

Marek N. Jakubowski, Violetta Kamińska: Kantowskie inspiracje w filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego

Wroński nie widzi siebie jako kontynuatora niemieckich następców Kanta, lecz raczej jako ich konkurenta, a właściwie jako tego, który odkrył to, czego oni nie odkryli. Punktem wyjścia systemu Wrońskiego był zatem kantyzm i nie przez przypadek jego pierwszą pracą filozoficzną była rozprawa poświęcona filozofii krytycznej. Największą zasługą Kanta, „geniusza opatrnościowego”, było odkrycie aktywnej roli ludzkiego umysłu w procesie poznania — napisali Marek A. Jakubowski i Violetta Kamińska. Tekst publikujemy w ramach „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Hoene-Wroński. Wobec Absolutu”.

„Wroński jako kantysta już potrzebom obecnego czasu odpowiedzieć nie może”[1] [2]- pisał Edward Dembowski. Józef Maria Hoene-Wroński znał dokonania polskich filozofów narodowych (do których zaliczał się Dembowski), lecz ich inspiracje heglowskie uznał za drogę prowadzącą donikąd. Z kolei „polskim heglistom” jego bezpośrednie nawiązywanie do Kanta i ignorowanie myśli Hegla jawiło się jako anachronizm. Stosunek Wrońskiego[3]do filozofii Kanta i myśli pokantowskiej stanowi, jak się wydaje, decydujący moment dla ujęcia istoty „filozofii absolutnej” tego myśliciela.

„Filozofia absolutna” i „mesjanizm” to dwa główne określenia tej doktryny, ale pierwsze z nich akcentuje jej podstawę, która znajduje się w absolicie, w nieuwarunkowanej zasadzie całej rzeczywistości, a drugie kładzie akcent na cel ostateczny tej filozofii, na przeznaczenia końcowe ludzkości[4]. „Mesjanizm” był dla Wrońskiego nazwą własną, odnoszącą się do konkretnej, jego mianowicie, doktryny. Filozof określał siebie „jako autora i promotora wysokiej doktryny tej Mesjanizmu”[5]. Doktryna mesjanizmu składa się z trzech części: filozofii spekulatywnej, filozofii praktycznej i filozofii teleologicznej. Podział ten jest spełnieniem zasady trychotomii filozoficznej będącej dla Wrońskiego naczelnym warunkiem prawa stworzenia. Mówiąc o

powszechnej trychotomii rozumu, która ma się realizować w całej stworzonej rzeczywistości, podkreślał filozof rozumowy charakter tej zasady. Trychotomia objawiła się także w programie „reformy i ustanowienia ostatecznego nauk matematycznych”, będzie też zastosowana do innych dziedzin wiedzy.

Jako przełomową datę w życiu i twórczości Wrońskiego wymienia się powszechnie 15 sierpnia 1803 r. - dzień „odkrycia” absolutu. W „akcie genialności” została przez filozofa poznana tajemnica bytu, jego początek i cel ostateczny. To doświadczenie przekonało go o własnym nadzwyczajnym powołaniu jako rewelatora absolutu, którego to myśl filozoficzna przyniesie ludzkości totalną przemianę. Romantyzm cechowało przeżywanie teraźniejszości jako okresu chaosu teoretycznego i dezintegracji społecznej oraz wiara, że reforma ludzkiej wiedzy pociągnie za sobą reformę życia. Pogląd Wrońskiego, że właśnie dokonał odkrycia absolutu łączył się więc nie tylko z postulatem sformułowania pierwszych zasad i podstawowych praw wszystkich nauk, ale także z przekonaniem o własnej misji jako reformatora społeczeństwa i zbawcy ludzkości[6].

„Wielkie odkrycie” z 15 sierpnia 1803 r. było wynikiem rozrachunku filozofa z myślą Kanta. Wroński usiłował uchylić ważność Kantowskiej tezy o niemożliwości metafizyki w granicach czystego rozumu i taką metafizykę naukową zbudować[7]. Transcendentalne zasady poznania nie są dla niego formą subiektywną, nadającą jedność doświadczeniu, ale wyznaczają metafizyczną strukturę rzeczywistości, posiadają obiektywną wartość. Możliwe jest przejście od immanencji do transcendencji, przekroczenie granic rzeczywistości względnej uwarunkowanej i dotarcie do rzeczywistości noumenalnej, warunkującej, będącej przyczyną samej siebie. Możliwe jest przejście od porządku wiedzy do porządku obiektywnego świata[8].

Wroński rozpoczął swą twórczość filozoficzną od konfrontacji z Kantem, na którego koncepcje patrzył jednak już poprzez dokonania dwóch jego kontynuatorów[9]. Inaczej rzecz ujmując: w pełni docenił rewolucję, jaką w myśli filozoficznej dokonał Kant, ale widział też potrzebę poszukiwań idących w kierunku, w jakim poszli Fichte i Schelling, mianowicie prowadzących do odkrycia absolutnego fundamentu wiedzy. Do tego fundamentu wszakże nie doszedł ani

pierwszy, ani drugi. Różnica między filozofią absolutną a filozofią myślicieli niemieckich wyraża się w dokonany przez Wrońskiego rozróżnieniu dwóch jej typów: chrematycznej i achrematycznej.

„Różnica między filozofią chrematyczną i filozofią achrematyczną zasadza się rdzennie na tym, iż pierwsza ściąga się jedynie do rzeczywistości wszechświata lub do wszystkiego, co jest rzeczą (gr. Chrema), podczas, gdy ostatnia (tj. achrematyczna) ściąga się już wyraźnie i do ustalenia rzeczywistości, i do wytworzenia rzeczywistości, które jako pierwiastki spóldziałają ku zarządzeniu własnemu lub autotetyce świata”[10].

„Mamy tu jak gdyby podobną relację jak u Platona: wiedza o świecie zjawisk i wiedza o świecie idei” pisze Wiktor Wąsik, komentując ten cytat[11]. To podobieństwo istnieje, warto jednak zauważyć, że Wrońskiemu chodzi przede wszystkim o różnicę, która Platonowi nie była znana. Chrematyczna filozofia (a za taką uważał Wroński niemiecki idealizm), słusznie zmierzając do przewyciężenia dualizmu wiedzy (myśli) i bytu w poszukiwaniu ich absolutnej podstawy, ostatecznie znalazła ją w samej myśli, która wprawdzie jest twórcza, lecz tylko w obrębie własnego świata. Filozofia ta mimo swych zasług[12], nie przewyciężywszy ostatecznie dualizmu wiedzy i bytu, nie mogła uporać się również i z drugim dualizmem - teorii i praktyki, czy też rozumu teoretycznego i praktycznego. Filozofia achrematyczna miała więc przekraczać granice świata rzeczy stworzonych i wznieść się ku samym zasadom twórczym.

„Wynika z tego, że, do dzisiaj, filozofia, a mianowicie filozofia chrematyczna, utrzymując się w świecie warunkowym RZECZYWISTOŚCI STWORZONYCH, gdzie dana jest RZECZ wszelka, mogła iść jedynie drogą regresywną, wstępując stopniowo od tych rzeczywistości, do zasad ich wciąż bardziej odgórnych, aż do zasady ich niewarunkowej, tj. do ABSOLUTU, do BOGA [...]; podczas gdy, od tej chwili, filozofia achrematyczna, odkrywając istotę absolutu, i mieszcąc się tym sposobem poza rzeczami stworzonymi, w świecie nieuwarunkowanym ZASAD STWÓRCZYCH, iść będzie drogą progresywną zstępując od zasady

absolutnej do wszystkich rzeczywistości stworzonych, aż do ich kresu ostatniego, t.j. aż do ISTOTY ROZUMNEJ, do CZŁOWIEKA, który wieńczy stworzenie”[13].

