Krystian Pawlaczyk: Awangardowa „trzecia droga”. Krótka uwaga o specyfice heglizmu epoki międzypowstaniowej na przykładzie twórczości Augusta Cieszkowskiego

August Cieszkowski starał się wykorzystać dorobek ówczesnego heglizmu, często proponując kreatywne rozwinięcie systemu idealizmu absolutnego – pisze Krystian Pawlaczyk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”:„Hegel i koniec historii”.

Rozpad szkoły heglowskiej na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku pozostaje jednym z tych fenomenów w dziejach filozofii, które bezpośrednio i dogłębnie wpłynęły na bieg historii mogącej szumnie zwać się „powszechną”. Za właściwy początek tego procesu można przyjąć opublikowanie przez Davida Friedricha Straussa w 1835 roku pracy *Życie Jezusa*, która rozpoczęła debatę nad stosunkiem heglizmu do religii objawionej. Te teologiczne i, zdawałoby się, peryferyjne źródła, rozłamu wkrótce doprowadziły do wykrystalizowania się lewicowej frakcji wśród uczniów Hegla, której krytyczna orientacja szybko doprowadziła do zrewolucjonizowania zachodniej myśli politycznej i społecznej, tworząc takie rozbieżne stanowiska jak skrajny indywidualizm Maxa Stirnera czy (a może przede wszystkim) dialektyczno-historyczny materializm Marksa i Engelsa.

Zarazem we wspomnianym czasie, po upadku powstania listopadowego, rodzi się to, co dziś nazywane jest polską myślą narodową, której głównym elementem, obok twórczości romantycznych wieszczów, jest inspirowana Heglem filozofia. Większość czołowych myślicieli polskich tego czasu – postaci takie jak Adam Gurowski, Józef Kremer, Karol Libelt, Bronisław Trentowski, czy wreszcie August Cieszkowski – starała się wykorzystać dorobek ówczesnego heglizmu, często proponując kreatywne rozwinięcie systemu idealizmu absolutnego. Celem niniejszego eseju jest zastanowienie się nad stosunkiem, jaki zachodził pomiędzy

zarysowanym powyżej procesem rozpadu szkoły heglowskiej a polską recepcją myśli „berlińskiego mistrza”. Zadanie to nie będzie podjęte jednak z „bezpośrednio historycznej” perspektywy, która starałaby się wskazywać na dość oczywiste i powszechnie uznane różnice kontekstu politycznego, religijnego czy kulturowego. Punkt wyjścia jest tu bardziej „wewnętrzny”, ponieważ stanowić go będzie refleksja nad sposobem rozumienia samej dialektyki, z jednej strony przez niemieckich młodoheglistów, a z drugiej przez polską myśl międzypowstaniową na przykładzie twórczości jej najwybitniejszego przedstawiciela, czyli Cieszkowskiego (1814-1894).

