



DANIEL ROLAND SOBOTA

Cieszkowski *redivivus*

KRYSTIAN PAWLACZYK, *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021, ss. 491.

KRYSTIAN PAWLACZYK, *Beyond the Substance of History. On the Early Thought of August Cieszkowski*, August Cieszkowski Foundation, Warsaw 2021, pp. 491.

Trudno dziś dostrzec ślady kryzysu, w jaki w poprzednim stuleciu miała rzekomo popaść filozofia dziejów. Po krótkim okresie historycznego entuzjazmu lat dziewięćdziesiątych XX wieku, który dostarczył wizji spełnienia i optymistycznego „końca historii”, pierwsza dekada XXI wieku przyniosła historyczną niepewność, która obrodziła wieloma różnymi rodzajami bardziej lub mniej świadomego swoich filozoficznych przesłanek namysłu nad dziejami.

Zamachy na World Trade Centre w roku 2001 stały się bezpośrednią przyczyną nowej postaci „wojny z terroryzmem”, której skutkiem była m.in. dyskusja na temat „zderzenia cywilizacji” i wojen religijnych, nadto kwestii granic wolności obywatelskich i sensowności powszechnej na skalę światową organizacji społeczeństw na modłę zachodniej demokracji liberalnej. Kryzys gospodarczy z roku 2008 ukazał słabości globalnego kapitalizmu i wymusił ponowne postawienie pytania o jego genezę, historię oraz alternatywne wobec niego systemy gospodarcze. Przywołana na tę okoliczność marksistowska krytyka kapitalizmu została rozszerzona o krytykę silnie związanego czy też – jak chcą niektórzy – trwale wpisanego w kapitalizm kolonializmu i społecznych wykluczeń. Do tego doszło coraz poważniej i coraz powszechniej uświadamiane – bo realnie odczuwane – zagrożenie katastrofą klimatyczną, za którą kapitalizm, promujący bezgraniczną produkcję i konsumpcję, jest bez wątpienia głównym odpowiedzialnym. Zmiany klimatyczne, jakie spowodował człowiek, stały się na tyle duże, iż uznano za stosowne proklamowanie nowej epoki geologicznej: antropocenu. Wiek XXI to także umacniający panowanie kapitalizmu, galopujący z zawrotną szybkością postęp techniczny

i naukowy w dziedzinie technologii cyfrowych. Wraz z tym postępem coraz bardziej popularne stały się utopijne wizje technologicznego „doskonalenia” człowieka w transhumanizmie. Zgodnie z nimi człowiek jest bytem przejściowym pomiędzy zwierzęciem a cyborgiem. Negatywną odpowiedzią na te historyczne wydarzenia i wizje stał się w sferze politycznej renesans różnego rodzaju maści nacjonalizmów, które szukają ratunku przed uniformizującym postępem globalizacji i techniki w zaprzeczonych, jak się wcześniej wydawało, kategoriach rodziny, narodu, ojczyzny, tradycji, obyczaju, religii, płci, natury... Do tego doszła coraz dalej sięgająca rewizja dotychczasowej „historii powszechnej”, która okazała się być jednostronnie pisaną i przedstawianą „historią wygranych”. Ta ostatnia nie tylko dyskryminuje dzieje innych kultur jako dzieje pozbawione historycznego znaczenia, ale ignoruje również historie własnych mniejszości i „zwykłych ludzi”. Ta kwestionująca jedność historii rehabilitacja „historii pobocznych” dotyczy zresztą nie tylko dziejów poszczególnych „narodów wybranych”, ale całej historii gatunku *homo sapiens*, który w toku badań archeologicznych i antropologicznych okazał się być tylko jednym z wielu niegdyś równocześnie istniejących, konkurujących ze sobą, ale też krzyżujących się między sobą hominidów. Na koniec tej dalekiej od kompletności wyliczanki warto wspomnieć o wzrastającej popularności ontologicznej kategorii widma, które desygnuje byt, wydawałoby się, od dawna nieżywy, a który jednak wciąż nawiedza i niepokoi naszą terażniejszość, podkopując jej pewność siebie, trwałość i substancjalność¹.

Już choćby na podstawie powyższego, zupełnie powierzchownego zestawienia problemów, jakie w ciągu ostatnich dwóch dekad pojawiły się w spotkaniu z fenomenem historii, w stosunku do lat 90 XX wieku dokonując jej niemal całkowitego przewartościowania, trudno się spodziewać, że da się za pomocą jakiegoś jednego schematu myślowego ująć dziejową specyfikę terażniejszości, a tym bardziej określić nadchodzącą przyszłość. Istniejące współcześnie różne propozycje rozumienia przeobrażeń historycznych łączy cienka nitka, którą jest przekonanie o wielorakim końcu: historii, człowieka, demokracji, kapitalizmu, religii, cywilizacji, ludzkości, życia na Ziemi – ostatecznie również jakiejś filozoficzno-historycznej metanarracji, która by to wszystko objęła jedną myślą.

A jednak nawet ta unikatowa atmosfera końca, która rozsadza każdą jedność i przyprawia o zawrót głowy, nie przeszkadza odwoływać się do poglądów, które narodziły się w poprzednich stuleciach. Przykładowo, „widmo Marksa”, które wciąż krąży po świecie i dostarcza argumentów krytycznych

¹ A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2019.

wobec tego, co się dziś dzieje, świadczy o tym, że w kontekście zadania zrozumienia wyżej zarysowanej, unikatowej sytuacji dziejowej odwoływanie się do projektów filozoficznych, które powstały dwa stulecia temu, ma sens – przynajmniej teoretyczny.

