

Andrzej Wawrzynowicz: Historiozofia Cieszkowskiego a problem heglowskiej tożsamości bytu i myślenia

Pełnego obrazu trwającego blisko dekadę procesu ewolucji koncepcji filozoficznej Cieszkowskiego od „prawowiernego” heglizmu do zdeklarowanej heterodoksji heglowskiej dopełnia dzieło "Ojciec nasz"



Pełnego obrazu trwającego blisko dekadę procesu ewolucji koncepcji filozoficznej Cieszkowskiego od „prawowiernego” heglizmu do zdeklarowanej heterodoksji heglowskiej dopełnia dzieło "Ojciec nasz"

Jedną z konsekwencji podstawowego założenia Hegłowskiej koncepcji idealizmu absolutnego – założenia o dialektycznej tożsamości bytu i myślenia[1] – jest znana formuła z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa* (1821) ujmująca modelowo relację między *rozumem* a obiektywną *rzeczywistością*: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”[2]. Bezpośrednia wymowa ogólna tej formuły okazuje się dość kontrowersyjna z uwagi fakt, iż głównym przedmiotem tej części systemu Hegła ma być struktura życia politycznego i społecznego. Niezgodność między domeną *idei*, czyli tego, co w sferze politycznej i społecznej „być powinno” (a nie jest), a domeną *rzeczywistości*, tzn. tego, co faktycznie „jest” – stanowi fundamentalną przesłankę oświeceniowej koncepcji postępu historycznego, jako racjonalnej drogi ludzkości ku (przyszłemu) szczęściu i doskonałości.

Tymczasem Hegel traktuje tę drogę w jakiejś mierze jako dokonaną, co z jednej strony otwiera przed nim horyzont filozoficznych rozważań na temat „całościowej” dialektyki dziejów ludzkich – horyzont powiązany integralnie z wizją „końca historii”, a z drugiej strony ściąga na niego grad późniejszych zarzutów o ideologiczną legitymizację organizacji życia społecznego i porządku polityczno-prawnego uznanego w tej wizji za właściwy „punkt dojścia” i „spełnienie” dziejów powszechnych. Kontrowersyjny wydaje się w tym kontekście zwłaszcza stosunek Hegła do systemu politycznego monarchii pruskiej, której jest notabene faktycznym poddanym. Przeniesienie logicznej zasady tożsamości bytu i myślenia na grunt filozofii ducha obiektywnego, czyli filozofii polityczno-społecznej i powiązanej z nią spekulatywnej filozofii dziejów, okazuje się w rezultacie wielce problematyczne, ujawniając pośrednio ukryte sprzeczności tego największego systemu filozoficznego czasów nowożytnych, którego struktura jawi się

bezpośrednio jako doskonale spójny wewnętrznie monolit. Odbiegające od linii ortodoksyjnego heglizmu dzieło *Prolegomena do historiozofii* Augusta Cieszkowskiego[3], młodego, dwudziestoczteroletniego ucznia wpływowego niemieckiego heglisty Karla Ludwika Micheleta -- dzieło wydane oryginalnie po niemiecku, w Berlinie, w 1838 roku, krótko po ukazaniu się pośmiertnej edycji *Wykładów z filozofii dziejów* Hegla[4] – lokalizuje podstawowe źródło tych sprzeczności w samej Hegłowskiej koncepcji dziejów, jako koncepcji, która nie dochodzi *de facto* do realizacji zakładanego przez siebie projektu rekonstrukcji całościowej „dialektyki historii”.

Druga niemiecka praca Cieszkowskiego *Bóg i palingeneza*[5] (1842) wzmacnia ten polemiczny względem ortodoksyjnego heglizmu ton wyjściowy propozycji filozoficznej Cieszkowskiego, wzbogacając ją o pewne elementy filozofii religii uprawianej już w specyficznym paradygmacie „polskiej filozofii religijnej” XIX wieku[6]. Pełnego obrazu trwającego blisko dekadę procesu ewolucji koncepcji filozoficznej Cieszkowskiego od „prawowiernego” heglizmu do zdeklarowanej heterodoksji heglowskiej dopełnia dzieło *Ojciec nasz*[7], którego pierwszy (i jedyny wydany za życia) tom – *Wstęp* – opublikowany zostaje po polsku w Paryżu w 1848 roku.