Aby przystąpić do rozważenia powyżej zarysowanego problemu, należy najpierw zapytać się o konsekwencje, czy też o „stawkę” rozpadu szkoły Hegla. Zagadnienie to doczekało się wielu interpretacji i omówień. Jednym z nich, do którego chciałbym się odwołać, jest obszerna, erudycyjna praca z 1941 roku *Od Hegla do Nietzschego*[1] autorstwa Karla Löwitha (1897-1973). Löwith przypisuje w niej Heglowi szczególną rolę – ma on być myślicielem, który dokonuje szeroko zakrojonej syntezy chrześcijańskiego i antycznego dziedzictwa kultury Zachodu, a przez to wyznaczać zenit tego, co określone zostaje mianem „epoki chrześcijańsko-mieszczańskiej”. Cały jego dorobek ma w ten sposób charakteryzować wysiłek stworzenia szeregu dialektycznych, zapośredniczających pojednań elementów, które dotychczas wydawały się być sprzeczne: religii i filozofii, kościoła i państwa, starożytnego zanurzenia w politycznej wspólnocie i chrześcijańskiej, indywidualnie rozumianej wolności, czy zatomizowanego społeczeństwa burżuazyjnego i państwa pojmowanego jako holistyczna etyczność. Podejście to doskonale podsumowuje słynna Heglowska maksyma z *Zasad filozofii prawa*, która wyraża zarazem intelektualistyczne, panlogistyczne ukierunkowanie jego systemu: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”[2]. Zdaniem Löwitha jednak, sens tych słów jest wysoce dwuznaczny. Z jednej strony, akcent może padać na drugą część zdania i w ten sposób być pretekstem do afirmacji zastanej rzeczywistości, dowodzącej niejako już samym swoim istnieniem własnej racjonalności. Z drugiej strony, nacisk może być kładziony na pierwszą część, a wówczas staje się on pretekstem do radykalnej krytyki istniejących warunków, pociągając za sobą pilne wezwanie do ich zmiany tak, aby odpowiadały one prawdziwie istniejącemu rozumowi. Dwuznaczność ta zatem tuż po śmierci samego Hegla wyznaczyła podział w obrębie szkoły na (odpowiednio) prawicę

(staroheglistów) i lewicę (młodoheglistów). Według Löwitha, ci pierwsi, dzięki swojej początkowej pozycji w ówczesnym świecie akademickim oraz podjęciu inicjatywy kompilacji dzieł i wykładów mistrza, zachowali filozofię Heglowską w jej historycznej postaci; jednakże to drudzy, wysuwając radykalne postulaty wobec rzeczywistości, zapewnili idealizmowi absolutnemu jego dziejowe oddziaływanie.

> *Lewicujący uczniowie rezygnowali z nierealnych w ich przekonaniu syntez, a przez to wyciągali wyłącznie jednostronne, rewolucyjne i emancypacyjne wątki z twórczości Hegla.*

Młodohegliści postrzegali wszystkie wspomniane wyżej syntezy jako dokonane wyłącznie w sferze teoretycznej, a przez to niewpływające na realia społeczno-polityczne. Jak zostało to już wspomniane, istotnym i inicjalnym elementem ich krytyki było demaskowanie kryptoteologicznego charakteru filozofii Hegla, co miało dowodzić jego konserwatywnej i spolegliwej względem Pruskiego reżimu postawy – w tym miejscu poza Straussem, należy wspomnieć o kontestacji religii zaproponowanej przez Ludwiga Feuerbacha i Bruno Bauera. Lewicujący uczniowie rezygnowali z nierealnych w ich przekonaniu syntez, a przez to wyciągali wyłącznie jednostronne, rewolucyjne i emancypacyjne wątki z twórczości Hegla. Löwith piszę, że doskonałym przykładem takiej krytyki jednego z pojednań, a zarazem długoterminowo przestrzenią najbardziej rewolucyjnych przemian w wieku dziewiętnastym, jest zagadnienie społeczeństwa burżuazyjnego. Hegel w swoich *Zasadach filozofii prawa* stara się określić relację, jaka w jego przekonaniu występuje pomiędzy dwoma współczesnymi mu wyobrażeniami sfery ponadjednostkowej. Pierwsze, wywodzące się ze starożytnego ideału *polis* ujmuje społeczeństwo jako polityczną wspólnotę, która opiera się na bezpośredniej partycypacji jej członków w życiu państwa. Drugie zaś, określane właśnie mianem społeczeństwa burżuazyjnego (lub też obywatelskiego), przedstawia sferę ponadindywidualną przez pryzmat kategorii równości wobec abstrakcyjnego prawa i dążenia jednostek do ekonomicznej samorealizacji, tym samym zdradzając swoje zakorzenienie w chrześcijańskim ideale powszechnej wolności. Według Hegla, żadne z tych wyobrażeń nie jest wystarczające – koncepcje

podkreślające rolę społeczeństwa obywatelskiego ujmuje bowiem państwo wyłącznie jako agregat atomów-jednostek, a przez to nie są w stanie dotrzeć do pojęcia prawdziwej wspólnoty; zaś perspektywa antycznej polis sama z siebie nie przystaje do współczesnych realiów, ponieważ nie przyznaje podmiotom należnej im indywidualnej wolności. Hegel zatem proponuje taką wizję państwa i społeczeństwa, która łączy obie perspektywy, zachowując ich zalety. Jednocześnie, z punktu widzenia racjonalnej jego zdaniem historii, zauważa, że taki model realizuje się w jego czasach, konkretnie w ustroju ponapoleońskiego Królestwa Prus.