W swojej debiutanckiej pracy pt. *Poza substancją dziejów. O wczesnej myśli Augusta Cieszkowskiego*, wydanej przez Fundację Augusta Hrabiego Cieszkowskiego (Warszawa 2021), odnosząc się pozytywnie do historiozofii polskiego filozofa, Krystian Pawlaczyk przekonuje, że taki powrót do filozofii dziejów XIX wieku nie tylko ma sens teoretyczny, ale może przynieść wyrażne korzyści praktyczne: moralne, społeczne i polityczne. Zdaniem Pawlaczyka myśl młodego Cieszkowskiego ma nam niejedno w tym względzie do zaoferowania. Spróbujmy się zatem bliżej przyjrzeć propozycji poznańskiego filozofa historii.

I

Prezentowana książka przedstawia wczesną historiozofię Augusta Cieszkowskiego na tle innych projektów filozofii dziejów, zarówno tych wcześniejszych, jak i późniejszych. Ta konfrontacja idei historiozoficznych młodego Cieszkowskiego z innymi projektami filozoficzno-dziejowymi rozpisana została w trzech częściach. Ich zawartość formowana jest wedle metody „interpretacji adaptacyjnej w takim rozumieniu, jaki nadaje jej poznańska szkoła metodologiczna”² oraz wedle hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera (s. 30–31). Pomimo wielu zarzutów (zob. niżej) Autor nie przekreśla również potencjału Hegłowskiego stanowiska idealizmu absolutnego i jego metody spekulatywno-dialektycznej (s. 89), którą we właściwym kierunku – zdaniem Pawlaczyka – rozwinął dopiero Cieszkowski. Wybrane metody świadczą o tym, że Autor nie zamierza odtwarzać na sposób historyczny stanowiska filozofa z Wierzenicy, lecz celuje w wydobycie tych momentów jego koncepcji, które są wciąż aktualne i mogą konkurować ze współczesnymi filozofiami dziejów. Nie znaczy to, że rozważania Pawlaczyka omijają problematyczne z punktu widzenia historii filozofii kwestie związane np. z ustaleniem właściwej chronologii powstawania poszczególnych prac Cieszkowskiego i wynikającej stąd periodyzacji jego twórczości. Również i w tym względzie Autor stara się wnieść nowe ustalenia.

W pierwszej części, noszącej tytuł *Historiozofia jako projekt desubstancjalizacji dziejów*, Pawlaczyk przedstawia Hegłowską filozofię dziejów jako zarówno pozytywny, jak i negatywny punkt wyjścia rozważań młodego

² Por. L. Nowak, *O interpretacji adaptacyjnej*, [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, (red.) J. Grad, T. Kostyrko, Poznań 2008, s. 234–238.

Cieszkowskiego. Choć w swoich *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838) Cieszkowski uważa myśl Hegla za niedościgniony wzór filozofowania, to nie przeszkadza mu to w dostrzeżeniu luk i niekonsekwencji, na które cierpi wypracowany przez Hegla system. Do głównych problemów filozofii dziejów Hegla, która została przedstawiona w jego wydanych pośmiertnie wykładach pt. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Berlin 1837), należą: brak logicznej spójności w zestawieniu z wcześniejszą wersją systemu, nazbyt intelektualistyczne ujęcie biegu historii, ściśle linearne jej określenie, uznanie, że jedyną formą refleksji nad dziejami jest myślenie postfaktyczne i wynikający stąd brak uwzględnienia przyszłości, zbyt wybiórcze i ideologiczne potraktowanie ludów historiotwórczych, zbyt dalekie upolitycznienie historii, nieuprawnione przekonanie o zakończeniu (skończoności) historii, marginalizacja jednostek w imię tego, co ogólne, swoisty immoralizm historii, upodmiotowienie dziejów przez „ducha świata” i wynikająca stąd substancjalizacja dziejów, a więc ich usamodzielnienie i usamocznienie, czego konsekwencją jest instrumentalizacja jednostek i narodów („chytry rozum historii”), wreszcie podejrzenie o ideologiczną (religijną i polityczną), a więc pozafilozoficzną motywację Heglowskiego projektu. Wszystkie te zarzuty składają się na to, co Pawlaczyk określa mianem substancjalizacji dziejów. Idea „substancji” dziejów stoi w jawnej opozycji wobec arystotelesowskiego rozumienia *ousia*, które dotyczy konkretnych bytów (s. 18). W *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel pisze: „substancjalność jest absolutnym działaniem formy i mocą konieczności, a wszelka treść jest tylko momentem, który należy jedynie do tego procesu – jest to absolutne przeistaczanie się formy i treści w siebie nawzajem”³. Substancjalizacja dziejów oznacza, że są one traktowane jako instancja niezależna od człowieka, która posługuje się nim do własnych celów. Dziejowe wydarzenia są konieczne, stąd też jednostkowe i narodowe poczucie własnej wolności i sprawczości nie ma dla przebiegu dziejów żadnego znaczenia. W relacji do dziejów człowiek jest istotą wyalienowaną.

Wyliczone powyżej zarzuty wobec Heglowskiej filozofii dziejów nie przekreślają w oczach Cieszkowskiego i rekonstruującego jego poglądy Pawlaczyka pozytywnej oceny całości stanowiska niemieckiego filozofa. Wymaga ono jednak znaczącej rewizji, którą młody August Cieszkowski przedstawia jako własną oryginalną koncepcję, określaną mianem historiozofii.

W jego mniemaniu jest to całościowa wizja rzeczywistości dziejowej, stanowiąca ukoronowanie myśli spekulatywno-dialektycznej. Historiozofia tym samym ma unikać wskazanych aporii Heglowskiej perspektywy. [...] W efekcie historiozofia stanowi radykalnie odmienne

³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 192.

ujęcie procesu dziejowego, które bazuje na heglizmie, lecz poprzez swój aktywistyczny wydzźwięk w znacznym stopniu redukuje jego substancjalistyczne pojmowanie historii powszechnej. [...] W ten sposób historiozofia zostanie określona [...] jako koncepcja, [...] która poprzez radykalizację dekonstruuje 'od środka' cały nowożytny paradygmat filozofii dziejów, oferując w zamian wizję historycznie zorientowanej, wolnościowej perspektywy antropologicznej (s. 92–93).

