niezawodnie zabezpieczony środek swojego utrzymania, zastosowany do indywidualnych potrzeb i stopnia ich wykształcenia”¹⁴⁷. Wcielenie w życie tej idei jest konieczne, ponieważ egzystencja w pełni ludzka „miejsca mieć nie może, dopóki zaspokojenie niezbędnych potrzeb do utrzymania swojej indywidualności każdemu zapewnione nie jest”¹⁴⁸.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Vide: Ibid., s. 332.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ G. Sychalski, op. cit., s. 87.

¹⁴⁷ ON III, s. 206.

¹⁴⁸ Ibid., s. 205.

Ponieważ, jak dowodził polski myśliciel, celu tego nie da się osiągnąć zdając się jedynie na prywatną dobroczynność, która choć chwalebna nie jest w stanie rozwinąć odpowiedniej skali oddziaływania, należy zaangażować tu władze publiczne¹⁴⁹. Zapewnienie przez władzę minimalnych warunków egzystencjalnych ma także doprowadzić do transformacji społecznej roli pracy, której wykonywanie nie będzie konieczne do utrzymania czysto biologicznego przetrwania, lecz będzie służyć swej prawdziwej istocie. Jak tłumaczył Cieszkowski: „(...) praca nie będzie obracana ujemnie na bezustanne zapełnianie odnawiającego się wciąż niedostatku, ale owszem, dodatnie na wszechstronny wzrost i postęp ducha, a zgodnie z przeznaczeniem swoim. Odtąd więc pracować aby żyć, uznamy za bluźnierstwo socjalne, ale owszem, żyć aby pracować uznamy za cel ludzkości”¹⁵⁰. Jak widać postulaty te mają w założeniu cel bardziej dalekosiężny niż uczynienie nieśmiałego kroku, nakierowującego gospodarkę na tory pożądaných przez polskiego mesjanistę procesów, jak miało to miejsce w przypadku wcześniej opisywanych instytucji ekonomicznych.

W grę wchodzi tutaj ewolucja o randze metafizycznej. Materialna strona życia bowiem zostaje tu, zgodnie z ogólnymi zasadami myśli mesjanistycznej, uświęcona i włączona w działalność służącą zbawieniu. „Dochodzimy więc do chwili, w której ciało, fizyczność, materja odzyskują napowrót swoje prawa (...)” – zauważał autor *Boga i palingenezy*. Dlatego też proporcjonalne minimum należy odczytać nie jako przejaw ekonomicznego nowinkarstwa, lecz spełnienie prośby o „chleb powszedni” powtarzanej co dzień przez chrześcijan w ich najważniejszej modlitwie¹⁵¹. Warto podkreślić, iż na proporcjonalne minimum składać się mają nie tylko produkty i świadczenia służące podstawowej aprowizacji bytowej, lecz także obejmować ma ono, rosnący z czasem, zakres działań, które, używając współczesnej terminologii, nazwać można usługami publicznymi. Pisał bowiem Cieszkowski: „I tak n. p. nietylko pożywienie, opał, przykrycie, naukę czytania i pisania, oraz zasadnicze wiadomości objąć musimy pod ogólnem wyrażeniem chleba powszedniego, ale z postępem ludzkości coraz więcej żywiołów w zakres tego minimum wciągać będziemy”¹⁵². Proporcjonalne minimum ma zatem objąć, wraz ze wzrostem ogólnego dobrobytu, także i sferę rozrywki. Ten rodzaj aktywności może służyć poprawie obyczajów i przyczyniać się rozwojowi osobowości, czego nie można powiedzieć o ludowych rozrywkach współczesnych polskiemu filozofowi. Stanowiły

¹⁴⁹ Vide: Ibid.

¹⁵⁰ Ibid., s. 206.

¹⁵¹ Vide: Ibid.

¹⁵² Ibid. s. 215.

one bowiem raczej rodzaj rozpaczliwej odskoczni od codziennej mizerności życia warstw najuboższych, co niosło ze sobą negatywne skutki moralne¹⁵³.

Jak celnie podsumowuje cały koncept Bartula, autor *Ojciec Nasz* „stworzył postulat maksymalizowania minimalnego dobrobytu”¹⁵⁴. Cieszkowski przekonywał, iż ten ambitny plan można sfinansować poprzez zredukowanie wydatków na armię, gdyż konieczność jej utrzymywania będzie stopniowo zanikać wraz z procesem jednoczenia się ludzkości. Ponadto odpowiednia organizacja gospodarki wyzwoli tak wielkie moce produkcyjne, że przewyższą one z nadwyżką konsumpcyjne potrzeby społeczeństwa przyszłości¹⁵⁵.

Cieszkowski zdawał sobie sprawę, iż propagowane przez niego zmiany dotyczyły najistotniejszych elementów struktury społecznej. Jak pisał: „Zupełna socjalna reforma jest wydarzeniem nie na małą skalę, jest to głębokie zaoranie ugoru długo leżącego odłogiem (...)”¹⁵⁶. Nic więc dziwnego, że próbował on uprzedzić ewentualną krytykę ze strony polemistów nieprzywykłych do poważnego rozpatrywania propozycji tak bardzo odbiegających od powszechnie przyjętych schematów myślowych. Pierwszym możliwym zarzutem wobec wprowadzenia proporcjonalnego minimum było rzekome niebezpieczeństwo rozleniwienia beneficjentów tego rozwiązania. Przeciwnicy reform mogli wyrażać obawę o to, że skoro dzisiejsi ubodzy nie będą musieli poświęcać większości czasu na zdobywanie środków zaspokajających elementarne potrzeby życiowe, to będą stopniowo pogrążyć się niemoralnych czynach i przestępczości. Polski mesjanista odpowiadał, iż takie podejście jest pomyleniem skutku z przyczyną, ponieważ to „właśnie brak chleba popędza ludzi po największej części w drogę zbrodni i występku” a likwidacja tego braku spowoduje, że „więzienia i rusztowania¹⁵⁷, z małym bardzo wyjątkiem, ofiar swoich pozbawione zostaną”¹⁵⁸. Poza tym proporcjonalne minimum, w odróżnieniu od biletów rentowych czy robotniczym udziale w zyskach, nie jest czymś, co można wprowadzić w krótkim okresie, lecz rozwiązaniem obliczonym na przyszłość, do którego społeczeństwa dopiero powoli dojrzewają¹⁵⁹.

¹⁵³ Vide: Ibid.

¹⁵⁴ P. Bartula, *Jako w niebie...*, op. cit., s. 65.

¹⁵⁵ Vide: ON III, s. 216.

¹⁵⁶ Ibid., s. 208.

¹⁵⁷ Wydaje się, że Cieszkowski używa tego określenia w odniesieniu do podium służącego do wykonywania publicznych egzekucji, czyli szafotu (fr. *l' échafaud* można tłumaczyć jako „rusztowanie”).

¹⁵⁸ Ibid., s. 207.

¹⁵⁹ „Otóż prawda, iż w dzisiejszej organizacji, a raczej dezorganizacji socjalnej, podobne lekarstwo zdaje się niepojętem, lub paradoksalnym. Lecz to nie uprawnia nas do uznania go za zwodnicze w samym sobie. Ileż to rzeczy, dla przodków naszych niepojętych, dziś w rzeczywistości widzimy?” – zastrzegł mesjanista (Ibid., s. 207-208).

3.4. Problematyka edukacyjna

Na pograniczu problematyki ekonomicznej oraz społecznej można ulokować, tę część pisarstwa polskiego filozofa, która dotyczy spraw edukacyjno-oświatowych. Jak bowiem zaznacza Gedymin Spsychalski: „W interpretacji Cieszkowskiego kapitał moralny, czy intelektualny (...) co najmniej w taki sam sposób przyczyni się do powiększania produktu społecznego, jak kapitał rzeczowy. Oznaczałoby to, że proces wychowania człowieka, podnoszenia oświaty i nauki jest w tej samej mierze akumulacją, co poszerzenie aparatu wytwórczego i rozwijanie tzw. dziś infrastruktury”¹⁶⁰.

Trzeba jednak zauważyć, że merkantylna perspektywa na problemy związane z instytucjami edukacyjnymi nie była perspektywą dominującą. O wiele ważniejszym w filozofii mesjanisty był emancypacyjny aspekt polityki oświatowej. To dzięki niej najubożsi mogli uzyskać szansę na stanie się obywatelami *par excellence*. Z tego powodu pewne jej elementy zawarte zostały w idei proporcjonalnego minimum. Prawo do uzyskania podstawowego wykształcenia „jest równie niezaprzeczone jak to, któreśmy pod względem materialnym uznali”¹⁶¹. Dlatego też: „Każde indywiduum (...) powinno cieszyć się bezpłatną nauką elementarną, w dalszej zaś drodze swojego kształcenia zamiast dotychczasowych zapór same ułatwienia znajdować”¹⁶².

Narzędziami do osiągnięcia tego celu w relatywnie krótkim czasie i bez angażowania znaczących kosztów miały być najnowsze wówczas metody nauczania, z których najwięcej nadziei wzbudzał u Cieszkowskiego system monitorialny opracowany Andrew Bella i Josepha Lancastera¹⁶³. Metoda ta polegała na tym, iż starsi bądź najzdolniejsi uczniowie, uczyli swych młodszych kolegów pod kierownictwem, z reguły jednego na całą szkołę, nauczyciela¹⁶⁴. Taki typ nauki szkolnej miał, według autora *Prolegomenów do historiozofii*, przede wszystkim przyczynić się do powszechnej alfabetyzacji oraz przekazaniu uczniom zestawu „pojęć elementarnych”¹⁶⁵.

Plan Cieszkowskiego sięgał jednak dalej a przywołana wyżej metoda była jedynie wstępną jego częścią. W dalszej kolejności bowiem „administracja socjalna” winna stymulować dalsze

¹⁶⁰ G. Spsychalski, op. cit., s. 88.

¹⁶¹ ON III, s. 213.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Vide: Ibid.

¹⁶⁴ Stanisław Kot metodę Bella-Lancastera opisuje następująco: „W głębi sali na estradzie urzędował nauczyciel, który przy pomocy głosu, laseczki i gwizdawki panował nad całą gromadą i wydawał dyspozycje. Rano o godzinie 8-ej zaczynała się dwugodzinna nauka starszych uczniów (monitorów), z którymi nauczyciel przerabiał to, czego mieli nauczyć młodszych. O 10-tej wchodził z nimi na główną salę, każdy monitor zajmował miejsce wśród swego oddziału i według komendy z katedry nauczycielskiej prowadził naukę” (S. Kot, *Historia wychowania. T. 2. Wychowanie nowoczesne (od połowy XVIII w. do współczesnej doby)*, Żak, Warszawa 1995, s. 166–167).

