

## **Tomasz Herbich: Między utopią a krytyką utopii. Filozofia polityczna Augusta Cieszkowskiego na tle epoki**

Głównym wątkiem filozofii politycznej Cieszkowskiego jest pytanie o możliwość takiego formułowania ideałów życia społecznego, aby te mogły stać się rzeczywistym, a nie wyłącznie postulowanym źródłem praktyki społeczno-politycznej. To z kolei wymaga skonstruowania odpowiedniej, filozoficznej podstawy. Autor „Ojczyzny” chce uniknąć obu jednostronności – bezwzględnego, abstrahującego od konkretnej, danej rzeczywistości społecznej przyłgnięcia do ideału, oraz odrzucenia pozytywnej, twórczej roli ideału w życiu społecznym – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Morus. Państwo jako utopia?”.

Wśród[1] pism politycznych Augusta Cieszkowskiego ważne miejsce zajmuje artykuł *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*. Filozof kreślił w nim wizję zjednoczenia stronniactw, które:

nie będzie i być nie powinno *koalicją* tychże. Wszelkie koalicje z natury swojej są wątłe, krótkotrwałe, a nawet szkodliwe, bo elementy skoalizowane zwykle nawzajem sobie *ustępują*, a przeto od właściwego stanowiska odstępują. To sprowadza zwichnięcie samych stanowisk, a prędzej czy później głębsze ich jeszcze rozdarcie. Nam zaś nie o *wzajemne ustąpienie*, ale o

*wspólne postąpienie* idzie. Bez zrzekania się samodzielności swojej, bez wystąpienia z właściwego sobie stanowiska, bez wtłaczania się w ciasne jakie lub też czcze formuły, które właśnie sprawiłyby zgładzenie żywotnego piętna każdego kierunku, dostąpić możemy pełnej różnobarwnej i organicznej jedności[2].

Powyższy cytat dowodzi szczególnego zamiłowania Cieszkowskiego do dialogu idei, żywej wymiany myśli. Nieco dalej znajdziemy uwagę, w której filozof informuje swojego czytelnika, że jego program zakłada zachowanie stronnictw nie w tym, co przygodne, lecz w tym, co istotne:

*Bezstronnym* być nie można, ale *wszechstronnym* być potrzeba. Mówiąc zaś, iż wszystkie stronnictwa do nas należeć mogą, powinny i będą, tym samym otwieramy sobie realne, obfite, rozległe, a przecież ściśle ograniczone pole, dla dodatniego nie zaś zaprzeczonego żywiołów naszych uprawiania. – Czymże ograniczone będzie to pole, skoro wszystkie stronnictwa dostęp do niego znaleźć mają? – Oto *samymi* stronnictwami – oto tym, co *istotę* ich stanowi. Stronnictwa bowiem o tyle tylko żyją i za takowe są uznane, o ile na pewnej i w istocie swojej dobrej, a nie urojonej spoczywają zasadzie[3].

Wprowadzona powyższymi cytatami koncepcja zjednoczenia stronnictw jest politycznym wyrazem kluczowej idei filozofii Cieszkowskiego – syntezy. Ta z kolei nie jest wyłącznie trzecim stopniem metody dialektycznej, konsekwentnie zastosowanej w

podjętej przez Cieszkowskiego próbie dedukcji istoty dziejów. Jej centralne znaczenie polega również na tym, że wyznacza ona określoną, ogólną postawę filozoficzną:

Kiedy mówimy jednak o właściwym posługiwaniu się metodą, nie mamy bynajmniej na myśli szkolarskiego i pedantycznego jej zastosowania, które nie jest już posługiwaniem się *prawo-*, lecz *leworęcznym*, tj. niezgrabnym i wciąż jeszcze nieśmiałym. Metodę trzeba przyswoić sobie jako żywioł własny, nie może ona więc objawiać się jako rzecz zewnętrzna. Trzeba mieć ją w swej władzy, a nie, na odwrót, znajdować się w jej władzy[4].

Dodajmy, że podobnie rzecz ma się u samego Hegla, od którego Cieszkowski przejął metodę dialektyczną. Zarazem „wybitna tendencja syntetyzowania, choćby w sensie *complexio oppositorum*”[5] stała się szczególną, w pełni własną cechą filozofii autora *Ojciec nasz*.