Wroński nie widzi więc siebie jako kontynuatora niemieckich następców Kanta, lecz raczej jako ich konkurenta, a właściwie jako tego, który odkrył to, czego oni nie odkryli. Punktem wyjścia systemu Wrońskiego był zatem kantyzm i nie przez przypadek jego pierwszą pracą filozoficzną była rozprawa poświęcona filozofii krytycznej[14]. Największą zasługą Kanta, „geniusza opatrznosciowego”, było odkrycie aktywnej roli ludzkiego umysłu w procesie poznania. „Kopernikański przewrót” - odwrócenie relacji między podmiotem i przedmiotem poznania - stał się faktem w filozofii. Konsekwencją tego był jednak niepokojący, radykalny hiatus pomiędzy światem noumenalnym i fenomenalnym. Na tę konsekwencję nie chciał przystać ani Wroński, ani pokantowscy niemieccy idealisci. Zdaniem polskiego filozofa, błąd Kanta polegał na tym, że uznał on aprioryczne formy zmysłowości, kategorie intelektu i wreszcie idee rozumu za coś subiektywnego - odnoszącego się tylko do umysłu. Wroński zaś twierdzi, że nie ma żadnej różnicy między apriorycznymi zasadami naszego umysłu a prawami rządzącymi światem.

Kant był wprawdzie radykalnym krytykiem metafizyki, lecz przecież wskazał zarazem boczną furtkę, przez którą metafizyka mogła do filozofii powrócić[15]. Wroński skrzętnie tę furtkę wykorzystał. Była ona ulokowana w koncepcji idei regulatywnych rozumu, w szczególności w idei jedności podmiotu i przedmiotu, a więc w idei absolutu. O ile zdaniem Kanta była to tylko idea regulatywna wynikająca z transcendentalnej jedności apercepcji, to dla Wrońskiego staje się ona obiektywnym początkiem, do którego odnosi się wszelkie poznanie. Tak więc, o ile Kant sądził, że absolut, pozostając poza wszelkim możliwym poznaniem, jest zarazem niezbywalną ideą myśli zdążającej ku jedności wiedzy, to Wroński twierdzi, że owa niezbywalność wynika z jedności bytu i myśli. Jeśli tak jest, a nasz filozof nie miał co do tego wątpliwości, racjonalność bytu musi się odsłaniać przed penetrującą go wiedzą, jako że są one w istocie tożsame. Wynik tego odkrycia jest oszałamiający - cała przeszłość i przyszłość ludzkości staje się dostępna naszej wiedzy.

To, że Wroński poznał tajemnicę absolutu w jednym akcie iluminacji, bezpośredniego wglądu, intuicji, jest zrozumiałe. Na drodze rozumu nie było to możliwe, albowiem oznaczało przecież przekroczenie granic wszelkiego stworzenia, tego, co uwarunkowane i przejście do tego, co transcendentne, warunkujące, ale posiadające też warunek własnego istnienia[16]. Wroński sądzi, że za sprawą tego epistemicznego skoku dokonało się w jego myśli to, czego ostatecznie nie dokonali Fichte i Schelling - przejście od filozofii transcendentalnej do transcendentnej. To przejście jest dziełem rozumu, tyle że rozumu achrematycznego, czyli przekraczającego granice świata rzeczy stworzonych. Rozum achrematyczny postępuje odwrotnie do chromatycznego. Postępuje drogą progresywną od zasady absolutnej do rzeczy stworzonych i ostatecznie do człowieka.

Dzięki temu, że „odkrycie” absolutu nastąpiło w jednym akcie „genialności”, filozof mógł uznać siebie za prawodawcę ludzkości, za opatrznościowego męża, który doświadczył transcendencji i może być narzędziem Stwórcy w kierowaniu ludzkości ku jej właściwemu celowi. Odkrycie absolutu polegało na poznaniu nie tylko ostatecznych przyszłych przeznaczeń świata, ale i tajemnicy stworzenia, a zatem na ujęciu całego kosmiczno-teologicznego cyklu - od Boga do stworzenia i od stworzenia do Boga. Absolut „wyeksterioryzowany” w stworzenie, w ludzkość, powraca do siebie poprzez wejście ludzkości na drogę powrotną do Boga. Droga ta stanowi dzieje powszechne, których sens polega na postępie, twórczości, wyzwaniu się z ziemskich ograniczeń i wznoszeniu do poziomu hiperfizycznego. Wyzwalająca się od materialnych determinacji świadomość rozwija się w kierunku wiedzy absolutnej będącej jej (świadomości) pełnią[17].

Ludzka świadomość może osiągnąć wiedzę absolutną, identyfikując się w ten sposób ze świadomością samego absolutu. Utożsamienie ze Stwórcą jest przekroczeniem czasowo-przestrzennych granic rzeczywistości i granic „Ja” empirycznego. Wroński ukazuje możliwość przejścia z życia doczesnego do rzeczywistości transcendentnej. Droga prowadzi przez poznanie prawdy, przez filozofię, która, docierając do prawdy, rozwiązuje jednocześnie problemy religii - dociera do nieśmiertelności i zbawienia, filozofia spotyka się z religią, prawda absolutna z dobrem absolutnym.

W tym miejscu warto zauważyć, że w swej koncepcji filozofii podkreślał Wroński przede wszystkim autonomię tej wiedzy opartą na autonomii jej przedmiotu. Autonomia filozofii jest zakotwiczona w Absolucie, zawierającym w sobie ideał filozofii. Przedmiot filozofii jako „niewarunkowy” jest od wszystkiego niezależny, ażeby więc posiadać rację istnienia, musi tworzyć się sam, a zatem również rządzić się własnymi prawami[18]. Przedmiotu filozofii nie da się sprowadzić do przedmiotów innych nauk:

„nauki mają za przedmiot Byt, który jest nam obcy, to znaczy, który jest nam dany poza nami; filozofia przeciwnie, ma za przedmiot wiedzę, zwłaszcza - wiedzę twórczą, która jest identyczna z nami. [...]. Uczyć się filozofii - jest to niejako tworzyć siebie samego”[19].

Rozważając, poruszany przez Kanta i jego następców, problem stosunku wiedzy i bytu, Wroński stwierdza, że byt bez wiedzy nie mógłby nic znaczyć, a wiedza bez bytu nie miałaby zastosowania, pozostając „próżną lub żadną”, byt jest możliwy jedynie jako przedmiot wiedzy, a wiedza jest możliwa jedynie w stosunku do bytu. Wiedza i byt wzajemnie się „wykreślają”, świat istnieje jako zbieg tych dwóch pierwiastków. Wszelkie związki między bytami pochodzą od wiedzy. Dzięki pierwotnej jedności bytu i wiedzy możemy „przeczuć” coś o absolutie na podstawie „rzeczywistości już spowodowanej”. Mając dostęp do bytu oraz do wiedzy w jej stosunku do bytu, dochodzimy do identyczności wiedzy i bytu, docieramy do idei chrematycznej absolutu. Finalnym zadaniem filozofii jest jednak idea achrematyczna absolutu. Zaniechanie tego celu byłoby dopuszczalne jedynie po udowodnieniu niemożności osiągnięcia przedmiotu filozofii. Bez takiego dowodu należy raczej przyjąć zasadę, że „akt dociekania świadczy o możliwości znalezienia”[20].