¹⁶⁵ ON III, s. 213.

kształcenie oraz zapewniać ku temu odpowiednie warunki „a to poprzez książki elementarne, pisma publiczne i periodyczne, częścią bardzo tanie, oraz przez zakładanie po gminach ksiąg użytecznych i ogółowi przystępnych”¹⁶⁶. W całym tym procesie nie może zabraknąć aspektu szkolnictwa zawodowego. Z tego powodu polski myśliciel zalecał zakładanie „wykładów profesjonalnych i normalnych nie tylko dla młodzieży mającej się zawodowi przemysłowemu oddawać, ale dla dorosłych wyrobników i rzemieślników”¹⁶⁷. Rozwiązanie to miało nie tylko pozwalać na nabycie umiejętności zawodowych, ale także, w przypadku starszych pracowników, zaznajamiać ich z postępami technologicznymi zachodzącymi w zasilanych przez nich gałęziach przemysłu.

Wyraźnie rysuje się tutaj emancypacyjny cel tego typu edukacji. Bez podniesienia poziomu wykształcenia robotników rozumienie znaczenia roli, jaką w ludzkim życiu pełni praca „nigdy nie zdoła się wydzwignąć z stanu upodlenia w jakim ją dziś jeszcze widzimy”¹⁶⁸. Praca zawodowa ciągle bowiem nosi piętno przymusu, wstrętu i niedbalstwa¹⁶⁹. Polski filozof zdecydowanie nawoływał w tym kontekście do radykalnej zmiany myślenia: „Czas już, aby do wyobrażenia rzemieślnika przestano przywiązywać coś poniżającego, czas, aby sam rzemieślnik poczuł się artystą i z zapalem sztuki, z rozumem zamiłowaniem do dzieła przystępował, czas już aby mechaniczną pracę na organiczną zamienił; aby doznawał z dokonanej pracy takiej chluby i radości, jaka jest udziałem żołnierza po odniesionem zwycięstwie”¹⁷⁰. Z całą pewnością wytworzenie takiej postawy korzystnie wpłynęłoby na poczucie godności robotników owocując podjęciem działań służących budowie sprawiedliwszych stosunków socjoekonomicznych.

3.4.1. Idea sieci ochron wiejskich

Sformułowane wyżej zalecenia mają charakter uniwersalny, jeśli wziąć pod uwagę kwestię socjalną, z którą borykała się cała cywilizacja europejska (jak wiadomo to jej historię i problemy Cieszkowski utożsamiał z powszechnymi dziejami ludzkości). Nie oznacza to jednak, iż filozof nie dostrzegał jej lokalnych upostaciowień i uwarunkowań. Było wręcz przeciwnie, czego dowodem są liczne wątki jego pisarstwa dotyczące realiów polskich. Problematyka biedy i wynikającego z niej wykluczenia społecznego, niezależnie od przyjętej

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid. s. 214.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Vide: Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

optyki, obejmuje swym zakresem w pewnej mierze także i dziedzinę edukacyjno-oświatową. Przykładem projekcji ogólnokulturowego zjawiska, za jakie uznać należy nieakceptowalną skalę nierówności społecznych, na lokalne okoliczności są pomysły zawarte w pracy *O ochronach wiejskich* z roku 1842.

Cieszkowski rozwijając swój projekt inspirację czerpał od Roberta Owena – prekursora tworzenia instytucji opiekuńczo-wychowawczych przeznaczonych dla dzieci robotników przemysłowych. Polski mesjanista doskonale zdawał sobie jednak sprawę z różnic w charakterystyce modeli gospodarczych panujących w Anglii i w Polsce. Dlatego też wyraźnie podkreślał, że „położenie nasze (...) wymaga czegoś więcej i czegoś innego nad proste przeniesienie tego, co się za granicą tak zbawiennym się okazało”¹⁷¹. Najważniejszym elementem różnicującym społeczeństwo angielskie i polskie był poziom urbanizacji, determinujący które obszary w większym stopniu narażone są na pauperyzm.

Fundamentalnym rozpoznaniem autora *Ojczyzna Nasza* było to mówiące, iż „(...) ogniskiem ubóstwa u nas nie są miasta, ale wsie”¹⁷². Według Cieszkowskiego warunki bytowe polskiego chłopca do złudzenia przypominały te, panujące w miejscach zamieszkiwanych przez robotników fabrycznych z Manchesteru i Londynu. Z tego powodu chłopstwo polskie prowadziło żywot nieporównywalnie gorszy niż mieszkaniacy wsi w krajach Europy zachodniej. Mieszkania proletariuszy angielskich „są to lochy, do których tylko kraty od ścieków i rynsztoków przepuszczają mały promień światła, a w których nieraz liczna rodzina tak się tłoczy musi, iż łożyska jedne na drugich są zawieszane, i w ten sposób zaledwie cała pomieścić się może”¹⁷³. Polska wieś przewyższała co prawda angielskie miasto przemysłowe pod względem dostępu do świeżego powietrza czy słońca, lecz chłopskie domostwa wcale nie oferowały warunków lepszych niż te panujące w lokum robotnika. Jak wyliczał filozof: „(...) ktokolwiek wszedł kiedy do wiejskiej naszej chaty, a kto wie, jaki tam zaduch, dym, ciemnica, wilgoć i nieczystość zwykle panują i jak znaczną część swej młodości dzieci wiejskie wśród tych nieprzyjaznych przepędzają wpływów (...) – ten ze smutkiem przyznać musi, że i u nas pod tym względem wiele do życzenia i do czynienia pozostaje”¹⁷⁴. Sprawy nie polepszał fakt, iż zarówno robotnik brytyjski, jak i polski chłop, w odróżnieniu od chłopca zachodnioeuropejskiego, z reguły nie byli właścicielami zamieszkiwanych przez siebie lokali.

¹⁷¹ OOW, s. 289.

¹⁷² Ibid., s. 290.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid., s. 291.

Nawiązując do terminologii Heglowskiej Cieszkowski konkludował, że z tego powodu „chłop u nas centrum swojego bytu ma nie w sobie, ale [na] zewnątrz siebie”¹⁷⁵.

Liczne znoje i trudy życia na wsi wywierały, mówiąc ogólnie, niekorzystny wpływ na jakość życia jej najmłodszych mieszkańców. To właśnie los dzieci szczególnie zainteresował Cieszkowskiego, który w kontekście historii polskiej myśli pedagogicznej, nazywany bywa „prekursorem edukacji przedszkolnej pojmowanej jako istotne ogniwo systemu wychowania narodowego”¹⁷⁶. Los, jaki przypadał potomstwu pracowników folwarcznych urągał najbardziej podstawowym standardom bytowym. Przede wszystkim, ponieważ okoliczności zmuszały ich rodziców do pracy poza domem, dzieci częstokroć pozostawiane były bez opieki. Polski filozof przejmująco opisywał ten sposób bycia stwierdzając, iż „(...) dzieci włościańskie pędzą przytłumiony poranek życia w jedynym towarzystwie krowy, świni i gęsi, a to dopóty, dopóki nie zamienią tego półbydłęcego życia na całkowicie bydłace przez nadużycie wódki – do czego ich pobudza przykład rodziców, którzy z podobnych przyczyn do podobnego stanu doszli, i tak dalej wstecz”¹⁷⁷. Oprócz tego dzieci pozostawiane samym sobie częstokroć ginęły w lasach, wpadały do studni lub ulegały innym wypadkom. Aby zapobiec takim nieszczęściom zdarzało się, że rodzice narkotyzowali swoje potomstwo poprzez podawanie mu „wyciśnionego soku z makówek”¹⁷⁸. Rzecz jasna lekarstwo okazywało się w tym przypadku gorsze od choroby, ponieważ w wyniku tej desperackiej praktyki, dzieci jej poddawane odnosiły niepowetowane straty na zdrowiu fizycznym i psychicznym.

Reprodukowana z pokolenia na pokolenie beznadzieja sprawiała, iż w warstwie chłopskiej wytwarzała się *amaritudo animae* – gorzkość duszy, niwelująca jakkolwiek dążenia do poprawy swego losu¹⁷⁹. Ponieważ ludności wiejskiej brakowało nie tyle nawet edukacji szkolnej, co elementarnego wychowania, Cieszkowski proponował ustanowienie „zastępczego środowiska wychowawczego”¹⁸⁰ w postaci ochronek, w których najmłodsi mogliby spędzać czas pod nieobecność swych rodziców. Ochronki nie tyle przekazywać miałyby konkretną wiedzę lecz, jako „wstępne instytucje systemu wychowania”¹⁸¹, edukować poprzez dobry przykład, panujący w nich porządek, ćwiczenia fizyczne i usuwanie wyniesionych z domu szkodliwych wpływów i nałogów¹⁸².

¹⁷⁵ Ibid., s. 290.

¹⁷⁶ J. Hellwig, *Działalność pedagogiczna Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1979, s. 92.

¹⁷⁷ OOW, s. 293.

¹⁷⁸ Ibid., s. 292.

¹⁷⁹ Ibid., s. 293.

¹⁸⁰ J. Hellwig, op. cit., s. 85.

¹⁸¹ OOW, s. 295.

¹⁸² Vide: Ibid.

Polski filozof postulował, aby rozkład zajęć podopiecznych ochron obejmował takie aktywności jak: nauka katechizmu, słuchanie umoralniających opowiadań, spacer, zajęcia muzyczno-taneczne, gimnastyka, nauka zajęć gospodarczych i drobne prace ogrodnicze¹⁸³. Alfabetyzacja i nauka rachunków to elementy, które mogłyby pojawić się w działalności ochron dopiero wraz z ich stopniowym rozwojem. Nie była to jednak sprawa niecierpiąca zwłoki, lecz jedynie możliwość. Należało bowiem pamiętać „aby ochrony nigdy nie usiłowały w szkołę się zamienić, bo w takim razie nie byłyby ani szkołą, ani ochroną, a uganiając się za obcym ich naturze celem, własnego tak wzniesłego i ważnego dopiąć by nie zdołały”¹⁸⁴.

Ważnym elementem całego projektu Cieszkowskiego było docelowe usieciwienie i pewien rodzaj centralizacji systemu ochron. Według filozofa nie powinny stanowić one nielicznych wyjątków, lecz mają stać się jednym z najważniejszych elementów instytucjonalnego krajobrazu polskich wsi. Konieczna zatem była koordynacja ich działalności. Pomysłodawca omawianych koncepcji zalecał, aby nadzór nad siecią ochron objęło utworzone specjalnie w tym celu Towarzystwa Ochron Wiejskich¹⁸⁵. Jak referuje wyobrażenie o jego działalności Jan Hellwig: „Jego członkami powinni być przedstawiciele ziemian, kleru oraz działacze społeczni. Zasadniczym obowiązkiem Towarzystwa miało być: wprowadzenie jednolitych form działania dla wszystkich placówek przedszkolnych, gromadzenie funduszy, nakłanianie dziedziców do świadczeń w naturze, przeznaczenie lokali i ziemi na zakładanie tych placówek, nawiązywanie kontaktów z samorządami gminnymi w wypadku braku funduszy na zakładanie ochron. (...) Towarzystwo miało się zająć wydawaniem pisma omawiającego zagadnienia teoretyczne i organizacyjne oraz opracowaniem instrukcji obowiązującej wszystkie ochrony. Zadaniem Towarzystwa winno być także kształcenie wychowawczyń przedszkolnych”¹⁸⁶. Zgodnie więc z zasadą subsydiarności Cieszkowski nie cedował konieczności utrzymywania instytucji przedszkolnych na władze państwowe, lecz głęboko ufał, że zadaniu temu podoła ówczesne społeczeństwo.