Metoda ma stać się własnym żywiołem, decydującym o ruchu myśli. Nie jest ona jedynie formą, lecz także treścią myśli. Filozofii Cieszkowskiego nie można zresztą analizować, gdy założy się niezależność formy i treści. Najdonioślejsze i najoryginalniejsze rozwiązania jego filozofii politycznej mają ścisły związek z pragnieniem syntezy. Jednak z tej podstawowej potrzeby światopoglądowej autora *Ojciec nasz* wynikają również pewne trudności interpretacyjne.

**Stan badań nad zagadnieniem utopijności filozofii politycznej Cieszkowskiego**

Jedno z najtrudniejszych pytań, które można zadać dziełom Cieszkowskiego, dotyczy ich utopijności. Badacze myśli Cieszkowskiego dostrzegają znaczenie tego zagadnienia. Pewne uwagi na jego temat formułowali m.in. Michał Sobeski, Andrzej Walicki, Jan Garewicz, Andre Liebich, Zbigniew Kuderowicz, Lech Stachurski[6], a także Andrzej Wawrzynowicz, Piotr Bartuła, Marek N. Jakubowski czy Wiesława Sajdek. Spośród prac Andrzeja Walickiego szczególne znaczenie dla omawianego tematu ma artykuł, w którym autor ten śledzi związki łączące filozofię Cieszkowskiego z francuską myślą społeczną pierwszej połowy XIX wieku[7]. Ważne miejsce zajmuje także artykuł Jana Garewicza *Nie dokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego*[8]. Autor ten uważa *Ojciec nasz* za „jedną z nieczęstych prób pogodzenia dążenia do absolutu z ideą racjonalnego kompromisu i osiągnięcia tego, co możliwe”[9]. Przekonuje on czytelnika, że silne poczucie realizmu było istotną przyczyną niedokończenia *Ojciec nasz*, gdyż zawarty w nim projekt musiałby doznać regresu do postaci utopii, która miałaby wynikać z przeświadczenia o możliwości rozwiązania nieograniczonej liczby możliwych sprzeczności przy pomocy skończonej liczby formuł zawartych w Modlitwie Pańskiej[10]. Zagadnieniu utopijności myśli Cieszkowskiego trochę miejsca poświęcił także Piotr Bartuła[11]. Duże znaczenie mają również studia Marka Nikodema Jakubowskiego, poświęcone niektórym aspektom filozofii politycznej Cieszkowskiego, w tym zwłaszcza tekst *Krytyka rzeczywistości i ideał społeczny w twórczości Augusta Cieszkowskiego*[12]. Interesującą uwagę można znaleźć w zakończeniu jednego z artykułów Wiesławy Sajdek[13]. Autorka ta unieważnia Mannheimowski podział na ideologię i utopię, dowodząc, że niemożność wyjścia poza niego zachodzi tylko o tyle, o ile społeczeństwo postrzega się jako arenę walczących ze sobą podmiotów. Na to, że Cieszkowski nie mieści się w ramach tego klasycznego modelu, wcześniej zwracał już uwagę Andre Liebich[14]. W

poniższym artykule obszernie korzystam z ustaleń wymienionych badaczy. Mimo to należy zauważyć, że problem utopijności myśli Cieszkowskiego nie doczekał się dotychczas pełnego opracowania i satysfakcjonującego wyjaśnienia.

## **Definicja utopii i ogólna charakterystyka problemu utopijności filozofii Cieszkowskiego**

Przyjmuję następującą definicję utopii:

W zależności od przyjętej koncepcji utopii budowano już rozmaite antynomie: utopia i realizm, utopia i mit, utopia i ideologia, utopia i nauka itd. W ramach naszej koncepcji jako przeciwieństwo utopii jawi się przede wszystkim wszelki konserwatyzm, a nadto wszelki kult żywiołowości w życiu społecznym. Po pierwsze – przekonanie, że to, co jest, winno być uważane za dobre lub „w zasadzie” dobre. Po drugie – naiwna wiara, iż rzeczywistość sama wyłania z siebie ideał i sama do niego zdąża. Słowem, antyutopizmem jest zatarcie granicy między bytem i powinnością, rzeczywistością i ideałem[15].

