

Prof. dr hab. Andrzej Wawrzynowicz  
Wydział Filozoficzny  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Mateusza Binka *Filozofia polityczna Augusta Cieszkowskiego. Mesjanizm jako droga do odpolitycznionego uniwersalizmu*, napisanej pod kierunkiem prof. Daniele Stasiego**

Rozprawa zawiera próbę odczytania filozofii Cieszkowskiego przez pryzmat współczesnej myśli politycznej. Autor dysertacji żywi słuszne przekonanie, że badania systemu Cieszkowskiego nie można pozostawić wyłącznie historykom idei (s. 275), w związku z tym podejmuje krytyczny wysiłek włączenia tego systemu w horyzont aktualnych debat filozoficznych. Wykorzystana w tym celu aparatura pojęciowa filozofii politycznej Carla Schmitta zastosowana została w pracy jako klucz do takiego uwspółcześnionego spojrzenia teoretycznego na koncepcję polskiego filozofa (s. 171; 273–274). W odróżnieniu od typowego podejścia *historycznofilozoficznego* czy dociekań prowadzonych z perspektywy *socjologii wiedzy* – mamy tu zatem do czynienia z *problemowym* ujęciem filozofii politycznej Cieszkowskiego. Na schmittowski profil zaproponowanego w pracy horyzontu odczytania myśli Cieszkowskiego wskazuje już wyraźnie tytuł dysertacji, odwołujący się do jednej z głównych kategorii filozoficznych Schmitta – idei *polityczności*. Warto zaznaczyć, że autor rozprawy rezygnuje jednocześnie ze skorzystania z metodologicznego klucza *teologii politycznej* – tej najczęściej eksploatowanej obecnie matrycy interpretacyjnej w jakiej charakteryzowana jest (nie bez podstaw oczywiście) myśl samego Schmitta (s. 3–4).

Rekonstrukcja koncepcji filozoficznej polskiego myśliciela ześrodkowana jest tu na dojrzałym kształcie teoretycznym tej koncepcji, zarysowanym najbardziej kompleksowo w dziele *Ojciec nasz*. Takiej formie prezentacji tytułowego tematu podporządkowana została cała struktura kompozycyjna pracy. Poza standardowym Wstępem, Zakończeniem oraz zamieszczoną na końcu Bibliografią – tekst dysertacji składa się z dwóch zasadniczych części, podzielonych na rozdziały i podrozdziały. Pierwsza część charakteryzuje bliższą i dalszą genealogię filozofii politycznej Cieszkowskiego, odsłaniając trzy najważniejsze zdaniem autora komponenty tworzące rozległe tło ideowe tej filozofii. Rozdział pierwszy przedstawia w tym kontekście stosunek polskiego myśliciela do heglizmu, rozdział drugi

omawia teoretyczny wpływ na Cieszkowskiego francuskiej myśli społecznej XIX wieku, zaś ostatni rozdział tej części pracy analizuje wielopoziomą inspirację myślą chrześcijańską. Druga część rozprawy koncentruje się już na właściwej interpretacji doktryny politycznej dojrzałego Cieszkowskiego, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki leżącej u podstaw tej doktryny koncepcji *człowieka* (i *natury ludzkiej*), a następnie także teoretycznego zwrotu w kierunku *uniwersalizmu* czy postulowanego łączenia motywów *liberalno-postępowych* i *konserwatywnych*, by przejść finalnie do opisanego szczegółowo w końcowym rozdziale dysertacji *instytucjonalnego* aspektu prezentowanej tu mesjanistycznej wizji rzeczywistości politycznej i społecznej.

Pewnego uściślenia terminologicznego wymaga jedynie pojawiające się w tekście sformułowanie „filozofia polskiego mesjanisty”, używane niekiedy jako wyrażenie określające całokształt twórczości filozoficznej Cieszkowskiego. Wczesny Cieszkowski nie jest bowiem jeszcze mesjanistą – jego stanowisko ewoluuje w kierunku mesjanizmu na przestrzeni dekady oddzielającej wydanie niemieckiego pierwodruku dzieła *Prolegomena do historiozofii* i publikację pierwszego tomu *Ojciec nasz*. Teza o jakimś genealogicznym pierwszeństwie koncepcji *Ojciec nasz* nad zarysowaną w *Prolegomenach do historiozofii* perspektywą „dialektyki historii” – teza, która mogłaby ewentualnie wspierać przeciwny pogląd w tej sprawie – pojawia się wprawdzie w starszych, zwłaszcza przedwojennych, opracowaniach o Cieszkowskim, ale na gruncie aktualnego stanu badań nie ma wystarczającego uzasadnienia źródłowego. Także tytułu opublikowanego przez Andrzeja Walickiego w 1967 roku tekstu *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu* nie należy rozumieć w ten sposób, że cała twórczość polskiego filozofa miałaby mieć w całości (tj. od początku swojego rozwoju) profil mesjanistyczny. Walicki niczego takiego w swoim artykule nie twierdzi, co więcej, opisuje dynamikę stopniowego dochodzenia autora *Prolegomenów do historiozofii* do tego finalnego stanowiska i stawia nawet tezę, że można wskazać konkretną postać, która w pewien sposób odpowiada za „mesjanizację” historiozofii Cieszkowskiego – tą postacią jest zdaniem Walickiego bliski przyjaciel filozofa, Zygmunt Krasieński.