3.4.2. Inne projekty naukowo-edukacyjne

Omawiając edukacyjny wymiar instytucjonalnych koncepcji Cieszkowskiego nie sposób nie wspomnieć o dwóch z nich, które zostały zrealizowane. Mowa o powstaniu Wyższej Szkoły Rolniczej im. Haliny w podpoznańskim Żabikowie oraz Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół

¹⁸³ Vide: Ibid., s. 305-309.

¹⁸⁴ Ibid., s. 310.

¹⁸⁵ Ibid., s. 314

¹⁸⁶ J. Hellwig, op. cit., s. 85.

Nauk. Nie chodzi jednak o szczegółowe zreferowanie dziejów powyższych instytucji, czy dokładne omówienie zakresu ich działalności, lecz o wskazanie na powiązanie pomysłów ich powołania z myślą filozoficzną autora *Prolegomenów do historiozofii*.

Wyższa Szkoła Rolnicza, nosząca imię zmarłej małżonki filozofa, została założona w roku 1870. Jej istnienie udało się utrzymać przez siedem lat. Była jedyną uczelnią wyższą działającą na ziemiach polskich znajdujących się pod zaborem pruskim, której Cieszkowski „(...) pozostał (...) cichym fundatorem i mecenasem”¹⁸⁷. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż językiem wykładowym w placówce był język polski¹⁸⁸. Jej likwidacja natomiast była pokłosiem zapoczątkowanej przez Otto von Bismarcka akcji germanizacyjnej¹⁸⁹. Nie wchodząc w szczegóły programu nauczania można, za Hellwigiem, streścić jego główne założenia następująco: „Cieszkowski próbował przełamać tradycyjny model czerpania wiedzy rolniczej mający charakter typowo utylitarny i usiłował oprzeć edukację rolniczą na dorobku syntetyczno-naukowym nauk przyrodniczych”¹⁹⁰. Usiłowania te miały na celu przygotowanie ludności polskiej na, mające niebawem nadejść, procesy gwałtownego uprzemysłowienia rolnictwa i związany z nimi znaczny wzrost stopnia wykorzystywania maszyn rolniczych, skali produkcji oraz areału upraw¹⁹¹.

Biorąc pod uwagę zasygnalizowany model kształcenia można zaryzykować stwierdzenie, iż Cieszkowski przyjmując go, realizował własne apele zawarte w *Ojcie Nasz*. W idei, przywoływanego wyżej, proporcjonalnego minimum mieścił się bowiem sposób kształcenia zawodowego, w którym stały kontakt z postępem naukowo-technologicznym i ustawiczne podnoszenie kompetencji zajmowały poczesne miejsce. Program nauczania w żabikowskiej placówce stanowiłby zatem uszczegółowienie edukacyjnego minimum na odcinku rolnictwa. W tej bowiem gałęzi gospodarki szanse na choćby częściową realizację projektów znanych z *Ojcie Nasz* wydawały się polskiemu mesjanście największe.

W roku 1843 Cieszkowski opublikował tekst *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*. Wykazywał w nim konieczność powołania stowarzyszenia naukowego mającego nosić nazwę Towarzystwa Przyjaciół Postępu. Wszechstronny postęp ducha¹⁹², mający być głównym celem stowarzyszenia, miał być realizowany poprzez stworzenie forum debaty naukowej, wydawanie czasopisma prezentującego wyniki badań

¹⁸⁷ J. Broda, J. Hellwig, op. cit., s. 29.

¹⁸⁸ Vide: J. Hellwig, op. cit., s. 137.

¹⁸⁹ Vide: Ibid., s. 134-136.

¹⁹⁰ J. Broda, J. Hellwig, op. cit., s. 26.

¹⁹¹ Vide: Ibid., s. 60-62.

¹⁹² Vide: OSDiPU, s. 225.

podejmowanych przez jego członków, popularyzację nauki dzięki organizowaniu kursów i wykładów skierowanych do ogółu społeczeństwa, organizację konkursów dla naukowców oraz wspieranie badań, których ranga naukowa bądź zakres tematyczny przekraczałyby możliwości pojedynczych badaczy¹⁹³. Filozof podkreślał, iż działalność towarzystwa miałaby charakter polityczny, z zastrzeżeniem, że politykę rozumiano by na sposób antyczny – jako rozumną troskę o dobro wspólne. Szło zatem o to, „aby wszelkie badania naukowe, wszelkie prace intelektualne z jego łona wyszłe nie pozostawały ani czczymi abstrakcjami, ani płochymi igrzyskami umysłu, ani jałowymi tylko badaniami, lecz aby dobro społeczeństwa i postęp ducha ludzkiego zawsze i głównie miały na celu”¹⁹⁴. Polityczny charakter organizacji nie polegać miał na relacjonowaniu parlamentarnych intryg i kłótni czy wyrażaniu poparcia dla którejś z frakcji. Przedmiotem zainteresowania miało być „polityka wyższa”, czyli „ta, która zajmuje się głównymi żywiołami stanu narodów i ludzkości, tak pod względem moralnym, jak i materialnym”¹⁹⁵.

Powyższe wskazania można zinterpretować jako próbę powiązania dociekań naukowych z postulatem upracticznienia tego typu działalności wyrażonym w *Prolegomenach do historii*. Nauka, tak samo jak filozofia, nie powinna pozostawać dłużej dziedziną autoteliczną, lecz przynosić korzyści wspólnocie, z której wyrasta i której ma ostatecznie służyć. Jak dowodził Cieszkowski w swoim dziele: „Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnym działaniu – oto przyszłe przeznaczenia filozofii w ogóle”¹⁹⁶. Wydaje się, że ten tok myślenia został w omawianym tekście zastosowany także i do nauki w ogóle.

Czternaście lat po opublikowaniu *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych...* powstało, istniejące do dziś, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Cieszkowski był jego współzałożycielem i trzykrotnie pełnił w nim funkcję prezesa. Właśnie w działalności tej organizacji wyrażone przez polskiego filozofa zalecenia znalazły najpełniejszy wyraz. Jak relacjonuje Hellwig, Towarzystwo: „Pozwalało inicjować i rozwijać badania naukowe w związku z aktualnymi potrzebami społecznymi prowadzone wielopłaszczyznowo przez różnych specjalistów i wskutek tego nawiązać współpracę między nimi. Spełniało więc rolę integracji interdyscyplinarnych specjalistów wokół związku nauki z życiem. Zajmowało się upowszechnianiem nauki. Na tym tle zaznaczała się funkcja kulturotwórcza Towarzystwa.

¹⁹³ Vide: Ibid., s. 225-226.

¹⁹⁴ Ibid., s. 227.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ PdH, s. 87.

Stanowiła ona dobrą podstawę dla powstania i rozwoju Uniwersytetu Poznańskiego w początkach II Rzeczypospolitej”¹⁹⁷.

3.5. Uwagi końcowe

Teksty, w których Cieszkowski umieścił projekty instytucji mogących dopomóc korzystnym zmianom na niwie polityki, gospodarki i edukacji trudno zakwalifikować jako traktaty filozoficzne. Niemniej jednak ich wymowa daje się wpisać w ramy nakreślone w *Ojcie Nasz*. Należy także zaznaczyć, że ich nakierowanie na praktykę może zostać odczytane nie tylko jako konsekwencja wynikająca z założeń samego autora *Prolegomenów do historiozofii*, lecz również jako wyraz pewnego szczególnego rysu, charakteryzującego całą filozofię polską. O aspekcie tym pisze Leszek Gawor: „(...) uderzającą cechą polskiej filozofii jest jej praktycystyczne nastawienie, związane z akcentowaniem aktywności ludzkiego działania i budowania swego kulturowo-społeczno-historycznego środowiska. Takie nastawienie wynika wprost z zakorzenienia polskiej umysłowości w rolniczej domenie, wymagającej codziennego praktycznego zaangażowania”¹⁹⁸.

W przypadku, omawianej w tym rozdziale, części twórczości Cieszkowskiego podkreślany przez Gawora praktycyzm uwidacznia się nie tylko w doborze tematyki, ale także sposobu uzasadniania swoich pomysłów. Sposób ów skrótowo określić można jako erystyczny prymat taktyki nad strategią. Jak się wydaje filozof, chciał zyskać dla swych pomysłów możliwie najszersze pole oddziaływania. W przypadku pism dotyczących reform dotyczących problematyki wiejskiej była to, co do zasady konserwatywna, klasa ziemiańska¹⁹⁹. Aby zaś uniknąć przypisania mu, niemile widzianych w tej grupie, tendencji wichrzycielskich, starał się unikać podważania klasowych przesądów i stereotypów panujących w umysłach oraz obyczajach znacznej części posiadaczy ziemskich.

Obrona przez polskiego myśliciela metoda nie polegała jednak jedynie na unikaniu kontrowersyjnych z punktu widzenia ziemian kwestii. Ceną, jaką Cieszkowski musiał zapłacić

¹⁹⁷ J. Hellwig, op. cit., s. 81.

¹⁹⁸ L. Gawor, *Uwag kilka o właściwościach filozofii polskiej*, [in:] *Polskie Ethos i Logos*, (red.) J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 14.

¹⁹⁹ Szymon Rudnicki wskazując, iż początki zorganizowanej działalności polskich ugrupowań konserwatywnych można datować na lata trzydzieste XIX wieku, stwierdza: „Konserwatyzm w Polsce od początku stał się ruchem ziemiańskim. Opieranie się na ziemiaństwie przeciwstawiało mu od razu chłopstwo. Nastąpiło identyfikowanie konserwatywności z ziemiaństwem. (...) Nastąpiło zasklepienie się w jednej warstwie, która ideę konserwatywną zaczęła uważać za swoją. Jednocześnie konserwatyzm stawał się ruchem broniącym interesów ziemiaństwa” (S. Rudnicki, *Działalność polityczna polskich konserwatystów 1918-1926*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 12).

za uwiarygodnienie się w oczach potencjalnych odbiorców swych pism, było pozostanie w ramach szczególnego rodzaju dyskursu stosowanego wobec chłopstwa. Dyskurs ten pełen był protekcjonalizmu a także zakładał niezmiennosc zastanego kształtu stratyfikacji społecznej. Autor *Ojciec Nasz* nie zawsze jednak pozostawał w swej retorycznej taktyce konsekwentny. W *O ochronach wiejskich* podkreślał, iż, wspomniana wyżej, chłopska *amaritudo animae* jest przypadłością „sprawioną a nie wrodzoną”²⁰⁰, lecz jednocześnie przyznawał, iż ochronki, poprzez wykształcenie nowych przyzwyczajęń, mają zmienić „pierwotną i grubą naturę naszego chłopstwa, kształcąc je w obrębie przeznaczenia jego”²⁰¹. Temu zaś, aby dzieci parobków nie nabierały wątpliwości co do owego przeznaczenia, służyć miało włączenie do programu zajęć realizowanego w ochronkach prac ogrodowych. „Każde dziecko, mając sobie prawie od kolebki dany kawał gruntu do wyłącznego rozporządzenia, a resztę ogródka uprawiając razem w towarzystwie swych współwspółczesników, przywiąże się mocno do tego zatrudnienia, które później na większą skalę ma całe jego życie zapełnić”²⁰² – dowodził filozof.