Jednak filozofia niemiecka (Wroński wymienia tu Hegla i Krausego) nie potrafi przekraczać granic między autonomią i heteronomią wiedzy ludzkiej:

„istnieją granice przeszkadzające, w systemacie Krausego, przejściu od heteronomji do autonomji wiedzy ludzkiej, i nawzajem, w systemacie Hegla, przejściu od autonomji do heteronomji wiedzy ludzkiej”[21].

Te przejścia stanowią wielkie problemy ludzkości: „samorzutnego wytworzenia Słowa w człowieku” i „własnego stworzenia człowieka”. Rozwiązanie ich stanowi kres filozofii oraz jej cel ostateczny, w którym spotyka się ona z religią. Te kwestie należą więc do filozofii absolutnej, do mesjanizmu „wchodzą bowiem już one do okręgów achrematycznych zasad stwórczych i przekraczają w ten sposób okręgi chrematyczne rzeczy stworzonych”[22].

Wroński podkreślał, że zadaniem filozofii jest odkrycie praw powszechnych religii, Kościoła, pedagogiki oraz wyrokowanie o wszystkich wielkich zagadnieniach religijnych człowieka w celu zapewnienia moralnej przyszłości na ziemi[23]. Doktryna mesjanizmu ma być prawodawczynią nauk prowadzącą do ich gruntownej reformy. Wyznaczał ambitne i praktyczne zadania filozofii. W dziedzinie polityki filozofia absolutna powinna udowodnić niezbicie, że władza polityczna ma boską genezę, określić organizację państwa oraz wskazać absolutne przeznaczenie ładu politycznego, jego cel ostateczny. Powinna też wykazać niewystarczalność równowagi „mechanicznej” w sferze stosunków międzynarodowych. Taka równowaga nie może zastąpić przesłanek moralnych i religijnych światowej polityki - Święte Przymierze, „wysoki pomysł cesarza Aleksandra” okazuje się niewystarczające jako rękojmia sprawiedliwości. Zadaniem mesjanizmu jest przewyciężenie tego kryzysu nie tylko poprzez odkrycie przyszłych przeznaczeń świata, ale także wskutek wyjawienia i objaśnienia prawdy historycznej rozumianej jako sens dotychczasowych dziejów. Ludzkość od zagłady uchronić ma fakt, że:

„Mesjanizm zerwie wreszcie tę grubą zasłonę, tak skutecznie zakrywającą przed oczami ludzi zgliszcza świata przeszłości, wśród których na skutek satanistycznych inspiracji, tli zarzewie ruiny obecnego świata”[24].

Filozofia ujęta w swej eschatologicznej funkcji wyłania postulat przemiany dogmatu wiary religijnej w ścisłą, koniecznościową, „dydaktycznie” przedstawioną wiedzę. Wiedza ta jako nowa parakletyczna religia będzie spełnieniem chiliastycznych oczekiwań, których źródłem było, zdaniem Wrońskiego, Objawienie św. Jana stanowiące zapowiedź Mesjanizmu. Wroński był przekonany, że dzieje ludzkości dają się ująć rozumowo jedynie w sposób teleologiczny. Rzeczywistość historyczna tworzy hierarchię celów podporządkowaną celowi ostatecznemu ludzkości. Jego zrealizowanie będzie kresem historii. Ujęcie teleologiczne, wskazanie celu ostatecznego było dla filozofa warunkiem sensu historii i racjonalności świata[25].

Pojawienie się celów powszechnych rozpoczyna właściwą historię ludzkości, którą poprzedzał „czas tradycji”. Charakteryzował się on brakiem powszechnego celu, realizowaniem wyłącznie celów indywidualnych i partykularnych. Owocem tej „niehistorycznej” epoki zapoczątkowanej przez grzech pierworodny była „idea pierwotna zła”, która zrodziła się w wyniku procesu indywidualizacji, odejścia od absolutu i zerwania z powszechnością. Dopiero opatrnościowa interwencja w świat stworzony, polegająca na wskazaniu celów powszechnych i zorganizowaniu sensownego świata dziejów, połączyła żyjące własnym życiem jednostki w ludzkość. Czasy tradycji charakteryzują się więc dezintegracją, narastaniem zła, a historia ludzkości odwraca ten proces, jest postępem[26].

„Systemat” celów wyznacza porządek dziejów realizujący się w siedmiu kolejnych okresach, które występują w ramach trzech wielkich epok. Pierwsza z tych epok to przeszłość, „era celów względnych”, druga współczesność - „era celów pośrednich, a trzecia, przyszła epoka będzie „erą celów absolutnych”.

Przeszłość - pierwsza epoka dziejów powszechnych podporządkowana była czterem kolejnym celom: dobrobytowi fizycznego w świecie starożytnego wschodu, wolności politycznej w okresie grecko-rzymskim (w którym powstało państwo jako „zrzeszenie jurysdyczne”, a więc realizujące porządek prawny, dzięki któremu człowiek mógł zrozumieć siebie jako istotę społeczną), „zasadzie etycznej” w średniowieczu, prawom rozumu w czasach reformacji. Budowa

królestwa rozumu zakończyła się kataklizmem rewolucji Francuskiej, który zamyka pierwszą wielką epokę dziejów - przeszłość.

Dotychczasowe cele ludzkości były względne, jednakże ludzie nie byli w stanie sobie tego uświadomić, uważając swoje cele za absolutne.

Wynikająca z tego niezrozumienia dominacja poszczególnych celów i zaniechanie realizacji innych prowadziły do konfliktu. Z niego wyłaniał się kolejny cel, który jednak, podobnie jak poprzednie, był jednostronny.

Współczesne czasy stanowią drugą epokę dziejów charakteryzującą się konfliktami, społeczną dezintegracją. Stanowią poniekąd syntezę dziedziczącą poprzednie cele ludzkości, cele heterogeniczne, oparte na zasadzie rozumu, ale rozumu utożsamionego ze sprzecznymi władzami poznania i uczucia. Tu należy szukać źródła antynomii współczesności.

Antynomie społeczne współczesności przejawiają się w istnieniu dwóch wrogich stronnictw rojalistów, czyli konserwatystów i niezależnych, czyli liberałów. Jedno z nich odwołuje się do prawa boskiego, drugie do praw człowieka. Żadna z partii nie zdaje sobie sprawy ze swej jednostronności, a ich wzajemna wrogość grozi społecznym kataklizmem. Przedstawiciele tych stronnictw błędnie uznają własne cele za cele absolutne. Istnienie tej fundamentalnej antynomii jako aktualnego wyzwania dla świata dowodzi, że Bóg uznał pełnoletność ludzkości, która zaczyna własnymi siłami poszukiwać prawdy absolutnej. Ta prawda, wyrażona w zupełnie nowej doktrynie, wskaże absolutny cel człowieka, objawi też przeznaczenie narodów. Jej twórcę ludzkość będzie mogła uznać za mesjasza[27].