Mateusz Binek w swojej wykładni koncepcji filozoficznej Cieszkowskiego z powodzeniem łączy racje zarówno tych polskich badaczy (historyków filozofii i historyków idei), którzy – jak Adam Żółtowski czy Marek N. Jakubowski – eksponowali historyczną rolę inspiracji idealizmem niemieckim w doktrynie polskiego myśliciela, jak i tych, którzy za Antonim Roszkowskim i Andrzejem Walickim podkreślali znaczenie szerokiego kręgu

wpływów francuskich, nie zapominając także o zwolennikach wykładni w duchu filozofii religijnej czy ortodoksji katolickiej (takich jak syn filozofa – August Adolf Cieszkowski). W związku z tym, że tytułowy temat dysertacji dotyczy filozofii politycznej – znajdziemy tu między innymi szereg odwołań do treści najobszerniejszej pracy anglojęzycznej poświęconej koncepcji Cieszkowskiego, książki *Between ideology and utopia: the politics and philosophy of August Cieszkowski* André Liebicha, a także do opracowań monograficznych: Piotra Bartuli, Wiesławy Sajdek czy Tomasza Herbicha. Główną rolę w zaproponowanej w dysertacji wykładni myśli politycznej Cieszkowskiego pełni jednak propozycja filozoficzna Carla Schmitta. Mateusz Binek wysuwa propozycję interpretacyjną, która przypomina poniekąd sposób, w jaki Cieszkowski w tekście niemieckiego pierwodruku swojej wydanej w 1838 roku monografii *Prolegomena do historiozofii* zdecydował się wyłożyć krytycznie podstawy filozofii historii Hegla. Polski filozof zdecydował się wówczas wykorzystać w tym celu inną część tego systemu (a mianowicie obszerny wykład metodologii Heglowskiej zawarty w *Nauce logiki*), by skonfrontować z nią założenia historiozoficzne Hegla. Podobną funkcję pełni w rozprawie Mateusz Binka teoretyczne odwołanie do filozofii politycznej Schmitta w tej części tej ostatniej, która zdaje się być właśnie najsilniej inspirowana heglizmem. W efekcie tego dojrzała filozofia polityczna czołowego dziewiętnastowiecznego heglisty polskiego zostaje skonfrontowana tu ze stanowiskiem innego myśliciela pozostającego w orbicie wpływów myśli politycznej Hegla – jednego z głównych przedstawicieli niemieckiej filozofii polityki XX wieku.

Warto dodać, że Schmitt sięga w swojej koncepcji do głębszej, metafizycznej warstwy Heglowskiej refleksji. Jednym z elementów tego nawiązania (nie oczywistego wcale i częściowo przefiltrowanego już przez interpretacje wcześniejszych i współczesnych Schmittowi niemieckich teoretyków prawa, takich jak Erich Kaufmann) jest teoretyczna adaptacja pojęcia *suwerenności* wyłożonego w *Zasadach filozofii prawa* (§ 278 i nast.) Hegla, a także zarysowanego w tym dziele stanowiska w kwestii natury *prawa międzynarodowego i wojny*, tudzież stosunku do Kantowskiego wyobrażenia *wiecznego pokoju* (§ 230 i nast.). Schmitt przedstawia poglądy na ten temat między innymi w swoim najgłośniejszym studium *Teologia polityczna*. Ośrodkowe znaczenie w tym kontekście mają jednak rozważania teoretyczne nad istotą *życia politycznego*, podjęte przez Schmitta w pracy *Pojęcie polityczności*.