Ten kształtujący się ostatecznie pod silnym wpływem romantycznej tradycji mesjanistycznej finalny rezultat poszukiwań metafizycznych Cieszkowskiego dochodzi do stanowiska swoiście rozumianego systemu „filozofii praktycznej”. Dokonuje on jak gdyby subsumpcji wyjściowej perspektywy „historiozofii” (która zrewidowała już optykę linearnej „filozofii dziejów” Hegla w kierunku całościowej koncepcji „teleologii historii”, ale jednocześnie zachowała w sobie, a nawet wzmocniła metodologiczne znaczenie trychotomicznej *dialektyki*

hegłowskiej) pod pewną wersję „filozofii objawienia” – jako perspektywy wyraźnie rewidującej z kolei tradycyjną, augustyńską optykę „teologii dziejów”, ale z zachowaniem, czy wręcz radykalnym wzmocnieniem roli eschatologicznego rdzenia koncepcji chrześcijańskiego *objawienia*. Ta sama zatem ogólna dynamika dziejów ludzkich, którą *Prolegomena do historiozofii* Cieszkowskiego prezentują w zdesakralizowanej formie „teleologii historii”, konceptualizowanej w aktualnym punkcie dojścia rozwoju zachodniej „filozofii teoretycznej”, a następnie realizowanej już tylko pod kuratelą przyszłej („praktycznej”) „filozofii stosowanej”[8], zgodnie z całościowym schematem trychotomicznym, w ramach którego po przeszłej (starożytnej) epoce bytu (i czucia) i teraźniejszej epoce myśli (i wiedzy) następuje przyszła epoka czynu (i woli)[9] – otóż ta sama dynamika dziejów przedstawiona zostaje w *Ojcie nasz* w formie zresakralizowanej „eschatologii historii”. Ta ostatnia konceptualizowana ma być według tego poglądu w aktualnym punkcie dojścia rozwoju chrześcijańskiej religii objawionej (chrystianizmu) i realizowana następnie w tworzywie przyszłej religii *Ducha Świętego*[10] (parakletyzmu) – zgodnie z przyjętą tu przez Cieszkowskiego millenarystyczną wykładnią Trójcy Świętej jako teofanicznie rozumianego następstwa epok: Boga Ojca (starożytność), Syna Bożego (era chrześcijańska) i Ducha Świętego (era przyszłości) [11].

W każdym z modeli kompleksowej refleksji nad istotą dziejów ducha ludzkiego, tj. w zarysowanym w *Prolegomenach* wyjściowym projekcie „historiozofii” i „filozofii czynu” z jednej strony oraz w przedstawionej w *Ojcie nasz* wizji realizacji tego projektu jako „filozofii objawienia” z drugiej, podejmuje Cieszkowski próbę pogodzenia dwóch konkurencyjnych paradygmatów całościowego ujęcia ducha – paradygmatu filozoficznego i religijnego. *Prolegomena do historiozofii*

dają obraz historycznego pojednania filozofii z religią od strony głównie *filozoficznej*. Dzieje ducha ludzkiego są tu dialektyką jego samopoznania (i ewentualnie zastosowania i doświadczenia tego samopoznania w praktyce). *Ojciec nasz* dowartościowuje jak gdyby drugą stronę tego pojednania i kreśli ten sam obraz, ale jak gdyby bardziej od strony *religii*. Dzieje w ogóle stają się tu raczej objawieniem rozciągniętej w czasie dynamiki samopotwierdzenia ducha, zaś teoretyczne rozumienie tej dynamiki okazuje się z tej perspektywy jedynie jej szczególnym przypadkiem.

