

Przegląd Religioznawczy 3(273)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

KRYSTIAN PAWLACZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej

e-mail: krystian.pawlaczyk@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5231-6873

Rola *Boga i palingenezy* w kształtowaniu się poglądów filozoficznych Augusta Cieszkowskiego

The Role of *God and Palingenesis* in the Development of
August Cieszkowski's Philosophical Views

Abstract. The aim of the paper is to reflect on the specificity of the evolution of August Cieszkowski's philosophical views. In the presented research perspective the very essence of this evolution lays in progressive distancing from the Hegelianism and in unorthodox turn towards religious sphere in a broad sense. This point of view underlines the fundamental meaning of *God and Palingenesis*, Cieszkowski's work published in 1842 in which he directly formulates accusation towards Hegelian school for its abstractness and one-sided intellectualism. This work also sketches a postulate of creating new, synthetic form of reflection, that avoids limitations of both religious orthodoxy and philosophical speculation. The effort of creating such form delineates the specificity of Cieszkowski's further output.

Keywords: Cieszkowski, Hegel, Hegelianism, religion, God, immortality of the soul.

Wprowadzenie

Podstawowym i pierwotnym impulsem, który kierował wczesnymi poszukiwaniami filozoficznymi Augusta Cieszkowskiego (1814–1894), była próba rewizji nieścisłości i niekonsekwencji zawartych w dorobku Hegla. Najpełniej-

szym wyrazem takiego podejścia jest praca *Prolegomena do historiozofii* (Cieszkowski, 1972, s. 1–105) wydana po niemiecku w 1838 roku. Polski filozof proponował w niej nowe, choć pozostające na gruncie idealizmu absolutnego, podejście do problematyki dziejów powszechnych, które w jego opinii są najważniejszym aspektem ludzkiego ducha, a zarazem „*sensorium commune* wszechświata” (Cieszkowski, 1972, s. 48). W późniejszych latach widoczne stało się jednak stopniowe oddalanie się Cieszkowskiego od paradygmatu Heglowskiego, polegające w głównej mierze na adaptacji wątków milenarystycznych i quasi-religijnych. Polski myśliciel wprawdzie wciąż uważał Hegla za wybitnego czy wręcz najgenialniejszego z filozofów i wykorzystywał jego spekulatywno-dialektyczny sposób rozważania rzeczywistości, to jednak jego dystans do wyłącznie filozoficznych założeń i celów idealizmu absolutnego nadal się zwiększał. W konsekwencji Cieszkowski postulował stworzenie nowej formy refleksji uwzględniającej religię, czego najpełniejszy wyraz dał w nieukończonej pracy *Ojczyzna nasza* (pierwszy tom został wydany w języku polskim w Paryżu w 1848 roku) (Cieszkowski, 1922–1923).

W dotychczasowych badaniach nad dorobkiem Cieszkowskiego tendencja ta oceniana była w dwojaki sposób. Z jednej strony heglizujący marksiści połowy ubiegłego stulecia uważali ją, zupełnie arbitralnie i podług założeń własnego paradygmatu intelektualnego, za przejaw regresji, mesjanistycznego, narodowo-katolickiego obskurantyzmu, który głównie z heterogenicznych powodów miał wziąć górę w poglądach Cieszkowskiego (Kroński, 1957a; 1957b; 1960, s. 157–227). Z drugiej strony badacze tacy jak Andrzej Walicki (1983, s. 45–99) czy Jan Garewicz (1966; 1982), starając się bronić przedwojennej tezy o teoretycznej jednolitości i filozoficznej spójności całej spuścizny Cieszkowskiego, wysunęli hipotezę głoszącą, że poszczególne pisma polskiego myśliciela kierowane były do różnych grup odbiorców. W ten sposób prace silniej nawiązujące do Hegla i pisane po niemiecku miały być przeznaczone dla inspirujących się Heglem ówczesnych filozofów niemieckich, polskie zaś dzieła, które grawitowały w stronę szeroko pojętej refleksji religijnej – dla Polaków, w generalnej perspektywie przywiązanych do katolicyzmu i obojętnych na dokonania idealizmu absolutnego.

W niniejszym artykule proponuję inne rozumienie problematyki różnic w poszczególnych pismach Cieszkowskiego. Odrzucam arbitralne przekonanie, jakoby różnica ta definiowana była po prostu przez uwstecznienie motywowane zwrotem ku romantycznemu, irracjonalnemu mesjanizmowi. W moim przekonaniu kardynalnej kwestii nie stanowi również zagadnienie odbiorcy poszczególnych prac. Proponuję inne spojrzenie na omawianą różnicę – jako na wyraz stosunkowo szybko postępującej ewolucji poglądów Cieszkowskiego. Jest to ewolucja, której dominanta ma negatywny charakter, ponieważ wyraża fundamentalne rozczarowanie filozofią Hegla i jego następców. Rozczarowanie to znajduje swoje świadectwo

w wydanej w 1842 roku pracy *Bóg i palingeneza* (Cieszkowski, 1972, s. 107–208), w której Cieszkowski w bezpośredni, krytyczny sposób odnosi się do idealizmu absolutnego i zarazem wprost postuluje częściowy zwrot ku religijnemu ujmowaniu rzeczywistości.

Kontekst heglizmu i jego krytyka

Do dziś przetrwała jedynie pierwsza, krytyczna, część *Boga i palingenezy*, którą Cieszkowski wydał w języku niemieckim. Napisana w języku polskim, pozytywna część dzieła zaginęła i ostatecznie nie została nigdy opublikowana¹. Pewien wgląd w jej treść umożliwia jednak *Epifania wiecznej osobowości ducha* Karla Ludwiga Micheleta. Autor tekstu sparafrazował w nim poglądy Cieszkowskiego, którego stanowisko wyklada fikcyjna postać „wschodniego przyjaciela Teleofanesa” (Michelet, 1972, s. 209–244).