Dysertacja zawiera propozycję ujęcia dwóch zestawianych tu koncepcji na zasadzie swoistej lektury równoległej czy współzależnej. Jak formułuje to we Wstępie Mateusz Binek:

„Intencją badawczą fundującą niniejszą rozprawę była chęć pomyślenia o filozofii politycznej Cieszkowskie[go], na ile to możliwe, niejako razem ze Schmittem” (s. 4). Jest to zabieg metodologiczny nie tylko wartościowy heurystycznie, ale także niewątpliwie odświeżający poznawczo – wpuszczający powietrze w utarte schematy recepcji obu tych propozycji filozoficznych wziętych z osobna. Zabieg ten wiąże się jednak także z pewnym ryzykiem, które obciąża – dodajmy, że dość sprawiedliwie i proporcjonalnie – każdą z tych propozycji. To ryzyko polega na tym, że takie równoległe odczytanie zwiększa niebezpieczeństwo obnażenia i dekonstrukcji pewnej części metateoretycznych założeń leżących u podstaw tych filozoficznych projektów – zwłaszcza tej ich części, która najsilniej uległa procesowi historycznej erozji. Na tym polega też specyfika takiego, jak zaprezentowane tu, podejścia *problemowego* do filozofii Cieszkowskiego, w odróżnieniu od podejścia *historycznofilozoficznego* czy od charakterystyki tej koncepcji filozoficznej z perspektywy *historii idei* bądź *socjologii wiedzy*. O ile więc np. praca *August Cieszkowski redivivus* (Kraków 2006) Piotra Bartuli może w swojej wykładni myśli politycznej Cieszkowskiego efektywnie zatrzymać się na (łagodzącej nieco wewnętrzne sprzeczności tej myśli) ogólnej formule „między liberalizmem a socjalizmem”, o tyle rozprawa Mateusza Binka – takiej możliwości, ze względów metodologicznych, nie ma. Na samym wstępie, z góry weszła już bowiem w ten metafizyczny kontekst sporu między wyjściowymi założeniami myśli Cieszkowskiego i Schmitta. I tak np. z perspektywy Schmitta „konserwatywny” komponent filozofii politycznej autora *Ojciec nasz* okazuje się z góry czymś wysoce dyskusyjnym. Przede wszystkim dlatego, że Cieszkowski, w myśl tego, właściwie w ogóle nie doszedł do istoty pojęcia *polityczności* – przynajmniej tak jak je rozumie Schmitt:

„Pojęcie polityczności zakłada istnienie pluralistycznego świata złożonego z państw. Polityczna jedność zbudowana jest na przekonaniu o realnej możliwości pojawienia się wroga, a więc zakłada współistnienie innych politycznych bytów. Dlatego istnienie na świecie przynajmniej jednego państwa pociąga za sobą zawsze możliwość pojawienia się następnych. Natomiast nie jest możliwe pojawienie się państwa światowego, które swym zasięgiem obejmowałoby całą kulę ziemską i całą ludzkość. Polityczny świat to pluriwersum, nie zaś uniwersum” (C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 285).

Zaproponowany przez Mateusza Binka tytuł rozprawy – „Filozofia polityczna Augusta Cieszkowskiego. Mesjanizm jako droga do odpolitycznionego uniwersalizmu” – jest oczywiście pewną formą polemiki z koncepcją filozofii politycznej Schmitta. Ale jest taką

polemiką ściśle rzecz biorąc tylko z jednej z dwóch (dopełniających się metateroretycznie) stron – tzn. wyłącznie z perspektywy myśli politycznej Cieszkowskiego właśnie, którą autor dysertacji uczynił głównym przedmiotem swojej rozprawy. Pozostaje jednak jeszcze ta druga strona, a mianowicie sens tego tytułu z perspektywy myśli Schmitta i jego sposobu rozumienia idei *polityczności*. Z tego drugiego punktu widzenia tytułowa propozycja może być co najwyżej ekspresją pewnego światopoglądu czy ciekawym pomysłem na tytuł książki, ale nie formułą prawdziwego programu filozofii politycznej. Bo zawarte są w niej komponenty pojęciowe, które wchodzą, z perspektywy Schmitta, w zasadniczą kolizję z istotą polityczności jako takiej. Tymi komponentami są tu pojęcia *odpolitycznienia* i *uniwersalizmu*:

„Polityczna jedność nie może z istoty mieć uniwersalnego charakteru, to znaczy nie może obejmować całej kuli ziemskiej ani całej ludzkości. Jeżeli wszystkie narody, religie, klasy społeczne i inne grupy ludzi na Ziemi połączą się w jedną całość, tak że wojna między nimi stanie się niemożliwa czy wręcz nie do pomyślenia, i jeżeli z tego ziemskiego imperium raz na zawsze wykluczona zostanie ewentualność wojny domowej, a więc praktycznie zniknie różnica między przyjacielem a wrogiem nawet jako możliwość, wówczas pozostanie jedynie pozbawiony politycznego charakteru światopogląd, pozapolityczne: kultura, cywilizacja, gospodarka, moralność, prawo, sztuka, rozrywka itp., znikną natomiast polityka i państwo. Nie mam pojęcia, czy i kiedy taki stan może zapanować na Ziemi. Na razie nie istnieje. Byłoby więc nieuczciwe, gdybyśmy brali pod uwagę coś, czego nie ma i zakładali, że skoro dziś wojna między mocarstwami doprowadziłaby do konfliktu światowego, to jego zakończenie musiałoby przynieść w efekcie światowy pokój, a tym samym ów idealny stan ostateczny i całkowite odpolitycznienie. Jakże szybko pogląd ten okazałby się zwykłą pomyłką” (*ibidem*).

(Dodajmy, że z tego drugiego punktu widzenia jest ostatecznie bez znaczenia to, czy Cieszkowski swój projekt *Ojciec nasz* ostatecznie ukończył, czy też nie. Aparat pojęciowy filozofii politycznej Schmitta dokonuje bowiem w istocie dekonstrukcji projektu polskiego filozofa jako realnej propozycji teoretycznej; także skądinąd ze względu na tkwiący w tym projekcie komponent myśli liberalnej. Schmitt – konsekwentny rzecznik konserwatywnej linii filozofii politycznej XX wieku – ma raczej wyrobione zdanie na temat liberalizmu jako filozoficznej podstawy nowoczesnie pojętej teorii politycznej, co ujmuje zresztą dość dosadnie: „Trudno [...] dostrzec w postawie liberalnej chociażby załączki jakiegokolwiek usystematyzowanej teorii państwa lub idei politycznej” (*ibidem*, s. 294)).

Ten paradoksalny rezultat konfrontacji wyjściowych założeń teoretycznych obu myślicieli daje o sobie znać także w od drugiej strony. Okazuje się bowiem, że metodologiczne narzędzie, którego Mateusz Binek używa do charakterystyki filozofii politycznej autora *Ojciec nasz* – w drugiej części pracy ulega także częściowej dekonstrukcji. Pierwszy rozdział tej części rozprawy poświęcony jest antropologii Cieszkowskiego, co wynika wprost (s. 147) z roli jaką Schmitt i jego model filozofii politycznej przypisuje założeniom antropologicznym w ogóle. Zakładana przez Cieszkowskiego poheglowska wykładnia relacji między naturą a duchem z trudem jednak daje się wpasować w ramy koncepcji natury ludzkiej typowej dla perspektywy klasycznej filozofii polityki, z którą Schmitt usiłuje zasadniczo pozostać w zgodzie (pomijając oczywiście tę jej korektę, jaką jest akceptacja wizji „stanu natury” z *Lewiatana* Hobbesa). Autor dysertacji podejmuje „próbę przesłedzenia wątków antropologicznych rozsianych w dziełach Cieszkowskiego” (s. 153), by natrafić w szczególności na fragmenty *Ojciec nasz*, w których polski filozof deklaruje *explicite* swoją teoretyczną zgodność z koncepcją *zoon politikon* Arystotelesa (s. 155). Samo odwołanie się do Arystotelesa nie przesądza jednak sprawy (zwłaszcza że Hegel także uważa się, poniekąd, za arystotelika, a tekst główny pracy *Encyklopedia nauk filozoficznych* – dzieła zawierającego kompleksowy zarys całości dojrzałego systemu idealizmu absolutnego – kończy się, nieprzypadkowo chyba, obszernym cytatem z *Metafizyki* Arystotelesa). Pewne zbliżenie do Arystotelesa u dojrzałego Cieszkowskiego umotywowane jest, jak można przypuszczać, raczej chęcią wyeksponowania granicznej zgodności ze stanowiskiem św. Tomasza i odsunięcia w ten sposób potencjalnych zarzutów o heterodoksję (przed którymi przestrzega polskiego filozofa wielokrotnie zresztą, jeszcze przed publikacją w Paryżu pierwszego tomu *Ojciec nasz*, Zygmunt Krasieński). Owszem, nie jest to – mówiąc po heglowsku – „negacja bezpośrednia” dyskursu klasycznej filozofii polityki (w stylu Machiavellego, Locke’a, Hobbesa czy Rousseau), jak słusznie zauważa autor rozprawy (s. 156; 163). Ale z całą pewnością nie mamy tu też do czynienia z jakimś pozytywnym wpisaniem się w ten dyskurs, ponieważ filozofia historii Cieszkowskiego ma od początku (za Heglem) profil radykalnie antyesencjalistyczny. Usiłuje ona wprawdzie częściowo przemodelować ten profil w dojrzałej fazie rozwoju systemu, ale (jak pokazują to także losy recepcji dzieła *Ojciec nasz* w środowisku filozofujących teologów katolickich) ostatecznie bez powodzenia. Trudno zatem zgodzić się z generalizacją Mateusza Binka na temat sposobu rozumienia pojęcia natury w strukturze filozofii politycznej Cieszkowskiego, że mianowicie „Polski myśliciel włączył się w debatę o stanie natury, jednocześnie negując sens wszystkich