Warto zauważyć, że Wroński przedstawia tę antynomię społeczną tak, by wykluczyć możliwość jej likwidacji w obrębie niej samej. Między tymi dwoma stronnictwami nie może dojść do jakiegokolwiek konsensusu ani nawet do sensownego dialogu. Sprzeczność ta nie jest bowiem wynikiem błędności założeń jednego ze stronnictw, ale jest nieodłącznie przypisana ludziom, gdyż związana z dualizmem rozumu i uczucia -

„masz obecnie przez fatalność, wistoczoną w przyrodę ziemską istoty rozumnej, dwa cele diametralnie sprzeczne i zarówno ugruntowane, a mianowicie, z jednej strony, spełnienie poznawcze, według doświadczenia, poglądów filozoficznych rozumu i, z drugiej strony, spełnienie uczuciowe, według objawienia, poglądów religijnych wiary” [28].

Antynomia, o której tu mowa nie jest niczym innym, jak społecznym przejawem antynomii odkrytych przez Kanta, a więc antynomii czystego rozumu, w które wikła się on, usiłując przekroczyć porządek zjawisk i dotrzeć do rzeczy samych w sobie. Wroński był pod wielkim wrażeniem Kantowskiego przewrotu.

Ujawnienie antynomii rozumu, za którymi podąża dualizm bytu i myśli, widział jako olbrzymią zasługę Kanta, ale błędem było dla Wrońskiego ich uwiecznienie, które znalazło swój wyraz w tezie o niemożności wszelkiej metafizyki.

Wroński doceniał wysiłki podjęte przez Fichtego i Schellinga, zmierzające do przezwyciężenia Kantowskiego dualizmu. Podkreślał jednak, że filozofowie ci nie zdołali tego uczynić. Przezwyciężenie, które zaproponował Fichte było jednostronne, potraktował on bowiem rzeczywistość jako fenomen wiedzy. Schelling jakby dotarł już do absolutu, ale zdołał ująć go jednak tylko poprzez cechy zewnętrzne. Żaden z tych myślicieli nie odkrył absolutnych podstaw wiedzy. Tym bardziej nie dokonał tego Hegel, którego filozofia stanowi w istocie rzeczy regres wobec myśli Schellinga. Regres ten wynika stąd, iż wiedzę uznał on za jedyną rzeczywistość, nie był zatem w stanie ująć Boga inaczej niż jako analogonu samowiednego człowieka (dlatego też heglizm stał się wyrazicielem racji stronnictwa liberalnych)[29].

Mamy tutaj do czynienia z kontradykcją w rozumie ludzkim, z czymś, co istniało w nim zawsze, choć do pewnego czasu bezwiednie. Dla Wrońskiego historia filozofii, ukazując postęp w rozwoju rozumu ludzkiego, prowadzi także do jej stopniowego odsłaniania się. Antynomii tej odpowiada dwoistość władz psychologicznych - poznania i uczucia. Mamy w związku z tym i dwa stronnictwa; a więc

„stronnictwo poznania albo doświadczenia” oraz „stronnictwo uczucia albo objawienia”. W filozofii nowożytnej znajduje to wyraz w starciu „materializmu” ze „spirytualizmem”, przy czym chodzi tu Wrońskiemu: w pierwszym przypadku o brytyjski empiryzm od Bacona do szkoły szkockiej, w drugim o racjonalizm kontynentalny od Kartezjusza do Kanta i ostatecznie niemieckiego romantyzmu filozoficznego. Mamy tu więc filozoficzne ugruntowanie stronnictwa liberalnego i nieliberalnego, a dziwaczność tego podziału uwypukla lokowanie Hegla w grupie filozoficznych popleczników pierwszego z tych stronnictw. Wszelkie późniejsze koncepcje zmierzające do mediowania tego sporu mogą być tylko „bigosem filozoficznym”, gdyż nie opierają się na poznaniu absolutu i absolutnego celu ludzkości.

Antynomii, której nie udało się rozwiązać na gruncie filozofii, tym bardziej nie da się przewyciężyć na gruncie praktyki społecznej. Rządy oświecone próbują zachować równowagę stronnictw poprzez gwarancje prawne, konstytucje, jednakże w ramach konstytucyjnych procedur może dojść do przewagi któregoś ze stronnictw, co zawsze grozi katastrofą cywilizacji. Ludzkość nie posiada żadnego „ubezpieczenia”, nie mając wiedzy o swym celu absolutnym.

Druga era, a więc piąty okres rozwoju ludzkości, ma charakter szczególny. Zostaje w niej zawieszony automatyzm dotychczasowego postępu wynikający z faktu, że rozum ludzki był poddany prawom natury. Jednocześnie rozum ów nie osiągnął wiedzy celów absolutnych, a więc nie może być w pełni autoteliczny. Dramat współczesności polega na tym, że rozum, uwolniwszy się od jednej determinacji, nie pojął jeszcze autodeterminacji, grozi to zagładą cywilizacji europejskiej. Następną epokę może zapoczątkować skok świadomości uwarunkowany tym razem wiedzą celu absolutnego (nie kolejnego przejściowego celu). Skok ten jednak wcale nie musi się dokonać. Samo odkrycie celu absolutnego - a wiedzę taką posiadał Wroński w postaci mesjanizmu - nie gwarantuje jego realizacji. Okazuje się, że wiedza o celu absolutnym nie może zostać objawiona zanim ludzkość nie spełni warunków i nie zbierze środków do jego urzeczywistnienia[30]. Niezbędna jest kolejna reforma w obrębie świadomości. Jedna już się dokonała, mianowicie w filozofii. Jej przedmiotem jest prawda.

„Tym sposobem, około czasów ustanowienia się antynomji społecznej, ustanowiła się zarazem w filozofii świadomość tej ANTYNOMJI SPEKULATYWNEJ ALBO POZNANIA pomiędzy dwiema zasadami rzeczywistości. Wtedy, przez ostatnią i wielką reformę filozofii, Kant starał się ostatecznie ZAŁOŻYĆ RZECZYWI- STOŚĆ przez złączenie dwu tych pierwiastków nierozłącznych”[31].

Za sprawą tej Kantowskiej reformy Schelling doszedł do ujęcia zewnętrznych cech absolutu, czyli wyczerpał zadania filozofii. W dziedzinie prawdy świadomość ludzka doszła już do momentu, kiedy dalszy postęp oznaczać już będzie odkrywanie prawdy absolutnej. Filozofia wypełniła „przeznaczenia względne ludzkości” i „zawiesza obecnie swe funkcje wysokie”[32].

Analogiczna reforma musi dokonać się w królestwie dobra, a więc na gruncie religii. Ta dziedzina wciąż jakby czeka na swojego Kanta. Wroński, któremu przecież absolut już się objawił, zna kierunek tej nieodzownej przyszłej reformy:

„Otóż ten właśnie związek rozumowy między moralnością i nieśmiertelnością, rozważaniami odnośnie, jako przyczyna i skutek, lub jako środek i cel, winien obecnie utworzyć wielką reformę religijną, której oczekujemy. - Ale, ponieważ idea nieśmiertelności jest całkiem transcendentną, związek jej z moralnością, której idea jest immanentną, nie może być jeszcze poznany przez człowieka inaczej, jak przez OBJAWIENIE”[33].

Nie do przyjęcia jest więc dla Wrońskiego pokantowski hiatus wiary i wiedzy, bezradność rozumu w odniesieniu do zagadnień religijnych. Celem filozofii absolutnej w stosunku do religii jest zamiana wiary na pewność wiedzy. Dogmaty religii muszą uzyskać „rozwinięcie absolutne”, które jest przeznaczeniem chrześcijaństwa. Filozofia absolutna, zmieniając dogmaty wiary w wiedzę, może przyczynić się do nawrócenia wielu wątpiących[34].