Przykłady dyskursywnej harmonizacji idei Cieszkowskiego ze światopoglądem ziemiańskim można mnożyć. Omawiając możliwe zarzuty, jakie można by wysnuć pod adresem propozycji przyznania robotnikom rolnym udziału w pewnej części zysków, polski myśliciel czuł się w obowiązku, aby rozwiać ewentualne obawy. Po pierwsze, argumentował on przeciwko temu, iż samo zrozumienie mechanizmu działania proponowanych przez siebie rozwiązań przekroczy możliwości umysłowe wiejskich parobków. Sam filozof nie uważał tego pogardliwego podejścia za zasadne. Jednakże jak pisał: „Ale nawet jeśli przyjąć, że tak jest, to przecież ten stan rzeczy usunęłaby jednoroczna praktyka. Mianowicie skoro tylko pracownik pod koniec roku stwierdza, że jest w posiadaniu pewnej nadwyżki talarów, to od razu odpadają wszystkie jego ewentualne wątpliwości. Widzi wtedy, że tylko dobrze na tym wychodzi i że to dobro w głównej mierze zależy od niego samego i jego współpracowników. Jest więc zainteresowany tak samo jak pan w tym, by cała gospodarka szła dobrze”²⁰³. Obawa druga wiązała się z możliwością wytworzenia w robotnikach chęci do współdecydowania o organizacji pracy gospodarstwa. Stanowiłoby to dla ich właścicieli sytuację niedopuszczalną. Cieszkowski uspokajał jednak, że udział w zysku dla pracowników folwarków miałby mieć tylko i wyłącznie charakter premii za zyski nadspodziewane: „(...) nie wchodzi tu więc w grę

²⁰⁰ OOW, s. 293.

²⁰¹ Ibid. s. 295.

²⁰² Ibid., s. 305.

²⁰³ OPPRW, s. 333.

żadne uprawnienie do mieszania się w prowadzenie gospodarki inaczej niż przez solidne wykonywanie tego, co nakazane”²⁰⁴.

W projekcie sieci ochronek dla wiejskich dzieci można natknąć się na kolejne sformułowania zgodne z antyegalitarnym sposobem widzenia świata przez członków klas posiadających. Postulowane przez myśliciela instytucje opiekuńczo-wychowawcze miałyby poprawiać stan religijny i społeczny wychowania dzieci, którego zaniedbanie spowodowane jest przez „nieudolność lub opieszałość matek”²⁰⁵. O systemowych przyczynach wychowawczych porażek wiejskich kobiet nie ma tu mowy. Sama idea ochronek mogłaby także zostać uznana za środek zwiększający efektywność produkcji rolnej a to dzięki zmniejszeniu śmiertelności dzieci, co spowodowałoby wzrost liczby rąk do pracy²⁰⁶. Jak komentuje sprawę Hellwig: „Za rozwojem ochron wiejskich przemawiały u Cieszkowskiego argumenty zarówno natury moralnej, pedagogicznej jak i ekonomicznej. Te ostatnie wynikały z pobudek fizjokratyzmu. Spodziewał się, że łatwiej zachęcić właścicieli folwarków do zakładania ochron. Sugerował, że w czasie przebywania dzieci w ochronie, matki będą mogły spokojnie pracować na roli. Budził nadzieję wychowania robotników rolnych zdrowych pod względem fizycznym, bardziej inteligentnych”²⁰⁷.

Podsumowując cały instytucjonalny aspekt mesjanizmu polskiego filozofa, można zaryzykować stwierdzenie, że Cieszkowski wyżej cenił jakąkolwiek, choćby i najmniejszą, możliwość poprawy zastanej sytuacji niż moralnie słuszny wydzźwięk swych pism. Można także podejrzewać, że gdyby dzieło jego życia, jakim jest *Ojciec Nasz* nie zostało w całości opublikowane a czytelnicy mieliby dostęp jedynie do tekstów, które ukazywały się za życia ich autora, to uchodziłby on jedynie za uzdolnionego konserwatywnego publicystę postulującego reformy, które zasadniczo nie zmieniałyby zbyt wiele w dotychczasowych porządkach. Ostrożność polskiego mesjanisty, jak wielokrotnie już wskazywano, nie wynikała jednak z braku filozoficzno-politycznych ambicji, lecz z tego, iż Cieszkowski był przekonany o rzeczywiście trwającym procesie przemiany ludzkości dokonującym się powoli, acz konsekwentnie. Jak się wydaje jego pomysły miały być emanacją nieuniknionego procesu historiozoficznego w codziennej i mało widowiskowej skali mikro. Miały one pozostać w zgodzie z powolnym nurtem dziejów.

²⁰⁴ Ibid., s. 334.

²⁰⁵ OOW, s. 294.

²⁰⁶ Vide: Ibid. s. 293.

²⁰⁷ J. Hellwig, op. cit., s. 84.

Jeśli zaś idzie o koncesje czynione na rzecz klasowo warunkowanych światopoglądów i towarzyszącego im języka, powodowane przyjętą taktyką erystyczną, każącą ze wszystkich sił stronić od radykalizmu, to za swoiste odreagowanie konieczności ich stosowania można uznać te fragmenty *Ojciec Nasz*, w których nieskrępowany konwenans Cieszkowski nie pozostawiał wątpliwości, że petryfikacja uwarstwienia współczesnego mu społeczeństwa jest rzeczą godną potępienia, a nie kontynuacji²⁰⁸. Warto przytoczyć jeden z nich: „Skoro tych braci Waszych pozostawiacie niedbale, albo też pogrążacie z umysłu w ciemnotę sztucznego dzieciństwa, odmową wychowania, przygniatając społecznego rozwoju, a następnie pochop bierzecie z owej sprawionej lub niepoprawionej ciemnoty, z owej sztucznej niedojrzałości, aby ich od praw publicznych odsądzać, a do obowiązków społecznych nie powoływać, i owszem wielbicie ową ciemnotę jako stateczną rękojmię publicznej spokojności i bogoboijnego porządku!”²⁰⁹.

Kończąc już tę część rozważań, zasadnym wydaje po raz kolejny nawiązać do kategorii Heglowskich. Instytucje projektowane przez polskiego mesjanistę można bowiem rozpatrywać jako lekarstwo na wytwarzanie przez system socjoekonomiczny warstwy nazywanej przez Hegla motłochem a której Cieszkowski nadał miano pospółstwa. W odróżnieniu od niemieckiego idealisty, nie uważał on istnienia owej klasy za smutną konieczność, wynikającą z prawideł działania systemu stosunków społecznych i gospodarczych. Jego zdaniem, powstaniu pospółstwa winne są „brak wychowania tak uczuciowego jak umysłowego, i brak udziału w rzeczy publicznej”²¹⁰. Wbrew wielu szeroko rozpowszechnionym poglądom, członkowie najniższych klas nie są wcale sami sobie winni. Za brak wychowania tego typu winę ponoszą bowiem społeczne elity uchylające się od odpowiedzialności za dobrostan całej wspólnoty, wynikającej z zajmowanych przez nie uprzywilejowanych pozycji. „Pospółstwo przez społeczne wychowanie stanie się dopiero Ludem. Do dziś dnia zaś zasługuje poniekąd na pogardę, z jaką tak zwane wyższe klasy nań spoglądają, ale ta końcem końców na kogoż spadać powinna, czy na lud, który rad nie rad musi zostawać pospolitym, czy też na tych, których jest powołaniem i obowiązkiem wnieść owe pospółstwo do godności ludu, a którzy przecież wolą zostawiać go w owej ciemnej i głębokiej otchłani, aby tem większym ponad jego głową panować odstępem?” – pytał mesjanista²¹¹.

²⁰⁸ Vide: A. Liebich, op. cit., s. 186.

²⁰⁹ ON II, s. 115-116.

²¹⁰ ON III, s. 145.

²¹¹ Ibid.

Konkludując i nawiązując do ideowego tła całej koncepcji politycznej autora *Ojciec Nasz*, należy zaznaczyć, że wielce krytyczną wizję relacji panujących we współczesnym sobie społeczeństwie Cieszkowski w dużej mierze przejął od Fouriera i krytykował ją z takim samym zaangażowaniem. Od francuskiego autora przejął jednak także przekonanie o tym, że system będący przedmiotem jego krytyki może dokonać swego rodzaju autokorekty powodowanej racjami moralnymi, mającymi swe źródła w obiektywnych prawach historii. Punktowe upostaciowienia tej korekty były przedmiotem z przeprowadzonych wyżej analiz. Po raz kolejny widać zatem, iż to co dla Hegla było nieprzekraczalną granicą, dla Cieszkowskiego stanowiło źródło nadziei na lepsze jutro.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc już rozważania o filozofii politycznej Augusta Cieszkowskiego pora omówić osiągnięte w toku tych analiz wyniki oraz ocenić przydatność zastosowanych narzędzi interpretacyjnych.

Przede wszystkim, należy podkreślić, że wątki które uznano w przedkładanej dysertacji za mieszczące się w obrębie dociekań filozoficzno-politycznych nie mają jednorodnego charakteru. Cieszkowski nie zawarł ich w postaci osobnych traktatów, lecz na przestrzeni całego życia zamieszczał je w formie rozproszonej, zarówno w *Ojczyzna Nasza*, jak w tekstach mniejszych. Utrzymywał jednak, że cała jego twórczość stanowi jedną całość. Ogromna rozpiętość tematyczna i mnogość źródeł, z jakich w swych pracach korzystał polski filozof¹ pozwala na, używając terminologii zaproponowanej przez Jeana-Fraçois'a Lyotarda, określenie statusu całej jego pisarskiej spuścizny jako próby wytworzenia, charakterystycznej dla nowoczesności, „wielkiej opowieści”. Wątki spekulatywne przeplatają się w niej z wątkami emancypacyjnymi, tłumacząc wszystkie aspekty rzeczywistości². Projekt autora *Prolegomenów do historiozofii* daje się także wpisać w szereg przekształceń Augustyńskiej idei Państwa Bożego, o którym to procesie pisał Étienne Gilson. Według tego filozofa los, licznych w intelektualnych dziejach Europy, metamorfoz *Civitas Dei*: „Jest historią uporczywego wysiłku, by z tego wiecznego państwa uczynić państwo doczesne, zastępując wiarę jakąkolwiek wyobraźną więzią naturalną jako siłą zespalałą tę społeczność”³.