Wczesny projekt Cieszkowskiego, co Autor wielokrotnie podkreśla, nie ma na celu odrzucenia metodologii idealizmu absolutnego, lecz jej konsekwentną realizację i uspojnienie. Zgodnie z jego trychotomicznym sposobem myślenia dzieje powinny zostać podzielone na trzy okresy, którym odpowiadają trzy wymiary czasu: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Zdaniem Cieszkowskiego namysł filozoficzny jest w stanie opisać przyszłość, oczywiście, nie w szczegółach, lecz co do istoty. Tezą dialektycznego procesu historii jest przeszłość, którą Cieszkowski identyfikuje z epoką starożytną (starożytne kultury orientalne, grecki i rzymski antyk). Jest to czas bepośredniości, konkretności i Piękna, w którym myśl jeszcze nie zdążyła się przebudzić. Przyroda określa całość bytu, którym rządzi przygodność. Pojawienie się filozofii stanowi jednak moment zwrotny starożytności, dlatego że wprowadza do świata konieczność i dualizm. Dopiero jednak chrześcijaństwo przypieczętowanie przejście ludzkości do nowej ery. Antyteza terażniejszości rozciąga się na blisko dwa tysiące lat: od przyjścia Chrystusa do czasów Cieszkowskiego. Jest to epoka przebudzenia rozumu, który wprowadza do świata dualizm: tego, co światowe i pozaświatowe, bytu i zjawiska, wewnętrzności i zewnętrzności, ducha i materii. Światem rządzi konieczność i ogólność. Jest to epoka myśli i Prawdy. Stąd Cieszkowski nazywa terażniejszość epoką teoretyczną. Wreszcie trzecia epoka to synteza dwóch poprzednich. Jest to czas pogodzenia bytu i myśli w wolnym czynie jednostki – epoka wolności i tego, co jednostkowe.

Czyn dla Cieszkowskiego jest instancją gwarantującą pomost pomiędzy wnętrzem a zewnątrz, a tym samym znoszącą jednostronności poprzednich epok. Wolność zostanie w pełni osiągnięta – nie jedynie idealnie, lecz konkretnie, w życiu społeczno-politycznym, które nie będzie już bazować ani na abstrakcjach prawa, ani na wewnętrznych antagonizmach, ale na zasadach harmonijnego i pokojowego rozwoju. Cieszkowski definiuje ten stan jako socjalność i etyczność. Duch ludzki dojdzie wówczas do najpełniejszego ideału, czyli idei Dobra (s. 111).

To przede wszystkim wprowadzenie trzeciej epoki przesądza – zdaniem Pawlaczyka – o desubstancjalizacyjnym potencjale historiozofii Cieszkowskiego.

Dzieje mają charakter otwarty i wolny. Ich podmiotem nie jest tajemniczy duch świata czy Bóg, lecz ludzkość, którą jest suma wolnych jednostek, tworzących w toku dziejów i wyrażających swoimi czynami formacje średniego szczebla, takie jak kultury, narody i państwa. W danym czasie historycznym te ostatnie istnieją obok siebie, najczęściej w stanie rywalizacji, reprezentują bowiem różne fazy procesu dziejowego. Tworzą wielość zasad i mnogość linii rozwojowych. Dopiero w trzeciej epoce wszystkie narody osiągną ten sam stopień rozwoju i stan harmonijnego współistnienia – „kościół w najwłaściwszym znaczeniu”⁴ (s. 127). Otwartość i wolność historii tworzą możliwość myślenia o dziejach w kategoriach utopii, co zasadniczo odróżnia projekt Cieszkowskiego od Hegla.

Desubstancjalizację dziejów można rozumieć w sensie węższym i szerszym. W sensie węższym określenie to dotyczy tylko trzeciej epoki, w której jednostki i narody stają się w pełni świadome i gotowe w sposób wolny dokonywać pozytywnej moralnie autokreacji. W sensie szerszym, który „najprawdopodobniej nie był ujmowany przez samego Cieszkowskiego” (s. 136), desubstancjalizacji ulegają całe dzieje: także we wcześniejszych epokach pojawiały się jednostki, które działały w sposób wolny, uświadamiając to sobie raczej na poziomie „przecucia” niż na sposób refleksji (s. 137). Teoretyczna wiedza na ten temat, którą zdobywa terażniejszość u kresu drugiej epoki, stanowi etap wstępny do realizacji tej świadomości w dziedzinie przyszłej *praxis*. Pełni funkcję oczyszczającą i terapeutyczną. To wyeksponowanie kosztem samodzielności i konieczności dziejów działania wolnej, twórczej jednostki prowadzi Cieszkowskiego do antropologii. Ta ostatnia nie oznacza zerwania z filozofią dziejów i powrotu do jakiejś natury człowieka – jak to było w przypadku myśli Ludwiga Feuerbacha – lecz jest jej zniesieniem (*Aufhebung*): „historyczność jest podstawą dla antropologii” (s. 141). Antropologia ta definiuje człowieka jako wolną i czynną istotę duchową.

Kwestią, która niepokoi i zdaje się podważać desubstancjalistyczny wydźwięk historiozofii Cieszkowskiego, jest pytanie o relację między dziejami i Bogiem. Młody Cieszkowski uznaje Boga za „alfę i omegę” dziejów, co może się wydawać „krokiem wstecz” w jego rozważaniach nad dziejami. Jak argumentuje Pawlaczyk, fakt, że Cieszkowski próbował ująć miejsce Boga w swoim systemie, odwołując się do koncepcji Hegla, i usadowić go jednocześnie i w dziejach i poza dziejami, nie musi od razu przekreślać jego desubstancjalizującą zdobyczy, niemniej stanowi pewną rysę, która z biegiem czasu podzieli jego twórczość na dwa względnie niezależne etapy. Pierwszy to okres desubstancjalizacji dziejów, drugi, zaprezentowany w *Ojczy nasz*

⁴ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, *op.cit.*, s. 103.