Powyższe uwagi wstępne pozwalają nam przejść wreszcie do tytułowej kwestii zasadniczego stosunku historiozofii Cieszkowskiego do problemu dialektycznej tożsamości myśli i bytu. Hegłowska aplikacja tego założenia (ugruntowanego uprzednio w *Nauce logiki*[12], czyli w systematycznym wykładzie logiki spekulatywnej Hegla) na grunt historycznej rzeczywistości ducha, a więc przeniesienie go w kontekst obiektywnej struktury prawa, etyki, polityki i historii – wymierzona jest swym ostrzem krytycznym w pierwszej kolejności przeciwko kantowskiemu modelowi filozofii praktycznej[13], z jego sztandarowym elementem składowym, którym jest rygorystyczna etyka obowiązku. Moralność typu kantowskiego stanowi w rozumieniu Hegla ciągnącą się w nieskończoność próbę przewyciężenia przepaści między sferą tego, co w życiu ludzkim jest, a sferą tego, co być powinno, przy jednoczesnym nieświadomym zakładaniu tej przepaści jako czegoś absolutnego i niemożliwego do przewyciężenia.

Ta wewnętrzna sprzeczność kantowskiej filozofii praktycznej domaga się obiektywnie zniesienia. Pewnym ratunkiem dla człowieka w tym radykalnie dualistycznym obrazie świata ludzkiego jest wprowadzenie szeroko rozumiana sfera estetyczna – rozwinięcie tego wątku filozofii

Kanta znajdujemy w *Krytyce władzy sądu*, do której nawiązuje twórczo m.in. Friedrich Schiller[14]. Niemniej jednak sam Kant zakłada jednocześnie, że nie można znieść zasadniczej różnicy i niezgodności między myślą ludzką (idea), czyli powinnością, a rzeczywistością, czyli bytem; można tę niezgodność co najwyżej uśmierzyć w wymiarze estetycznym, tzn. poprzez sztukę – uśmierzenie to jest jednak ostatecznie subiektywne. W odróżnieniu od tego Hegel zakłada tę różnicę już jako obiektywnie zniesioną – zniesioną w realnym procesie historycznym, zaś tego rodzaju „ideę”, która miałaby być oddzielona przepaścią od „rzeczywistości”, wyśmiewa jako bezsilny, pusty „ideał”, czyli nie-rzeczywistość – nie-obiektywność ducha.

Cieszkowski z kolei honoruje w jakiejś mierze jedno i drugie stanowisko zarazem, a jednocześnie z jednym i drugim wchodzi w częściową polemikę, która finalnie pozwolić ma je krytycznie uzgodnić. Przyjmując tezę o absolutnej tożsamości i zgodności między myślą (pojęciem) a rzeczywistością (bytem) w (idealnym) wymiarze *logicznym*, przyjmuje Cieszkowski jednocześnie za Kantem obiektywny brak tej zgodności w realnym procesie *historycznym*. Błąd Hegla z tego punktu widzenia polega na tym, że polityczny wymiar procesu historycznego został przez niego zabsolutyzowany i podniesiony do rangi „całości” historii. Na dzieje kultury w wymiarze ponadpolitycznym nie ma już w istocie miejsca w ortodoksyjnym ujęciu heglowskiej filozofii dziejów. Kultura wyższa (sztuka, religia i filozofia) okazują się u Hegla ostatecznie niesuwerenne względem polityki. Przy świadomości (scharakteryzowanych wyżej) granic zasadności późniejszych marksistowskich zarzutów o idealizowanie systemu politycznego dziedzicznej monarchii pruskiej należy przyznać, że trudno o lepsze uzasadnienie niemieckiej ideologii „real Politik”, niż właśnie Heglowskie *Wykłady z filozofii dziejów* uzupełnione o systematyczne opracowanie tej części doktryny Hegla, która dotyczy

ogólnej struktury życia politycznego i społecznego, czyli o *Zasady filozofii prawa*. Ale wszystko to pod warunkiem, że odczytamy Heglowską filozofię dziejów w oderwaniu od innych części tej doktryny, w szczególności zaś w oderwaniu od *Nauki logiki*, która zawiera metodologię systemu[15], oraz w oderwaniu od treści poszczególnych działów Heglowskiej filozofii ducha absolutnego – czyli rozważań z zakresu filozofii religii, estetyki i historii filozofii. Zwłaszcza ta ostatnia dziedzina dość istotnie koryguje jednostronny obraz refleksji historiozoficznej Hegla odczytywanej wyłącznie przez pryzmat filozofii ducha obiektywnego (wyłożonej w *Zasadach filozofii prawa* i *Wykładach z filozofii dziejów*).