ujęć odchodzących od paradygmatu antycznego” (s. 156). Taka generalizacja nie ma dostatecznych podstaw nie tylko z uwagi na to, że millenarystyczna konstrukcja całości systemu dojrzałego Cieszkowskiego podskórnie rozsadza strukturę klasycznej filozofii polityki, a znaczna część rozprawy dokumentuje ponadto (za Walickim) szeroki zakres oddziaływania wprost poglądów francuskich socjalistów utopijnych na polskiego filozofa w całym okresie jego twórczości filozoficznej, co dobitnie podsumowuje zresztą finalna konkluzja Mateusza Binka na temat ogólnego tła ideowego całej filozofii politycznej autora *Ojczyzny nasza*, że „wielce krytyczną wizję relacji panujących we współczesnym sobie społeczeństwie Cieszkowski w dużej mierze przejął od Fouriera i krytykował ją z takim samym zaangażowaniem” (s. 271). Samo uznanie zasady prymatu wspólnoty społecznej nad jednostką nie oznacza zresztą automatycznie uznania perspektywy klasycznej filozofii polityki (czego dobrym przykładem jest marksizm). Wspomniana generalizacja napotyka jednak na jeszcze głębszą trudność, która wynika z przejścia przez Cieszkowskiego Heglowskiej perspektywy radykalnego sprzeciwu wobec modelu klasycznej ontologii, a która to perspektywa przekłada się na zupełnie nieklasyczne ujęcie relacji natura-duch. Mateusz Binek natrafia w swych analizach na ten wątek i przytacza nawet nadzwyczaj trafną w tym kontekście uwagę Jacoba Taubesa, że w tej perspektywie: „Człowiek, podmiot nie jest już eksplikowany w kategoriach substancji, natury, lecz substancja, natura, jest interpretowana w kategoriach ducha” (s. 165). Autor dysertacji nie pisze już jednak o konsekwencjach tego ujęcia natury dla ogólnego profilu filozofii polityki. A okazują się one właśnie destrukcyjne dla klasycznej wykładni filozoficznej refleksji na politykę. I nic tu nie pomoże eksponowanie ciągłości między arystotelizmem a tomizmem w tym zakresie, takie jak to: „Chrześcijańska transformacja rozumienia wspólnotowości polegała na zastąpieniu naturalistycznego jej uzasadnienia uzasadnieniem supranaturalnym, co było zgodne z ogólnym podejściem tej religii do samego pojęcia natury” (s. 164). Rzecz bowiem w tym, że pokantowski idealizm niemiecki – od *Rysów zasadniczych epoki współczesnej* Fichtego zaczynając, a na Heglowskich *Wykładach z filozofii dziejów* kończąc – wchłania (bez reszty) religijno-teologiczne wyobrażenie chrześcijańskiej *transcendencji*, a wraz z nim wszelki zarówno naturalizm, jak i supranaturalizm – demontując poniekąd za jednym zamachem całą dotychczasową filozofię polityki (klasyczną i nowożytną) i odsłaniając zupełnie nową perspektywę teoretyczną (czy metateoretyczną), zgodnie z którą prawdą filozofii polityki okazuje się teraz filozofia historii. I takie jest szerokie (metafilozoficzne) tło historiozoficznego projektu wczesnego Cieszkowskiego zarysowanego w *Prolegomenach do*