(t. 1, Paryż 1848), to etap ich ponownej substancjalizacji „w kategoriach judeo-chrześcijańskiego millenaryzmu” (s. 148). Momentem przejściowym są rozważania nad zagadnieniem Boga i nieśmiertelności duszy, zawarte w *Gott und Palingenesie* (Berlin 1842), w których Cieszkowski proklamuje zwrócenie się filozofii do religii (s. 174).

Część drugą zatytułowaną *Myśl Augusta Cieszkowskiego w kontekście postsekularyzmu* otwiera rozdział poświęcony filozofii dziejów Karla Löwitha, wzbogacony o krótkie przypomnienie koncepcji Jacoba Taubesa, kończy zaś rozdział dedykowany myśli Oda Marquarda, w którym znajdują się odniesienia do filozofii Hansa Blumenberga. Celem rozważań tej części jest „aktualizacja poglądów polskiego myśliciela [...] poprzez odniesienie ich do relatywnie współczesnej, dwudziestowiecznej myśli postsekularystycznej” (s. 219–220). Ta ostatnia ukazuje, że pomimo postępującej laicyzacji myślenie człowieka współczesnego na temat świata i porządku moralnego, społecznego, politycznego i ekonomicznego, w tym także na temat dziejów, zakorzenione jest w strukturach pochodzących z myślenia judeo-chrześcijańskiego. Po rekonstrukcji filozofii dziejów Löwitha, uwzględniającej niestety tylko w sposób szczątkowy wkład oryginalnej myśli Cieszkowskiego na kształt debat odbywających się pomiędzy niemieckimi spadkobiercami filozofii Hegla, Pawlaczyk konkluduje, że propozycja Cieszkowskiego unika większości zarzutów, jakie Löwith formułuje pod adresem postheglowskiej filozofii dziejów, ocenianej przez Löwitha jako świadectwo upadku i barbarzyństwa, który koniec końców w sposób pośredni doprowadził do powstania dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Z tej perspektywy myśl Cieszkowskiego pozostaje niepodjętą „boczną odnogą ewolucji kultury” (s. 239). Wspólną cechą koncepcji niemieckiego i polskiego myśliciela, pomimo dzielących ich nastrojów i oceny tego, co zaszło wraz z nastaniem nowoczesności, jest propozycja „wyjścia z matni historyzmu” za pomocą „pewnej wizji antropologicznej” (s. 221), która, kierując się zasadą „lakoniczności”, promuje wolność jednostki, działanie wedle umiaru i zasady złotego środka, a także wiarę chrześcijańską (s. 285). Z perspektywy koncepcji Taubesa propozycja młodego Cieszkowskiego przedstawia „eschatologię w słabym sensie”, która zamiast eksponowania realizacji Bożego planu wobec świata (mocna wersja eschatologii) na pierwszym planie stawia „doskonałość stworzenia” i potrzebę wewnętrznej przemiany (*metanoia*) jednostki.

Kolejnym bohaterem pracy Pawlaczyka, z którego myślą konfrontuje on idee Cieszkowskiego, jest Odo Marquard. Inaczej niż Löwith twierdzi on, że właściwie rozumiana filozofia dziejów jest oryginalnym produktem oświecenia. Nie znaczy to, że zupełnie zrywa on z dawnymi wizjami filozoficzno-historycznymi. Stanowi raczej pewną rekompensatę za dewaluację

myślenia teodycealnego („druga teodycea”). Nie obce są jej także wątki gnostyckie (H. Blumenberg). Podobnie jak Löwith ze swoich rozważań filozoficzno-historycznych Marquard wyprowadza pewien projekt antropologiczny, wpisujący się w założenia tzw. szkoły Rittera, który wykazuje ze swej strony wiele zgodności z myślą Cieszkowskiego. W kontrze do biologizujących antropologii XIX (Feuerbach) i XX wieku (Max Scheler, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner) przedstawiciele szkoły Rittera budują swoje antropologie nie tyle w odniesieniu do środowiska naturalnego człowieka, lecz nawiązując do jego różnorodności historyczno-kulturowej. Desubstancjalizacja dziejów nie oznacza bowiem ponownej substancjalizacji człowieka w antropologii (s. 334). Stąd też u wszystkich trzech autorów (Cieszkowski, Löwith, Marquard) mamy do czynienia z pewnego rodzaju minimalizmem w określeniu tego, czym jest człowiek. Ich antropologia nie jest systemem wiedzy o naturze ludzkiej. Zestawienie wczesnej pracy Cieszkowskiego ze wzmiankowanymi autorami XX wieku pokazuje,

że polski filozof wykraczał poza swoją epokę, dostrzegając aporie dominujących trendów intelektualnych, i jednocześnie antycypował w swojej koncepcji pewne rozwiązania formalne, które pojawiły się w dwudziestym wieku, kiedy to zarówno czysta antropologia, jak i konsekwentna filozofia dziejów zdążyły już objawić swoje mroczne oblicze [...] (s. 336–337).

