

Tomasz Herbich: Augusta Cieszkowskiego solidarystyczna korekta liberalizmu

Podstawową oś, która umożliwia przeciwstawienie solidarności i rewolucji, wyznaczają tworzenie z jednej i burzenie z drugiej strony - przeczytaj tekst z „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Solidarność. Polski idiom.

Niedostatki liberalizmu

Radykalizm społeczny zrodził się z niedostatków liberalizmu. To jeden z najważniejszych elementów jego genezy, o którym mało kto może pouczyć tak przekonująco, jak Mikołaj Czernyszewski, czołowy dziewiętnastowieczny socjalista rosyjski. W jego dzienniku znajdziemy następujące słowa o liberałach: „Nie cierpię tych panów, którzy głoszą wolność i jeszcze raz wolność, a ograniczają się do powtarzania tego słowa i wpisania go do ustaw, ale nie wprowadzają w życie; znoszą oni prawa mówiące o nierówności, ale nie burzą systemu społecznego, w którym dziewięć dziesiątych narodu – to niewolnicy i proletariusze. Nie o to chodzi, czy będzie car, czy go nie będzie, czy będzie konstytucja, czy jej nie będzie, lecz o stosunki społeczne, o to, by jedna klasa nie wyzyskiwała drugiej”[1].

Już w tym fragmencie zarysowuje się podstawowa linia krytyki liberalizmu u Czernyszewskiego. Liberałowie głoszą jego zdaniem jedynie formalne równouprawnienie, nie zaś – materialną równość; gdy konsekwencje tych rozbieżnych punktów wyjścia zostaną skonfrontowane z praktyką społeczną (pamiętajmy, że Czernyszewski miał na myśli politykę dziewiętnastowieczną), to ukazuje się cała obcość liberalizmu wobec sprawy poprawienia sytuacji, w jakiej znajduje się lud: „Od strony teoretycznej liberalizm może pociągać człowieka, którego szczęśliwy los uwolnił od kłopotów materialnych: wolność jest czymś bardzo przyjemnym. Liberalizm jednak pojmuje wolność w sposób bardzo wąski i czysto formalny. Dla niego wolność polega na oderwanym prawie, na papierowych zezwoleniach, na braku zakazów prawnych. Liberalizm nie chce zrozumieć, że zezwolenie udzielone przez prawo ma dla człowieka wartość tylko wtedy, kiedy posiada on środki materialne, by z tego zezwolenia korzystać. Ani mnie, ani tobie, czytelniku, nie zakazano jadać na złotym talerzu; niestety jednak ani ty, ani ja, nie mamy i prawdopodobnie nigdy nie będziemy mieli środków do wprowadzenia w życie tego wytwornego pomysłu; dlatego też otwarcie powiadam, że nic sobie nie robię z prawa do posiadania złotej zastawy i gotów jestem sprzedać to prawo za jednego rubla srebrem albo nawet i taniej. Zupełnie taką samą wartość mają dla ludu te wszystkie prawa, o które tak zabiegają liberałowie”[2].

Zdaniem Czernyszewskiego ta obcość wobec sprawy ludu pociąga za sobą jeszcze jedną konsekwencję – realną opozycję między liberalizmem a demokracją. Świadomość współczesna tak ściśle złączyła je ze sobą, że osoby nieobeznane z historią doktryn politycznych dziwić może nie tylko ich przeciwstawianie, ale nawet – rozdzielanie. W połowie XIX wieku było jednak jeszcze daleko do takiego utożsamienia. Czernyszewski, który występował z pozycji