*historiozofii* i w pracy *Rzecz o filozofii jońskie* – tło, od którego dojrzały Cieszkowski usiłuje się wprawdzie uwolnić w przedstawionej ostatecznie w dziele *Ojcie nasz* próbie zbudowania spójnego systemu filozofii praktycznej. Podstawowym świadectwem filozoficznego fiaska tej próby pogodzenia z tomizmem, arystotelizmem i całą klasyczną filozofią polityki są jednak dwa (niebudzące raczej sporu w literaturze przedmiotu) fakty – fakt finalnego nieukończenia przez Cieszkowskiego jego *opus magnum* i blisko 50 lat trwająca zwłoka z publikacją pozostałych tomów dzieła, zwłoka, którą przerywa dopiero po śmierci filozofa depozytariusz jego rękopiśmiennej spuścizny i wydawca pism – August Cieszkowski syn. Mateusz Binek trafnie łączy tę próbę z pewną formą odejścia od Hegla w stronę Kanta (s. 274). Kwestią sporną pozostaje natomiast rozstrzygnięcie, czy właściwą przyczyną niedokończenia projektu Cieszkowskiego było efektywne wyjście teoretyczne poza Hegla, czy raczej coś przeciwnego – a mianowicie niepowodzenie w tym zakresie, czyli finalna jednak niezdolność zerwania (założonych w punkcie wyjścia procesu formowania się doktryny filozoficznej polskiego myśliciela) więzów metodologicznych z heglizmem. Na heglowski rys podejścia Cieszkowskiego do innych węzłowych elementów koncepcji *Ojcie nasz*, np. kwestii przyszłego odzyskania przez ludzkość utraconego Edenu – wskazuje autor dysertacji na s. 173-174. Warto dodać, że częściowa korekta religijno-teologicznej wykładni powszechnego zbawienia (w zakresie sposobu rozumienia indywidualnej nieśmiertelności) następuje u Cieszkowskiego już w istocie w opublikowanym w 1842 roku dziele *Bóg i palingeneza*, które – niezależnie od dość pozytywnego rezonansu jakie później wywołuje m.in. w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza – trudno uznać za w pełni zgodne z doktrynalną linią ortodoksji katolickiej.

Stosunek filozofii polityki do filozofii historii jest też najwyraźniej tym, co różni te dwa, odmienne jednak, sposoby nawiązania do Heglowskiej filozofii państwa i prawa – podejście Augusta Cieszkowskiego, z jednej, i Carla Schmitta z drugiej strony. A to właśnie ta różnica sprawia, że zaproponowany w niniejszej rozprawie klucz opisu systemu Cieszkowskiego przy użyciu aparatury pojęciowej filozofii politycznej Schmitta – klucz, dodajmy, nadzwyczaj płodny teoretycznie – okazuje się mieć także określone granice zastosowania, czego autor dysertacji jest zresztą w znacznym stopniu świadomy. Chodzi mianowicie o to, że, zgodnie ze strukturą pojęciową Heglowskiej filozofii ducha obiektywnego, filozoficzna refleksja nad dynamiką procesu historycznego jest teoretycznie nadrzędna względem refleksji nad rzeczywistością polityczną. Z tego tytułu Cieszkowski czyta filozofię polityki Hegla, w pełni zgodnie zresztą z intencją jej twórcy, przez pryzmat

Heglowskiej refleksji nad historią (i to, co jeszcze warto podkreślić, nie tylko – historią polityczną, ale także, a nawet bardziej – historią idei filozoficznej w ogóle; nie miały wpływ na ten wyjściowy profil zainteresowań polskiego filozofa miał zresztą fakt, iż wydawcą opublikowanych dopiero pośmiertnie, w latach 1833–1836, *Wykładów z historii filozofii* Hegla był właśnie berliński mistrz Cieszkowskiego, Karl Ludwig Michelet). Tymczasem Schmitt (podobnie jak również np. przywoływany w pracy wielokrotnie Shlomo Avineri) odczytuje Heglowską filozofię polityki głównie przez pryzmat (wydanego jeszcze za życia Hegla) systematycznego wykładu tejże filozofii ducha obiektywnego zawartego w dziele *Zasady filozofii prawa* (1821). Pominięcie tej zakładanej przez Hegla integralności filozofii polityki i filozofii historii – stanowi tu niewątpliwie wyraz odejścia od źródłowej wykładni heglizmu. Historiozoficzne ugruntowanie filozofii polityki wyraźnie sformułowane jest już bowiem w tych (w pełni autoryzowanych jeszcze przez Hegla) końcowych partiach *Zasad*, nie jest więc jakimś zewnętrznym dodatkiem interpretacyjnym późniejszych wydawców spuścizny filozofa. Z tego punktu widzenia to z kolei Cieszkowski – w odróżnieniu od Schmitta – wierniej trzyma się w tym wypadku ortodoksji heglowskiej, co, także od tej strony, uniemożliwia pełne zejście się metodologii obu tych koncepcji, niezależnie od wspólnych im niewątpliwie inspiracji Heglem i mimo elementów pewnego wzajemnego pokrewieństwa proponowanych w nich projektów konserwatywnie pojętej filozofii polityki.