„Filozofia absolutna musi przede wszystkim dostarczyć ludziom pewności absolutnej - pewności, której jeszcze nie ma [...] Tym samym też musi być nie tylko ponad błędem, którego źródła i odmęty są znane, ale także ponad samą prawdą, gdyż prawdę tylko ona może wytwarzać i ustanawiać na świecie”[35].

Te walory filozofia absolutna posiada dzięki dotarciu do absolutnej zasady, samej istoty aktu tworzenia, czyli do „prawa tworzenia”, które jest w Bogu, z którego rodzi się cała rzeczywistość. Dzięki nim pouczać może ludzkość o jej ostatecznym przeznaczeniu:

„Tak też spontaniczne wytwarzanie prawdy przez człowieka, czyli wykrywanie Absolutu - jedyne, co może nie tylko zapewnić, ale przede wszystkim wytworzyć nieśmiertelność istot rozumnych jest aktem autokreacji człowieka, aktem, dla którego, i tylko dla niego istnieje wszechświat”[36].

Dwa wielkie „problematy” filozofii, stworzenie boskie wszechświata i stworzenie ludzkie nieśmiertelności są „zadane” przez religię - pierwszy problemat w Starym, drugi - w Nowym Testamencie. Spełnienie religii dokonuje się przez filozofię, a więc zachodzić musi „końcowa zbieżność” filozofii i religii - utożsamienie prawdy religijnej i prawdy filozoficznej. W ten sposób dochodzi Wroński do zdefiniowania przedmiotu mesjanizmu: „Ta oto ZBIEŻNOŚĆ KOŃCOWA filozofii i religii jest, dla filozofii absolutnej, przedmiotem specjalnym tego, co zwiemy teraz MESJANIZMEM”[37].

Wroński podkreślał, że jego myśl nie jest społecznie rewolucyjna, że filozofia absolutna doskonale wpisuje się w istniejący moralno-religijny porządek świata, że jest naturalnym, wyższym stadium rozwoju ludzkości. Zrealizowanie przeznaczeń ludzkich dzięki filozofii absolutnej jest zbawieniem w najbardziej dosłownym, religijnym sensie tego słowa, jest spełnieniem mesjańskiej obietnicy, rozwiązaniem problemu, który religia stawia. Przed dojściem całej ludzkości do spełnienia religii, żaden człowiek, niezależnie od swej kondycji moralnej, nie może uwolnić się od panowania zła.

„Człowiek cnotliwy może odepchnąć to panowanie złej zasady; może je odepchnąć tysiąckrotnie, a nawet zawsze; ale, do ostatniej chwili swego życia, zanim nie nastąpi wielkie spełnienie religii, pozostaje on pod panowaniem zła, i umiera pod tem panowaniem fatalnem, jakkolwiekby głębokiemi mogły być, w tej chwili uroczystej, jego żal i jego miłość Boga, nie przestaje on bowiem być człowiekiem aż do śmierci” [38].

Moralność nie wystarcza więc do zbawienia. Warunkiem nieśmiertelności człowieka i uwolnienia całej ludzkości od panowania zła nie jest cnota, lecz poznanie prawdy. Jedynie za pośrednictwem władz umysłowych człowiek może dojść do prawdy, uwolnić się od zła i osiągnąć nieśmiertelność.

Jest to cel, który przyświecać powinien zinstytucjonalizowanemu mesjanizmowi - rozumowej religii. Wroński podkreślał, że nie może ona być wprowadzana przy użyciu jakichkolwiek środków przymusu, byłoby to znieważeniem samego rozumu, zlekceważeniem jego siły. Nowa religia, zrzeszenie mesjaniczne opierające się na przeświadczeniu, że antycypuje ostateczne przeznaczenie świata, musi podporządkować się obecnemu najwyższemu obowiązkowi ludzkości, czyli poszukiwaniu prawdy. Powinna podporządkować się obecnej zwierzchności, nie może więc być wprowadzona bez upoważnienia władzy państwowej ani, tym bardziej, potajemnie, wbrew woli władcy [39].

Jedną z podstawowych idei mesjanizmu Hoene - Wrońskiego jest koncepcja narodu. Zdaniem wielu badaczy obok koncepcji jaźni jest ona najbardziej oryginalnym tworem myśliciela. Naród zdaniem naszego myśliciela jest wielką „rodziną” pokrewnych duchów, z których każdy stanowi indywidualium, ale wszystkie mają to samo powołanie - wyznaczony cel do spełnienia w określonym czasie - przeszłym, teraźniejszym lub przyszłym. Naród stanowi narzędzie realizacji woli Bożej, „zapośrednicza” między człowiekiem a Bogiem [40].

Mesjanizm Hoene-Wrońskiego otaczają dwa konteksty: teoretyczny i praktyczny. Mają one swoje narodowe odniesienia. Z jednej strony rozważania naszego filozofa określa rewolucja filozoficzna, która

dokonała się w Niemczech w myśli Kanta oraz skutki tej rewolucji w postaci fermentu myślowego niemieckiego idealizmu. Z drugiej strony jest to rewolucja polityczna, która równolegle dokonała się we Francji i jej skutki w postaci politycznego fermentu „antynomii społecznej”. Natura Francuzów kieruje ich ku królestwu dobra, natura Niemców - w stronę królestwa prawdy[41].

Hoene-Wroński wpisuje się na niekrótką listę filozofów, którzy nowoczesny, wyłaniający się po rewolucji francuskiej świat postrzegali jako określony w zasadniczy sposób przez dwa narody kierowane odmiennymi zasadami: spekulatywną i praktyczną. Skutkiem takiej wizji było to, że zdołał on niemal całkowicie zignorować brytyjską filozofię owych czasów, a także nie dostrzec ważności nowej praktyki politycznej Stanów Zjednoczonych Ameryki[42]. Można dodać, że w tej ignorancji miał on wcale liczne towarzystwo. Trzeba było przenikliwości Tocqueville'a, by odkryć wagę praktyki politycznej amerykańskiej demokracji.

Analizując, podobnie jak przedstawiciele filozofii narodowej, szczególnie posłannictwo Niemiec i Francji, Hoene-Wroński podkreślał w Prolegomenach, że ogromne znaczenie ma upowszechnianie doktryny mesjanizmu wśród Francuzów i Niemców, gdyż na tych narodach spoczywają obecnie przeznaczenia świata politycznego, a w przyszłości świata religijnego[43]. Zwracał też uwagę na przejściowy charakter powołania narodowego, na to, że powołanie określonego narodu odnosi się do konkretnego momentu dziejów.

Jako się rzekło myśl Hegla stanowiła zdaniem Wrońskiego poniekąd regres wobec Kanta i Schellinga. Według niego na drodze postępu filozofii wyprzedził Hegla Schelling, gdyż odkrył cechę zewnętrzną absolutu, czyli pierwotną tożsamość wiedzy i bytu. Filozofia Hegla tożsamość tę pojmuje jako tezę, że byt jest zawarty w wiedzy. Hegel myli rozumowość „niewarunkową” „Arcy-Wiedzy”, czyli ducha człowieka z warunkową rzeczywistością jego indywidualnego istnienia. Jednak, aby znaleźć rzeczywistość absolutną w istnieniu indywidualnym, należałoby wcześniej odkryć wewnętrzną istotę absolutu i z zawartej tam pierwotnej tożsamości wyprowadzić „Arcy-Byt”, czyli „autotezję” odpowiadającą „Arcy-Wiedzy” człowieka. Przez ich utożsamienie może powstać rzeczywistość niewarunkowa w duchu

człowieka. Jest to problemat stworzenia się własnego człowieka, którego rozwiązanie da mu nieśmiertelność. Ten problemat ludzki odkrywa mesjanizm, nadając tym samym człowiekowi cechę mesjaniczności „w znaczeniu właściwym i pocieszającym”.