krytyka liberalizmu, postrzegając tę różnicę między liberalizmem a demokracją ze szczególną ostrością: „Liberałów różni od demokratów istota ich pragnień oraz podstawowe pobudki działania. Demokraci dążą do zniszczenia, w miarę możliwości, przewagi klas wyższych nad niższymi w ustroju państwowym, a więc z jednej strony do zniweczenia siły i bogactwa stanów wyższych, z drugiej zaś do nadania większej wagi i zapewnienia większego dobrobytu stanom niższym. W jaki sposób należy zmienić w tym sensie prawa i wzmocnić nowy ustrój społeczny, do tego nie przywiązują prawie żadnego znaczenia. Liberałowie zaś, przeciwnie, nie zgodzą się żadną miarą, by stany niższe miały w społeczeństwie przewagę, bo stany te z braku wykształcenia i wskutek materialnego ubóstwa są obojętne na sprawy, które w oczach partii liberalnej mają najwyższą wartość, a mianowicie na prawo do wolności słowa i do ustroju konstytucyjnego. Dla demokracji nasza Syberia, gdzie prosty lud żyje w dobrobycie, stoi znacznie wyżej od Anglii, gdzie większość ludu cierpi ogromną nędzę. Ze wszystkich instytucji politycznych demokraty mają nieprzejednanie wrogi stosunek tylko do jednej – do arystokracji; liberałowie zaś prawie zawsze uważają, że tylko przy pewnym stopniu arystokratyzmu społeczeństwo może osiągnąć ustrój liberalny. Dlatego właśnie liberałowie żywią zazwyczaj ogromną niechęć do demokratów i twierdzą, że demokracja prowadzi do despotyzmu i jest zgubna dla wolności” [3].

Czernyszewski stawia niełatwe zadanie przed krytykami projektów radykalnej przebudowy społecznej w duchu tak rozumianego demokratyzmu (i to nie tylko przed liberałami). Jeżeli dobrze zrozumie się istotę tej krytyki liberalizmu – koncentrującej się na braku możliwości zapewnienia środkami prawnymi owej materialnej równości, stanowiącej warunek korzystania z równości formalnej – to trudno jest odrzucić jego diagnozę i w zasadzie istnieją tylko dwie

możliwości rozwiązania tak zarysowanego problemu: należy albo odrzucić równość jako wartość głoszoną przez rewolucję francuską i czerpiące z niej ruchy polityczne, albo uznać, że formalne równouprawnienie rzeczywiście nie jest wystarczające, ale sformułować inną odpowiedź na ten fakt. Wydaje się natomiast, że mimo wszystko nie można postawionego przez Czernyszewskiego problemu rozwiązać w sposób, w jaki uczynił to Andrzej Walicki w *Filozofii prawa rosyjskiego liberalizmu*: „Zupełnie nieświadomie Czernyszewski dowiódł więcej niż chciał dowieść, wykazując nie tylko słabość, lecz także siłę klasycznej liberalnej koncepcji wolności. Trzeba tylko odwrócić sytuację, którą on opisuje, i wyobrazić sobie kogoś, kto może nabyć złoty serwis obiadowy, lecz zabrania mu się tego, ponieważ posiadanie takich rzeczy jest monopolem kasty rządzącej. Łatwo się zgodzić, jak sądzę, że sytuacja taka – z racji arbitralnego charakteru zakazu – gwałciłaby poczucie wolności i godności daleko dotkliwiej niż sytuacja opisana przez Czernyszewskiego”[4]. Taka apologia liberalizmu przechodzi obok centralnego problemu Czernyszewskiego, nie rozwiązuje ona bowiem trudności wynikającej z braku możliwości zapewnienia materialnej równości środkami ewolucyjnymi, lecz jest zainteresowana jedynie obroną formalnie pojętej wolności, zagwarantowanej w prawie.

Cieszkowski o konieczności materialnej równości

Może nas zaskoczyć fakt, że nadrzędną intuicję Czernyszewskiego – przeświadczenie, że liberalizm zagwarantował jedynie formalne równouprawnienie, należy natomiast dążyć do realnej, materialnej równości – podzielał August Cieszkowski, którego orientację polityczną Antoni Roszkowski słusznie określił jako „liberalny solidaryzm”[5]. W swoim dziele *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, w