Całościowe ujęcie problematyki Heglowskiej refleksji nad historią wymaga zatem uwzględnienia nie tylko samej filozofii dziejów powszechnych (która koncentruje się z założenia na historii w jej aspekcie politycznym), ale także filozofii kultury (Hegla). Cieszkowski zauważa mianowicie, że u Hegla, po pierwsze, podstawowe dziedziny wyższej kultury duchowej – sztuka, religia i filozofia kształtują się i ewoluują w czasie, co stwarza konieczność uwzględnienia mechanizmu ich dynamiki w pełnym i wyczerpującym wykładzie filozofii historii – takim, do jakiego aspiruje pierwotnie system Hegla, i, po drugie, że w koncepcji Hegla te dwa wymiary procesu dziejowego – historia polityczna i historia kultury, na gruncie samych bezpośrednich założeń filozoficznego opracowania tej pierwszej, czyli historii politycznej – tak, jak to przedstawia Hegel ogólnie w *Zasadach filozofii prawa*, a następnie szczegółowo w *Wykładach z filozofii dziejów* – nie dają się uzgodnić. Potrzebna jest zdaniem Cieszkowskiego istotna korekta heglizmu w tym zakresie. Potrzebna jest ona nie tylko w celu „poprawienia” jakiejś drobnej części rozważań filozoficznych Hegla, w której jego system teoretycznie niedomaga.

Cieszkowski stawia tezę, że ta korekta ma istotne znaczenie dla całości tego systemu, że dotyczy ona kwestii dla tego ostatniego newralgicznych, których nieuwzględnienie czyni z pozornie drobnego niedomagania – piętę achillesową całej doktryny. Proces historyczny w ujęciu Hegla przechodzi przez cztery epoki: świat wschodni, grecki, rzymski i germańsko-chrześcijański. Postęp ten odbiega od charakterystycznej trychotomicznej struktury dialektycznego rozwoju rzeczywistości, choć Hegel nieustannie zapewnia nas tu, że tak nie jest. Jednocześnie ten sam Hegel – jakby na przekór tym zapewnieniom – rozwija w swoich *Wykładach z filozofii dziejów* pewne antycypacje odnośnie przyszłości Ameryki i krajów słowiańskich[16], które nie tylko wzmacniają podejrzenia, że trójstopniową dynamikę spekulatywno-logiczną rzeczywistości poprzedza jakaś pierwotna względem niej czterostopniowa dynamika empiryczno-historyczna, ale sugerują ponadto, że nic nie stoi na przeszkodzie, by rytm tej ostatniej nabrał w przyszłości charakteru prawidłowości np. pięcio- czy sześciostopniowej, itd. Jakkolwiek trychotomię heglowską daje się jeszcze granicznie zinterpretować jako tetrachotomię[17], to już pięciostopniowa wizja metody dialektycznej poddaje się takim zabiegom interpretacyjnym z wielkim trudem. To, co proponuje w związku z tym Cieszkowski, jest tu swoistą „ucieczką do przodu” i postawieniem tezy, że całość dziejów tworzy dynamika trzech sylogizmów – era świata starożytnego, chrześcijańskiego oraz świata przyszłości, i że optyka filozofii dziejów w Heglowskim ujęciu zamyka się bez reszty jeszcze w granicach drugiego sylogizmu dziejów, czyli szeroko pojętej ery chrześcijańskiej. Ujęcie momentu narodzin Chrystusa jako punktu osiowego w historii ludzkości, „przesilenia”[18] – jak to określa Cieszkowski, jest tezą stosunkowo mało odkrywczą, bo zgodną z obiektywnie zakładaną do dnia dzisiejszego rachubą czasu,

liczoną dwukierunkowo od narodzin Chrystusa, jak również zbieżną poniekąd z wyjściowym stanowiskiem historiozoficznym samego Hegla.