Cieszkowski podzielał taki zamiar i wprost pisał o konieczności likwidacji sprzeczności między Państwem Bożym a Państwem ziemskim oraz ustanowieniu „*Civitas Dei terrena*”⁴. Intelektualnym narzędziem pozwalającym na usunięcie tej (a także wszelkich innych) antynomii miała być, wypreparowana z systemu Hegla i odpowiednio zinterpretowana dialektyka, mająca być gwarantką naukowości. Kierunek pożądaných zmian wyznaczył polskiemu mesjaniście francuski romantyzm socjalny – idee te porywały rozmachem oraz kusiły wizją porządków pozbawionych ekonomicznego wyzysku i tłamszenia człowieczeństwa u członków całych klas społecznych. Za naturalną więź mającą połączyć całą ludzkość, na którą

¹ E. Kołodzińska, *Zarys dziejów księgozbioru Augusta Cieszkowskiego*, „Biblioteka”, 2001, nr 5 (14), s. 17–43.

² Vide: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 97–119.

³ É. Gilson, *Metamorfozy Państwa Bożego*, tłum. A. Kuryś, Teologia Polityczna, Warszawa 2020, s. 295.

⁴ Vide: ON III, s. 41.

zwracał uwagę Gilson, należy uznać czysto ludzką sprawczość – potęgę uczucia, rozumu i woli, wyprowadzaną, co ciekawe, ze źródeł chrześcijańskich.

Słowem, Cieszkowski w swych wysiłkach chciał skumulować wszelkie nadzieje i plany, jakie żywił wobec siebie i swych dalszych losów nowoczesny człowiek. „To Królestwo Boże obejmować będzie nowy porządek socjalny, gdzie prawny i moralny stan społeczeństwa nie poprzez gwałt zewnętrzny lub wewnętrzną walkę, ale przez harmonię naturalnych chuci z istotą obowiązków ustalonym zostanie, i gdzie wszystkie najwznioślejsze cele ludzkości w sferze rodziny, społeczności i państwa wolny popęd mięć będą, a idea pięknego, prawdziwego i dobrego w absolutnych sferach sztuki, nauki i religii ostateczną realizację znajdą”⁵ – wizja ta wyrosła na, krytycznie opracowanych przez polskiego myśliciela, fundamentach opisanych w kolejnych trzech rozdziałach pierwszej części dysertacji.

Podkreślona w powyższym fragmencie idea stopniowego zaniku różnego typu walk i konfliktów oznaczała zanikanie polityczności rozumianej jako ustalanie politycznych przyjaciół oraz wrogów, wraz ze wszelkimi tego konsekwencjami. Najbardziej znaczące z nich, czyli potencjalna absolutyzacja wrogości oraz polityka zakładająca możliwość prowadzenia ostatej w dziejach „wojny przeciwko wojnie” oraz dopuszczająca „wyprawy cywilizacyjne”, które wymarzona przez mesjanistę globalna wspólnota polityczna mogłaby prowadzić wobec społeczności jej niepodporządkowanych, co można nazwać swego rodzaju mesjanicznym imperializmem, ulokowane są na marginesach całego projektu. Na ich kanwie zaobserwowano także aspektowe odejście przez polskiego myśliciela od pryncypiów Hegłowskiego, istotowo partykularystycznego rozumienia stosunków międzynarodowych na rzecz z ducha Kantowskiego uniwersalizmu. Kwestie te można interpretować jako przyczyny ostatecznego niedokończenia *Ojciec Nasz*, co opisano wraz z innymi cechami projektowanego przez Cieszkowskiego organizmu politycznego w II rozdziale drugiej części niniejszej dysertacji.

W wydobyciu na jaw marginaliów o tak wielkim (w kontekście filozofii politycznej autora *Prolegomenów do historiozofii*) znaczeniu bardzo pomocne okazały się kategorie i sposoby interpretacji tekstów filozoficzno-politycznych wypracowane przez Carla Schmitta. Jak się okazało, myślenie w kategoriach *Freund-Feind*, pytanie o możliwość zachowania pluralizmu w globalnym wymiarze polityki czy też kwestie związane z rozumieniem tego, czym jest konstytucja wspólnoty politycznej, wykazują dużą moc hermeneutyczną. Myślenie o filozofii polityki, zgodnie ze wskazaniem proponowanymi przez Schmitta, może zatem przynosić ciekawe poznawczo rezultaty także w przypadku przeniesienia wytworzonych przez niego

⁵ ON III, s. 285.

pojęć w, nieco inny niż oryginalny, kontekst historyczno-ideowy, jakim jest polska filozofia mesjanistyczna.

Nie mniej płodne teoretycznie okazało się także podejście, którego niemiecki prawnik nie wypracował samodzielnie, lecz które twórczo rozwinął i rozpropagował. Chodzi mianowicie o antropologiczny багаż, jaki dźwiga filozofia polityki. Jak starano się pokazać w I rozdziale części rozprawy bezpośrednio dotyczącej politycznych aspektów myśli Cieszkowskiego, koncepcja procesualnego charakteru ludzkiej natury, wyrażona poprzez rozważania na temat zniesienia grzechu pierworodnego, otworzyła teoretyczną możliwość swego rodzaju transformacji antropologicznej. Ta z kolei stanowić miała warunek *sine qua non* dalszych przemian przebiegających w duchu oczekiwań filozofa. Ich końcowych efektem miał być stan, do opisu którego z powodzeniem można wykorzystać słowa Schmitta z *Pojęcia polityczności*: „W świecie dobra zamieszkanym przez dobrych ludzi panują wyłącznie pokój, bezpieczeństwo i harmonia wszystkich ze wszystkimi. Księża i teologowie są wówczas równie niepotrzebni, jak politycy i mężowie stanu”⁶.

Stosowana przez Cieszkowskiego z wielką konsekwencją dialektyczna metoda formułowania teoretycznych rozstrzygnięć, którą rządziło przemożne pragnienie „wszechstronnego spóśrodkowania”⁷, sprawiła, iż jego filozofię polityczną można określić jako świadomie paradoksalną. Jest ona w wielu miejscach treściowo zgodna z liberalizmem a jednocześnie zasadniczo antyindywidualistyczna. Wychodzi od systemu Hegla, w którym ważną funkcję pełni prawnomiędzynarodowego partykularyzm, aby dojść do uniwersalizmu Kanta, zahaczając przy tym o wątki mogące kojarzyć się z imperializmem. W imię pacyfizmu dopuszcza wielką wojnę. Potępia rewolucję, lecz propaguje rozwiązania ustrojowo-ekonomiczne, na które wielu zwolenników społecznego przewrotu patrzyłoby przychylnym okiem. Jawi się jako religijna a jednocześnie zawiera w sobie idee bliskie praktycznemu ateizmowi. Takie paradoksalne zestawienia znamionujące myśl Cieszkowskiego można by mnożyć. Jeśli zaś chciałoby się wskazać na zasadniczą jej cechę, to można przywołać w tym miejscu pełne ironii słowa szwajcarskiego filozofa Andreasa Ursa Sommera, który stwierdza, iż u podstaw pewnych współczesnych praktyk politycznych leży „pewne uniwersalno-integratywne pragnienie wejścia z całym światem w relację serdecznego uścisku”⁸. Czytając

⁶ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 298.

⁷ ON I, s. 145.

⁸ A.U. Sommer, *Wartości: dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, tłum. T. Zatorski, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021, s. 215.

pisma polskiego mesjanisty można odnieść wrażenie, iż takie pragnienie nie było mu obce i niejako napędzało całe jego pisarstwo.

Wymienione wyżej połączenia oparte na zasadzie *coincidentia oppositorum*, były w oczach autora *Boga i palingenezy* efektem zabiegów syntetyzujących, mających zapewnić im status dialektycznej racjonalności. Na ich bazie można było budować wielką opowieść mającą pretensję do objęcia w swych ramach wszystkich idei i nurtów umysłowych wytwarzanych przez całą dotychczasową kulturę, dostarczając im filozoficznej legitymizacji. Problem w tym, że metoda ta dla odbiorców dzieła Cieszkowskiego, wraz upływem czasu straciła swą atrakcyjność i większość ze swej mocy eksplanacyjnej, tak samo zresztą jak samo tworzenie tego typu opowieści⁹. W przypadku *Ojciec Nasz* nie trzeba było długo czekać na reakcje wyrażające niezrozumienie dla całego projektu. Paul Cazin – tłumaczący na zlecenie Cieszkowskiego juniora tekst *opus vitae* polskiego mesjanisty – zapytany w roku 1911 o możliwy scenariusz recepcji dzieła we Francji odpowiedział: „Księża na pewno się zgorszą. «Bezbożnicy» będą się śmieli. Ludzie myślący odczują to połączenie spokoju i melancholii, jakie daje zawsze stwierdzenie próżności wysiłku, próżności dobra, próżności «lepszego»!”¹⁰.

Przywoływany wcześniej Gilson podsumowując, kulturowo animowane przez *Państwo Boże*, uniwersalistyczne koncepcje sformułowane przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza gorzko stwierdza: „Kolejny raz pozostaje nam tylko odprowadzić szlachetnego marzyciela i jego marzenie do zbiorowego grobu martwych złudzeń”¹¹. Czy w świetle powyższych ustaleń nie można tego samego powiedzieć o ideach Cieszkowskiego? Czy nie wydaje się być zasadnym potraktowanie jego filozofii jako nobliwego pomnika upamiętniającego pewien okres w polskiej kulturze umysłowej, który pokazuje, iż romantyczny mesjanizm konstituował się w żywym dialogu z kulturą intelektualną dziewiętnastowiecznej Europy Zachodniej a jego badanie zostawić historykom idei?

Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie może być pozytywna jedynie częściowo. Autor *Ojciec Nasz* współdzielił z innymi piewcami nowoczesności wiele przekonań, które w toku dziejów okazały się być nieuzasadnione. Słusznie można zarzucać mu przesadny optymizm, kwestionować głoszone przez niego warunki racjonalności i naukowości oraz poddawać w wątpliwość sens wielu z jego pomysłów. Najbardziej aktualnym i atrakcyjnym wydaje się

⁹ Jak pisze Lyotard: „Większość ludzi utraciła już nawet tęsknotę za utraconą opowieścią. Nie wynika stąd wcale, że ci ludzie skazani są na barbarzyństwo. Chroni ich to, że wiedzą, iż legitymizacji dostarczyć może tylko ich własna praktyka językowa i interaktywność komunikacji. Wiedza »uśmiechająca się pod wąsem«, dała im trzeźwą lekcję realizmu w odniesieniu do wszelkich innych wierzeń” (J.-F. Lyotard, op. cit., s. 119).

¹⁰ T. Garnysz-Kozłowska, *Z dziejów francuskiego przekładu «Ojciec Nasz» Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1970, nr 16, s. 176.

¹¹ É. Gilson, op. cit., s. 254.

jednak ten aspekt filozofii politycznej Cieszkowskiego, który dotyczy znaczenia i roli instytucji, opisany szczegółowo w trzecim rozdziale drugiej części przedkładanej dysertacji. Przekonanie o tym, że to instytucje, których pole działania wyznacza codzienność i wynikające z niej, częstokroć bardzo prozaiczne problemy, są właściwymi narzędziami wywoływania oraz przeprowadzenia społecznych i politycznych przemian, wydaje się być szczególnie istotne w kontekście analizowanej wersji mesjanizmu.