rozdziale poświęconym powołaniu tytułowej warstwy społecznej (którą w przywołanym już fragmencie Czernyszewski wprost uznawał za najbardziej wrogą demokratom), Cieszkowski pisał o tym następująco: „Ongi między ludem a arystokracją sterczał mur i stała otworem przepaść. Mur widać było zdala, bo zagradzał drogę; co zaś do przepaści, długo o niej nie wiedzano, trzeba było przybliżyć się, aby ją spostrzedz. Murem był *przywilej*, – runął z łoskotem pięćdziesiąt lat temu. Ale przepaść pozostała otwartą, a głębię jej odkryto dopiero zbliżywszy się do jej krawędzi. Przepaścią tą jest głód, nędza, pauperyzm fizyczny i moralny”[6]. Polski filozof wkłada w usta ludu słowa bardzo zbliżone do tych, które skłonny byłby mu przypisać także Czernyszewski: „Lud znowu mógłby Wam doskonale odpowiedzieć: «Posiadając środki, osiągnęliście cel; opierając się na fakcie dokonanym, łatwym Wam było zdobyć prawo. – Ale powiedzcież nam, czy można opierać się na celu, aby zdobyć środki i nauczcież nas, jeśli łaska, w jaki sposób osiągnąć *rzecz, skoro nie ma się nic krom prawa*»”[7]. Dzieło Rewolucji Francuskiej – to ona była bowiem tym wydarzeniem, które zdaniem Cieszkowskiego doprowadziło do runięcia muru dzielącego lud od arystokracji – nie było zatem całkowite i wymaga uzupełnienia. Zakopanie przepaści, która ciągle oddziela od siebie różne warstwy społeczne, jest właśnie obowiązkiem arystokracji, do której apelował Cieszkowski jako do jedynej jego zdaniem grupy, która może tę zmianę skutecznie przeprowadzić: „Im zadanie cięższe, tem piękniejsze, tem szlachetniejsze. Któż się go tedy podejmie? Lud sam? – Raz jeszcze powtarzam, że nie ma środków po temu, a biada, – biada, – gdyby się o nie sam miał pokusić. Mieszczactwo? Cóż znowu! zanadto zajęte sobą samem, za pilno mu do używania po wczorajszem zwycięstwie i do spokojnego zebrania wszystkich jego owoców; – zanadto się rozgospodarzyło, niepomne na tych co po za drzwiami zostali. Któż tedy? dawna szlachta?... Ha, kto wie? być może!... Dla swych nauk i starannego wychowania, dla wzniosłych uczuć, któremi od kolebki oddycha, dla położenia społecznego i wpływu swego

niezupełnie jeszcze wygasłego wśród zawieruchy wieku, dla majątku nareszcie, który w spadku otrzymała, który przeto posiada, *nie zdobywszy go własną pracą*, który ma więc *obowiązek* moralny obracać na korzyść tych co pracują, a mimo to ani *zarobić*, ani *posiadać nic nie mogą*, - z tych wszystkich tytułów i dla tych powodów mogłoby istotnie się zdarzyć, żeby ona się dziś do tego posłannictwa społecznego poczuwać zaczęła. – Oto jej *prawo*, oto jej *obowiązek*. Nareszcie, widzicie przecież, że nie chodzi tu już o żadne *przywileje*” [8].

Z powyższych słów można wnosić, że gdyby Cieszkowski miał podjąć polemikę z poglądami Czernyszewskiego, to odpowiedź na dylemat wyrażony przez Rosjanina znalazłby w idei solidarności, stanowiącej motywację powyższego wezwania do arystokracji. Solidaryzm, czyli drugi człon, który pojawia się w zaproponowanym przez Roszkowskiego określeniu orientacji politycznej autora *Ojciec nasz*, możemy teraz pojąć jako wynik dokonanej przez Cieszkowskiego (który określał samego siebie jako „postępowego konserwatystę”) próby korekty liberalizmu. To właśnie ta idea sprawia, że mimo podzielenia podstawowego rozpoznania Czernyszewskiego Cieszkowski nigdy nie przeszedłby na jego pozycje. Solidarność okazuje się zatem konkretną, praktyczną odpowiedzią na radykalizm społeczny. Ten zaś osiąga swój punkt kulminacyjny w rewolucyjnym socjalizmie, który Cieszkowski – kierując się, jak sądzę, właśnie ideą solidarności – stanowczo potępia. Analiza drugiego i trzeciego działu *Wezwania*, czyli tej części *Ojciec nasz*, w której Cieszkowski komentuje słowa: „Ojciec nasz, któryś jest w niebie”, pozwoli pokazać napięcia występujące między solidarnością a rewolucją jako dwoma biegunami życia społecznego.