W założeniu *Bóg i palingeneza* stanowi odpowiedź na rozważania Micheleta na temat osobowości Boga i nieśmiertelności duszy przedstawione w jego pracy z 1841 roku (Michelet, 1841). Pomimo że poglądy Micheleta to punkt wyjścia rozważań Cieszkowskiego, to ich krytyka składa się na trzon pierwszej części pracy. Są one jednak potraktowane jako pretekst do komplementarnego ustosunkowania się do szkoły heglowskiej i jej dotychczasowej ewolucji. Tym samym w *Bogu i palingenezie* Cieszkowski wprost zabiera głos w debacie nad znaczeniem dorobku Hegla toczącej się w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku.

Początkowo zasadniczym przedmiotem sporu była ocena znaczenia religii objawionej i jej stosunku do filozofii idealizmu absolutnego. Stanowisko Hegla otwarte było na różnorodne interpretacje. Z jednej strony Hegel uważał chrześcijaństwo za absolutną religię, przynajmniej pod względem treściowym, z drugiej zaś strony podkreślał, że znajduje ono dopiero swoje dopełnienie (osiągające zarazem formalnie absolutny poziom) w spekulatywno-dialektycznej filozofii. Wkrótce po śmierci Hegla takie niejednoznaczne ustosunkowanie się do problematyki religijnej doprowadziło do zakwestionowania autorytetu chrześcijaństwa przez sukcesorów niemieckiego filozofa. Nastąpiło to w trzech stadiach, które wyznaczyły stanowisko tak zwanej lewicy heglowskiej. W pierwszym kroku David Strauss

¹ W przedmowie do polskiego wydania *Boga i palingenezy* (1912, s. I) syn Augusta Cieszkowskiego stwierdza, że rękopis drugiej części zaginął w domu Zygmunta Krasińskiego. Na podstawie tej enigmatycznej informacji Adam Żółtowski (1912, s. 64) przypuszcza, że manuskrypt został spalony przez Krasińskiego w obawie przed spodziewaną rewizją policyjną, która mogła przełożyć się na ujawnienie heterodoksyjnej treści drugiej części *Boga i palingenezy*, a w efekcie na dyskredytację w oczach katolickiej opinii publicznej zarówno filozofa, jak i poety.

w pracy *Życie Jezusa* (Strauss, 1835) zanegował historyczną wartość biblijnego przekazu, stwierdzając, że jest on jedynie zbiorem mitów, choć wyrażającym uniwersalne, humanistyczne prawdy o charakterze moralnym. Drugim krokiem była Feuerbachowska krytyka religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności jako zafałszowanej świadomości człowieka o swojej istocie. Dopełniający zaś element stanowiły refleksje Brunona Bauera nad znaczeniem i prawdą heglizmu, który zostaje przez niego uznany za zamaskowaną i zarazem konieczną filozofię ateistyczną (Bauer, 1841).

Dla Cieszkowskiego zagadnienie osobowości Boga i nieśmiertelności duszy staje się okazją do zajęcia stanowiska wobec wyżej przedstawionej ewolucji szkoły heglowskiej oraz do rewizji swojego stosunku do heglizmu w ogóle. W tym kontekście Cieszkowski określa siebie jako konserwatystę, dodając jednak od razu, że jest to konserwatyzm „w pełnym i postępowym sensie tego słowa” (Cieszkowski, 1972, s. 114). Wyrazem takiej postawy nie jest negatywna reakcja na lewicę, lecz pragnienie uniknięcia jej ateistycznego, burzycielskiego ekstremizmu przy jednoczesnym ocaleniu jej postępowego dziejowo potencjału².

Wybór osobowości boskiej i nieśmiertelności jako punktów wyjściowych nie jest przypadkowy. August Cieszkowski uważa, że zagadnienia te są w istocie jedną kwestią, która ma absolutne znaczenie dla ludzkości, ponieważ odzwierciedla rozumienie ducha i tego, co stanowi jego „najbardziej żywotne pytanie” (Cieszkowski, 1972, s. 109). W dalszych partiach pracy przynosi to podwójne konsekwencje. Po pierwsze, Cieszkowski wprost wyznaje, że jego celem jest rehabilitacja myślenia religijnego. W pierwszej, krytycznej, części swojej pracy wątek ten pozostawia jednak w zawieszeniu i zapewnia, że tok jego wywodu będzie wyłącznie filozoficzny (Cieszkowski, 1972, s. 109–110). Po drugie, pryzmat kwestii omawianych w *Bogu i palingenezie* pozwala na poszerzenie pojęciowego zakresu lewicy heglowskiej. Przykładowo Cieszkowski zalicza do tego stronnictwa samego Micheleta, który powszechnie lokowany był raczej w centrum sporu³. Powodem postrzegania Micheleta w ten sposób jest nie tyle jego ogólny stosunek do religii, ile jego w gruncie rzeczy negatywna odpowiedź na podwójne pytanie o osobowość Boga i nieśmiertelność duszy. W efekcie obiektem polemiki Cieszkowskiego staje się nie tylko lewe skrzydło heglizmu, ale także jego centrum, a w dalszej kolejności sama doktryna Hegla, która w przekonaniu polskiego myśliciela grawituje w kierunku negacji religii.

² „[...] Prawdziwi konserwatyści oddają w tym sensie sprawiedliwość przeszłości i terażniejszości nie przestając być ani na chwilę *ludźmi przyszłości*” (Cieszkowski, 1972, s. 114–115).

³ August Cieszkowski zaznacza, że stwierdzenie to może zostać złagodzone tak, by określić Karla Ludwiga Micheleta jako „lewe centrum” debaty (Cieszkowski, 1972, s. 113).