Co więcej, wydaje się, że owo przekonanie nie straci na aktualności nawet jeśli, zachowując należyta ostrożność oraz hołdując sceptycyzmowi wobec maksymalistycznych projektów polityczno-cywilizacyjnych, porzuci się tym samym kojarzenie budowy instytucji oraz dbania o ich prawidłowe funkcjonowanie z przemianą ludzkiej natury, czy historiozoficznym spełnieniem przeznaczeń całego rodzaju ludzkiego. Fakt, iż nauka o instytucjach, jako kluczowym elemencie życia polityczno-społecznego, zawarta jest w pismach sztandarowego przedstawiciela polskiego romantycznego mesjanizmu, a więc nurtu (często słusznie) kojarzonego raczej z takimi cechami jak skrajny woluntaryzm i postulatywizm, czy, paraliżujący podejmowanie racjonalnych decyzji politycznych, pryncypialny moralizm¹², jawi się jako pocieszający. Pozwala bowiem postrzegać mesjanizm, jako nieoczywiste źródło tradycji ideowych, w których mozolne tworzenie organów wspólnoty politycznej w ostatecznym rozrachunku waży więcej, niż, nawet najbardziej heroiczny, jednorazowy akt wyrażenia moralnej niezgody na niesprawiedliwość świata.

¹² Vide: P. Kimla, *Realizm polityczny a Polska*, [in:] *Między sercem a rozumem. Romantyzm i realizm w polskiej myśli politycznej*, red. A. Citkowska-Kimla et al., AT Wydawnictwo, Kraków 2017, s. 61.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe autorstwa Augusta Cieszkowskiego:

Cieszkowski, A., *Ojciec Nasz*, t. 1-3., wyd. Fiszer i Majewski, Poznań 1922-1923.

Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, August Cieszkowski, PWN, Warszawa 1972.

Cieszkowski A., *Pisma rozproszone*, t. 1-2, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019.

Pozostałe teksty źródłowe:

„Gazeta Polska”, 1848, nr 188.

Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowej Ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964.

Biblia Jakuba Wujka [na:] <http://biblia-online.pl/Biblia/JakubaWujka> [dostęp 03.11.2023]

Bokwa I., red., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.

Fourier Ch., *Wybór tekstów* [in:] F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 178-263.

Fourier Ch., *Wybór tekstów* [in:] A. Sikora, *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 143-226.

Hegel G.W.F., *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, Wyd. Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t.1-2., tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.

Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002.

Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, T. 1, tłum., A. Landman, PWN, Warszawa 1967.

Hegel G.W.F., *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha (1805-1806)*, tłum. P. Graczyk, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 56-72.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1-2, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958.

Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t.1, tłum. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1994,

Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Joachim z Fiore, *Wykład Apokalipsy*, tłum. D. Nowakowski, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2014, nr 2, s. 56-60 (fragm.).

Konfesja augsburska [na:] <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=145&D=145> [dostęp: 11.08.2020 r.].

Leon XIII, *Aeterni Patris*, [in:] *Encykliki Leona XIII. Część I*, red. W. Mysłək, M. Siwiec, B. Drozdowicz, tłum. M. Mikłasz, Wydaw. Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 1997, s. 14-26.

Lessing G.E., *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, tłum. H. Kahanowa, [in:] Idem, *Dzieła wybrane*, t. 3., PIW, Warszawa 1959, s. 529-555.

Luter M., *O wolności chrześcijańskiej*, [in:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szucuki, tłum. W. Niemczyk, PWN, Warszawa 1972, s. 23-71.

Marks K., Engels F., *Manifest partii komunistycznej*, tłum. s.n. [in:] Idem, *Dzieła wybrane. Tom I*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 14-55.

Michelelet C.L., *Dodatek. Urywek z »Epifanii wiecznej osobowości ducha« C.L. Micheleta*, [in:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, PWN 1972, s. 211-244.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1982.

Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [in:] Idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 107-275

Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiakowicz, Antyk, Kęty 2002.

Saint-Simon C.H de, , *Pisma wybrane*, t:1- 2, tłum. S. Antoszczuk, B. Sieroszewska, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

Tocqueville de A., *O demokracji w Ameryce*, t.1, tłum. B. Janicka, Znak, Kraków 1996.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972.

Opracowania:

Ambler W., *Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery*, „Political Theory”, 1987, t.15, nr 3, s. 390–410.

Armand F., Maublanc R., *Fourier*, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, PWN, Warszawa 2009.

- Baczko B., *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, [in:] *Polskie spory o Hegla 1830 -1860*, Bronisław Baczko i in., PWN, Warszawa 1966, s. 9–62.
- Bartula P., *Jako w niebie tak i na ziemi: August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Bartula P., *Chrześcijański liberalizm Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje-krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydaw. KUL, Lublin 2014, s. 177–190.
- Bartyzel J., *Filozofia polityki: prolegomena*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2011, t.VI, nr 1, s. 199–216.
- Bartyzel J., *Dystynkcje i aporie romantyzmu politycznego*, „Czterdzieści i Cztery : 44 : magazyn apokaliptyczny”, 2017, nr 9, s. 194–210.
- Bartyzel J., *Liberalizm*, [na:], <http://www.ptta.pl/pef/pdf/1/liberalizm.pdf>.
- Bates C.A., *Carl Schmitt and the Limits of the Modern Liberal State*, „Myśl Ekonomiczna i Polityczna”, 2018, nr 3, s. 17–39.
- Behr H., *A History of International Political Theory. Ontologies of the International*, Palgrave Macmillan, London 2010.
- Berlin I., *Idee polityczne w epoce romantyzmu: ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, tłum. J. Czernik, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015.
- Bernacki W., *Liberalizm*, W. Bernacki, *Liberalizm*, [hasło w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, T. 3, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2007, s. 582–587
- Binek M., *Grzech pierworodny i społeczna natura człowieka jako uwarunkowania istnienia wspólnoty politycznej w filozofii św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu*, [in:] *Filozoficzne rozważania o naturze człowieka*, red. B. Nowak, K. Maciąg, Wydaw. Naukowe TYGIEL, Lublin 2017, s. 125–135.
- Binek M., *Hegel a kwestia robotnicza* [in:] Ł. Pilarz, K. Maciąg (red.), *Różne optyki rozważań filozoficznych w naukach społecznych i przyrodniczych*, wyd. TYGIEL, Lublin 2018, s. 16-23.
- Binek M., *O tzw. socjalizmie utopijnym. Krótkie studium z historii pojęć*, „Forum Filozoficzne”, 2020, nr 15, s. 5-12.
- Binek M., *Przewyciężenie romantycznych antynomii w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Kultura i Wartości”, 2017, nr 23, s. 73-84.
- Błaszke M., *Projekt wiecznego pokoju: de Saint-Pierre, Rousseau, Kant*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 2013, nr 13, s. 93–108.

- Bloom A., *Jean-Jacques Rousseau*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss, J. Cropsey, tłum. P. Nowak, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego; Fronda, Warszawa 2010, s. 567–589.
- Bokwa I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.
- Bondeli M., *Między Kantem a Heglem: rozum jako rzecznik pokoju*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, 2004, nr 37–38, s. 105–123.
- Borzym S., *Pojęcie „ducha i „duszy” w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, tenże, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 17–24.
- Broda J., Hellwig J., *August Cieszkowski na tle współczesnych mu przemian w rolnictwie*, Wydaw. Akademii Rolniczej w Poznaniu, Poznań 1984.
- Chmielewski P., *Ludzie i instytucje. Z historii i teorii nowego instytucjonalizmu*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 1995.
- Chrobak K., *Między naturą a kulturą. Filozofia życia Helmutha Plessnera*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2014.
- Cichocki M., *Wieczny pokój u św. Augustyna: teologia polityczna wobec filozofii politycznej*, „Teologia Polityczna”, 2003, nr 1, s. 185–193.
- Cichocki M., *Wstęp do pierwszego wydania*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, Carl Schmitt, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 11–44.
- Citkowska-Kimla A., *Romantyzm polityczny w Niemczech: reprezentanci, idee, model*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- Courtland S.D., Gerald G., Schmidtz D., *Liberalism*, [hasło w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [na:] <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>,
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, WAM, Kraków 2002.
- Dąbrowski E., *Pojęcie Trójcy św. u Cieszkowskiego*, „Przegląd Teologiczny”, 1927, nr VIII, s. 113–141; 288–306.
- Dietzsch S., *Początki niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego w Berlinie: August Cieszkowski*, „Przegląd Humanistyczny”, 1997, nr 4, s. 73–78.
- Dłubacz W., *Natura czy naturalizm?*, [in:] *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 205–222.

- Drolet M., *Industry, Class and Society: A Historiographic Reinterpretation of Michel Chevalier*, „English Historical Review”, 2008, nr 504, s. 1229–1271.
- DuBose T., *Lordship, Bondage, and the Formation of „Homo Religiosus”*, „Journal of Religion and Health”, 2000, t.39, nr 3, s. 217–226.
- Duroselle J.-B., *Początki katolicyzmu społecznego we Francji: 1822-1870*, tłum. Z. Jakimiak, Pax, Warszawa 1961.
- Eco U., *Wieczny faszyzm*, tłum. I. Kania, „Przegląd Polityczny”, 2017, nr 141, s. I–XII.
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [in:] *Dzieła*, Karol Marks i Fryderyk Engels, tłum. A. Bal i S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, t. 19, s. 195–249.
- Evans D.O., *Social Romanticism in France 1830-1848*, Clarendon Press, Oxford 1951.
- Fedorowicz K., *Gnoza i neognoza w Ojczyźnie naszego Augusta Cieszkowskiego - zarys problemu*, [in:] *August Cieszkowski in memoriam. 1814-2014*, red. K. Meller, Wydaw. PTPN, Poznań 2015, s. 135–155.
- Gabiś, T., *Carl Schmitt* [na:] <http://www.tomaszgabisp.pl/2008/07/01/carl-schmitt-surfujac-pod-prad-%E2%80%9Enowe-panstwo%E2%80%9D-2007-nr-3>
- Gabryl F., *Polska myśl religijna w wieku XIX*, Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich, Warszawa 1913, t. I.
- Gapczyński T., *Cieszkowskiego Ojczyzna-Nasz (tom 3.) wobec nauki Kościoła katolickiego*, „Przegląd Kościelny”, 1903, nr IV, s. 367–384.
- Garaudy R., *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, tłum. S. Brucz, Czytelnik, Łódź 1950.
- Garewicz J., *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych-czterdziestych XIX wieku*, [in:] *Polskie spory o Hegla 1830 -1860*, Bronisław Baczko i in., PWN, Warszawa 1966, s. 205–242.
- Garewicz J., *Nie dokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1981, t.27, s. 49–76.
- Garnysz-Kozłowska T., *Z dziejów francuskiego przekładu «Ojczyzna Nasz» Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1970, nr 16, s. 174–181.
- Gaskin J.C.. A., *Wprowadzenie*, [in:] *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Thomas Hobbes, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009.
- Gawor L., *Uwagi kilka o właściwościach filozofii polskiej*, [in:] *Polskie Ethos i Logos*, red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 11–16.
- Gierycz M., *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydaw. Naukowe UKSW, Warszawa 2017.

