

Piotr Bartuła, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski Redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, ss. 108

Funkcjonująca w ramach Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego Pracownia Filozofii Polskiej rozpoczęła wydawanie publikacji, prezentujących kierunki badań swych pracowników naukowych. Jest to zamierzenie ze wszech miar godne pochwały, jako że historycy filozofii w Polsce niezbyt często sięgają do rodzimej tradycji, zazwyczaj ograniczając się głównie do rocznicowych okazji. Książka Piotra Bartuły nie mieści się jednak w tym schemacie, gdyż autor przybliży czytelnikom poglądy filozofa, które jego zdaniem warte są czegoś więcej niż tylko rocznicowych analiz. Filozofia Augusta Cieszkowskiego, zaprezentowana w omawianej książce, nie jest łatwa do interpretowania i jeszcze za życia tego myśliciela była przedmiotem rozlicznych sporów i polemik. Autor nader słusznie zauważa już we wstępie, że jest to wynik ogólnej tendencji zatarcia różnic w filozofii XIX wieku „między filozofią a religią, polityką a myślą społeczną” (s. 11). Tendencja ta szczególnie wyraźnie uwidoczniła się w polskiej myśli filozoficznej tego okresu. Trzeba więc za autorem podkreślić, że prace Cieszkowskiego nie były żadnym wyjątkiem i w znacznym stopniu oddawały ducha epoki, w której powstawały. To, co było niezwykle, dotyczyło przekonania Cieszkowskiego, że swymi poglądami dokonuje przełomu w całej filozofii. Brak takiego założenia czyni nader tajemniczymi starania filozofa o zachowanie w tajemnicy przynajmniej części dokonywanych przez siebie syntez. Na miejscu autora podkreśliłbym to przekonanie, gdyż i ono jest charakterystyczne dla większości głośnych filozofów tego okresu, przekonanych, że od nich właśnie zaczyna się nowa epoka w filozofii (z reguły zresztą ostatnia, bo odkryli już ostateczne prawidła rozwoju świata i społeczeństwa). Stąd bierze się zapewne teza Cieszkowskiego, że istnieje różnica pomiędzy treścią konkretnego systemu filozoficznego a samoświadomością jego twórcy, na co słusznie zwraca uwagę autor. W efekcie bowiem istnieć muszą filozofowie, którzy nie mają pojęcia o tym, co w zasadzie stworzyli.

Wyjątkowość filozofii Cieszkowskiego, jak sugeruje autor, może wynikać z jego przekonania, że w tej filozofii zawarta jest synteza wszelkich heterodoksji zrodzonych w obrębie chrześcijaństwa, co nieuchronnie prowadzić musi do sformułowania syntezy kompletnej – religii absolutnej. Już takie założenie sprawić musi, że najważniejszą częścią nauki staje się historiozofia, która ma wskazać, jak do tej kompletnej syntezy w sposób nieuchronny dochodzi ludzkość. Tym samym historia musi się opierać na prawach równie stałych jak fizyka. Bardzo dobrze się stało, że autor przy tej okazji wyjaśnia, na czym polegają różnice pomiędzy przekonaniem, że rozwój społeczny jest spontaniczny (historyzm) a tym, że jest on konieczny (historycyzm). Piotr Bartuła podkreśla także, że Cieszkowski był uważnym obserwatorem życia społecznego i naukowego, a stąd w swych pracach dokonuje ciągłej konfrontacji pomiędzy swymi przekonaniem a rzeczywistością. Przekonania te oparł na filozofii Hegla, wzbogacając ją o przemyślenia francuskich socjalistów, co w sumie doprowadziło do tego, że można jednocześnie uważać go zarówno za prekursora konserwatywnego liberalizmu, jak i socjalizmu w Polsce.