August Cieszkowski wykazuje tę specyfikę heglizmu, wpisując go w całościowy schemat historiozoficzny. Podobnie jak w innych pracach Cieszkowskiego, utrzymany zostaje troisty charakter procesu dziejowego – trzecia epoka stanowić ma „syntezę organiczną”, dwie zaś poprzednie, oddzielone od siebie cezurą pojawienia się chrześcijaństwa, pozostają w relacji jaskrawego przeciwieństwa tezy i antytezy. W *Bogu i palingenezie* polski filozof koncentruje się na dotychczasowej historii i ujmuje stosunek przeszłości i terażniejszości jako proces przechodzenia od pierwotnej, bezpośredniej, abstrakcyjnej substancjalności lub przedmiotowości do dominacji indywidualności i tego, co podmiotowe. Według Cieszkowskiego, o ile kwestią powszechnie zrozumiałą jest to, że pogańska starożytność w ogólnej perspektywie stanowi wysiłek przebijania się indywidualności, czego dowodem mają być chociażby narodziny filozofii, o tyle nie uwzględniono dotychczas w ramach drugiej epoki analogicznego ruchu o przeciwnym wektorze (Cieszkowski, 1972, s. 117–118). Idzie o dążenie elementu subiektywnego do tego, aby przekształcić się w obiektywność. Tendencja ta nie jest w żadnym wypadku regresem, lecz „ruchem obrotowym po spirali” (Cieszkowski, 1972, s. 119)⁴, świadczącym o cząstkowości określeń dominujących w danej epoce i jednocześnie o potrzebie nastania trzeciej ery, dynamicznie i harmonijnie syntetyzującej optykę przedmiotowości i podmiotowości (Cieszkowski, 1972, s. 120).

Historiozoficzne ramy pozwalają na zrozumienie dynamiki „najbardziej żywotnego pytania ducha”, czyli dwoistego zagadnienia boskiej osobowości i nieśmiertelności duszy. W przedstawionym schemacie punktem wyjścia jest naturalny panteizm, stopniowo przechodzący w swoje przeciwieństwo, czyli transcendentyzujący Boga teizm. Moment osiągnięcia tego stanowiska stanowi początek ruchu (spiralnie) odwrotnego, a więc kierowania się ku panteizmowi, który finalnie ma przyjąć duchowy charakter. Przejawem tego dziejowego ruchu jest chociażby Spinozjański monizm, ale dopiero w heglizmie osiąga on pełną postać. W tym kontekście Cieszkowski stwierdza, że dotychczasowe dzieje prezentują następującą sekwencję dominujących poglądów: panteizm kosmiczny (bezpośredni, naturalny) – teizm – panteizm akosmiczny (zapośredniczony, duchowy) (Cieszkowski, 1972, s. 120–121).

Podobnie rzecz się przedstawia, jeżeli spojrzeć na drugi człon zagadnienia, czyli kwestię nieśmiertelności duszy. U zarania ludzkości myśl o nieśmiertelności w ogóle nie występowała, pojawiła się wraz z chrześcijaństwem we wprost ujętej postaci – jako nadzieja na pozaświatowe życie pośmiertne, z czasem jednak – stop-

⁴ Bez wątplenia spiralny, odwrotny, nawrót to twórcze nawiązanie do koncepcji *ricorso* z filozofii dziejów Giambattisty Vica (1966, s. 553–578). August Cieszkowski w *Ojciec nasz* wprost powołuje się na jego twórczość (Cieszkowski, 1922–1923, t. I, s. 115–116).

niowo, lecz z coraz większym impetem – była negowana. Zdaniem Cieszkowskiego końcowym efektem było przekonanie o śmiertelności konkretnej jednostkowości przy założeniu nieśmiertelności ogólnego, duchowego elementu ludzkiej myśli. Takie było właśnie stanowisko Micheleta – prawowiernego, umiarkowanego spadkobiercy doktryny Hegla. W przypadku obu aspektów żywotnego pytania ducha rezultat ten naznaczony jest przez negatywność, co świadczy o jego jednostronności i o tym, że nie może on zostać uznany za stanowisko finalne. August Cieszkowski argumentuje więc, że jest to jedynie podstawa przyszłej syntezy, dialektycznego zjednoczenia „panteizmu z teizmem, immanencji z transcendencją w idei absolutnej osobowości” (Cieszkowski, 1972, s. 121).

Przedstawiony tu schemat historiozoficzny otwiera drogę do zrozumienia ogólnodziejowej pozycji i znaczenia heglizmu, ale zarazem ujawnia jego fundamentalny mankament. Zdaniem Cieszkowskiego, wbrew twierdzeniom Hegla mówiącym, że konkretna jednostkowość stanowi syntezę ogólności i szczególowości jako przeciwstawnych momentów pojęcia (Hegel, 2011, s. 331–366), w większości prac niemieckiego filozofa stale pojawia się utożsamianie szczególowości z jednostkowością i łączne przeciwstawianie ich ogólności. W rezultacie zatracą się syntetyczne, dialektyczne pojęcie jednostkowości i w całym systemie idealizmu absolutnego uprzywilejowuje się to, co ogólne. Zarzut ten dotyczy także myśli Micheleta, ponieważ według Cieszkowskiego w kwestii osobowości Boga i nieśmiertelności cofa się on przed uznaniem indywidualności i zwraca się w stronę abstrakcyjnej, negatywnej ogólności. Tym samym, zarówno w przypadku dorobku samego Hegla, jak i heglizmu, całkowicie utrzymany zostaje myślowy schemat, który przypomina relację między istotą a istnieniem. Ogólność wprawdzie nieustannie się urzeczywistnia w tym, co jednostkowe, jednak jednostkowość ma z definicji znamiona czegoś akcydentalnego i instrumentalnego, to zaś, co ogólne, „zachowuje w stosunku do niej przewagę i prawomocność absolutną” (Cieszkowski, 1972, s. 132). W tej perspektywie postulowane przez Hegla w *Fenomenologii ducha* ujmowanie substancji jako podmiotu (Hegel, 2011, t. I, s. XVIII) stanowi dla Cieszkowskiego jedynie pusty frazes, nierealizowany i niemogący się zrealizować w systemie, będący najwyżej niedialektycznym, mglistym przecuciem (Cieszkowski, 1972, s. 131–132).