Solidarność a rewolucja

Podstawową oś, która umożliwia przeciwstawienie solidarności i rewolucji, wyznaczają tworzenie z jednej i burzenie z drugiej strony. Rewolucja jest zasadą niszczącą, solidarność zaś – budującą. Stanowią one tym samym dwa przeciwstawne rozwinięcia hasła „Wolność, Równość, Braterstwo”: „Wszakże to godło głosi zbawienie, a wy je *nicujecie* na pozbawienie. Boć wolność, którą rozpowiadacie, tchnie gwałtem a nie swobodą, a równość Wasza tchnie chucią poniżenia tych, co są na wysokościach, zamiast wspaniałomyślniej woli podniesienia rzeszy po padole wzdychającej, a braterstwo Wasze przypomina «zwaśnionych braci o Ojcowiznę», nad którymi płakała mącąc wodę Libusza, nie zaś ową «rzecz dobrą i świętą», którą zapowiadał Psalmista, braciom zgodnie mieszkającym”[9]. Rewolucja czynnie przeczy zatem zasadzie solidarności – jest podporządkowana niskim, burzącym namiętnościom, które niszczą jedność społeczeństwa.

Gdy czytamy poświęcone rewolucji i komunizmowi fragmenty *Ojciec nasz*, nie możemy zapominać, że zagadnienie solidarności nie jest jedynie pobocznym tematem tego niezwykle obszernego i wielowątkowego dzieła, lecz należy do jego ścisłego rdzenia. Jednym z centralnych zagadnień filozofii Cieszkowskiego jest ukonstytuowanie się ludzkości jako dziejowego podmiotu zdolnego rozumnie kształtować własną rzeczywistość. Owo ukonstytuowanie wymaga realnego, czynnego zjednoczenia – ono zaś jest właśnie nazywane solidarnością. Tym samym rewolucja jako czynne zaprzeczenie owej solidarności niweczy to, co dla Cieszkowskiego podstawowe – program przeobrażeń społecznych składających się na Królestwo Boże na ziemi, zakładający jako swój warunek konieczny przekaz idei płynący od elit do ludu, czemu służyć ma właśnie podjęty w *Ojciec nasz* wykład Modlitwy Pańskiej.

Polski filozof ściśle wiąże problem solidarności z wykładem zaimka „nasz”: „Bo któżby nie zauważył, iż tu nie o wyłączne a osobiste dla każdego człowieka dostojeństwo, nie o pojedyncze a prywatne powołanie, ale o Solidarność Rodu ludzkiego tak z Bogiem, jak w sobie samym Zbawicielowi chodziło. Inaczej dośćby Mu było każdego z nas upoważnić do mówienia: «Ojcie mój!»”[10]. Należy koniecznie zwrócić uwagę na obie relacje, które zgodnie z przywołanymi słowami obejmuje idea solidarności – nie tylko jest ona związkiem ludzi między sobą, lecz także wiąże zjednoczoną ludzkość z Bogiem. To zaś pozwala połączyć ją z chrześcijaństwem, w którym ma swoją genezę: „Otóż Objawienie Boga jako «Ojca naszego», zwiastując nam naprzód wspólność pochodzenia już nietylko od jednego ziemskiego Rodzica, ale też od spólnego Ojca niebieskiego, a tem samem, dopełniając tradycji Adamowej drugostronnym wywodem, odsłoniło nam dopiero prawdziwą solidarność Ludzkości, która mimo różnicy plemion, narodów i rodów, przecież jeden i tenże sam Ród ludzki stanowi, już nietylko wedle ciała i krwi, ale także wedle myśli i słowa, wedle wszechwarunków i wszechprzeznaczeń Ducha”[11]. Nie tylko jednak historyczny początek, lecz także pełną realizację idei solidarności wiąże autor *Ojcie nasz* z jednym z podstawowych wyobrażeń chrześcijaństwa – Królestwem Bożym, które w epoce Parakleta będzie Królestwem Bożym na ziemi, stanowiącym cel wszelkiego rozwoju społecznego: „Bo wiedzcie o tem, że ów wyglądany Stan społeczny, doskonalszy od wszelkich przebytych w historii, ów stan harmonji i zgody, o którym marzycie, a do którego przed Wami wzdychały już wieki, niczem innym nie jest, ani być nie może, jedno obiecanem Królestwem Bożem, (...); które to Królestwo osiągnąwszy, wszystko z kolei otrzymacie w dodatku, albowiem ono jest Spełnią losów ludzkości, Spokojem i Radością w Duchu Świątym”[12].