Löwith stwierdza, że to zapośredniczenie społeczeństwa mieszczańskiego i państwa stało się obiektem żarliwej krytyki młodoheglistów, wychodzących z założenia niemożliwości pojednania zasad wspólnotowości i jednostkowej wolności. Szczególnie kontrowersyjna w tym kontekście była teza o rzekomo już dokonanej realizacji tej syntezy w dziejach powszechnych (jawnie głoszonej przez samego Hegla jako „koniec historii" i akceptowanej w znacznym stopniu przez konserwatywnych staroheglistów). Przykładem krytyki tego stanowiska jest twórczość Marksa, dla którego „osiągnięcia" społeczeństwa mieszczańskiego były przede wszystkim wyrazem interesu ekonomicznego burżuazji jako dominującej klasy. Z drugiej strony, w obrębie lewicy heglowskiej pojawiały się koncepcje kładące szczególny nacisk na znaczenie jednostki (za przykład może służyć wspomniany już Stirner, ale także dalszej perspektywie Søren Kierkegaard[3]). Pomimo jednak przeciwnych orientacji, oba poglądy jednak odnosiły się w sposób skrajnie negatywny do istniejącej rzeczywistości oraz postulowały jej gruntowną przemianę. Według Löwitha te jednostronne tendencje wyznaczyły scenę dla dynamiki rewolucyjnych przemian dziewiętnastego wieku, a następnie doprowadziły do radykalizacji stanowisk w skutek rosnących antagonizmów społeczno-ekonomicznych, upadku tradycyjnych, religijnie zakorzenionych struktur oraz uhistorycznieniu zachodniej samoświadomości. W rezultacie, przekonuje Löwith, przygotowało to grunt dla wzmagającego europejskiego nihilizmu, którego tragicznym następstwem było dwudziestowieczne barbarzyństwo totalitaryzmów, ze szczególnym akcentem przypadającym na nazizm.

Według Cieszkowskiego, uwzględnienie tego momentu może i musi doprowadzić ostatecznie do wyjścia poza sam system idealizmu absolutnego i to poprzez rygorystyczne wykorzystanie jego dialektyczno-logicznych metod.

Przedstawiona w dużym skrócie powyżej interpretacja Löwitha zarysowuje zatem proces rozpadu szkoły heglowskiej jako porzucenie szeroko zakrojonych syntetycznych aspiracji idealizmu absolutnego na rzecz orientacji skrajnie krytycznej. Wyrażając rzecz w terminach samego Hegla, jest to odejście od całościowej, trychotomicznej dialektycznej dynamiki ujmowania rzeczywistości, która rozpoczynając od określonej pozytywności, dokonuje jej negacji, by w kolejnym kroku, na drodze „negacji negacji", dokonać restytucji pozytywności w nowym zapośredniczającym i syntetycznym stanowisku (popularnym i upraszczającym, acz niewystępującym u Hegla przedstawieniem tej dynamiki jest triada teza-antyteza-synteza). W miejsce tej holistycznej perspektywy, młodohegliści szczególny akcent stawiają na moment drugi, negatywny, który z całą jaskrawością przedstawia rozchodzenie się rozumu i rzeczywistości. Mając na uwadze ten ogólny kontekst, zastanówmy się teraz, jak problem ten wygląda w przypadku polskiej myśli doby międzypowstaniowej, a konkretnie w filozoficznych pracach Augusta Cieszkowskiego. Uderzające jest tu wręcz przeciwne dążenie, które ze szczególnym uporem stara się osiągnąć moment syntetyczny. Według Cieszkowskiego, uwzględnienie tego momentu może i musi doprowadzić ostatecznie do wyjścia poza sam system idealizmu absolutnego i to poprzez rygorystyczne wykorzystanie jego dialektyczno-logicznych metod. Intuicja ta stała już za programem jego pierwszej znanej pracy, *Prolegomenów do historiozofii* (1838), w której proponuje on rewizję myśli Heglowskiej polegającej na przezwyciężeniu jej panlogicznych ograniczeń i zwrot ku „filozofii czynu"[4], mającej realizować (a nie tylko intelektualnie pojmować) wolność w ramach sfery społecznej. W *Prolegomenach* Cieszkowski wpisuje potrzebę tego zwrotu w zrywający z Heglowską filozofią dziejów otwarty, trójstopniowy schemat historiozoficzny, w którym po skupionej na poznaniu epoce teraźniejszej (wieńczonej przez samego Hegla), ma