Faworyzowanie tego, co ogólne w idealizmie absolutnym, prowadzi do wypaczenia pojmowania ducha, który określany jest jako coś przeciwnego przyrodzie. August Cieszkowski zauważa, że przeciwstawność ta skutkuje prostym utożsamieniem ogólności z duchem oraz szczególowości (jednostkowości) z tym, co naturalne (o czym zresztą Michelet pisze wprost w swoich pracach). Tym samym duch identyfikowany z ogólnością staje się wyłącznie ideą, martwą i oderwaną od konkretnego istnienia instancją. Dla Cieszkowskiego adekwatne ujęcie ducha nie może

przeciwstawiająco dystansować się wobec materialności, lecz powinno ją uwzględniać poprzez czynienie z niej swojego wewnętrznego momentu. Duch nie może być utożsamiany z tym, co jest wyłącznie idealne, ponieważ stanowi on syntezę idei i przyrody, ogólności i indywidualności, duszy i ciała. Dla polskiego filozofa oznacza to konieczność rehabilitacji deprecjonowanej materialności i wyjścia poza spektrum idealności. Konstatację tę uwiarygadnia to, że początkowo pojęcie ducha w kulturze europejskiej (gr. *πνεῦμα*, łac. *spiritus*) zawierało w sobie nieodłączny komponent materialny (jako tchnienie, wiatr) (Cieszkowski, 1972, s. 134). Absolutna istota ducha była zatem intuicyjnie rozpoznawana przez myśl starożytną – inaczej niż w przypadku heglizmu, który pomimo intelektualnych subtelności i zamiaru osiągnięcia absolutu dociera wyłącznie do adekwatnego rozumienia, naznaczonego przez abstrakcyjną ogólność ducha obiektywnego i następnie uznaje go jednostronnie za ducha absolutnego⁵.

Zarysowana tendencyjność heglizmu znajduje swoje odbicie w rozważaniach Micheleta nad osobowością Boga i nieśmiertelnością duszy. Wprawdzie Michelet stara się zająć postawę umiarkowaną, jednak, co wypomina Cieszkowski, zaproponowane przez niego rozwiązania jedynie maskują typowo heglowską dominację ogólności i zapoznanie jednostkowości. W kwestii nieśmiertelności Michelet twierdzi, że konkretne indywiduum nie ginie zupełnie, ginie jedynie to, co składa się na jego podrzędną jednostkową konstytucję, zachowana zostaje natomiast „osobowość”. August Cieszkowski stwierdza jednak, że wedle definicji zaproponowanej przez samego Micheleta osobowość ta jest „jednostkowością, która stała się tylko momentem ogólności” (Cieszkowski, 1972, s. 155), co doskonale oddaje zarysowany wyżej abstrakcyjny pułap możliwości idealizmu absolutnego. Dobitnie ukazują to także próby dookreślenia nieśmiertelności osobowości podejmowane przez Micheleta. W krytycznej części *Boga i palingenezy* Cieszkowski przygląda się trzem z nich: osobistej sławie, trwaniu jednostki w rodzinie oraz nieśmiertelności ogólnej, ludzkiej myśli. Dwie pierwsze uznaje on za mało istotne, trzecią natomiast – za doskonały przykład roztapiania jednostkowości w elemencie jednostkowości.

Atrapowy charakter Micheletowskiego pojęcia osobowości widoczny jest także w jego rozumieniu Boga. Odsłania ono podobną strukturę logiczną: Bóg ma być pozbawiony indywidualności, ale ma mu przysługiwać ogólna osobowość. W konsekwencji Michelet neguje świadomość Boga jako jego konstytutywne określenie, ponieważ inaczej boskie Ja byłoby przeciwstawne do bliżej nieokreślonego, zewnętrznego nie-Ja. Świadomość może zatem przysługiwać Bogu wyłącznie jako

⁵ Zarzut taki kierowany jest bezpośrednio wobec Micheleta (Cieszkowski, 1972, s. 138–139).

podrzędny akcydens. Polski filozof jednoznacznie stwierdza, że pogląd taki to najzwyczajniejszy panteizm, proponowane zaś przez Micheleta ujęcie osobowości Boga stanowi „osobowość nieosobową” czy też osobowość antytetyczną i wyraża Heglowskie hipostazowanie elementu ogólnego (Cieszkowski, 1972, s. 171–173).

August Cieszkowski kieruje wobec Karła Ludwiga Micheleta zarzut o to, że nie wyciąga on ostatecznych konsekwencji ze swojej koncepcji – te okazałyby się po prostu stanowiskiem najskrajniejszych przedstawicieli lewego skrzydła heglizmu, a więc negującym wprost boską osobowość, indywidualną nieśmiertelność i znaczenie religii w ogóle. Skoncentrowanie się na negatywno-abstrakcyjnym charakterze ogólności umożliwia polskiemu filozofowi uznanie lewicy heglowskiej za prawowitych kontynuatorów idealizmu absolutnego. Niejawna u Micheleta, a jawna u młodoheglistów jednostronność nie stanowi odejścia od systemu Hegla, tylko jego eksplikację. Z tego powodu Cieszkowski proponuje postrzeganie Feuerbacha, wbrew jego głośnym zapewnieniom, jako heglistę, który ujmuje w sposób eksplicytny i rozsądkowy te elementy, które u Hegla skrywa zasłona „spekulatywnej nieoznaczoności” (Cieszkowski, 1972, s. 188). W tym ujęciu cała szkoła heglowska naznaczona jest tendencją do substancjalizowania intelektualistycznej ogólności, co strukturalnie przypomina filozofię Spinozy:

Niezależnie więc od spełnienia i zdynamizowania substancji Spinozjańskiej, duch absolutny, tak jak pojawia się on u Hegla, u Pana [Micheleta] i w całej lewicy heglowskiej, staje jeszcze po stronie substancji Spinozjańskiej i jest jej znacznie bliższy niż tej osobowości absolutnej, jaką my mamy zbudować (Cieszkowski, 1972, s. 174).