Trafne spostrzeżenie autora stanowi teza, że zadaniem filozofii historii jest nie systematyzowanie przeszłości (jak u Hegla), ale formowanie na podstawie odkrytych prawidłowości jakiejś wizji przyszłości. Nie można jednak zgodzić się z tezą, stanowiącą konkluzję rozważań nad rozwijaniem przez Cieszkowskiego heglowskiej kategorii dialektyki, że „Musi być ona wiedzą o całości dziejów”, bo jeśli tak byłoby rzeczywiście, to przeszłość musiałaby rozwijać się wedle prawideł obowiązujących także w przyszłości. Zatem przewidywanie tego, co nastąpi, byłoby proste dla każdego znającego historię, tymczasem zaś nie potrafimy nawet rozsądnie wyjaśnić tego, co dzieje się w teraźniejszości. *Świadomość przeszłych i przyszłych rzeczy* nie może więc oznaczać wiedzy pewnej, bo jakież zadanie miałaby wówczas filozofia. Cieszkowski na podstawie analiz koncepcji dziejów już sformowanych w filozofii i religii starał się raczej z przekonania o ostatecznym celu historii wyprowadzić uzasadnioną jej systematyzację. Nie oznacza to w żadnym przypadku dokładnego przewidywania przyszłości, lecz określenie tylko tego, jak zmieniać się będzie sam człowiek. Periodyzacja dziejów znana z *Ojciec Nasz* jest tego dostatecznym dowodem. To prawda, że prawa historii implikują bieg dziejów (s. 16), ale przyszłość nie jest poznawalna w szczegółach. Nic zatem dziwnego, że Cieszkowski nie zgadzał się z heglowską koncepcją *końca historii*, uważając, że w zasadzie nigdy się ona nie spełni, ponieważ zawsze będzie trwał postęp nauki i rozwój samego człowieka. Urzeczywistnienie Królestwa Bożego na Ziemi nie kończy bowiem wcale historii,

lecz nadaje ludzkiemu bytowaniu inny, globalny wymiar. Ludzie nie mają więc żadnej pewności, mają tylko drogowskaz, którym są słowa modlitwy *Ojcze Nasz*.

Prawa heglowskiej dialektyki zakładają walkę przeciwieństw, która ma się kiedyś definitywnie zakończyć. Cieszkowski jednak nie podziela przekonania Hegla, co można odczytać także z kart omawianej książki. Nadaje historii wymiar moralny, traktując ją jako pole ścierania się dobra ze złem. Tryumf dobra jest nieustannym poszerzaniem zakresu ludzkiej wolności, która zdaje się nie mieć kresu. Dyskusyjna pozostaje natomiast teza, czy Cieszkowski w ogóle uważał, że kiedyś zło zaniknie, bo dopiero wówczas zanikłyby sprzeczności i prawa dialektyki przestałyby obowiązywać. Jest w tym zawarta sprzeczność, z czego, jak się zdaje, zdawał sobie on doskonale sprawę. Trudno zgodzić się więc ze stwierdzeniem autora, że Cieszkowski był zwolennikiem klasycznego pekatyzmu, że zło jest co prawda substancjalne, ale jest skończone, a więc i wyczerpywalne. Przyjęcie takiej tezy musiałyby bowiem zakładać, że kiedyś się ono wyczerpie, a historia dokona się. Filozofia polskiego myśliciela z konieczności musiałaby zostać zaliczona do nurtu „końca historii”. Jeśli rzeczywiście zło stanowi niezbędny warunek postępu, to musi ono istnieć także w przyszłości. Zresztą niemożliwe jest pokonanie wszelkiego zła, bo wówczas ludziom na nic byłaby potrzebna Łaska Boża, gdyż wyzwoliliby się ostatecznie z ciężaru grzechu pierworodnego. *Zło dobrem zwyciężaj*, to moim zdaniem tylko inne sformułowanie heglowskiego prawa sprzeczności. Zatem w historiozofii nie ma sprzeczności pomiędzy religią a nauką, bowiem nawet jeśli ten *motor historii* uległ wyczerpaniu, to przecież istniałoby nadal zło historyczne, kiedyś wyrządzone, a więc ciągle w jakiś sposób obecne. Konstatacja autora, że dla Cieszkowskiego zło zużyte jest raz na zawsze wyeliminowane z porządku świata, odczytywałbym raczej jako wskazanie strzałki czasu, dzięki której stany przeszłe są bardziej skażone złem od stanów późniejszych. Zatem w przemijaniu dziejów wolności przybywa, a zła ubywa.