Novum propozycji Cieszkowskiego polega natomiast na wyeksponowaniu momentu zbliżającego się tzw. „drugiego przesilenia”[19] dziejów, które w aspekcie postępu ogólnej samowiedzy historycznej ludzkości oznacza moment „objawienia objawienia”[20], a w sensie substancjalnym oznacza otwarcie trzeciego sylogizmu dziejów – ery już nie Chrystusa – Syna Bożego, lecz Ducha Świętego – biblijnego Parakleta[21] (Pocieszyciela i Ducha Prawdy). W propozycji tej łączy Cieszkowski starożytną koncepcję rozwoju ludzkości podporządkowaną jeszcze cyklicznej dynamice „kosmosu”, zakładanego jako substancja rzeczywistości, z chrześcijańską koncepcją rozwoju ludzkości jako liniowej historii objawienia „teologicznego”, odwołując się do projektu *Nauki nowej* Giambattisty Vico[22] i jego swoistej „spirальной”[23] wizji dziejów, z jej charakterystycznym motywem powrotów (wł. *ricorsi*)[24], która inspirowana w punkcie wyjścia (augustyńską) teologią dziejów „wybija się” tu finalnie na niepodległość. Ta chrześcijańska reinterpretacja antycznej koncepcji cyklicznego rozwoju ludzkości, zbudowana na idei powtarzających się do pewnego stopnia, względnie zwartych modułów rozwoju historycznego, z których każdy tworzy trzy przechodzące w siebie ewolucyjnie fazy: epokę bogów, bohaterów i ludzi, daje się bowiem połączyć z Hegłowską koncepcją sylogizmu rozumowego[25]. Z tego połączenia powstaje u Cieszkowskiego koncepcja dziejów ludzkich jako całości rozciągniętego w czasie procesu kształtowania się absolutnej samowiedzy duchowej ludzkości.

Stadiami rozwoju tej całości są ostatecznie trzy sylogizmy szczegółowe tworzące ogólny sylogizm dziejów powszechnych. Każdy z nich składa się jeszcze z trzech momentów jednostkowych, co definiuje w sumie dziewięć epok: 1) [Starożytny] Wschód; 2). Grecja; 3) Rzym; 4) [Chrześcijański] Romanizm (Włochy); 5) [Europa?] Germanizm właściwy (Francja, Niemcy, Anglia); 6) [Ameryka? – nowy Rzym?]; 7) Polska; 8) Czechy; 9) Rosja[26] [„trzeci Rzym”?] Podstawą charakterystyki szczegółowych momentów (sylogizmów) ogólnego sylogizmu dziejów powszechnych jest dla Cieszkowskiego siatka pojęć tworzących strukturę Hegłowskiej filozofii ducha. Jeżeli spróbujemy scharakteryzować „polityczno-społeczny” aspekt przeobrażeń historycznych, to obrazuje go tu modelowo struktura Hegłowskiej filozofii ducha obiektywnego i ciąg: prawo – moralność – socjalność[27] (pod tym ostatnim terminem kryje się Hegłowska figura pojęciowa *Sittlichkeit*, funkcjonująca w polskich przekładach Hegla jako „etyczność”). Jeżeli z kolei zechcemy dokonać charakterystyki „religijno-kulturowego” aspektu przemian dokonujących się w dziejach, to ilustruje go dialektyka Hegłowskiej filozofii ducha absolutnego, czyli: sztuka, filozofia i religia[28].

Tego rodzaju ujęcie tłumaczy nam zarazem, jakie jest ostatecznie z perspektywy Cieszkowskiego źródło różnicy i niezgodności między myślą (pojęciem) a rzeczywistością (bytem) w realnym procesie historycznym. Rozwojowi w czasie podlegają wszystkie wymiary aktywności ducha ludzkiego, w tym także domena kultury wyższej, którą strukturalnie wieńczy historia myśli samej (tj. historia filozofii). To, co filozofia na zaawansowanym etapie swojego historycznego rozwoju ujmuje zatem jako proces dokonany, czyli uchwycone przez Hegla logicznie „pojęcie” tożsamości i zgodności myśli z rzeczywistością – musi zostać jeszcze faktycznie „zrealizowane”, tzn.