Należy zwrócić szczególną uwagę na szeroki i uniwersalny charakter tej definicji. Wynika on z negatywnego sposobu definiowania. Co więcej, użyte tutaj pojęcie „konserwatyzm” należy rozumieć nie jako nazwę pewnej doktryny, lecz jako ogólną, zachowawczą postawę wobec zastanej rzeczywistości politycznej. Tym samym utopia nabiera sytuacyjnego charakteru – ocena danego poglądu jako utopijnego jest

zależna od stanu rzeczy, z którym mierzy się konkretny myśliciel[16]. Tak rozumiana utopijność nie jest ani wyłączną cechą światopoglądów lewicowych, ani prawicowych. Może pojawiać się nawet w pismach konserwatystów i w istocie „odpowiada jakiejś trwałej potrzebie ludzkiej”[17], podobnie zresztą jak zachowawczość.

Problemy z utopijnością myśli Cieszkowskiego może obrazować stanowisko Romana Andrzeja Tokarczyka, który mówiąc o utopiach romantycznych, pomija nazwisko autora *Ojciec nasz*:

Mesjanizm Hoene-Wrońskiego inspirował wielu polskich poetów, filozofów i publicystów, m.in. Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, Henryka Kamieńskiego, Bronisława Trentowskiego i Karola Libelta. Czerpali oni zwłaszcza z takich idei Hoene-Wrońskiego, jak: uznawanie współczesnych im czasów za erę antynomii, syntezy wiedzy i moralności w koncepcji czynu, posłannictwa narodów i świata słowiańskiego w przyszłości, pojmowania przyszłości jako epoki syntetycznej i ostatecznej. Idee Hoene-Wrońskiego i jego naśladowców krzewił Instytut Mesjanistyczny, istniejący w I połowie XX wieku[18].

Nie ulega wątpliwości, że Cieszkowski kontynuuje wszystkie cztery wymienione wątki mesjanizmu Hoene-Wrońskiego. Wydaje się wręcz, że jest on w większym stopniu kontynuatorem tej myśli niż Kamieński, Trentowski czy Libelt. Mimo to Tokarczyk nie wymienia autora *Ojciec nasz* ani w tym, ani w żadnym innym miejscu książki. Trudno jednoznacznie zinterpretować ten fakt – być może jest on jedynie

wyrazem przeoczenia, ale może też świadomości pewnych trudności, które z myślą Cieszkowskiego są nieodłącznie związane i tym samym nie pozwalają na zamknięcie jej w jednej prostej formule.

Na czym polegają te trudności? Za utopijnością myśli politycznej Cieszkowskiego może przemawiać idea zasadniczych przeobrażeń społecznych, która swój punkt kulminacyjny znajduje w figurze Królestwa Bożego na ziemi. Stawką mesjanizmu jest teza, że zbawienie dokonuje się nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także – społecznym. Jednak mimo obecności elementów, które można identyfikować jako utopijne, w pismach Cieszkowskiego spotykamy także jednoznaczną krytykę takich poglądów, o czym świadczy następujący fragment *Prolegomenów do historiozofii*:

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 otchłan 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[19].

Zacytowany fragment należy interpretować w szerszym kontekście. Stanowi on część rozważań nad sposobem, w jaki duch świata odniesie się do prawdy w trzeciej epoce dziejów[20]. Te z kolei współtworzą podsumowanie dzieła, w którym autor wyciąga wnioski z całych rozważań. Cieszkowski zakłada, że różne stanowiska zajmowane przez ducha ludzkiego wobec piękna, prawdy i dobra konstituują bieg dziejów:

Dzieje powszechne jest to proces rozwoju ducha ludzkiego w odczuciu, w świadomości i w czynnym potwierdzeniu piękna, prawdy i dobra, proces rozwoju, który mamy poznać w jego konieczności, przypadkowości i wolności[21].

Stanowisko, które duch świata zajmie wobec prawdy na trzecim, syntetycznym szczeblu rozwoju dziejów, charakteryzowane jest jako „przetłumaczenie prawdy z myśli na czyn”[22]. Znaczną część rozwinięcia tej idei zajmuje komentarz do poglądów Fouriera, który określany jest jako „największy, ale ostatni utopista”[23]. Cieszkowski przekonuje czytelnika, że Fourier mimo zasadniczych błędów, które sprawiają, że jego system jest utopią, „czyni ważny krok celem rozwoju organicznej prawdy w rzeczywistości”[24]. Krok ten polega na pojednaniu zasady platońskiej i russoistycznej, które są wzorcami dwóch wcześniejszych epok dziejowych, pojednaniu osiągniętym jednak w sposób niewystarczający, bo zaledwie bezpośrednio, a nie na stopniu syntezy, organicznie[25]. W istocie oznacza to, że odrzuceniu poglądów Fouriera za ich utopijność towarzyszy w myśli Cieszkowskiego aprobata dla próby ułożenia stosunków międzyludzkich na nowych zasadach[26]:

Ale ponieważ świadomość ma odtąd wyprzedzać czyn, nie należy obawiać się nadmiernie konstruowania podobnych stosunków społecznych, bo utopie nie tym grzeszą, że są *zbyt* rozumne dla rzeczywistości, ale tym właśnie, że są *nie dość* rozumne. Utopii wydaje się, że zbliża się maksymalnie do rzeczywistości, a tymczasem oddala się od niej. Aby rozwinąć jakąś prawdę, nie można być nigdy *dość idealnym*, albowiem

rzeczywiste dobro jest tylko jej drugą stroną. System Fouriera jest zatem dlatego utopią, że zbyt łatwo składa broń przed rzeczywistością z *góry przyjętą*[27].

Cieszkowski przekonuje nas zatem, że w epoce czynu zostanie zrealizowane w życiu społecznym to, co w sposób idealny poznano w epoce myśli. Według niego u źródeł myślenia utopijnego tkwi nie różnica bytu i powinności, ale rzeczywistości i prawdy. Choć z pewnością w ramach różnicy rzeczywistości i prawdy mieści się różnica bytu i powinności, to jednak takie przesunięcie akcentów jest znaczące. Autor *Prolegomenów do historiozofii* mógłby przecież ustosunkować się do myślenia utopijnego w tej części rozważań, w której zastanawia się nad stanowiskiem ducha świata wobec dobra. Z pewnych powodów jednak tego nie czyni, akcentując, że utopijność jest wyrazem określonego stosunku do prawdy – nie zaś do powinności moralnej. Ta charakterystyka pozwala mu na powiązanie historycznych utopii z tym, co stanowi o ogólnym charakterze drugiej epoki – z „abnegacją świata”. Co więcej, dopiero taka definicja umożliwia podkreślanie różnicy między utopiami a jego własnym stanowiskiem. Linia sporu między Cieszkowskim a Fourierem przebiega bowiem nie wokół stosunku do powinności moralnej, tylko do rzeczywistości, na co zwrócił uwagę Marek N. Jakubowski:

Błędem Fouriera, jak i innych utopistów, jest zatem to, że nie rozumiejąc prawdziwego charakteru rzeczywistości, traktują ją po prostu jako złą, po czym konstruują aprioryczne wizje przyszłości. W ten sposób przeciwstawiają ideał rzeczywistości, zamiast wyprowadzać go z niej[28].

Przedstawiona powyżej krytyka myślenia utopijnego niewątpliwie w zasadniczych rysach łączy Cieszkowskiego z Heglem. Podobieństwo stanowisk tych autorów świadczy o głębszej, filozoficznej wspólnotcie, wynika ono bowiem ze wspólnego założenia, że duch rozwija się stopniowo w ramach rzeczywistości historycznej: „Od Hegla przejął Cieszkowski wizję historii jako dramatycznego, acz koniecznego procesu racjonalizacji rzeczywistości, procesu dialektycznego, który implikuje takąż – tj. dialektyczną – metodę poznawczą”[29]. To z kolei oznacza, że myślenie zgodne z rzeczywistością (w miejsce przeciwstawnego wobec niej), ciągłość historyczna i to, co zastane, stanowią pewną wartość. Jednak zdaniem Augusta Cieszkowskiego duch nie kończy swojego pochodzenia na osiągnięciu pełnej samowiedzy, której dostępuje według Hegla w systemie idealizmu absolutnego. Na kolejnym szczeblu wkracza on w sferę relacji społecznych, próbując przełożyć odkrytą prawdę na czyn. To prowadzi Cieszkowskiego do sformułowania zdecydowanej wizji przemian społecznych. Problem z jego myślą polega więc na połączeniu w ramach jednego światopoglądu krytyki utopii z ideą fundamentalnej zmiany stosunków społecznych.