Jeżeli uważnie wczytać się w przywołane powyżej fragmenty, to nie ulega wątpliwości, że dla światopoglądu społeczno-politycznego Cieszkowskiego jedną z podstawowych jest kategoria *całości*. Co więcej, jest ona nie tylko kategorią, lecz także – za sprawą idei solidarności – nadrzędną wartością. Polski filozof zdecydowanie odrzuca samą możliwość rozumienia społeczeństwa z perspektywy teorii konfliktu, tak samo jak odrzuca wszelki elitaryzm inny niż ten, który oparty jest na zasługach, nawet tak wyłonione elity powinny jednak jego zdaniem rozumieć swoje powołanie wyłącznie w kategoriach służby owej całości. Cieszkowski jest zatem zdecydowanym i konsekwentnym egalitarystą, przekonanym w dodatku, że odwołanie się do ludu, „popularyzacja” filozofii jest oczywistym, newralgicznym momentem filozofii czynu. Dzięki idei solidarności może on sformułować taką odpowiedź na nierówności społeczne, która wpisuje się w jego ewolucjonizm i tym samym prowadzi do odrzucenia rewolucyjnej metody dokonywania przemian. Równocześnie Cieszkowski wierzy, że postępując w ten sposób, kontynuuje to, co prawdziwe i wieczne w socjalizmie. Znalazło to swój wyraz już we fragmencie *Prolegomenów do historiozofii* krytykującym myślenie utopijne: „Zwracam spekulatywnym myślicielom uwagę na system Fouriera; nie przeocząc bowiem zasadniczych błędów, na skutek których system ten jest jeszcze utopią, należy wskazać, że zrobiono ważny krok celem rozwoju *organicznej prawdy w rzeczywistości*. (...) Jako *bezpośrednie* pojednanie zasady Platońskiej z Russoistyczną, utopia ta ma zapewne *dla przyszłości* olbrzymie znaczenie. (...) Fourier jest największym, ale też ostatnim utopistą. Zasadniczy błąd wszelkiej utopii polega na tym, że zamiast rozwijać się razem z rzeczywistością, chce ona *wtargnąć* w rzeczywistość; a to nigdy jej się nie uda, skoro bowiem *jest* utopią, musi ją dzielić od rzeczywistości otchłań nie do przebycia – w przeciwnym wypadku, gdyby rozwój zasady nie był utopijny, wówczas to, co

rozumne, musiałyby natychmiast, jak już powiedzieliśmy, pokryć się z rzeczywistością”[13]. Właśnie od tego, co prawdziwe w socjalizmie, oderwali się zdaniem Cieszkowskiego komuniści, których poglądy jednoznacznie klasyfikował on jako antyspołeczne: „A teraz Wy, którzy dzisiaj pięknego nazwiska Socjalistów nadużywacie, choć Socjalistami jako żywo nie jesteście, ilekroć knujecie na Społeczeństwo zamach mieczem i pożogą, nie zaś duchem i miłością nadwerężone Społeczeństwo naprawiać myślicie, - Wy, tak zwani Socjaliści czerwoni, posłuchajcie! Gdybyście w rzeczywistości byli, czem się mianujecie tobyście właśnie Społeczeństwo budowali, a nie gorszyli, bądź przykładem, bądź zasadami. Lecz skoro bądź myśli, bądź życie Wasze anty-socjalne, jakże Wam może Społeczeństwo zaufać? Jakże ma szukać w korcu oczywistej trucizny, ździebeł wątpliwego dla niej lekarstwa? Gdzież uprawnienie Wasze, gdzie pragmatyczna sankcja Waszej Socjalności?”[14]. Cieszkowski w bardzo ciekawy sposób rozróżnia przy tym dwie odmiany owego antyspołecznego nastawienia – zwrócenie się przeciwko elitom oraz przeciwko samej istocie społeczeństwa – które następnie sprowadza do siebie: „Dwojacy są między Wami Apostołowie zniszczenia, jedni, którzy upatrują zawadę jedynie w Panach tego świata, w Mocarzach wyższego lub niższego stopnia, i dlatego pilno Wam owych Mocarzy przemoc i samych gwałtowników zgwałcić; - drudzy zaś tej zawady szukają w samej istocie Społeczeństwa, i dlatego pragną istotę tę przewrócić i wnętrzości jej rozrywać. Wspólne to a wzajemnie dopełniające się zaślepienie, bo osobiste wady i zawady zawisły od umowo-społecznych, jak nawzajem te ostatnie od tamtych, - jak podobnież wszelka forma zależy od treści, i odwrotnie materja od formy”[15]. Każda rewolucja czynnie występuje przeciwko owej postulowanej przez Cieszkowskiego jedności – dlatego sprzeciwia się ona zadaniom, które autor *Prolegomenów do historiozofii* stawia przed ludzkością znajdującą się u progu trzeciej epoki dziejów.