Według Cieszkowskiego uprzywilejowanie ogólności wyradza się w jej substancjalizację. Prowadzi to filozofów tak pozornie różnych jak Michelet czy Strauss do podobnego rezultatu – osiągają oni jedynie pojęcie ducha przedmiotowego, nieważne, czy nazwie się go osobowością absolutną, czy postreligijnym pojęciem rodzaju ludzkiego. Najskrajniejsze konsekwencje z myśli Hegla wyciąga jednak Bruno Bauer, wprost negując każdy namysł teologiczny i opowiadając się za filozoficznym ateizmem. Stanowisko to jest dla Cieszkowskiego punktem szczytowym ewolucji heglizmu. Ten proces swoją gwałtownością przywodzi na myśl rewolucję francuską – Strauss przypomina żyrondyście, Bauer z kolei radykalnego jakobina, który stosuje „[...] gilotynę myśli nawet w najwyższych sferach [...]” (Cieszkowski, 1972, s. 189). W *Bogu i palingenezie* Cieszkowski przekonuje jednak, że podobnie jak w przypadku każdej historycznej zmiany heglizm nie musiał się rozwijać w sposób rewolucyjny, lecz mógł przebiegać ewolucyjnie. Z delikatnym przekąsem stwierdza, że taką ścieżkę, prowadzącą do wyjścia poza intelektualizm heglizmu, zarysowywały jego *Prolegomena do historiozofii*. Propozycja ta nie została jednak właściwie wzięta pod uwagę, gdyż uwaga szkoły heglowskiej zwróciła się

w stronę radykalnych i jednostronnie krytycznych rozwiązań. W żadnym wypadku nie oznacza to próby zignorowania rewolucyjnej myśli lewicowej. Jej rezultat bowiem stał się już faktem i, pomimo swojego radykalizmu, treściowo pozostaje zbieżny z myślą Cieszkowskiego znaną z *Prolegomenów do historiozofii*. Młodohegliści uwypuklają negatywno-abstrakcyjną specyfikę heglizmu, antagonistyczny charakter drugiej epoki dziejów oraz antycypują potrzebę przemiany dyskursu filozoficznego w duchu społecznego aktywizmu. Jak ujmuje to Cieszkowski:

Po wielu podróżach tam i z powrotem nie dochodzą oni [Strauss, Bauer, Feuerbach] w końcu do niczego innego, jak tylko do stanowiska, które *Prolegomena* wytknęły od razu jako cel prądów w naszej epoce, mianowicie: w dziedzinie nauki – filozofia czynu i życia, a w dziedzinie rzeczywistości – do rozwiązania rzeczywistych, faktycznych sprzeczności naszej epoki [...] (Cieszkowski, 1972, s. 193).

Zwrot ku religii i jego specyfika

Dostrzeżenie treściowego podobieństwa rezultatów lewicy i projektu *Prolegomenów* wraz z unaocznieniem inherentnej jednostronności heglizmu w ogóle pozwala Cieszkowskiemu na wysunięcie postulatu przekroczenia idealizmu absolutnego ku stanowisku organicznemu, spirytualizmowi absolutnemu, który ma być konkretną identycznością realizmu i idealizmu, a zarazem adekwatną filozofią przyszłości (Cieszkowski, 1972, s. 187). Tak jak w *Prolegomenach do historiozofii* stanowisko to będzie wyjściem poza najpełniejszą formę filozofii, jaką jest dorobek Hegla. Zdaniem Cieszkowskiego projektowany przez niego spirytualizm ma być względem idealizmu absolutnego tym, czym w Heglowskiej filozofii sztuki był romantyzm wobec epoki klasycznej. Celem tej zmiany jest uniknięcie w nowożytnej filozofii spinozyzmu, który się ujawnia w wysublimowanych koncepcjach heglistów i nie pozwala na dotarcie do pojęcia absolutu niebędącego tylko duchem przedmiotowym. Aby przezwyciężyć te trudności, nowa forma refleksji musi uwzględnić tę sferę ludzkiej aktywności, która uznana została w czasach nowożytnych za nieracjonalną, a więc religię. Dla Cieszkowskiego nie jest to cofnięcie się do stanowiska przed filozofią, lecz jej syntezą z pogardzaną świadomością religijną.

Dopiero ten kontekst odsłania prawdziwe znaczenie deklaracji polskiego myśliciela o rehabilitacji religii. Nowa syntetyzująca forma refleksji ma z jednej strony unikać negatywistycznego rezultatu heglizmu, z drugiej zaś zatrzymać obumieranie świadomości religijnej i umożliwić jej renesans w nowej, wyższej formie (Cieszkowski, 1972, s. 194). Tym samym w *Bogu i palingenezie* pojawia się trychomiczny schemat dziejowej sukcesji najwyższych form ludzkiej aktywności. Pierwszy element stanowi religia przepełniona dogmatyką lub mistycyzmem, drugi – filozofia, trzeci zaś – ich synteza, „filozofia religijna”. Trzeci moment nie oznacza