- Gilson É., *Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Pax, Warszawa 1998, Wyd. 2.
- Gilson É., *Metamorfozy Państwa Bożego*, tłum. A. Kuryś, Teologia Polityczna, Warszawa 2020.
- Górnisiewicz A., *Nauka o państwie a teologia w ujęciu Hansa Kelsena*, „Politeja”, 2016, nr 6, s. 87–107.
- Górnisiewicz A., *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*, Universitas, Kraków 2019.
- Grabowski J.E., *Saint-Simon: utopja, filozofja, industrjalizm*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1936.
- Grabski W., *Tragizm Fouriera*, Wydaw. Spółdzielczego Instytutu Naukowego, Warszawa 1937.
- Graczyk P., *Boska komedia nowoczesności*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 41–55.
- Grad P., *W imię Ojca. Tomistyczna krytyka joachimizmu*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 2, s. 203–213.
- Grad P., *Nigdy nie byliśmy ludźmi*, „Czterdzieści i Cztery : 44 : magazyn apokaliptyczny”, 2016, nr 8, s. 44–56.
- Grot Z., *Działalność posłów polskich w sejmie pruskim (1848-1850)*, Wydaw. Poznańskie, Poznań 1961.
- Grzeszczak J., *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, [in:] *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 341–358.
- Hassner P., *Immanuel Kant*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss, J. Cropsey, tłum. B. Reszuta, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego; Fronda, Warszawa 2010, s. 591–631.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958, t. I.
- Hellwig J., *Działalność pedagogiczna Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1979.
- Herbich T., *Chrześcijaństwo Augusta Cieszkowskiego*, „Teologia Polityczna”, 2016, nr 9, s. 141–162.
- Herbich T., *Filozoficzne znaczenie dzieła Augusta Cieszkowskiego O kredycie i obiegu*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2016, nr 4, s. 220–226.

- Herbich T., *Pragnienie Królestwa: August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Teologia Polityczna, Warszawa 2018.
- Hochfeld J., *Przedmowa*, [in:] *Fourier*, Félix Armand i René Maublanc, tłum. J. Hochfeld, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 5–35.
- Jakubowski M.N., *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, PWN, Warszawa ; Poznań 1989.
- Jakubowski M.N., *Historiozofia jako filozofia praktyczna: Hegel a polska filozofia czynu*, Wydaw. Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1991.
- Jakubowski M.N., *Ciągłość historii i historia ciągłości: polska filozofia dziejów*, Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, PIW, Warszawa 1975.
- Janowski M., *Polska myśl liberalna do 1918 roku*, Znak, Kraków 1998.
- Jasiński K., *Główne idee konserwatyzmu*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 2015, nr 27, s. 267–290.
- Jaskułowski K., *Co to jest nacjonalizm?*, „Sprawy Narodowościowe”, 2001, nr 18, s. 81–91.
- Jünger E., *Totalna Mobilizacja*, [in:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech. 1918-1933*, Wojciech Kunicki, Wydaw. Poznańskie, Poznań 1999, s. 445–468.
- Kasprzak D., *Millenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych - okres patrystyczny*, [in:] *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 89–124.
- Keller J., *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, TN KUL, Lublin 1948.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mruk, Pax, Warszawa 1988.
- Kimla P., *Realizm polityczny a Polska*, [in:] *Między sercem a rozumem. Romantyzm i realizm w polskiej myśli politycznej*, red. A. Citkowska-Kimla, P. Kimla, E. Antipow, K. Konik, AT Wydawnictwo, Kraków 2017, s. 41–63.
- Kirk R., *What is Conservatism?*, [in:] *The Essential Russell Kirk: Selected Essays*, red. G. Panichas, Russell Kirk, ISI Books, Wilmington 2007, s. 4–22.
- Klepacz M., *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, [s.n.], Kielce 1933.
- Kloc-Konkołowicz J., *Reformacja jako proces „uetycznienia” świata. Hegłowska hermeneutyka reformacji w Wykładach z filozofii dziejów*, „Rocznik Teologiczny”, 2017, t. LIX, nr 4, s. 847–864.
- Koberdowa I., *Polska Wiosna Ludów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967.

- Kojevé A., *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbich, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 102–121.
- Kołodzińska E., *Główne nurty marksizmu*, PWN, Warszawa 2009, t. I.
- Kołodzińska E., *Zarys dziejów księgozbioru Augusta Cieszkowskiego*, „Biblioteka”, 2001, nr 5 (14), s. 17–43.
- Koppens R., „*Ojciec Nasz*” Cieszkowskiego. *Szkic krytyczno-literacki*, „Przegląd Powszechny”, 1896, t.LI, nr 152, s. 1–25; 174–196; 380–406.
- Koppens R., „*Ojciec Nasz*”. *Tom drugi (Wezwanie)*, „Przegląd Powszechny”, 1900, nr LXVII, s. 243–253.
- Koselleck R., *Pojęcie wroga*, [in:] *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, Reinhart Koselleck, tłum. J. Merecki i W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 295–306.
- Koselleck R., *O historyczno-politycznej semantyce przeciwstawnych pojęć asymetrycznych*, [in:] *Semantyka historyczna*, Reinhart Koselleck, tłum. W. Kunicki, Wydaw. Poznańskie, Poznań 2012, s. 226–282.
- Kot S., *Historia wychowania. T. 2. Wychowanie nowoczesne (od połowy XVIII w. do współczesnej doby)*, Żak, Warszawa 1995.
- Kowalski K., *Filozofia Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofii św. Tomasza z Akwinu. Studium porównawcze*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1929.
- Krasicki J., *Pokój i „Święty-pokój”*. *Rozważania nad nowoczesną ideą pokoju i „sprawami z tym związanymi”*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2015, nr 2, s. 7–28.
- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009.
- Krasnowolski A., Niedźwiedzki W., *Słownik Staropolski*, M. Arcta, Warszawa 1920.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1978.
- Kroński T., *Hegel i jego filozofia dziejów*, [in:] *Wykłady z filozofii dziejów*, G.W.F Hegel, tłum. J. Grabowski i A. Landman, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. XI–LXXVII.
- Król M., *Romantyzm - piekło i niebo Polaków*, Fundacja Res Publica, Warszawa 1998.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008.
- Kubski G., *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach: August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, PWT. Redakcja Wydawnictw, Poznań 1995.
- Kubski G., *Egzegetyczne procedury Augusta Cieszkowskiego w „Ojciec nasz”*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 1998, nr 8, s. 61–78.
- Landman A., *Słowo wstępne do przekładu*, [in:] *Wykłady z filozofii dziejów*, G.W.F Hegel, PWN, Warszawa 1958, s. VII–X.

- Leon XIII, *Aeterni Patris*, [in:] *Encykliki Leona XIII. Część I*, red. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, tłum. M. Mikłasz, Wydaw. Uczelniane WSP w Słupsku, Słupsk 1997, s. 14–26.
- Liebich A., *Between ideology and utopia: the politics and philosophy of August Cieszkowski*, D. Reidel, Dordrecht 1979.
- Lievens M., *Theology Without God: Carl Schmitt's Profane Concept of the Political*, „Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology”, 2011, t.72, nr 4, s. 408–431.
- Likowski E., *Mowa żałobna powiedziana nad zwłokami śp. Augusta hr. Cieszkowskiego w kościele poddominikańskim w Poznaniu dnia 16 marca 1894 roku*, Druk. Kuryera Poznańskiego, Poznań 1894.
- Limanowski B., *Karol Fourier i Furyeryzm*, „Ateneum. Pismo naukowe i literackie”, 1887, t.2, nr 46, s. 34–51.
- Lord C., *Arystoteles*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, red. L. Strauss i J. Cropsey, tłum. T. Rosiński, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 125–162.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- Luter M., *O wolności chrześcijańskiej*, [in:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szcucki, tłum. W. Niemczyk, PWN, Warszawa 1972, s. 23–71.
- Lytard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Łętocha R., *Między ekonomią zbawienia a ekonomią społeczną. O romantyzmie gospodarczym*, „Czterdzieści i Cztery : 44 : magazyn apokaliptyczny”, 2017, nr 9, s. 230–251.
- Łuczewski M., *O drogach ducha Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *O drogach ducha. Wybór pism, August Cieszkowski*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016, s. I–LXXIII.
- Majler J., *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965.
- Markiewicz B., *Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1994, nr XXII, s. 45–60.
- Markiewicz B., *Konserwatyzm filozoficzny i polityczny Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz i S. Pieróg, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1996, s. 31–46.
- Matyszkowicz M., *Komentarz*, [in:] *O królowaniu - królowi Cypru, św. Tomasz z Akwinu*, tłum. M. Matyszkowicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 133–305.
- McShea R.J., *Human Nature Theory and Political Philosophy*, „American Journal of Political Science”, 1978, t.22, nr 3, s. 656–679.

- Miller D., *Political Philosophy*, Taylor and Francis 1998, [na:]
<https://www.rep.routledge.com/articles/overview/political-philosophy/v-1>, 30.10.2023.
- Müller J.-W., *Schmitt i jego dzieło*, tłum. Anna Kluba i Antoni Kluba, „Przegląd Polityczny”, 2014, nr 17, s. 113–119.
- Muszyński J., *Socjalizm utopijny*, [in:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, J.M. Jaroszewski, red., Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, 332.
- Muszyński J., *Socjalizm*, [in:] *Słownik filozofii marksistowskiej*, J.M. Jaroszewski, red., Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, 325-327.
- Mysona Byrska J., *Ludzka natura a kształt państwa i prawa stanowionego. Ujęcie myślicieli kwartetu weimarskiego*, [in:] *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński i G. Hołub, WAM, Kraków 2010, s. 373–405.
- Napiórkowski S.C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie”, 1983, t.101/3, s. 381–390.
- Napiwodzki P., *Blżej, niż się wydaje: o końcu świata, millenaryzmie i chrześcijańskiej nadziei*, W Drodze, Poznań 2010.
- Niemczuk A., *Problematyczny status filozofii dziejów w świetle filozofii podmiotu*, [in:] *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, Andrzej Niemczuk, Wydaw. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2018, s. 209–226.
- Nowicki F., *Samodyscyplina i wszechstronność - człowiek komunistyczny w ujęciu Lenina*, „Praktyka teoretyczna”, 2016, nr 2, s. 143–180.
- Nowicki Ś.F., *Sylogizm Hegłowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1982, t.27, s. 27–48.
- Nowicki Ś.F., *Misterium przemienienia religii chrześcijańskiej w spekulatywną gnozę Hegla*, [in:] *Wykłady z filozofii religii*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, PWN, Warszawa 2013, t. 1, s. IX–LXXIII.
- Ochocki A., *Jestem człowiekiem wolnym|Acz żaden ze mnie Grakch*, [in:] *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tłum. A. Ochocki i M. Poręba, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 5–31.
- Olszewski D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Pax, Warszawa 1996.
- O'Malley J.W., *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2014.
- Ozorowski E., *Nauka soboru trydenckiego o Eucharystii*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 1988, nr 26/2, s. 13–27.