wypracowane jako rzeczywistość historyczna. Dla Kanta (i Schillera[29]) taka zgodność jest subiektywnym ideałem, dla Hegla jest ona już wprawdzie ideą logiczną, ale czysto spekulatywną (a więc realizowaną w rezultacie w nieskończonym postępie historycznym); dla Cieszkowskiego zaś jest ona konkretną ideą praktyczną, którą formułuje on jako efektywne „zadanie” dla nadchodzącej ery dziejów ludzkich. Z formalnego punktu widzenia obie przesłanki tego wielkiego sylogizmu dziejów powszechnych – era starożytna i era chrześcijańska – są już na aktualnym etapie rozwoju historycznego wypracowane. Pozostaje tylko wyprowadzenie konkluzji, czyli trzeciego sylogizmu szczegółowego. W ten sposób po wyjściowym (podmiotowym) „poznaniu samego siebie” przez ducha, a następnie jego obiektywnym wyzwoleniu się (którego istotą jest „wyrzeczenie się samego siebie”), historyczny duch ludzki wchodzi w końcową fazę czynnego potwierdzenia samego siebie, potwierdzenia własnej absolutnej substancjalności poprzez finalne „stworzenie samego siebie” na obraz i podobieństwo Boga – ducha absolutnego[30]. Jest to faza „przemienienia”[31] ducha świata (ludzkiego). To ostatnie zaś jest tu zarazem podniesieniem duchowej samowiedzy ludzkości do poziomu najwyższego szczebla rozwoju ducha absolutnego, tj. do poziomu pełnej samowiedzy filozoficznej.

Andrzej Wawrzynowicz

[1] Zob. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, s. 346 i nn.; tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 197-199.

[2] G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

[3] Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, w: tenże, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972.

[4] Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I/II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

[5] Zob. A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna*, przeł. A. Cieszkowski syn, w: tenże, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, dz. cyt.

[6] Por. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. I, Warszawa 1913, t. II, 1914.

[7] Zob. A. Cieszkowski, *Ojczyzna nasza*. Wydanie nowe zupełne, t. I-III, Poznań 1922-1923.

[8] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 87.

[9] Por. tamże, s. 79, 92-105.

[10] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, dz. cyt., s. 460. Por. także: tamże, s. 444.

[11] Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, dz. cyt., s. 32-38.

[12] Zob. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, dz. cyt., s. 346 i nn.

[13] Jednym z głównych adwersarzy Hegla na gruncie myśli politycznej i społecznej jest w tym czasie kantysta niemiecki Jakob Friedrich Fries, którego poglądy poddaje Hegel w *Zasadach filozofii prawa* druzgocącej krytyce – por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 10 i nn. Zob. także: T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1961, s. 12-20.

[14] Zob. M.J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 75-90.

[15] Zob. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, dz. cyt., s. 771-805.

[16] Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, dz. cyt., s. 124-131, 154.

[17] Taką interpretację metodologii dialektycznej Hegla proponuje np. Światosław Florian Nowicki – por. Ś.F. Nowicki, *Przypisy tłumacza*, w: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 729-730.

[18] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, dz. cyt., s. 1.

[19] Tamże, s. 2.

[20] Tamże, s. 26.

[21] Tamże, s. 28.

[22] Zob. G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

[23] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, dz. cyt., s. 107.

[24] Tamże, s. 107, przypis 1.

[25] „(...) Wszystko, co rozumne, jest sylogizmem” – mówi Hegel (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 213). Zob. także: G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, dz. cyt., s. 496 i nn.; Ś. F. Nowicki, *Sylogizm Hegłowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1981, t. 27, s. 27-48.

[26] Zob. A. Cieszkowski, *[Dziennik i bruliony]*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, red. A. Walicki, Warszawa 1977, s. 338-339.

[27] Zob. tamże. Por. także: A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, dz. cyt., s. 140-144.

[28] Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, dz. cyt., s. 96-101.

[29] Por. tamże.

[30] Zob. tamże, s. 101-103.

[31] Tamże, s. 103. Zob. także: A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I, dz. cyt., s. 169.