srowadzenia religii do filozofii, lecz przyznanie tej pierwszej znaczenia równorzędnego drugiej. Proponowana w *Bogu i palingenezie* rehabilitacja religii nosi znamiona motywu charakterystycznego dla późniejszej twórczości Cieszkowskiego – godzenia optyki spekulacji filozoficznej z chrześcijańskim objawieniem (szerzej o samym motywie – Wawrzynowicz, 2010, s. 113). Ta specyfika pracy przesądza o tym, że objawienie to jest swoistym punktem zwrotnym w procesie kształtowania się poglądów polskiego myśliciela. W *Prolegomenach do historiozofii* tematyka religijna występuje jedynie marginalnie. Polski filozof stara się w nich pozostać na gruncie wyłącznie filozoficznym (heglowskim), podejmując zagadnienia religijne z tej perspektywy i w sposób wysoce ogólny. W *Bogu i palingenezie* zaś – pracy, która powstała pod wpływem teologicznej debaty młodoheglistów – religia nie tylko staje się bezpośrednim przedmiotem rozważań, ale także okazuje się równoprawną ścieżką dochodzenia człowieka do prawdy. Motyw ten w pełni się pojawi później w *Ojciec nasz*.

Specyfikę zwrotu ku religii, wyraźną w *Bogu i palingenezie*, oddają szczegółowe kontrpropozycje Cieszkowskiego dla poglądów Micheleta dotyczących osobowości absolutu i nieśmiertelności indywidualnej. Ich przewodni rys stanowi chęć syntezy z pozorem wykluczających się pojęć religijnych i filozoficznych: w obrębie nowej formy refleksji zarówno to, co religijne i dogmatyczne, jak i to, co stanowi rezultat spekulacji filozoficznej, zostaje uznane za wiążące, ale wyłącznie jako przesłanka dla wyższej syntezy. August Cieszkowski zarzuca Micheletowi i heglizmowi przede wszystkim to, że dostrzegają uprzywilejowanie ogólności i zaprzeczają adekwatne, dialektyczne rozumienie jednostkowości. Jeśli chodzi o kwestię nieśmiertelności, to zamiast przeciwstawiać jednostkowość osobowości, Cieszkowski postuluje wyróżnienie w skończonym i konkretnym duchu jednostkowym trzech sfer: indywidualności, podmiotowości (subiektywności) i osobowości. Filozof charakteryzuje je następująco:

Indywidualność zatem, by wspomnieć tylko pokrótce, byłaby stroną bytu naturalnego, subiektywność – stroną myśli świadomej, osobowość zaś – szczeblem żywego, samookreślającego się swobodnie czynu. Wyrażając to logicznie, podział ten opierałby się na kategoriach *bytu w sobie, dla siebie i z siebie*, fizycznie zaś jego podstawą byłyby typy *mechanizmu, chemizmu i organizmu* (Cieszkowski, 1972, s. 140–141).

Schemat ten pozwala Cieszkowskiemu na stwierdzenie, iż zarówno naturalno-materialna podstawa ludzkiej egzystencji (indywidualność), jak i subiektywna świadomość (podmiotowość) są śmiertelne. Zachowana natomiast zostaje osobowość jako moment samoobjawienia się woli. Moment ten sprawia, że pozostałe aspekty jednostki – w gruncie rzeczy abstrakcyjne – zostają w ogóle wprowadzone w życie i odciskają jakiegokolwiek piętno na rzeczywistości (Cieszkowski, 1972, s. 153–154).

Krytyczna część *Boga i palingenezy*, która jest właściwie atakiem na heglizm, nie przedstawia tego, na czym konkretnie polega nieśmiertelność elementu osobowego. Ogólne stwierdzenia Cieszkowskiego mogą wywołać wrażenie, że nieśmiertelność elementu osobowego jest podobna do nieśmiertelności ogólnej myśli ludzkiej, o której mówi Michelet, z tą różnicą, że w przypadku tej pierwszej akcent pada na wolę, nie zaś na intelekt. Sprawa wygląda jednak zupełnie inaczej, co poświadcza parafraza koncepcji Cieszkowskiego z *Epifanii wiecznej osobowości ducha*, gdzie polski myśliciel jako „wschodni przyjaciel Teleofanesa” opowiada się za filozoficznym wykorzystaniem wyobrażeń palingenetycznych. Wraz ze śmiercią fizyczną jednostki jej osobowość miałaby zostać ocalona, a następnie, w zależności od stopnia jej aktywności w poprzednim życiu, mogłaby dostąpić kolejnego wcielenia (Michelet, 1972, s. 235–239).

Adaptacja motywu palingenezy doskonale ukazuje specyfikę zwrotu Cieszkowskiego ku religii: aby uniknąć negatywnych i jednostronnych konsekwencji filozofii, podejmuje się on rehabilitacji stanowiska religii, ale doprowadza je do punktu, który stanowi jawne zerwanie z zastaną dogmatyką ortodoksji (chrześcijańskiej). W żadnym wypadku nie można tu mówić o regresie do poziomu świadomości religijnej. Jest to raczej jej adaptacja i przemiana w zupełnie nową formę refleksji, uwzględniającą filozofię. Zmiana ta staje się czytelna w przypadku osobowej palingenezy, która wyraża z jednej strony negację zaświatowości nieśmiertelności, z drugiej zaś strony – negację abstrakcyjnego zaprzeczenia jakiegokolwiek nieśmiertelności. W rezultacie powstaje koncepcja, która łączy chrześcijańską transcendencję z filozoficzną immanencją. Motyw palingenezy osobowości Cieszkowski podejmuje nieco później w utworze *Ojciec nasz*, w którym także wyraża chęć mediowania między pojęciami religijnymi i filozoficznymi (Cieszkowski, 1922–1923, t. I, s. 197–218)⁶.