nastąpić syntetyczna era przyszłości, będąca niczym innym jak ogólnoludzkim wysiłkiem dążenia do ewolucyjnej i pozbawionej przemocy harmonizacji życia społecznego i politycznego. Ta harmonijna i skupiona na momencie syntetycznym orientacja zostaje w późniejszych latach uzupełniona o perspektywę heterodoksyjnej myśli religijno-mesjanistycznej w niedokończonym dziele życia Cieszkowskiego, czyli w *Ojcze nasz* (pierwszy tom wydany w 1848 roku) [5].

Tym jednak, co przesądza o wyjątkowości stanowiska Cieszkowskiego w kontekście omawianej tu problematyki, jest jego zupełna świadomość co do jednostronności lewicowych następców Hegla, świadomość, która do złudzenia przypomina pesymistyczną interpretację Löwitha, i to pomimo dzielącego je całego stulecia. Świadectwem tego stanu rzeczy jest praca *Bóg i palingeneza*, której pierwsza, krytyczna część ukazała się po niemiecku w 1842 roku[6]. Cieszkowski podejmuje się w niej refleksji nad przemianami szkoły heglowskiej, które dotyczyły teologicznych kwestii istnienia osobowego absolutu i nieśmiertelności duszy. Punkt wyjścia stanowi koncepcja Karla Ludwiga Micheleta (1801-1893), bezpośredniego ucznia Hegla, uchodzącego za przedstawiciela umiarkowanej frakcji, który był zarazem nauczycielem Cieszkowskiego a później jego długoletnim przyjacielem. Cieszkowski wykazuje iluzoryczność teologicznych propozycji Micheleta, a przez to ich zbieżność z otwarcie ateistycznymi koncepcjami pierwszego pokolenia młodoheglistów (konkretnie Straussa, Feuerbacha i Bauera). Podstawą dla tak zdecydowanego osądu jest dostrzeżenie dominacji w poglądach wszystkich wspomnianych myślicieli elementu intelektualistycznej ogólności, która dla Cieszkowskiego nie jest niczym innym niż abstrakcyjną negacją, niezdolną do adekwatnego ujęcia ducha jako syntetycznej instancji łączącej naturę i myśl. W tym punkcie należy dostrzec, że Cieszkowski idzie dalej niż Löwith, ponieważ przekonuje, że pomimo prób obalenia systemu idealizmu absolutnego, rewolucyjnie nastawieni młodohegliści pozostają prawomocnymi dziedzicami doktryny swojego mistrza. Za tą zaskakującą konstatacją przemawia właśnie panlogiczne zorientowanie filozofii samego Hegla, która hipostazuje negatywną ogólność do poziomu konkretnego ducha, a tym samym nie dostrzega swojej wewnętrznej jednowymiarowości i wynikającej z tego konieczności wyjścia ku „filozofii czynu". Należy także odnotować, że Cieszkowski w *Bogu i palingenezie* z nutą goryczy stwierdza, że jego próba ewolucyjno-aktywistycznego przezwyciężenia