Spekulatywne powołanie Niemców uzupełnione być musi powołaniem innego narodu, który będzie zdolny do praktycznego czynu. Ten naród ma być obdarzony praktyczną energią, manifestującą się w pragnieniu reformy życia społecznego i zdolności zdobywania nowych doświadczeń społeczno-politycznych, których znaczenie dla ludzkości może objawić dopiero refleksja historiozoficzna.

Praktyka społeczna jest sferą, w której realizuje się posłannictwo narodu francuskiego. W dziejach i aspiracjach tego narodu widoczne jest dążenie do przewyciężenia antynomii społecznych[44]. W Prolegomenach do Mesjanizmu autor pisał, że do tej pory najwyższym celem istnienia państwa było „ziszczanie” sprawiedliwości, ale obecnie we Francji, w obliczu powstawania nowego ładu i nowej formy rządów oraz przecucia, głównie przez filozofów, nowego ducha, realizacja praw moralnych staje się środkiem do celu ostatecznego państwa. Cel ten jednak nie został jeszcze odsłonięty Francuzom, chociaż w tajemniczy sposób jest ich ideałem politycznym, ponieważ „jest tak żywo i niezłomnie przeczuwany przez nich”[45].

Państwom europejskim nadal przyświeca jako cel najwyższy urzeczywistnienie sprawiedliwości, czyli poddanie ludzkich czynów prawom moralnym. Francja, wskutek rewolucji spełnianych w imię swego powołania, dotarła do postawienia siebie „prawnie” poza prawami moralnymi, co oznacza pozostawanie w sprzeczności z prawem boskim. Jest to niezgodne z posłannictwem opatrnościowym, gdyż prawa moralne wynikają z boskiej władzy. Prawa moralne nie powinny być traktowane przez naród francuski jako cel ostateczny, jednak jako środek do celu, również nie mogą być uchylone. Pomijanie praw moralnych stanowi bowiem „zamach głęboki na godność moralną wszystkich innych narodów, zamach, powodujący opór skrajny”[46]. Wobec tego ich eksperymenty rewolucyjne muszą wywoływać w Europie gwałtowną reakcję. Obecny stan polityczny Francji porównać można z anarchią panującą w cesarstwie rzymskim bezpośrednio przed przyjściem Chrystusa[47].

Jednak zaniechanie posłannictwa, jak tego chcą konserwatyści i zwolennicy „złotego środka”, jest próżnym wysiłkiem. Zbawieniem dla Francji może być jedynie realizowanie swojego posłannictwa, ale z uwzględnieniem sfery praw moralnych w drodze publicznego uznania ich boskiej powagi i przyjęcia ich jako zasady życia politycznego. Powrót do świata moralności jest pierwszym zadaniem Francji, zadaniem najpilniejszym, ale łatwym w porównaniu

„z postępem, jaki Francja ma uczynić odtąd, by spełnić obecne swe posłannictwo opatrnościowe, tj., by stworzyć i założyć nowy cel najwyższy państw, a razem z nim i cel końcowy ludzkości. Zadanie to, jakie przeznaczenie wyznacza dzisiaj Francji, jest równie trudnym, jak wielkim, a raczej nieskończonym”[48].

Dlatego może być objawione jedynie przez doktrynę mesjanizmu.

W tak doniosłym historycznym wydarzeniu, jakim była rewolucja francuska, należy wyróżnić dwie warstwy: posłannictwo opatrnościowe (czyli zadanie zastąpienia dotychczasowego celu państw nowym celem najwyższym, zgodnym z celem ludzkości) oraz rzeczywiste skutki rewolucji wynikające z nadużycia powołania narodowego przez wyznawców filozofii oświeceniowej[49].

Człowiek zarówno jako gatunek, jak i jako jednostka realizuje swe powołanie w dwóch odrębnych porządkach: boskim i ludzkim, czyli moralności i sprawiedliwości, prawa boskiego i praw człowieka. Są to sfery bardzo często zantagonizowane. Prowadzi to do konfliktów, które sprawiają, że historia zdaje się przeplatającym się pasmem rewolucji i kontrrewolucji. W tej dziedzinie najcenniejsze, najbardziej pouczające jest doświadczenie polityczne Francuzów. Z przeświadczenia o praktycznej roli mesjanizmu i szczególnie rewolucyjnych tendencjach społeczeństwa francuskiego wynikał postulat powołania we Francji szkoły filozoficznej, w której byłaby wykładana doktryna mesjanizmu, „i gdzie byliby w ten sposób kształceni ludzie, zdolni opierać się, za pomocą nauki potokowi rewolucyjnemu, jaki niechybnie pochłonie wszystko w tym kraju”[50].

„Absolutny” przedmiot dyplomacji - podział przeznaczeń gatunku ludzkiego między poszczególne narody - nie znosi wspólnego przeznaczenia ludzkości wskazanego przez mesjanizm. Jest nim odkrycie prawdy i dobra w procesie postępu prowadzącym aż do prawdy absolutnej i dobra absolutnego, a realizującym się poprzez postęp filozofii i religii, kulturę umysłową i moralną. Sprawiedliwy, międzynarodowy podział przeznaczeń ludzkich stanowi rzeczywistą równowagę moralną świata, a sam postulat prawny takiego podziału prowadzi do równowagi fizycznej państw, do umocnienia fizycznego narodowości poprzez wolność ludów. Czyny Napoleona świadczą o tym, że rozumiał on sens równowagi fizycznej, a nawet przeczuwał przyszłą równowagę moralną między państwami. Brak refleksji filozoficznej uniemożliwił Francuzom zrozumienie przeznaczeń realizowanych przez Napoleona. Refleksję taką reprezentowali Niemcy, ale nie wychodząc poza sferę spekulacji, mogli jedynie osiągnąć przecucie istoty absolutu. Synteza jednostronnych i względnych powołań narodowych Niemców i Francuzów stanie się możliwa dzięki objawieniu nowej prawdy, nowej doktryny i dokonaniu ostatecznej reformy wiedzy, a następnie życia społecznego[51].

Wiedza, która skieruje ludzkość na właściwą drogę harmonijnego rozwoju, została już nabyta w „akcie genialności”, zamykając epokę antynomii. Prawda ta musi być teraz wykorzystana do ostatecznego zreformowania nauki i rzeczywistości społecznej. Prawda, nauka, filozofia ma charakter normatywny, zbudowana na osiągnięciu celu absolutnego, jest z istoty swej „nakazująca” -

„doktryna mesjanizmu ustanawia obecnie, w sposób nakazujący (imperatywny), nowe zrzeczenie moralne ludzi UNJĘ ich ANTYNOMJALNŸ przeznaczoną do zapewnienia praw odnośnych dwóch wielkich stronnictw politycznych, republikanów i legitymistów, i do kierowania rozwoju rozumowego, jednych, ku odkryciu PRAWDY ABSOLUTNEJ, i drugich ku odkryciu DOBRA ABSOLUTNEGO, w których znajdą oni sławetne swe i tożsamo spełnienie końcowe na ziemi”[52].