Część trzecia zatytułowana *Filozoficzne konsekwencje spirytualizmu indywidualistycznego* pyta o to, „w jaki sposób proponowane tu odczytanie dorobku Cieszkowskiego może wpłynąć na współczesną refleksję z zakresu filozofii historii i filozofii społeczno-politycznej” (s. 342). Pawlaczyk określa stanowisko Cieszkowskiego mianem „indywidualistycznego spirytualizmu”. Jest to posthistoryczny indywidualizm nienaturalistyczny i nieatomistyczny. W celu bardziej szczegółowego przedstawienia, na czym to stanowisko Cieszkowskiego miałoby polegać, Autor zestawia je z różnymi znanymi z historii filozofii dziejów koncepcjami. Po pierwsze, z Alexandre’a Kojève’a interpretacją filozofii Hegla oraz poglądami Francisa Fukuyamy. Podstawowe podobieństwo pomiędzy tymi trzema koncepcjami polega na przekonaniu o końcu historii, który jednak – i tu jest istotna różnica – dla Kojève’a i Fukuyamy już faktycznie nastał, dla Cieszkowskiego zaś ma charakter potencjalny i w pełni ma dopiero nadejść. Inaczej niż wspomniani wyżej współczesni myśliciele finalny stan człowieka nie oznacza dla Cieszkowskiego jego „zeczwiżczenia”, które spowodowane jest skupieniem się na racjonalnej i pokojowej realizacji swoich potrzeb i przyjęciu modelu życia estetyczno-doznaniowego, lecz, przeciwnie, oznacza możliwość realizacji jednostkowego

telos człowieka w procesie autokreacji i przekształcania świata wedle własnej woli (s. 366–367). Stan finalny historii nie jest końcem człowieka, lecz jego prawdziwym początkiem. Idąc tym tropem, Autor, po drugie, przekonuje, że to porzucenie totalności historii na rzecz wolnego człowieka zdradza podobieństwo koncepcji Cieszkowskiego z myślą Augustyna z Hippony, zaprezentowaną w jego *Państwie Bożym*. Autor wskazuje na kilka aspektów, które upodobniają te dwa stanowiska: uznanie wolnej jednostki jako podmiotu dziejów, indywidualizm, przekonanie o etycznym wymiarze historii, rozumienie Boga jako sędziego, krytyka religijnego millenaryzmu, unikanie absolutyzacji jakiegokolwiek doczesnego porządku politycznego. To zestawienie ukazuje możliwość pogodzenia historiozofii z myślą chrześcijańską. „Wczesna desubstancjalistyczna koncepcja historiozofii Cieszkowskiego stanowi swoisty nawrót do perspektywy Augustyna z Hippony” (s. 392). Po trzecie, wskazany przez Cieszkowskiego etyczny wymiar historii pozwala zadać pytanie o polityczny wymiar historiozofii i zestawić ją z dawnymi projektami filozoficzno-politycznymi. Wbrew nowożytnemu rozumieniu polityki jako czegoś niezależnego od etyki myśl młodego Cieszkowskiego przywołuje dawne – starożytne i średniowieczne – rozumienie polityki jako części etyki (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). Autor dostrzega w Cieszkowskiego ujęciu polityki jako wymiaru etyki przynależność do „polskiej tradycji szeroko pojmowanej sfery etycznej. [...] Polską tradycję rozumienia etyczności cechuje konstytutywne dla niej odwoływanie się do spuścizny antycznej, a w szczególności do wzorców republikańskiego Rzymu” (s. 405). Tym samym Autor nawiązuje do idei zaproponowanych przez Marka Cichockiego w jego *Północ i Południe*, dla którego najbardziej znaczącą dla historii Europy osią wydarzeń nie jest Wschód-Zachód, lecz właśnie Północ-Południe. Spotkanie ludów barbarzyńskich z Cesarstwem Rzymskim skutkuje, z jednej strony, ostatecznym upadkiem tego ostatniego, z drugiej, ucywilizowaniem i chryścianizacją tych pierwszych. Dopiero w czasach nowożytnych mapa świata kształtuje się wedle osi Wschód-Zachód. Przedrozbiorowa historia Polski pokazuje, jak bardzo „polska forma” zależna była od wpływów włoskich i łacińskich. Dzieje polskiej sarmacji dowodzą wielkiej fascynacji, z jaką odnosiła się ona do ideałów republikanizmu, wzmocnionych przez „motywy indywidualistyczne”, przedkładające dobro indywidualne nad państwo (s. 415). W kontekście rozważań Cichockiego nie ma wątpliwości – zdaniem Pawlaczyka – że młody Cieszkowski, mimo adaptacji niemieckiej filozofii, jest spadkobiercą myślenia polityczno-społecznego charakterystycznego dla „polskiej formy”.

Negatywna, dialektyczna filozofia niemiecka pozwala mu bowiem na dotarcie do swoich klasycyzujących, rzymsko-sarmackich, indywidualistycznych, etycznie zorientowanych źródeł i wprowadzenie ich na nowy historyczno-logicznie świadomy poziom. Innymi słowy, historiozofia jest próbą powtórzenia łacińsko-polskiej moralistyki na szczytach niemieckiej spekulacji (s. 417).

W ostatnim rozdziale części trzeciej Pawlaczyk powraca do relacji pomiędzy myślą Cieszkowskiego i Hegla i dowodzi, że krytyka Heglowskiej filozofii dziejów jest również krytyką jego ujęcia podstawowych postaci „ducha obiektywnego”: społeczeństwa i polityki. W wymiarze polityczno-społecznym spełnioną postacią dziejów nie jest dla Cieszkowskiego ani państwo, ani społeczeństwo obywatelskie – co z perspektywy jego sytuacji jako bezpaństwowego Polaka jest raczej zrozumiałe – lecz nieatomistyczne, aktywne indywidualium, które w sposób zupełnie dobrowolny, wsparty przez wychowanie (*paideia*, *Bildung*), czynnie angażuje się w życie społeczne. Mimo że „z modelu tego nie wypływają bezpośrednio żadne konkretne postulaty przekształcenia sfery polityczno-społecznej” (s. 443), stanowi on współcześnie istotny argument, pozwalający odrzucić „idola dziejów” zarówno skrajnej lewicy, jak i prawicy – o czym Autor w sposób bardzo wyważony wspomina w *Zakończeniu*.