Niedoskonałość stanu istniejącego dowodzi trwania walki przeciwieństw, a także jest zapowiedzią przyszłej syntezy, która spoi w jedną całość istniejące sprzeczności. Zatem niedoskonałość historycznego chrześcijaństwa się zmniejsza (bo ono też się rozwija) niejako zgodnie z rytmem modlitwy *Ojcze Nasz*. Podstawą tego procesu będzie heglowskie pomnażanie wolności w ogóle. Zło, które pojawiło się na początku i w trakcie rozwoju chrześcijaństwa, było więc etapem warunkującym jego przekształcanie się w dobro w przyszłości. Zło istnieje, ale ma charakter przemijający, jak zauważa autor: *jest skończone* (s. 18), a przez to

istnieje podobieństwo z herezją pekatystyczną (zło najpierw musi się wyzerpać zanim nadejdzie dobro). Nawet Judasz byłby więc swoistą ofiarą złożoną na ołtarzu historii. Zło zużyte jest raz na zawsze wyeliminowane z porządku świata. Bez tego zużycia zła nie ma postępu, dlatego wizja przyszłości w *Ojcie Nasz* należy do optymistycznych.

Jednak nie każde zło jest ontologicznie usprawiedliwione, np. zło, które jest niezbędne dla urzeczywistnienia postępu. Zatem Judasz i jego postępek był niezbędny dla urzeczywistnienia chrześcijańskiej idei zbawienia. Dlatego druga epoka w dziejach ludzkości stanowi epokę historycznego chrześcijaństwa, będącą koniecznym wstępem do chrześcijaństwa absolutnego, którego nadejście Cieszkowski przewidywał: „Zło na świecie być musi, tolerancji dla zła i złych ludzi być nie może” (s. 19). Przemiany i przekształcenia społeczne dokonują się bowiem w sercach ludzi. Dla postępu dziejowego niezbędnym jest bowiem *umniejszanie zła*, co może być tylko dokonywane przez jego aktywne zwalczanie.

Podrozdział zatytułowany przez autora *Krzyż dziejowy* to swego rodzaju próba ujęcia filozofii dziejów Cieszkowskiego w pewien schemat. Plan krzyża współgra z wykładnią sensu dziejów zawartą w *Ojcie Nasz*. Podmiotem dziejów są bowiem narody ze swymi przywódcami, syntezujące szczególność narodu i ogólność wszechdziejową. Ramiona krzyża symbolizują postęp dziejowy (następstwa czasowe – dziejące się jedno po drugim) i współistniejące zależności, gdzie historia dzieje się *obok siebie*. Pojawienie się narodu lub przywódcy, mającego spełnić dziejową misję, jest objawione cudami bądź oczekiwaniem. Nie ma jednostek ani narodów realizujących cel absolutny. One mają spełnić tylko określone zadanie w konkretnym miejscu i czasie. Ich rola przemija, nie ma zatem narodów wybranych. Nie są nimi również Słowianie, choć im przypadnie rola uwieńczenia dziejów, ale nie byłoby to możliwe bez wcześniejszych dokonania innych narodów.

Z niektórymi sformułowaniami autora trudno jest się jednak zgodzić. Tak jest w przypadku tezy, że Cieszkowski w odróżnieniu o Hegla postrzega przyszłość jako fazę powszechnej zgody i powszechnej szczęśliwości. To samo można moim zdaniem powiedzieć przecież o heglowskiej filozofii dziejów, a różnica między nimi polega głównie na tym, jaki naród ma do tego momentu ludzkość doprowadzić. Przeciwiństwa zanikając, kończą przecież bieg dziejów, jeśli nie zaniknęły, heglowska koncepcja końca historii byłaby wewnętrznie sprzeczna. Dalej jednak autor słusznie wskazuje, że podmiotowość historyczna narodu nie jest dla Cieszkowskiego efektem edukacji czy też oddziaływania opinii publicznej. Wyrazem woli narodu była dla niego sfera uczuciowa – nastrój duszy

i emocje. Nie potrzeba do tego zewnętrznej siły popychającej naród do działania, ponieważ impuls sprawczy wynika ze ścierania się idei, następujących po sobie w określonym porządku. Zaczynem nowych idei wydają się przekonania religijne, których trwałość i skala oddziaływania czyni narody podmiotami historii. Dlatego modlitwa *Ojciec Nasz* jest przez Cieszkowskiego potraktowana jak impuls, a nie jak bezpośrednia przyczyna przemian dziejowych. Dopiero w tym kontekście można zrozumieć, dlaczego filozof ten twierdził, że proces historyczny nie zależy od jednostkowej świadomej woli. Nawet wielkie jednostki kanalizujące bieg dziejów wyrażają bowiem określony stan dusz swego narodu. W konkluzji zauważa, że prawa dziejowe same doprowadzą ludzkość do społeczeństwa bezklasowego, nie potrzeba do tego żadnej rewolucji.