W tym celu powstać miała właśnie Unia Antynomialna, następnie zaś Unia Absolutna, którą filozof widział początkowo jako swoiste stronnictwo czy stowarzyszenie („zrzeszenie”) kosmopolityczne, jednakże wraz ze zmianą poglądów dotyczących roli narodowości przyznawał, że kluczową rolę polityczną mają w niej do odegrania narody słowiańskie[53].

Unia Absolutna będzie początkowo Unią Antynomialną, ponieważ jej główne zadanie polegać ma na rozwiązaniu palących antynomii współczesności, czyli na wskazaniu właściwych kierunków rozwoju skrajnych stronnictw poprzez określenie ich celów - prawdy absolutnej jako celu stronnictwa rozumu (praw ludzkich) oraz dobra absolutnego jako celu stronnictwa prawa bożego (woli, uczucia). Społecznym warunkiem politycznej organizacji państwa jest równowaga polegająca na zrównaniu praw antynomialnych stronnictw poznania i uczucia oraz ich „niesprzymierzalność prawna”, tj. wolność bez żadnego wpływu czy wzajemnej obrazy[54]. W kontekście Kantowskich inspiracji warto podkreślić, że według Wrońskiego państwo jest stanowione przez władzę moralną („hyperfizyczną”) wyższą od woli człowieka. Człowiek nie jest autorem praw moralnych regulujących stosunki międzyludzkie, teoria państwa jako umowy społecznej jest więc niedorzecznością[55].

Cel absolutny państwa zostanie odsłonięty przez Unię Absolutną. Dotychczasowe zrzeszenia ludzi, tj. państwo i Kościół, powinny prowadzić ludzkość do trzeciego zrzeszenia mesjanicznego ludzi. Cel końcowy państwa może być tylko absolutny, a więc wyznaczony przez Unię Absolutną. W nowej epoce należy więc założyć istnienie trzeciej władzy politycznej, która uzupełni dwa istniejące zrzeszenia - „jurysdyczne” i etyczne. Związek „rozumowy” pomiędzy państwem a Unią Absolutną zapewni legalizację praw mesjanicznych narodów, podobnie jak związek duchowy pomiędzy państwem a Kościołem zapewnił legalizację praw człowieka[56].

Wypełnienie względnych powołań narodowych - niemieckiego i francuskiego - zakończyło się ogólnoeuropejskim kryzysem i zgodnie z logiką dziejów muszą teraz rozpocząć realizowanie swojej misji narody

słowiańskie. W tym celu konieczne staje się przewyciężenie wewnętrznych antagonizmów, rozwiązanie pobratymczych konfliktów i wystąpienie pod jednym sztandarem[57].

W postulowanej potędze słowiańszczyzny można upatrywać nadziei dla świata. Ludzkości grozi katastrofa, jeżeli Unia Absolutna nie będzie dysponować materialną siłą zdolną do odparcia „idei absolutnej zła” i powstrzymania upadku człowieka. Mimo potęgi moralnej (biorącej się z wiedzy absolutnych przeznaczeń) przyszłej Unii Absolutnej, zadaniem współczesnej epoki jest wskazanie materialnej siły, która mogłaby powstrzymać prawdopodobną katastrofę cywilizacji. Tym środkiem materialnym przygotowanym przez Opatrzność przeciwko owemu niebezpieczeństwu „nie może być nic innego, jak udział związkowy kilku narodów potężnych”, jest nim siła narodów słowiańskich, które pochodzą z jednego szczepu, dotychczas wzorowo spełniały zadanie zachowywania dla świata najważniejszych postępów ludzkości, ale do dziś nie ujawniły swego specjalnego przeznaczenia, jakie wyznaczył im Stwórca. Te narody młode w procesie postępu historii są zdolne do przyjęcia i rozwijania nowych prawd. W przyjmowaniu nowej prawdy „ludzie wyżsi wszystkich innych narodów” (tj. należących do szczepu germańskiego lub romańskiego) znajdują się w gorszej sytuacji niż Słowianie, gdyż Unię Absolutną „będą mogły stanowić tylko tymczasowo w zależności, w jakiej zostawać będą do swych narodów odnośnych”[58]. Wcześniej określone i realizowane powołanie przeszkadza im w ujrzeniu nowych perspektyw ludzkości, a w obecnym, kryzysowym stanie świata Unia Absolutna jest jedyną szansą zarówno dla zrzeszenia „jurysdycznego”, tj. porządku prawnego państwa, jak i dla zrzeszenia etycznego, tj. dla porządku moralnego głoszonego przez Kościół[59]. Wroński, całkowicie w duchu Kanta, był zdecydowanym zwolennikiem legalizmu, także w stosunkach międzynarodowych. Postawa ta znajduje ugruntowanie w jego historiozofii.

„Wszelkie posunięcia polityczne, realizowane przez ludzi poza władzą suwerenną, mogą być tylko błędem, gdy nie wie się jeszcze, że wszelkim tego rodzaju posunięciom przodować winna uprzednia znajomość finalnych i absolutnych przeznaczeń ludzkości na ziemi [...] posunięcia polityczne knute i realizowane poza władzą suwerenną, z pominięciem jej uprzedniej znajomości, będą co najmniej szalbierstwami i nie będą one mogły stać się legalnymi przez żadną sankcję”[60].

Zdaniem autora *Prolegomenów mesjanizmu*, nader ważna była kwestia celowości i prawomocności władzy. Podkreślał on, że w dotychczasowej historii wszystkie kolejne cele ludzkości były wyznaczane przez Opatrzność, władza sprawowana była w imieniu Boga. Musiała więc znaleźć swój wyraz we władzy jednej osoby (choćby idealnej), osoby wyobrażającej Stwórcę. Zasada ta w państwie oznacza „zwierzchność”, w Kościele papieżstwo. Jednak plan Boży wobec gatunku ludzkiego przewiduje, że ostatni cel ludzkości będzie „samostworzeniem”, celem wyznaczonym przez samego człowieka - istotę rozumną. Będzie więc własnym celem ludzkiej cywilizacji. Dlatego władza w epoce mesjanicznej nie mogłaby być sprawowana „przez przedstawicielstwo Boże, z łaski Boga”, ale w imię ludzkości. Zatem w Unii Absolutnej - ostatnim ludzkim zrzeszeniu - władza będzie musiała stanowić „federalność”, „związkowość” [61]. Na poziomie politycznym będzie nim więc federacja narodowych państw. Zachowanie narodowej odrębności Polaków z ich federacyjnym doświadczeniem historycznym wydaje się w tym kontekście niezbędne.

Tak oto w filozofii absolutnej Wrońskiego, nazwanej przezeń mesjanizmem, spotykają się poczwórne inspiracje płynące z dzieł Kanta. Dwie pochodzą z *Krytyki czystego rozumu*; chodzi więc o problem dualizmu myśli i bytu oraz antynomie rozumu. Jedna pochodzi z *Krytyki praktycznego rozumu* i chodzi rzecz jasna o to, jak rozum praktyczny wskazuje drogę, na której daje się rozstrzygnąć trzecia antynomia rozumu teoretycznego. Ostatnia wreszcie bierze się z historiozofii królewieckiego mędrca, w której to Wroński znalazł koncepcje celu rozwoju ludzkości, jakim jest rządzące się powszechnym prawem społeczeństwo obywatelskie i federacja (republikańskich) państw.

Marek N. Jakubowski, Violetta Kamińska

Artykuł ukazał się oryginalnie w 2004 roku na łamach czasopisma Filo-Sofija wydawnictwa Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego.



WM

* W artykule tym autorzy wykorzystali fragmenty swych prac: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Toruń 2004; V. Kamińska, *Mesjanizm i neomesjanizm polski* (praca doktorska obroniona na UMK w 2003 r.).