ograniczeń heglizmu przedstawiona w *Prolegomenach* nie spotkała się z należytym odzewem na gruncie niemieckim. Zamiast tego dominujące w debacie nad spuścizną Hegla okazały się stanowiska skrajne, których intelektualne konsekwencje przypominają radykalne, polityczne rezultaty Rewolucji Francuskiej – Cieszkowski wprost przyrównuje Straussa do żyrondysty, zaś Bauera do jakobina, stosującego „[…] gilotynę myśli nawet w najwyższych sferach […]”[7].

> *Cieszkowski nie podziela utożsamienia obecnej rzeczywistości z rozumem czy finalną postacią ducha.*

Przedstawiana tu propozycja ujęcia różnicy między młodoheglistami a Cieszkowskim jako odmiennego pojmowania procesu dialektycznego znajduje potwierdzenie chociażby w pracach Andrzeja Walickiego. Walicki wprost stwierdza, że pierwsi (szczególnie Bauer) akcentują moment negatywny, prowadzący ma do zupełnej anihilacji rzeczywistości, która nie odpowiada wymogom rozumu. Dla Cieszkowskiego zaś takie podejście jest nie tylko jednostronne, ale wręcz jedynie destrukcyjne. Zamiast tego podkreśla on relację łączącą negowane z negacją, w ten sposób wskazując na trzeci, syntetyczny moment, który może zostać osiągnięty przez ludzką aktywność, lecz pojmowaną jako harmonizacja, a nie rewolucyjny przewrót[8]. Perspektywa Cieszkowskiego okazuje się w ten sposób wymykać możliwości zaklasyfikowania jej jako staro- lub młodoheglowskiej. W oczywisty sposób nie jest ona prawicowa. Cieszkowski nie podziela utożsamienia obecnej rzeczywistości z rozumem czy finalną postacią ducha. Wskazuje na to jego otwarta, zorientowana na przyszłość propozycja historiozoficzna, a także samo położenie narodu polskiego w dziewiętnastym wieku – jego zniewolenie wyklucza uznanie obecnej sytuacji za dopełnienie dziejów. Jak wykazano powyżej, filozofia Cieszkowskiego nie może być uznana także za lewicową, ponieważ inaczej ujmuje ona sens procesu dialektycznego, akcentuje harmonizację i syntezę, a przez to odrzuca negatywność jakiejkolwiek rewolucji. Zamiast tego, proponuję określić ją, być może mało zgrabnym, mianem „awangardowej”, gdyż konsekwentnie wykorzystując dialektyczne instrumentarium metodologiczne

heglizmu, głosi ona potrzebę wyjścia, niejako „od środka”, poza jego intelektualistyczny horyzont i zwrócenie się na ewolucyjną praktykę społeczną.