- Paczkowska-Łagowska E., *Człowiek jako istota dziejowa. Wątki Diltheyowskie we Władzy i naturze ludzkiej Helmutha Plessnera*, [in:] *O historyczności człowieka. Studia filozoficzne*, Elżbieta Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 75–95.
- Paczkowski M.C., *Mesjanizm a millenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach*, „Studia Gdańskie”, 2014, nr 34, s. 15–38.
- Pawlaczyk K., *Dwa pojęcia rzymskości. Przykład Hegla i Brague’a*, „Filo-Sofija”, 2016, nr 32, s. 41–51.
- Pawlaczyk K., *Koncepcja narodu historycznego u Hegla i Cieszkowskiego*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2017, nr 4, s. 149–169.
- Peckham M., *O koncepcję romantyzmu*, tłum. M. Orkan-Łęcki, „Pamiętnik Literacki”, 1978, t.69, nr 1, s. 231–252.
- Pieróg S., *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec Nasz Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz i S. Pieróg, Wydaw. PTF, Warszawa 1996, s. 115–126.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, [in:] *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, Helmuth Plessner, tłum. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1988, s. 29–106.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1994.
- Polak R., *August Cieszkowski a katolicyzm*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, 2007, t.IV, s. 207–215.
- Polak R., *CIESZKOWSKI August (1814-1894), filozof, działacz społeczno-polityczny, ekonomista.*, [na:] <https://sloownik-biograficzny.uph.edu.pl/sloownik/181-cieszkowski-august-1814-1894-filozof-dzialacz-spoeczno-polityczny-ekonomista>.
- Popowicz K., *Saint-Simon i saintsimoniści - od rewolucji do kolonizacji. Historia pewnej religii (1803-1870)*, Wydaw. UW, Warszawa 2018.
- Przanowski M., *Antropologia trynitarna. Sześć elementarnych twierdzeń*, „Pressje”, 2012, nr 29, s. 18–25.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. V. Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Wydaw. KUL, Lublin 2002.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje”, 2011, nr teka 28, s. 20–49.
- Roszkowski A., *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Fiszer i Majewski, Poznań 1923.
- Rowiński T., *Czy polityka rodzi się z grzechu? | Christianitas. Religia, kultura, społeczeństwo.*, [na:] <http://christianitas.org/news/rowinski-czy-polityka-rodzi-sie-z-grzechu/>.

Rudnicki S., *Działalność polityczna polskich konserwatystów 1918-1926*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.

Rysz-Kowalczyk B., i Anioł W., *Leksykon polityki społecznej*, Aspra-Jr, Warszawa 2002.

Sajdek P., *August Cieszkowski o Indiach - uwagi na marginesie „Ojczyzna nasza”*, [in:] *August Cieszkowski (1814-1894) - filozof wielu języków*, red. W. Sajdek, Wydaw. im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017, s. 49–63.

Sajdek W., *Postęp bez rozboju: podstawy teorii dynamizmu społecznego w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

Sajdek W., *Światopoglądowe odniesienia Wezwania Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, i M. Maciołek, Wydaw. KUL, Lublin 2011, s. 125–144.

Sajdek W., *Polski Sokrates: pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydaw. KUL, Lublin 2013.

Sajdek W., *Asyria nie może nas zbawić. Kilka filozoficznych uwag Augusta Cieszkowskiego na temat przemocy i terroryzmu*, [in:] *Przemoc jako przedmiot rozważań i badań*, red. W. Sajdek, J.T. Mróz, Wydaw. KUL, Lublin 2013, s. 97–117.

Sajdek W., *Niemieckie inspiracje i przyjaźnie Augusta Cieszkowskiego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, 2016, nr XIII, s. 175–196.

Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Pax, Warszawa 2011.

Schmitt C., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven, Köln 1950.

Schmitt C., *Trzy możliwości chrześcijańskiego obrazu historii*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2010, nr 2, s. 163–166.

Schmitt C., *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, Carl Schmitt, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia 2012, s. 105–140.

Schmitt C., *Pojęcie polityczności*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, Carl Schmitt, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 245–314.

Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 45–104.

Schmitt C., *Etyka państwowa a pluralistyczna teoria państwa*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 227–244.

Schmitt C., *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [in:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 141–226.

Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska i R. Marszałek, Teologia Polityczna, Warszawa 2014.

Schmitt C., *Teoria partyzanta: uwagi na marginesie Pojęcia polityczności*, tłum. B. Cymborowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.

Schmitt C., *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europeum*, tłum. K. Wudarska, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019.

Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Antyk, Kęty 2001.

Sikora A., *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.

Sikora A., *Saint-Simon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.

Skarzyński R., *Od chaosu do ładu: Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa ; Radzymin 2012.

Skąpska G., i Ziółkowski M., *Instytucja społeczna*, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

Skrzypek M., *Niewidzialna ręka Smitha i wyalienowana praca Hegla*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2016, nr 4, s. 110–116.

Słupik T., *Tocqueville i problemy z naturą demokracji*, „Horyzonty Polityki”, 2020, nr 11, s. 67–86.

Sommer A.U., *Wartości: dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, tłum. T. Zatorski, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021.

Spychalski G., *Myśl społeczno-gospodarcza Augusta Cieszkowskiego*, „Absolwent” Przedsiębiorstwo Specjalistyczne, Łódź 2001.

Stasi D., *Jedność polityczna i problem wartości*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 2010, nr 10, s. 151–161.

Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydaw. Naukowe PAT, Kraków 1994.

Stenmark M., *Theories of Human Nature: Key Issues*, „Philosophy Compass”, 2012, t.7, nr 8, s. 543–558.

Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, [in:] *Czym jest filozofia polityki?*, red. R. Piekarski, tłum. R. Piekarski i H. Leszczyński, Wydaw. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999, s. 17–69.

Strauss L., *Carl Schmitt*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, tłum. P. Graczyk i B. Kuźniarz, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 591–609.

Szczepański J., *Homo homini deus est – homo homini lupus est. Kilka uwag o naturze ludzkiej według Hobbesa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 2013, nr 58, s. 73–81.

Szczepański J., *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2017.

Święcicki Ł., *Carl Schmitt - przyjaźń jako jedność polityczna*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, 2016, nr 19, s. 138–148.

Tabbernee W., *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Brill, Leiden 2007.

Tatarkiewicz W., *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki”, 1971, t.62, nr 4, s. 3–21.

Taubes J., *Dialektyka i analogia*, [in:] *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Jacob Taubes, tłum. R. Pawlik, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 221–232.

Taubes J., *Hegel*, tłum. A. Serafin, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 4, s. 133–137.

Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016.

Tichy R., *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2014, nr 2, s. 5–35.

Tichy R., *Transgresje Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *O drogach ducha. Wybór pism*, August Cieszkowski, Kraków 2016, s. 551–622.

Tichy R., *Mesjańskie oblicze transhumanizmu*, „Czterdzieści i Cztery: 44: magazyn apokaliptyczny”, 2016, nr 8, s. 164–183.

Trybusiewicz J., *Wstęp*, [in:] *Pisma wybrane*, Claude Henri de Saint-Simon, tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa; Poznań 1968, t. 1, s. 9–163.

Tyrowicz M., *Polski Kongres Polityczny w Wrocławiu 1848 r.*, Czytelnik, Kraków 1946.

Urbankowski B., *Myśl romantyczna*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979.

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.

Walicki A., *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu*, [in:] *Filozofia polska*, red. H. Krahelska, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 289–312.

Walicki A., *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, [in:] *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, tenże, PIW, Warszawa 1967, s. 9–88.

Walicki A., *Pisma filozoficzne Cieszkowskiego z lat 1838-1842 w kontekstach intelektualnych epoki*, [in:] *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, August Cieszkowski, PWN, Warszawa 1972, s. VII–XLVII.

- Walicki A., *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, [in:] *Między filozofią, religią i polityką*, tenże, PIW, Warszawa 1983, s. 45–99.
- Walicki A., *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, [in:] *Między filozofią, religią i polityką*, tenże, PIW, Warszawa 1983, s. 8–44.
- Waterman A.M.C., *Ekonomia jako teologia. Bogactwo narodów Adama Smitha*, tłum. B. Kuźniarz, „Kronos: metafizyka, kultura, religia”, 2016, nr 4, s. 61–79.
- Wawrzynowicz A., „Ojciec nasz” jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego, „Kronos : metafizyka, kultura, religia”, 2009, nr 1/2, s. 308–328.
- Wawrzynowicz A., *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010.
- Wawrzynowicz A., *Geneza powstania Ojciec Nasz Augusta Cieszkowskiego - Fakty i mity*, [in:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, i M. Maciołek, Wydaw. KUL, Lublin 2011, s. 111–123.
- Wawrzynowicz A., *August Cieszkowski. 1814 -1894*, [in:] *Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 396–413.
- Wawrzynowicz A., *Historiozofia Cieszkowskiego a problem heglowskiej tożsamości bytu i myślenia*, [na:] <http://teologiapolityczna.pl/andrzej-wawrzynowicz-historiozofiacieszkowskiego-a-problem-heglowskiej-tozsamosci-bytu-i-myslania/>,
- Weir T.H., *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Whitehead A. North, *Nauka i świat nowożytny*, Znak, Kraków 1987.
- Wiązek P., *Legislacyjność we francuskich systemach konstytucyjnych pierwszej połowy XIX wieku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. PRAWO”, 2020, nr 330, s. 41–57.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Fijorr Publishing Company, Warszawa 2007.
- Wielomski A., *Bezpieczeństwo konstytucyjne w myśli prawno-politycznej. Źródła i recepcja doktryny Carla Schmitta*, [in:] *Prawica w XX wieku*, Adam Wielomski, Wydaw. von borowiecky, Radzymin 2013, s. 141–162.
- Willms B., *Schmitt - jüngster Klassiker des politischen Denkens?*, [in:] *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, red. H. Quaritsch, Duncker&Humblot, Berlin 1988, s. 577–597.

- Winfield R.D., *Rethinking Politics: Carl Schmitt vs. Hegel*, „The Owl of Minerva: Biannual Journal of the Hegel Society of America”, 1991, nr 22, s. 209–225.
- Wiśniewski T., *Niezgłębialność „natury ludzkiej”. Carl Schmitt i Helmuth Plessner*, „Pro Fide Rege et Lege”, 2017, nr 1–2, s. 197–212.
- Wolniewicz B., *O istocie religii*, [in:] *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Bogusław Wolniewicz, WFiS UW, Warszawa 1993, s. 160–198.
- Wolniewicz B., *Antropologiczne podstawy demokratyzmu*, [in:] *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Bogusław Wolniewicz, WFiS UW, Warszawa 1993, s. 199–207.
- Wołgin W., *Poprzednicy naukowego socjalizmu: 10 sylwetek i charakterystyk: Campanella, Winstanley, Meslier, Mably, Morelly, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Blanqui*, tłum. M. Kelles-Krauzowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Wołgin W., *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, tłum. J. Smoleńska, PIW, Warszawa 1989.
- Żardecka-Nowak M., *Filozofia polityki*, „Polityka i Społeczeństwo”, 2009, nr 6, s. 123–131.
- Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2000.