[2] E. Dembowski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1955, s. 217.

[3] Opuuszczamy w tym tekście często pierwszy (a więc rodowy - Wroński to nazwisko przezeń przybrane) człon nazwiska filozofa, zgodnie z raczej powszechną tradycją, przeciw której zapewne nie protestowałby, zważywszy, że i sam się tak czasami podpisywał.

[4] J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do Mesjanizmu*, Lwów 1922, s. 42.

[5] Ibidem, s. 32.

[6] A. Sikora, *Antypody romantycznego mesjanizmu - „filozofia absolutna” Hoene-Wrońskiego i mistyka Towiańskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I, pod red. A. Walickiego, ss. 158-160,166.

[7] A. Sikora, *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński. Towiański. Mickiewicz*, Warszawa 1967, ss. 19-20.

[8] Por.: ibidem, s. 23.

[9] Wynikiem tych zainteresowań była jedna z pierwszych w języku francuskim prac poświęconych filozofii kantowskiej: *Philosophie critique decouverte par Kant fondee sur le dernier principe du savoir humain*, Marseille 1803 (fragmenty w tłumaczeniu na język polski H. Rosnerowej w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, wyd. A. Walicki, J. Garewicz i A. Sikora, Warszawa 1977, ss. 110-118).

[10] *Propedeutyka messaniczna*, cyt. za: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1969, t. II, s. 91.

[11] Ibidem.

[12] Szczególnie cenił Wroński Schellinga. Co do tego, że Schelling wieńczy proces reformy filozoficznej zapoczątkowanej przez Kanta, Wroński nie ma wątpliwości nie tylko w początkach tworzenia własnego systemu, ale także i później, już po śmierci Hegla, gdy dawał swój rozwinięty wykład mesjanizmu; zob. np. J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka mesjaniczna*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1923, ss. 371 i n.

[13] Ibidem, s. 374.

[14] Jak pisze A. Sikora: „Kantyzm był jego fascynacją i zarazem obsesją”. Wroński niezmiennie podziwiał Kanta, ale też cała jego filozofia jest próbą przekroczenia ram filozofii klasycznej (idem, *Antypody romantycznego mesjanizmu*, s. 161).

[15] Por. J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Toruń 2003, ss. 37 i n.

[16] Wroński pisze: „Ja bowiem logiczne nie może przekroczyć sfery doczesnej” (*Propedeutyka mesjaniczna, cz. I, Warszawa 1934, s. 23*).

[17] Por.: A. Sikora, *Antypody romantycznego mesjanizmu*, ss. 168-169.

[18] J.M. Hoene-Wroński, *Propedeutyka mesyaniczna. Zasady filozofii absolutnej*, Warszawa 1912, s. 32.

[19] Ibidem, s. 30.

[20] Ibidem, s. 44 a także ss. 34, 37, 43.

[21] J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do Mesjanizmu*, s. 137.

[22] Ibidem.

[23] Ibidem, ss. 32-33.

[24] J.M. Hoene-Wroński, *Mesjanistyczne objawienie powołania ludzkości*, w: A. Sikora, *Posłannicy słowa*, s. 122

[25] Por. A. Sikora, *Antypody romantycznego mesjanizmu*, ss. 169-172

[26] Patrz A. Sikora, *Posłannicy słowa*, ss. 68-69.

[27] A. Sikora, *Antypody romantycznego mesjanizmu*, ss. 173-176.

[28] J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka messaniczna*, s. 4.

[29] J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, ss. 125 i n. Dodajmy, że stosunek do kontynuatorów Kanta różnił Wrońskiego od skądinąd bliskich mu przedstawicieli polskiej filozofii narodowej (szczególnie od Cieszkowskiego, Libelta i Dembowskiego), którzy w heglizmie widzieli zwieńczenie całej filozofii.

[30] J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka messaniczna*, s. 21.

[31] J.M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, Lwów 1921, ss. 113 i n.

[32] Ibidem, s.115.

[33] Ibidem, s. 119.

[34] J.M. Hoene-Wroński, *List do Papieży o naglącej potrzebie spełnienia religii*, przeł. J. Jankowski, Warszawa 1928, ss. 12-13.

[35] J.M. Hoene-Wroński, *Filozofia absolutna*, w: A. Sikora, *Hoene-Wroński*, s. 111.

[36] Ibidem, s. 112.

[37] J.M. Hoene-Wroński, *List do Papieży*, s. 126 - przypis.

[38] Ibidem, s. 52.

[39] Por. J.M. Hoene-Wroński, *Religia dowiedziona*, w: A. Sikora, *Posłannicy słowa*, s. 137.

[40] Por. R. Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa 1999, s. 158. Zdanie Wrońskiego o znaczenie narodowości uległo zmianie u progu lat trzydziestych. Wcześniej myśliciel nie przywiązywał większej wagi do tego problemu.

[41] Por. J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do Mesjanizmu*, ss. 68 i n.

[42] „Zaś, co się tyczy innych krajów protestanckich, osobliwie Anglii i Stanów Zjednoczonych Ameryki, gdzie nie domyślają się jeszcze wielkich tych zagadnień filozoficznych, byłoby całkiem bezużytecznym mówić tu o ich kierunkach społecznych albo o ich wysokich poglądach politycznych” (J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, s. 38).

[43] J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do Mesjanizmu*, ss. 34-35.

[44] A. Sikora, *Hoene-Wroński*, s. 73.

[45] J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do Mesjanizmu*, s. 12.

[46] *Ibidem*, s. 16.

[47] J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, s. 298.

[48] J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do Messanizmu*, s. 18.

[49] *Ibidem*, ss. 20-21.

[50] J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, s. 297.

[51] A. Sikora, *Hoene-Wroński*, Warszawa 1995, s. 74.

[52] J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, s. 36.

[53] Por. A. Sikora, *Hoene-Wroński*, s. 75.

[54] J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, ss. 198-199.

[55] Ibidem, s. 210.

[56] Ibidem, ss. 260-261.

[57] Por. A. Sikora, *Hoene-Wroński*, s. 76.

[58] J.M. Hoene-Wroński, *List do papieży*, s. 156.

[59] W Liście do papieży Wroński przekonywał, że narody słowiańskie powinny zrozumieć swoje posłannictwo i powołać Unię Absolutną pod opieką rosyjskiego cesarza, poświęcając własną niezależność polityczną. W 1852 r. tezę tę opatrzył następującą uwagą: „Było to pisane w 1827, gdy Królestwo Polskie istniało jeszcze pod opieką Rosji, i gdy przypuszczaliśmy naturalnie, że rząd rosyjski, mając przeczucie wysokich przeznaczeń narodów słowiańskich, będzie zmierzał do federacji moralnej tych narodów, i zachowa w następstwie ich narodowości indywidualne, ów warunek absolutny ich związkowości (federalności) przyszłej” (J.M. Hoene-Wroński, *List do papieży*, s. 156). Hoene-Wroński widział potrzebę podporządkowania sprawy niezawisłości politycznej Polaków i innych narodów słowiańskich zadaniom związanym z mesjanicznym przeznaczeniem ludzkości, jednak nie było to w jego oczach zaprzeczaniem „narodowości indywidualnej”.

[60] Cyt. za: L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene Wrońskim*, Kraków 1982, Wyd. Literackie, s. 285.

[61] J.M. Hoene-Wroński, List do papieży, s. 148.