W tym punkcie powstaje pytanie, na ile opisana powyżej syntetyczna specyfika myśli Cieszkowskiego stwarza przesłankę do możliwego uogólnienia, rozciągnięcia tego typu określenia na próby zdefiniowania polskiego heglizmu epoki międzypowstaniowej. Sugeruję pozostawienie tej kwestii jako otwartej hipotezy, jednakże hipotezy, za którą wiele zdaje się przemawiać. Wątki takiego syntetycznego zorientowania dają się przecież odnaleźć w koncepcji wychowania Trentowskiego, próbach zintegrowania heglizmu i romantyzmu u Libelta czy idei panslawizmu Gurowskiego. Nawet tak z pozoru wyłącznie receptywny i konserwatywny interpretator Hegla jak Kremer postuluje uzupełnienie idealizmu absolutnego o perspektywę personalizmu, która włączać ma do filozoficznego wyobrażenia zaczerpnięte z religii chrześcijańskiej, a przez to niwelować intelektualistyczny abstrakcyjny i martwy wydźwięk doktryny „berlińskiego mędrca”. Zarazem pogląd ten wydaje się mieć pewne oparcie w ogólnych, choć często jedynie deklaratywnych, cechach polskiej kultury intelektualnej. Mowa bowiem o narodzie, który podjął się nieudanej realizacji wręcz anarchistycznego pojęcia jednostkowej wolności w oparciu o ideały antycznej *res publici*, w którym egzekutorami Oświecenia byli księża, i który u progu swojej zagłady, w dobie silnie antyreligijnej rewolucji, ustanowił Konstytucję starającą się zreinterpretować, lecz zarazem utrzymać chrześcijańskie korzenie. Niemniej jednak wszystkie powyżej zasygnalizowane hipotetyczne tropy, zarówno te „wewnątrz-heglowskie”, jak i te „zewnętrzne”, skłaniać powinny raczej do dalszych badań nad specyfiką czy to myśli międzypowstaniowej, czy szerzej intelektualnej kultury polskiej, badania, które niestety wciąż jeszcze raczkują.

W odniesieniu do samego heglizmu, nie sposób dzisiaj przeoczyć wpływu, jaki miał on na losy duchowości Zachodu – począwszy od rozpalenia, chociażby jako negatywny punkt odniesienia, zmysłu historycznego, poprzez krytykę religii, aż do trwałej obecności marksizmu, który przepoczwarzając się stale, wciąż stanowi jeden z dominujących nurtów filozoficzno-ideologicznych. Jakkolwiek spuściznę tę oceniamy obecnie, czy jako jeden z filarów nowoczesności i jej sztandarowej emancypacji, czy też jako zasiew europejskiego nihilizmu, dziś wciąż aktualne jest nieco pompatyczne, zawołanie *ex*

cathedra, aby czytać Hegla. W wyżej przedstawionym kontekście myśli między powstaniowej, znacznie ciszej i zdecydowanie oddolnie, należy dodać: „odważmy się go czytać po polsku”.

Krystian Pawlaczyk

[1] K. Löwith, Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

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

[3] Pozornie paradoksalnie Löwith zalicza Kierkegaarda do lewicy heglowskiej, argumentując ten zabieg wysoce polemicznym stosunkiem duńskiego myśliciela do filozofii Hegla.

[4] A. Cieszkowski, Prolegomena do historiozofii, w: tegoż, Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, PWN, Warszawa 1972, s. 1-105. W tym miejscu warto wskazać na historycznie udowodniony wpływ Cieszkowskiego na późniejszą, Marksowską koncepcję przejścia z teorii do praktyki (zob. m.in. A. Cornu, Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło. Tom pierwszy 1818/1820-1842, przeł. pod red. M. Żurawskiego, PWN, Warszawa 1958, s. 139, 143-144, 148; B. P. Hepner, History and the Future: The Vision of August Cieszkowski, „The Review of Politics” 15/3 (1953), s. 341; A. Liebich, Between Ideology and Utopia, Riedel, Dordrecht 1979, s. 54-57; Andrzej Walicki, Philosophy and Romantic Nationalism – the Case of Poland, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 141-142).

[5]A. Cieszkowski, Ojcze nasz, t. I-III, Fiszer i Majewski, Poznań 1922-1923 Pomijam w tym miejscu znaczące różnice pomiędzy projektem Prolegomenów a Ojcze nasz.

[6] A. Cieszkowski, Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna, w: tegoż, Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, PWN, Warszawa 1972, s. 107-208

[7] Tamże, s. 189.

[8] Andrzej Walicki, Philosophy and Romantic Nationalism – the Case of Poland, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994, s. 136-138.

dr Krystian Pawlaczyk – adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Ministerstwo Kultury Dziedzictwa Narodowego i Sportu.

NIW

Sfinansowano przez Narodowy Instytut Wolności - Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego ze środków Programu Rozwoju Organizacji Obywatelskich na lata 2018 – 2030

PROO