W *Bogu i palingenezie* krytyka typowego dla szkoły heglowskiej przeciwstawiania sobie jednostkowości i ogólności rzutuje na podważenie ścisłego odgraniczenia transcendencji od immanencji. Pełnym wyrazem tego rozgraniczenia jest sposób ujmowania przez Cieszkowskiego kwestii osobowości absolutu. Bogu nie można odmówić żadnego z aspektów jednostkowości. Zaprzeczenie materialnej i skończonej indywidualności byłoby przecież zaprzeczeniem realności Boga, który zgodnie z pojęciem jest „kwintesencją [Inbegriff] wszystkich realności” (Cieszkowski, 1972, s. 160). Pogardzana wiara we wcielenie Boga w osobie Chrystusa jawi się w tym świetle bardziej spekulatywnie od idealizmu absolutnego. Rzecz podobnie się

⁶ Andrzej Walicki (1983, s. 66–73) zwraca uwagę na różnice między koncepcją palingenezy przedstawioną w *Bogu i palingenezie* a tą sformułowaną w *Ojciec nasz*.

przedstawia, jeśli weźmie się pod uwagę subiektywną stronę wyrażającą się przede wszystkim w świadomości – zaprzeczanie prowadzi tu do jednostronnego i martwego panteizmu, Bóg zaś powinien być pojmowany jako źródło wszelakiego życia. Momentem najpełniejszej manifestacji absolutu jest jednak jego osobowość. Dla Cieszkowskiego Bóg, czyli duch absolutny, łączy w sobie całokształt ducha podmiotowego, a więc poszczególne i skończone jednostki, z duchem przedmiotowym, wyrażanym przez prawo, moralność, obyczaje i wszelkiego rodzaju instytucje, innymi słowy – z ogólnością substancjalizowaną przez Micheleta. Tym samym Boga należy określić jako „osobowość najbardziej osobową”, absolutny podmiot-przedmiot, zakładający i znoszący w swojej doskonałej jednostkowości opozycję między szczegółowością a ogólnością. Jak ujmuje tę kwestię sam Cieszkowski:

[...] Bóg [...] całokształtem swym obejmuje [*begreift*] jednostronne jeszcze osobowości jako momenty i jest w ten sposób absolutną indywidualnością duchową, mianowicie indywidualnością najwyższą i najkonkretniejszą, która zamyka w sobie zarówno całego jednostkowego ducha podmiotowego jako swe ciało, jak też system ogólnego ducha przedmiotowego jako swą duszę [...] (Cieszkowski, 1972, s. 158–159).

W powyższym fragmencie Cieszkowski jedynie zarysowuje swoje poglądy na kwestię absolutu, rozwija je dopiero w późniejszych pracach, czego przykładem są materiały uzupełniające do *Ojciec nasz*. Formułuje w nich prostą definicję, zgodnie z którą „Bóg jest Wszystkim i jeszcze czymś więcej”. Zdaniem Cieszkowskiego definicja ta stanowi połączenie dotychczasowych sprzeczności, gdyż „pierwsza połowa tej definicji jest panteistyczno-immanentną, druga zaś teistyczno-transcendentną” (Cieszkowski, 1922–1923, t. II, s. 506)⁷. Polski myśliciel stara się zilustrować to pojęcie absolutu, posługując się metaforą żywego organizmu. W nieskończonym Bogu wszystkie byty skończone występują jako jego własne organy. Nie mogą być one uznane za istotę absolutu, on zaś nie może zostać zredukowany do ich zestawienia, choć to przez nie realizowana jest jego wola. Czasem, podobnie jak w ludzkim ciele, dochodzi do kolizji w funkcjonowaniu organów lub do sprzeczności między ich szczegółowym dążeniem a nieskończoną całością – taki stan rodzi w Bogu ból. Stanem optymalnym jest harmonia wszystkich elementów i całości, a więc entelechia absolutu. Według Cieszkowskiego takie ujęcie umożliwia połączenie panteizmu Spinozy z dogmatyką chrześcijańską i wzniesienie obu na nowy poziom syntetycznej refleksji, wykraczającej poza gra-

⁷ Materiały te pochodzą z niedatowanych partii dziennika filozofa, umieszczonych w wydaniu *Ojciec nasz* z lat dwudziestych ubiegłego wieku jako uzupełnienie do *Pierwszej prośby* (dz. IV, r. IV).

nice zarówno ortodoksyjnej wiary, jak i ogólności intelektualistycznej (Cieszkowski, 1922–1923, t. II, s. 502–504).

Podsumowanie

Rozważania zawarte w *Bogu i palingenezie* okazują się zatem czymś więcej niż mglistymi antycypacjami przyszłych poglądów. W swojej późniejszej twórczości Cieszkowski wprost wykorzystuje wiele kategorii wypracowanych właśnie w tym dziele – poza wyżej przedstawioną próbą przekroczenia opozycji teizmu i panteizmu jest to triadyczne określenie ducha indywidualnego, które w *Ojcie nasz* zostaje odniesione do zagadnienia absolutu i jego stosunku do świata (Cieszkowski, 1922–1923, t. II, s. 507–508). Co jednak istotniejsze, to w *Bogu i palingenezie*, za sprawą udziału polskiego myśliciela w źródłowo teologicznej debacie szkoły heglowskiej, zarysowany zostaje program refleksji wychodzącej poza paradygmat samego heglizmu i odwołującej się do sfery religii. W perspektywie historiozoficznej ta wolta Cieszkowskiego umożliwia przejście od wyłącznie filozoficznych i silnie inspirowanych Heglem rozważań nad dziejami z *Prolegomenów do historiozofii* do stanowiska z *Ojcie nasz* – jawnie odwołującego się do chiliastycznych wyobrażeń religijnych o ziemskiej realizacji Królestwa Bożego. Należy dodać, że są to wyobrażenia już w pierwszych wiekach po Chrystusie określone jako hereetyckie przez główny nurt chrześcijaństwa, zarówno wschodniego, jak i zachodniego. Również ta okoliczność odsłania rangę wkładu *Boga i palingenezy*. Przekroczenie filozoficznej spekulacji sprawia, że zwrot Cieszkowskiego ku religii nie jest już w żadnym wypadku krępowany przez ortodoksję chrześcijańską, stanowi on bowiem wyraz poszukiwania nowej, syntetycznej formy refleksji.