II

Przechodząc do oceny i uwag polemicznych, należy powiedzieć, że prezentowana praca Krystiana Pawlaczyka stanowi bardzo udany filozoficzny debiut. Pomimo swojej ilościowej i merytorycznej rozległości, obejmującej zagadnienia pochodzące z dwóch ostatnich stuleci historii filozofii, nie gubi głównego wątku w pobocznościach, lecz dzięki stałemu zorientowaniu na wyrażonym w tytule temacie, trafnej selekcji materiału, jasnej argumentacji i językowej poprawności, pozwala czytelnikowi zrozumieć, na czym polega desubstancjalistyczny wątek filozofii młodego Cieszkowskiego i jego aktualność. Bardzo korzystne jest to, że Autor włącza myśl polskiego filozofa w szerszy kontekst współczesnych dyskusji nad filozofią dziejów, nie pozostawiając poza swoją uwagę również jej aspektów czysto historycznych (ustalenie chronologii powstania poszczególnych dzieł, periodyzacja twórczości Cieszkowskiego). Nie tylko zatem myśl Hegla czy Marksa, ale – jak się okazuje – również filozofia młodego Cieszkowskiego może dostarczyć istotnych, głównie krytycznych argumentów we współczesnych sporach wokół dziejów, które z różnych względów określane są czasami „po końcu”. Oczywiście, wśród znawców myśli Cieszkowskiego i dziewiętnastowiecznej

filozofii polskiej interpretacja Pawlaczyka może budzić pewne kontrowersje i wywoływać dyskusje, czego zresztą, jak to bywa w przypadku każdej poważnej pracy naukowej, należy sobie i Autorowi życzyć. Pomysł uwspółcześnienia i konfrontacji myśli młodego Cieszkowskiego z filozofią współczesną uważam za bardzo interesujący i potrzebny, wskazuję jednak na to, że takie próby były już czynione, co Autor z niewiadomych powodów niestety zupełnie przemilcza, a fakt ów jednak osłabia nieco oryginalność prezentowanych przez niego wywodów⁵. Na zakończenie chciałbym przedstawić ze swej strony kilka uwag polemicznych, które nie tyle odnoszą się do szczegółowych kwestii filozofii młodego Cieszkowskiego, co bardziej dotyczą zagadnienia samych dziejów, które w świetle przedstawionej tu propozycji powinny jawić się w nowym, jaśniejszym świetle.

Przede wszystkim tym, czego brakuje rozważaniom Pawlaczyka, a co jest obecne u Cieszkowskiego, to kategoria *d o s w i a d c z e n i a* dziejów, które w moim przekonaniu winno stanowić główną motywację i teoretyczny punkt wyjścia prezentowanych idei. Zgodnie z argumentacją Pawlaczyka głównym zamiarem Cieszkowskiego była chęć rewizji i uspoźnienia Heglowskiego systemu idealizmu spekulatywnego. Jest to więc zadanie czysto teoretyczne. Pawlaczyk je podejmuje, rekonstruuje i rozszerza o konfrontację idei polskiego filozofa z myślą dawną i współczesną. Oczywiście, można argumentować, że w epoce teoretycznej, która kończy się w czasach Cieszkowskiego, wszystkie projekty filozoficzno-historyczne miały teoretyczny charakter, ponieważ epoka czynu winna dopiero nadejść. Ta wewnątrzfilozoficzna argumentacja, którą można by wyprowadzić z myśli Cieszkowskiego, nie dotyczy jednak rozważań samego Pawlaczyka, który żyje w innych czasach i ma inne cele – czy jest to już epoka praktyczna, o której pisał młody Cieszkowski? Jeśli tak, to dlaczego – można pytać dalej – Autor uprawia swoją filozofię w duchu teoretycznym, nie uwzględniając wymiaru doświadczenia i działania i tym samym popadając w performatywną sprzeczność z tym, co głosi? Wyrazem tej swoistej ślepoty na doświadczenie i działanie jest nie tylko teoretyczne nieuwzględnianie wzmiankowanego doświadczenia, ale także zupełne pominięcie przez Autora działalności społeczno-politycznej Cieszkowskiego, która przecież nie była tylko dodatkiem do życia filozofa. Tak jak wielu innych polskich filozofów tego czasu Cieszkowski nie tylko wyrażał swoje poglądy „na piśmie”, lecz próbował je wcielić w życie. I jest to jedna z ważnych różnic wobec np. Hegla, która, być może, nawet silniej niż wyrażona na piśmie myśl, określa desubstancjalistyczną krytykę Ciesz-

⁵ Por. D.R. Sobota, *Historiosophy of August Cieszkowski in the Context of Contemporary Consciousness*, „Scientia et Fides”, 2015, 3 (1), s. 227–263.