Na marginesie naszych rozważań należy zauważyć, że wprowadzając perspektywę przyszłości, Cieszkowski zdecydowanie wykroczył poza stanowisko filozoficzne Hegla. Dzieje się tak mimo wyrażonej przez niego w *Prolegomenach do historiozofii* opinii, że jedynie wprowadza niezbędną korektę do systemu Heglowskiego:

On sam [Hegel – przyp. autora] nie zdołał wprawdzie wyciągnąć wszystkich konsekwencji ze swego stanowiska, ale nie czyni to najmniejszej ujmy jego zasłudze; a kto dojrzaną w jego systemie lukę wypełni lub zgoła rozwinie dalej to stanowisko,

ten niewątpliwie geniuszowi Hegla o wiele wyższą cześć odda aniżeli ten, kto dba jeno o zachowanie bez zmian nietykalnej jego spuścizny[30].

W pełni zgadzam się z następującą opinią Jakubowskiego o „wykroczeniu poza Hegla”, które dokonało się w filozofii Cieszkowskiego:

Zamknięcie perspektywy poznawczej na teraźniejszości było w „idealizmie absolutnym” konsekwencją przyjęcia tezy, iż najwyższym objawem ducha jest doskonała świadomość siebie, świadomość wyrażająca się w filozofii. Ponieważ zarazem myśl Hegla była najwyższym wyrazem filozofii, szczytem jej rozwoju, oznaczało to, że na niej kończy się rozwój ducha, a więc i bieg historii. Hegel oczywiście nie zaprzeczał temu, że ludzkość posiadać będzie dalszą historię, problem ten leży jednak poza sferą możliwych zainteresowań filozofii. Wszelkie wydarzenia historyczne odbywają się mocą bezwzględnej konieczności; wiedza o nich przychodzi post factum. (...) Tak więc wbrew twierdzeniom samego Cieszkowskiego, jego trychotomiczny podział historii nie jest zwykłym uzupełnieniem czy też korektą dokonaną w obrębie heglizmu. Byłby nią wówczas, gdyby trzy wyróżnione epoki historyczne zamykały się w dziejach już minionych, gdyby rzeczywiście Hegłowską tetrachotomię zastąpił trychotomią. (...) „Wykroczenie poza Hegla” nie było zatem konsekwencją poprawki dokonanej w jego koncepcji dziejów – wyciągnięcia ostatecznych historiozoficznych konsekwencji jego metody – lecz to właśnie ta poprawka była już takim wykroczeniem. Wprowadzenie przyszłości w obręb

zainteresowań filozofii było bowiem w ramach myśli Hegla niemożliwe; zabieg ten wymagał przeformułowania podstawowej kategorii filozoficznej – kategorii ducha[31].

Aby dopełnić zarysowanego powyżej obrazu, zauważmy, że pisma polityczne autora *Prolegomenów do historiozofii* potwierdzają jego autoidentyfikację jako „postępowego konserwatysty”. Jego stanowisko znajduje się gdzieś pomiędzy ewolucjonistycznym konserwatyzmem Edmunda Burke’a a klasycznym liberalizmem Benjamina Constanta. Cieszkowski nie waha się jednak przed włączeniem do swoich poglądów idei bliskiego Królestwa Bożego na ziemi i wizji nowych relacji społecznych, których przeczucia dostrzega choćby u francuskich socjalistów. Nie widzi tu sprzeczności, uważa bowiem, że taka przemiana nie odrzuca istniejącej rzeczywistości, lecz może się z niej rozwinąć w sposób ewolucyjny. Cieszkowski chce zatem pozbawić światopogląd utopijny – utopijności, zachowując jego istotną treść. Narzędziem, które pozwala mu dokonać takiej operacji, jest własna filozofia. Równocześnie chce on – i to nie tylko na etapie *Prolegomenów do historiozofii*, ale w całej swojej myśli – rozwinąć heglizm poprzez wprowadzenie do niego kategorii przyszłości. Autor *Ojciec nasz* jest przekonany, że filozofia Hegla ostatecznie nie udziela odpowiedzi na istotną potrzebę swojego czasu, która w pełni ujawniła się w filozoficzno-społecznej myśli francuskiej. Tym samym polski filozof mediuje między dwoma stanowiskami – utopijnym i antyutopijnym, starając się zbliżyć je nawzajem do siebie. Czy ta próba okazała się skuteczna?