Dalsze rozważania autora nad rozumieniem przez Cieszkowskiego procesu historycznego i zmian w nim zachodzących są nader interesujące. Jak się wydaje konstatacja autora, że historia to dla tego filozofa „przestrzeń powolnego dążenia ludzkości do doskonałej syntezy” (s. 26) wydaje się niezwykle trafna. Nie ma miejsca na rewolucję, możliwa jest tylko ewolucja. Zdaniem autora Cieszkowski stworzył pewną modyfikację heglowskiego panteizmu, którą nazywa panenteizmem. Wydaje się, że taki pogląd o możliwości pogodzenia w ramach jednej koncepcji panteizmu z teizmem jest co najmniej kontrowersyjny. Zdaniem Bartuli w ten sposób Cieszkowski starał się połączyć tradycję chrześcijańską z poglądami modernizmu filozoficznego. Równie kontrowersyjnie brzmiały wyjaśnienia autora o współistnieniu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Co prawda można znaleźć pewne uzasadnienie tego poglądu w koncepcji ahisterycznego Absolutu, czego jednak w żaden sposób nie da się odnieść do ziemskiego porządku podlegającego prawom dziejowym. To prawda, że u autora *Prolegomena do historiozofii* przeszłość nadaje sens przyszłości, że zawsze jest ona obecna i w teraźniejszości, i przyszłości, ale nie współistnieje przecież. Następstwo czasu wydaje się jednak wyznaczone przez skalę dematerializacji zła, o czym wcześniej pisał autor omawianej książki. Ponadto jest to proces, który sam autor nazwał *racjonalizacją rzeczywistości*, czyli postępującym uzgadnianiem się teorii z rzeczywistością.

Wydaje się jednak, że autor niepotrzebnie skomplikował swe rozważania nad historiozofią Cieszkowskiego. Niewątpliwie należy zgodzić się z uwagą, że autor *Ojciec Nasz* nie był utopistą i jego koncepcje historiozoficzne są spójne i konsekwentnie wyłożone. Prawdą jest to, że zrationalizował chrześcijaństwo w swej historiozofii, co w konsekwencji przekłada się następstwem poszczególnych epok historycznych: Sztuki, Myśli

i Czynu. Przejście ludzkości od *królestwa konieczności* do *królestwa wolności* nie dzieje się przypadkowo, lecz oddaje przekonanie o ahistoryczności Absolutu (a zatem brak jego ingerencji w ziemski porządek) oraz o sprawczej wolności człowieka. W ten sposób nawet liberalizm u Cieszkowskiego staje się uzasadniony filozoficznie, co także podkreśla autor omawianej pozycji (s. 41). Na uwagę zasługują też rozważania autora na temat wyzwania się poznańskiego filozofa z gorsetu heglizmu i przejścia do zbliżonego do marksizmu aktywizmu epoki czynu. Filozofia zatem przestaje być czystą spekulacją, a rozwija się wraz z narodem i realnie wpływa na rzeczywistość.