kowskiego. Wracając do ostatniego pytania: jeśli współczesność nie jest epoką praktyczną, to czy nie jest to jednak mocny argument wyprowadzony z faktów historycznych, który falsyfikuje myśl Cieszkowskiego? Chyba że ta epoka czynu ma dopiero nadejść? Ale wówczas: czy jej nadejście musiały poprzedzać okropności XX wieku? Łańcuch pytań staje się coraz dłuższy, ale zdaje się, że są to pytania, na które nie da się łatwo odpowiedzieć na gruncie rozważań Pawlaczyka. Mimo wszystko jednak niepokoją: w jakim sensie epoka czynu ma dopiero nadejść? Od czego to zależy? Chyba tylko od tego, że ludzie będą czynić! Ale kiedy ludzie będą czynić? Kiedy nadejdzie epoka czynu? Gdyby nadejście tej epoki zależało od ludzkich czynów, mogła ona nadejść już dawno. Dlaczego nie nadeszła? Dlaczego ludzie nie czynili w sposób wolny? Co ich powstrzymywało? Jeśli było to coś wobec nich zewnętrznego, np. warunki historyczne, oznaczałoby to, że jednak prawdą jest, iż dzieje mają jakąś substancję i moc determinującą, która obezwładnia intencje i blokuje wolne czyny... Można by odeprzeć te pytania, mówiąc, że tak było jedynie w przeszłości, ale desubstancjalizację można – o czym mówiliśmy wcześniej – rozumieć także w węższym sensie, który odnosi tę kategorię jedynie do nadchodzącej epoki. Wówczas jednak pojawia się inna wątpliwość: czy historia może w ogóle dać wolność albo przynajmniej pozwolić jej działać? Czy wolność daje się zamknąć w schemacie dialektycznym jako jego *konieczna* synteza? Jak wolność może być częścią całości? Czy wolność nie jest wolnością *per se*, która nie tyle wchodzi w konflikt z mechanizmem dziejów, co z wolnościami innych ludzi i to właśnie wolność jednego nie pozwala zrealizować się wolności pozostałych? Czy w tym kontekście dzieje nie prezentują się od zawsze jako pole ludzkiej wolności? I czy to nie z tej racji, że mamy od zawsze do czynienia w historii z wolnymi, działającymi podmiotami, dzieje muszą mieć dramatyczny charakter – niegdyś, teraz i w przyszłości? Żeby odpowiedzieć na te pytania, które Pawlaczyk pomija milczeniem, trzeba poruszyć jeszcze bardziej fundamentalne zagadnienia: jak ma się wolność do dziejów co do ich istoty? Jeśli dzieje rozumieć jako urzeczywistnianie wolności, jako moralną walkę o wolność, to czy pełna realizacja wolności nie oznacza jednak – jak chciał Hegel – końca dziejów? Z drugiej strony, co oznacza „wolny czyn”? Moralna wolność działania jest kwestią wewnętrznego źródła czynu, natomiast wolność w sensie prawnym i politycznym dotyczy kolektywnych warunków jego pojawienia się. Ale czyn, zmieniając świat, dokonuje jego przeobrażenia na poziomie nie tylko duchowym, lecz także materialnym. Każdy czyn ma jakiś skutek w świecie, który wymyka się intencjom. I te skutki należą do dziejów, tworzą ich materialną „substancję”, która zwrotnie tworzy zewnętrzne warunki dla kolejnych czynów. Czy mówiąc o epoce wolności, można pominąć jej fak-

tyczne ograniczenia w postaci jej własnych skutków? W jakim sensie można mówić o przyszłej epoce wolności, która byłaby wolna od swych przeszłych realizacji, tworzących jej niezbywalną historyczną przesłankę i dziedzictwo?

Przerwijmy w tym miejscu ów łańcuch pytań i wróćmy jednak do kategorii doświadczenia. Filozoficzny namysł nad dziejami nie wynika przecież stąd, że ktoś przeczytał jakąś książkę i zamierzał napisać inną, w której poprawia poglądy zawarte w poprzedniej, co, oczywiście, w porządku pozafilozoficznym może być prawdą – ale stąd, że ma pewne niepokojące go doświadczenie, które te książki jakoś wyrażają i na które lepiej lub gorzej odpowiadają. I obojętnie, o jakiej epoce mówimy, myśl filozoficzna jest jakąś odpowiedzią na źródłowe filozoficzne doświadczenie, które angażuje całego człowieka. W przypadku Cieszkowskiego jest nim doświadczenie dziejów i związane z nim doświadczenie zła. To ono stanowi jego główną filozoficzną motywację – nie zaś poprawianie Hegla. Jednak na czym polega to doświadczenie dziejów? Cieszkowski mówi o „dialektyce historii”. Jest to – jak to określili w późniejszej pracy – „doświadczenie fundamentalne”⁶. Choć dialektykę tę można i należy rozumieć wedle metodologicznych przesłanek idealizmu absolutnego, nie znaczy to, że Cieszkowski rezygnuje z licznych jej dookreśleń, z których wszystkie wskazują na „pytajny” charakter dziejów: dzieje to walka przeciwieństw, organizm, zagadka, tajemnica, równanie, płaszczyzna, krzyż, synteza immanencji z transcendencją, *sensorium commune* świata, mikro- i makrokosmos, absolut i sąd ostateczny⁷. Doświadczenie dziejów jest doświadczeniem tego, że coś się dzieje, ale nie bardzo wiadomo co. Doświadczenie dziejów jest doświadczeniem hermeneutycznej dezorientacji, kryzysu, utraty sensu, pytajności⁸. Jest właśnie doświadczeniem, które ukazuje świat „poza substancją”, poza systemem, poza ustalonymi prawdami, schematami, porządkami: coś się dzieje i choć nie wiadomo co, trzeba jakoś się do „tego” odnieść. W reakcji na tę pytajność aktualnie wydarzającego się świata, człowiek próbuje sobie jakoś radzić, albo usilnie odbudowując dawne zabezpieczenia, albo szukając nowych form odpowiedzi, także takich, które nie tyle pozwalają na ucieczkę przed tym niepokojącym doświadczeniem, lecz na stawienie mu czoła. I historiozofia Cieszkowskiego – w porównaniu do filozofii dziejów Hegla, która zamienia siłą dialektycznych schematów i myślenia systemowego to, co się dzieje, w przebrzmiałą, zamkniętą historię, która dobiegła już swego końca – reprezentuje właśnie tę ostatnią możliwość. Uwzględniając w swym namyśle zawsze otwartą przyszłość

⁶ A. Cieszkowski, *Ojciec Nasz*, Poznań 1922, t. 1, s. 120.

⁷ Por. D.R. Sobota, *Historiosophy of August Cieszkowski in the Context of Contemporary Consciousness*, op.cit.