Warto zresztą podkreślić, że recepcja systemu Hegla w pismach Schmitta jest w ogólności dość wybiórcza. Problematyczne jest nie tylko to, że ogranicza się ona do inspiracji samą Heglowską filozofią polityki (i to wbrew założeniom Hegla abstrakcyjnie odciętą od całego teoretycznego kontekstu filozofii dziejów). Wątpliwości budzi ponadto fakt, iż w swoich (nie rzadkich wcale) dygresyjnych odwołaniach do tego systemu Schmitt nawiązuje raczej do obiegowej wykładni heglizmu, zaczerpniętej niekiedy z tradycji filozoficznej, z którą nie chciałby mieć pewnie zbyt wiele wspólnego. (W przywoływanym tu już tekście Schmitta *Pojęcie polityczności* znajdujemy, przykładowo, następujące wtrącenie włączone w treść rozdziału siódmego tej pracy: „Także zdanie Hegla o przechodzeniu ilości w jakość może być zrozumiałe tylko z politycznej perspektywy” (*ibidem*, s. 292). Rzecz w tym, że uwaga ta odnosi się w istocie nie do stanowiska samego Hegla, lecz do marksistowskiej interpretacji Heglowskiej *logiki bytu* wyłożonej i utrwalonej przez Fryderyka Engelsa w formie tzw. „praw dialektyki” w pracy *Dialektyka przyrody* – interpretacji niezliczoną ilość razy powielanej następnie w różnych popularnych opracowaniach. W odróżnieniu od tego *Nauka logiki* Hegla mówi o dialektycznym przechodzeniu w siebie nawzajem szczegółowo

ujętych pojęć jakości i ilości, zaś na poziomie ogólnym spekulatywnej struktury bytu raczej o czymś przeciwnym niż Engels, a mianowicie: o przechodzeniu kategorii jakości w ilość. Wynika z tego, reasumując, że przytaczane wyżej przez Schmitta „zdanie Hegla” nie może być na idealistycznym gruncie źródłowym heglizmu adekwatnie zrozumiane, bo w istocie nie jest stanowiskiem Hegla, tylko materialistycznym odwróceniem tego stanowiska).

W przypadku koncepcji Cieszkowskiego należy w tym kontekście wziąć być może jeszcze pod uwagę dwa inne (wzajemnie dopełniające się zresztą) źródła inspiracji, które mogły wzmocnić tę radykalnie historiozoficzną wizję wyjściową filozofii politycznej polskiego myśliciela. Chodzi mianowicie o filozofie historii przywoływanego wyżej Johanna Gottlieba Fichtego oraz Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Ten ostatni oddziałuje na Cieszkowskiego zwłaszcza swoimi głównymi pracami (opublikowanymi w ich francuskich pierwodrukach odpowiednio w latach 1831 i 1839): *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej* oraz *Metapolityka*, w których przedstawia oryginalną wykładnię filozoficzną doktryny mesjanizmu (nietożsamą – dodajmy – z nieco późniejszą wykładnią mesjanizmu politycznego Mickiewicza), ale oddziałuje także za sprawą osobistego kontaktu obu filozofów podczas pobytu Cieszkowskiego pod koniec lat trzydziestych XIX wieku w Paryżu (świadectwa tych lektur i tego kontaktu znajdujemy w zapiskach z niepublikowanego *Dziennika*). Ten drugi trop w kwestii dodatkowych źródeł inspiracji mógłby zresztą wskazywać na to, że optyka filozoficzna Cieszkowskiego polegała nie tyle na ortodoksyjnej wierności Heglowi, co raczej na próbie znalezienia pewnej teoretycznej drogi „pomiędzy” heglizmem a kantyzmem, w duchu Hoene-Wrońskiego właśnie, co rzuciłoby także pewne dodatkowe światło na poruszoną tu wcześniej kwestię zdefiniowania natury ludzkiej (por. A. Wawrzynowicz, *Problem antynomii społecznej w filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, w: *Między pracą organiczną a walką o niepodległość*, red. K. Brzechczyn, A. Wawrzynowicz, Warszawa 2022, s. 105–118).