Na drugą część omawianej książki składają się analizy autora, leżące w gestii zainteresowania filozofii polityki. Moim zdaniem niepotrzebne są dygresje autora mające ilustrować słuszność analiz Cieszkowskiego, zachowujących do dziś aktualność przy objaśnianiu funkcjonowania współczesnego porządku światowego. Zdaje się, że chodziło tu autorowi o wykazanie zapowiadanego w tytule możliwości *zmarłychwstania* jego filozofii. Widoczne w wizjach Królestwa Bożego roztaczanych przez poznańskiego filozofa powinowactwo z niektórymi poglądami Augusta Comte'a, nie zostało w książce jednak podkreślone. Autor słusznie jednak zwraca uwagę czytelnika, że w myśl tej filozofii nie można z góry projektować porządku społecznego i politycznego, gdyż to pozbawiałoby ludzi wolności kreowania swej przyszłości. Dlatego też nie da się znaleźć w niej żadnego uzasadnienia dla rewolucji, która takim projektem kierować by się musiała. Z lektury książki można zauważyć za to liczne i nieskrywane koneksje Cieszkowskiego z marksizmem. Wolność ludzi jest przez niego wiązana z procesem pracy, który prowadził do stopniowego wyzwania się z zależności od przyrody. Czyn to także jedyna droga do poprawy bytu upośledzonych. Autor książki słusznie wskazuje przy okazji, że w tej filozofii hasła egalitaryzmu nie są dominujące. Nie ma czegoś takiego jak równość narodów, czy powszechna równość jednostek: „Cieszkowski sądził zatem, że nie należy ludzi czynić równymi. Trzeba ich natomiast na równi traktować” (s. 63). Nie był więc zdaniem autora książki aż tak bardzo pod wpływem idei socjalistycznych, jak sądzą niektórzy historycy filozofii. Niewątpliwie więcej w jego poglądach było liberalizmu niż socjalizmu, w czym utwierdza nas także lektura książki. Jest to jednak liberalizm ograniczony interwencjonizmem państwowym do zapewnienia minimalnych warunków życia warstwom ekonomicznie upośledzonym. Autor zatem wykazuje w ten sposób aktualność poglądów Cieszkowskiego. Mnie jednak zabrakło tam uzasadnienia racji ekonomicznych i politycznych racjami filozoficznymi. Jak sądzę, można było

przecież uzasadnić koncepcję sprawiedliwości Cieszkowskiego nie odwołaniami do Rawlsa, ale przedstawioną w pierwszej części książki koncepcją pekatyizmu – podobnie dałoby się także wykazać moralną wyższość liberalizmu nad socjalizmem. W taki sposób poglądy Cieszkowskiego w oczach czytelnika mogłyby być argumentem w dyskusjach nad współczesnym kształtem sprawiedliwości społecznej. W ogóle koncepcje filozoficzne i ekonomiczne Cieszkowskiego wydają się bardziej spójne, niż wynikałoby to z kart omawianej książki. Autor wybrał jednak inne rozwiązanie i w książce rozważania nad rolą banków, kredytu, rynku i państwa w życiu społecznym są zbliżone do analiz ekonomicznych wzbogacanych przykładami historycznymi.

Nie podzielam także mimowolnego przekonania autora o tym, że Cieszkowski miał zawsze takie same poglądy polityczne, o czym świadczy naprzemiennie przywoływanie jego publikacji napisanych w różnych okresach twórczości przez poznańskiego filozofa, na przykład poglądy polityczne pochodzące z wydanej po francusku w 1844 r. publikacji *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* nie mogą być traktowane analogicznie do jego dojrzałych przemyśleń pochodzących z ostatnich ksiąg *Ojciec Nasz*.

Czy rzeczywiście autor osiągnął cel sygnalizowany w tytule, to jednak rzecz dyskusyjna. Filozofia Cieszkowskiego może nie *zmartwychwstała* (raczej nigdy nie była pogrzebana) ani też nie stała się za sprawą omawianej książki uwspółcześniona. W sumie jest to analiza twórczości Cieszkowskiego i odczytanie niektórych podejmowanych przez niego wątków w nowym duchu. Czytając pracę, miałem nieodparte wrażenie, że autor zmęczył się gdzieś w połowie pierwszej części książki pogłębionymi, ale za to niewątpliwie samodzielnymi analizami, aby dalej przejść do dość ogólnej oceny, ale za to nieco powierzchownej, twórczości poznańskiego filozofa. W kilku miejscach dał się ponieść także polemicznym emocjom, posługując się poglądami Cieszkowskiego odnoszącymi się do krytyki współczesnych koncepcji z zakresu filozofii polityki (np. Rawlsa). Być może stało się to za sprawą ograniczonej objętości omawianej książki, jak sędzę wymuszonej względami ekonomicznymi. Mimo wszystko pracę Piotra Bartuli należy ocenić jako ważny głos w przywracaniu rodzimemu dziedzictwu filozoficznemu należnego miejsca w polskich dyskusjach filozoficznych. Przytaczane w recenzji niedostatki nie mogą bowiem przesłonić jej wartości analitycznej i opisowej.

Stefan Konstańczak