Zakończenie

Pomysł, aby w poglądach Cieszkowskiego szukać jednego z filozoficznych źródeł „Solidarności”, nie jest nowy[16]. Szczególnie ważne jest to, że autor *Ojciec nasz* – jako prawdopodobnie najwybitniejszy przedstawiciel filozofii narodowej lat czterdziestych XIX wieku – staje tym samym w jednym szeregu z innymi myślicielami, których można uznać za poprzedników tego masowego ruchu społecznego. Szczególnie interesujące byłoby zestawienie liberalnego solidaryzmu Cieszkowskiego z poglądami Edwarda Abramowskiego, pokazałoby ono bowiem – obok dosyć oczywistych i z tego powodu mniej interesujących różnic – także bardzo istotne zbieżności.

„Solidarność” ukazuje się tym samym nie jako początek, lecz jako zwieńczenie pewnego procesu, trwającej znacznie ponad sto lat pracy, którą myśl polska podejmowała już podczas zaborów. Również owa oczywista dla tego ruchu opozycja – przeciwstawienie komunizmu i solidarności – w świetle poglądów Cieszkowskiego daje się bardzo dobrze zrozumieć. Poglądy autora *Ojciec nasz* są jednak interesujące nie tylko z perspektywy historycznej – czy to dla historyka filozofii i myśli politycznej, czy to jako ciekawy kontekst dla prób zrozumienia jednego z najważniejszych w historii XX wieku masowych ruchów społecznych. Właśnie dlatego, że są one solidarystyczną korektą liberalizmu, można je odnieść również do dzisiejszej sytuacji.

[1] M. Czernyszewski, *Dziennik (wyjątki)* [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Bieńkowska i K. Błeszyński, Warszawa 1961, s. 383–384.

[2] Tenże, *Walka stronnictw we Francji za Ludwika XVIII i Karola X* [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Bieńkowska i K. Błeszyński, Warszawa 1961, s. 92.

[3] Tamże, s. 89–90.

[4] A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995, s. 68.

[5] A. Roszkowski, *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 1923, s. 162.

[6] A. Cieszkowski, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, tłum. A. Cieszkowski-syn, Poznań 1908, cyt. za:
<http://www.teologiapolityczna.pl/august-cieszkowski-poslannictwo-arystokracji-wspolczesnej/> (dostęp: 26.08.2016 r.). Wszystkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od Cieszkowskiego i zostały oddane kursywą.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

[9] Tenże, *Ojciec nasz*, t. 2, Poznań 1923, s. 121–122.

[10] Tamże, s. 76.

[11] Tamże, s. 92.

[12] Tamże, s. 193–194.

[13] Tenże, *Prolegomena do historiozofii*, tłum. A. Cieszkowski-syn [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, opr. J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa 2014, s. 98–99.

[14] Tenże, *Ojciec nasz*, t. 2, dz. cyt., s. 191.

[15] Tamże, s. 178.

[16] Por. A. Wawrzynowicz, *W poszukiwaniu filozoficznych źródeł polskiej idei solidarności* [w:] *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, red. D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz, Poznań 2006, s. 119–137.