Wizja *Ojciec nasz* – jako systemu filozoficznego definiującego warunki osiągnięcia przez ludzkość politycznego stanu „Spełni ludów”, stanu wieńczącego dynamikę obiektywnego postępu historycznego – ulega załamaniu jak się wydaje nieprzypadkowo właśnie na etapie teoretycznego przejścia do historiozoficznego komentarza do trzeciej prośby Modlitwy Pańskiej („Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”). Podniesienie bowiem woli ludzkiej z poziomu jej bezpośredniego uwarunkowania do poziomu woli Boskiej, czyli na szczybel w pełni nieuwarunkowanej wolnej woli – nie może być ostatecznie funkcją jakiegoś nadrzędnego warunku *zewnątrznego*. W swoim finalnym kroku musi być

ono indywidualnym dziełem własnym, które funduje (efektywnie już niczym nie uwarunkowaną) suwerenność *wewnętrzną* tejże woli, a którego, tym samym, nie sposób nikomu „dać” czy „zagwarantować” samą strukturą systemu społecznego (bez względu na to, jak doskonała instytucjonalnie byłaby to struktura). Znamienna jest w tym kontekście u Cieszkowskiego jeszcze zwłaszcza (zachowana także jedynie w formie luźnych dyspozycji do planowanej zawartości kolejnych tomów dzieła) treść siódmej prośby („Ale nas zbaw ode złego”). Całokształt tego nieopracowanego w pełni zarysu kontynuacji rozważań *Ojciec nasz* wydany po śmierci Cieszkowskiego z manuskryptów pokazuje wymownie, że zaprojektowana przez filozofa próba „przekładu” podstawowego *credo* ewangelicznego przesłania chrześcijaństwa z języka religijno-teologicznego na język filozoficzny ma swoje nieredukowalne granice. Z filozoficznego punktu widzenia, żadnego powszechnego „zbawienia ode złego” najwyraźniej być nie może i dlatego nie można tego rodzaju celu skonceptualizować na gruncie jakkolwiek pojętego systemu filozofii praktycznej. Warto przypomnieć, że w tym samym miejscu teoretycznej wykładni Modlitwy Pańskiej, czyli na drugiej prośbie, potknęła się słynna próba systematycznej egzegezy teologicznej tego tekstu podjęta w (także zresztą niedokończonym) dziele *Streszczenie teologii* przez św. Tomasza z Akwinu.

Powyższe uwagi do tekstu traktuję jako komentarz uzupełniający, który w intencji piszącego te słowa w niczym nie umniejsza naukowej wartości ocenianej dysertacji. Zarówno merytoryczna, jak i formalna strona rozprawy świadczy o dojrzałości badawczej jej autora, teoretycznej konsekwencji i rzetelności w podejściu do analizowanego przedmiotu badań. Tego rodzaju kompetencje naukowe wypracowuje się, bez wątpienia, na drodze żmudnych i czasochłonnych studiów nad literaturą przedmiotu i w toku drobiazgowej selekcji materiału źródłowego. Należy podkreślić w tym kontekście przemyślany i staranny dobór pozycji tworzących bazę bibliograficzną pracy, która jest tu kompletna i czytelnie opracowana. Dotyczy to również odsyłaczy źródłowych w tekście i komentarzy naukowych w przypisach do poszczególnych partii wywodów. Całość materiału została ponadto dobrze skomponowana i pracowicie zredagowana, z wyraźną troską o czytelnika i o maksymalną jasność przekazu, co niewątpliwie ułatwia obiektywną ocenę treści przedstawionej argumentacji. Jest to szczególnie ważne z uwagi na dość złożony i trudny charakter samej podejmowanej tu problematyki badawczej. Wszystkie te walory rozprawy Mateusza Binka utwierdzają mnie w przekonaniu, że przedłożony tekst zasługuje na publikację książkową.

W związku z powyższym stwierdzam, że dysertacja mgra Mateusza Binka spełnia ustawowe wymogi stawiane rozprawom na stopień naukowy doktora filozofii, wnoszę o przyjęcie pracy z wyróżnieniem i dopuszczenie jej autora do dalszych etapów postępowania w przewodzie doktorskim.

  
prof. dr hab. Andrzej Wawrzynowicz

Poznań, dn. 25 marca 2024 roku.