⁸ *Idem*, *Esaj z filozofii dziejów*, Warszawa 2018.

i nieprzewidywalną, jednostkową wolność, która aktywnie zmienia świat, próbuje myślowo wyrazić doświadczenie dziejów jako tego, że coś się dzieje, choć nie wiadomo co. Źródłowo rozumiana desubstancjalizacja dziejów nie oznacza w pierwszej kolejności pozbawienia dziejów autonomiczności na rzecz jednostki i uznania, że tylko ta ostatnia jest wolnym twórcą rzeczywistości historycznej, lecz oznacza doświadczenie dziejów poza kategorią substancji, a więc w ich immanentnej pytajności, którą człowieka na swój sposób doświadcza, pytając „co się dzieje?”. Desubstancjalizacja musi być rozumiana jako projekt krytyczny wobec filozofii dziejów Hegla, ponieważ ten ostatni zamroził dzieje w totalizującym myśleniu systemowym, ukazując je jako odpowiedź wszystkich odpowiedzi. Tymczasem dzieje są właśnie rozchwianiem i roz biciem każdej odpowiedzi, która rości pretensje do niepowątpiewalnej prawdy, zwłaszcza prawdy absolutnej. Przyznanie przez Cieszkowskiego prymatu zmiany historycznej jednostce stanowi efekt rozpoznania tego właśnie doświadczenia dziejowej pytajności: tylko działanie wolnej jednostki daje gwarancję zachowania „prawdy” źródłowego doświadczenia dziejów jako tego, że coś się dzieje, choć nie wiadomo co. Jeśli dopatrujemy się w tym działaniu wymiaru moralnego czy politycznego, to, rzecz jasna, nie może być to etyka i polityka, która wzoruje się na jakiejś dawnej tablicy wartości czy istniejących ustrojach, bo te w doświadczeniu dziejów stają się problematyczne, ale powinna mieć charakter utopii (co tak bliskie było Cieszkowskiemu).

Ostatnie pytanie, jakie chciałbym zadać, dotyczy ograniczeń możliwości adaptacyjnych myśli Cieszkowskiego. Autor właściwie o nich nie wspomina. A zatem do jakiego stopnia zastosowana przez Autora – trzeba to jeszcze raz podkreślić: z sukcesem – metoda adaptacyjnego czytania pism Cieszkowskiego pozwala aplikować jego twórczość do sytuacji, w której to my, dzisiaj żyjący i doświadczający dziejów, musimy znaleźć dla nich jakiś adekwatny wyraz? Czy w obliczu wzmiankowanego na początku niniejszego eseju, z oczywistych względów skrótkowego przeglądu problematyki szeroko rozumianych dziejów myśl młodego Cieszkowskiego ma jakieś wyraźne ograniczenia? Zwracam uwagę np. na ekologiczne wyzwania naszych czasów, które wciągają w dzieje przyrodę i domagają się przyznania także jej quasi-podmiotowego charakteru. Przyroda jest nie tylko materiałem pracy, ale również przedmiotem troski. Wprawdzie Cieszkowski wyraźnie dostrzega znaczenie przyrody dla dziejów, jednak sytuuje je raczej w przeszłości niż w przyszłości.

Powyższe uwagi polemiczne nie przekreślają wysokiej wartości pracy Pawlaczyka, lecz właśnie, odwrotnie, świadczą o jej dużym potencjale filozoficznym, który – mam nadzieję – zostanie rozwinięty w niedalekiej przyszłości. Wbrew niegdyśszym zapowiedziom końca dziejów, nie tylko wydarzenia

pierwszych dwóch dekad XXI wieku, ale także obecne doświadczenia związane z pandemią i wojną w Ukrainie świadczą o ich niegasnącej żywotności. Pytania, przed jakimi staje człowiek dotknięty ich nieustannym działaniem się, prowadzą do wielu różnych zachowań, pośród których jest również miejsce na pogłębioną refleksję historiozoficzną. Stąd możemy być pewni, że jakiegokolwiek zapowiedzi rychłego końca dziejów i związanej z nimi filozofii, ani dziś, ani jutro nie mają szans na potwierdzenie. Nie tylko ów brak potwierdzenia wynika z faktu, że „nic się już więcej nie wydarzy”, lecz stąd, że póki istnieje przyszłość, istnieją również dzieje i ich pytania, na które próbujemy za każdym razem na nowo dać własną odpowiedź. ~

DANIEL ROLAND SOBOTA – dr hab., profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Absolwent Instytutu Filozofii UMK. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz trzech książek: dwutomowej monografii pt. *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (wyd. Fundacja Yakiza, Bydgoszcz 2012–2013), pracy o początkach ruchu fenomenologicznego i istocie fenomenologii: *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* (IFiS PAN, Warszawa 2017, wyd. niemieckie: Würzburg 2022) oraz próby z filozofii dziejów (*Esaj z filozofii dziejów*, IFiS PAN, Warszawa 2018). Zainteresowania filozoficzne: filozofia niemiecka przełomu XIX i XX wieku, filozofia Heideggera, fenomenologia, filozofia pytania, filozofia teatru J. Grotowskiego i teoria performansu. Związany z Bydgoszczą animator kultury teatralnej, współtwórca i członek bydgoskiej grupy artystycznej Magazyn Prób Bezpsa. Twórca performansu filozoficznego. Trener (UEFA B) i zawodnik piłki nożnej. Ideę przewodnią jego myślenia wyznaczają trzy zagadnienia: pytania, fenomenu (jawienia się) i performansu.

DANIEL ROLAND SOBOTA, Ph.D., D.Sc., Assistance Professor at Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences. A graduate of Nicolaus Copernicus University of Toruń. Research interests: metaphysics, German philosophy of the nineteenth and twentieth century, especially Martin Heidegger's philosophy and early phenomenology, philosophy of question, philosophy of theatre by Jerzy Grotowski and philosophy of performance. An author of monographs: *Sources and Inspirations of Heidegger's question of being* (vol. 1–2, Bydgoszcz 2012–2013) and *A Birth of Phenomenology from the Spirit of Question: Johannes Daubert and the Start of the Phenomenological Movement* (Warszawa 2017, the German translation: Würzburg 2022). A scholar of the Foundation for Polish Science (Fundacja na rzecz Nauki Polskiej). A member of the Polish Philosophical Society, Polish Association of Phenomenology. A local theatrical culture animator, a member of the art group Magazyn Prób Bezpsa, a coach and football player. The guiding idea of his thinking is the question, appearance and performance.