W *Bogu i palingenezie* specyfika ta ujawnia się już w palingenetycznym rozumieniu indywidualnej nieśmiertelności czy w immanentystyczno-transcendentnym pojmowaniu osobowości absolutu; w *Ojcie nasz* natomiast wyrazi się ona w adaptacji chiliastycznej nadziei zbawczej względem dziejów. Z logicznego czy też metodologiczno-konceptualnego punktu widzenia *Bóg i palingeneza* dostarcza zatem wszystkich niezbędnych przesłanek do skonstruowania koncepcji z *Ojcie nasz*.

Propagowana w niniejszym artykule teza o roli *Boga i palingenezy* w rozwoju poglądów Augusta Cieszkowskiego przedstawia ten proces w głównej mierze jako zdeterminowany negatywnie. W świetle bowiem przedstawionej argumentacji proces ten zdaje się wynikiem krytycznego ustosunkowania się do heglizmu, dostrzeżeniem jego wewnętrznych, nieprzekraczalnych ograniczeń, co dopiero w dalszym

kroku rodzi postulat stworzenia pełniejszej formy refleksji⁸. Warto w tym miejscu jeszcze raz przywołać opinię badaczy, którzy sugerują, że różnice w poglądach polskiego myśliciela są wynikiem kierowania różnych prac do różnych grup odbiorców. Okazuje się bowiem, że opinia taka wcale nie wchodzi w sprzeczność z głoszonym przeze mnie dynamicznym ujęciem ewolucji myśli Cieszkowskiego. Jest wręcz przeciwnie: można tu mówić o swoistym wzajemnym uzupełnianiu się takich stanowisk interpretacyjnych.

August Cieszkowski w wielu swoich pismach uważa, że w ramach drugiej epoki dziejów, zdominowanej przez podmiotowość i teorię, rolę wiodącą odgrywają narody germańskie (Cieszkowski, 1972, s. 18–20, 297–298; 1922–1923, t. I, s. 97–107). Ukoronowaniem tej epoki ma być niemiecka filozofia w ogóle, a w szczególności – system Hegla. Rezultat ten, pomimo swojego spekulatywnego bogactwa, okazuje się jednostronny: abstrakcyjny, negatywistyczny, w gruncie rzeczy pasywny i intelektualistyczny. Dostrzeżenie tego faktu, a co za tym idzie – rozczarowanie możliwościami heglizmu i (heglizującym wówczas) niemieckim światem intelektualnym w ogóle zdaje się w dość oczywisty sposób skutkować koniecznością skierowania swojej twórczości do innej grupy odbiorców. Są to odbiorcy pragnący czynnego przezwyciężenia zastanej postaci świata, nie zaś jedynie ujęcia go w myśli lub negatywnej kontestacji. To, co rozczarowało Cieszkowskiego we współczesnych mu Niemczech, skierowało go ku Polakom, którzy pozbawieni byli bytności politycznej i wciąż przywiązani do religii, łaknący dziejowej sprawiedliwości i nowego ujęcia stosunków między narodami. W tej perspektywie dzieło życia myśliciela, a więc *Ojciec nasz*, musiało być napisane po polsku.

Literatura

- Bauer, B. (1841). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Otto Wigand.
- Cieszkowski, A. (1922–1923). *Ojciec nasz*. Poznań: Fiszer i Majewski.
- Cieszkowski, A. (1972). *Prolegomena do historiozofii; Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa: PWN.
- Cieszkowski, A., syn. (1912). Przedmowa tłumacza. W: A. Cieszkowski, *Bóg i palingenezya. Część pierwsza – krytyczna* (s. I–II). Poznań: J. Leitgeber & Sp.

⁸ Kwestię tę podobnie ujmuje Andrzej Wawrzynowicz (2011, s. 120–122), przedstawiając poglądy z *Boga i palingenezy* jako negatywny moment uświadomienia sobie przez polskiego myśliciela z góry określonego pułapu możliwości heglizmu.

- Garewicz, J. (1966). *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych-czterdziestych XIX wieku*. W: *Polskie spory o Hegla 1830-1860* (s. 205–241). Warszawa: PWN.
- Garewicz, J. (1982). Nie dokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 27, 49–76.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia ducha*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Nauka logiki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kroński, T. (1957a). Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 2, 81–123.
- Kroński, T. (1957b). Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX w. W: B. Baczek, N. Assorodobraj (red.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej* (t. III, s. 271–304). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kroński, T. (1960). *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: PWN.
- Michelet, K. L. (1841). *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*. Berlin: F. Dümmler.
- Michelet, K. L. (1972). Urywek z „Epifania wiecznej osobowości ducha” C. L. Micheleta (cz. III). W: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii; Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842* (s. 209–244). Warszawa: PWN.
- Strauss, D. (1835). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: Verlag von C. F. Osiander.
- Vico, G. (1966). *Nauka nowa*. Warszawa: PWN.
- Walicki, A. (1983). *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*. Warszawa: PIW.
- Wawrzynowicz, A. (2010). *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wawrzynowicz, A. (2011). Geneza powstania „Ojczyzna nasz” Augusta Cieszkowskiego – fakty i mity. W: S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej* (s. 111–123). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Żółtowski, A. (1912). Z aktów sławnej przyjaźni (Korespondencja Krasińskiego z Augustem Cieszkowskim). *Biblioteka Warszawska*, I (1), 56–86.