## **Odmiennność Cieszkowskiego i Saint-Simona**

Zauważmy najpierw, że w istotnej części omówionych powyżej poglądów Cieszkowski miał ważnego poprzednika – był nim Claude Henri de Saint-Simon. Choć francuski arystokrata jest nazywany „socjalistą utopijnym”, to sam z pewnością nie zaakceptowałby tego określenia. Andrzej Walicki, autor najważniejszego dotychczas studium poświęconego wpływom francuskim w myśli społeczno-religijnej Cieszkowskiego, podkreślał zarówno dobre rozeznanie polskiego filozofa w sporach prowadzonych w ówczesnej Francji, jak i szczególną bliskość autora *Ojczyzny* i saint-simonizmu[32]. Poprzestańmy jedynie na wskazaniu tych podobieństw, które są najistotniejsze dla analizowanego tematu. Cieszkowski i Saint-Simon szukali wiedzy pewnej i bezwzględnej[33] (podobnie zresztą jak wielu innych autorów tamtych czasów, w tym – co nie jest bez znaczenia dla naszego tematu – również sam Hegel[34]). Francuz odrzucał opinię o przeciwstawności bytu i powinności, chciał odkryć prawa rządzące organizmem dziejów oraz wyprowadzić przemiany społeczne z wiedzy[35]. Co więcej, obecne jest u niego nastawienie futurystyczne, wyrażające się w przekonaniu, że istotnym celem nauki jest przewidywanie:

Uczony, moi drodzy, jest człowiekiem, który przewiduje; nauka jest pożyteczna z tego właśnie powodu, że daje możliwość przewidywania; dzięki temu samemu uczeni przewyższają innych ludzi[36].

Wszystko, co już się zdarzyło, i wszystko, co się zdarzy, tworzy jedną serię, w której pierwsze ogniwa stanowią przeszłość, ostatnie zaś – przyszłość. Toteż badanie drogi, jaką przebył do

dnia dzisiejszego duch ludzki, ukaże nam, jakie pożyteczne kroki musi on jeszcze uczynić na drodze rozwoju nauki i osiągnięcia szczęścia[37].

Dodajmy w tym miejscu, że Cieszkowski odrzucał zarzut utopijności, powołując się na naukowy charakter własnego przedsięwzięcia, o czym świadczy następujący fragment jego listu do Micheleta z 18 marca 1837 roku:

Co zaś do utopii, na których niebezpieczeństwo zwraca Pan moją uwagę, nie mogą one wejść w rachubę przy moim sposobie rozpatrywania historii nawet wówczas, gdybym przypuszczał, że należy się ich obawiać przy obecnym stanie filozofii. Czy bowiem filozofia stała się wiedzą ścisłą, czy też nie? Jeśli jest nią, to od tej chwili, kiedy są dane zasady – pozostaje tylko wywieść następstwa[38].

Nie ulega zatem wątpliwości, że istnieją pewne istotne zbieżności między Cieszkowskim a Saint-Simonem. Towarzyszą im jednak ważne różnice. Stanowisko polityczne Saint-Simona jest odległe od liberalno-konserwatywnego reformizmu, charakterystycznego dla poglądów Cieszkowskiego:

U Saint-Simona i saint-simonistów ocena teraźniejszości była wprawdzie o wiele bardziej zróżnicowana i optymistyczna niż u Fouriera, ale ich program pozytywny zawierał postulaty kontrastujące z istniejącym stanem rzeczy w stopniu nierównie większym, niż miało to miejsce w wypadku autora *Ojciec nasz*.

Antyrewolucyjność „Ojców socjalizmu” tym więc różniła się od antyrewolucyjności Cieszkowskiego, że nie oznaczała odżegnania się od radykalizmu – radykalizmu w ujawnianiu źródeł zła społecznego i w postulowanych sposobach jego przewycięzania[39].

Potwierdzenie tej tezy polskiego badacza możemy znaleźć w licznych fragmentach pism Saint-Simona, choćby w następującym:

Zmiana, której ja proponuję dokonać w organizacji społeczeństwa, jest niewątpliwie bardzo duża; największa zaś w polityce, skoro polegać ma na przejściu od jednego ustroju do innego, opartego na wręcz przeciwnych zasadach. Zauważyć jednak trzeba, że ustrój, którego chcemy się pozbyć, w ciągu ośmiu wieków stale tracił w opinii ludzkiej, podczas gdy ten, który ja proponuję, coraz więcej zyskiwał. Ten nowy ustrój jest jak ogromne sklepienie, które nasi ojcowie wznosili przez osiemset lat, naszemu zaś pokoleniu przypadnie szczęście położenia w nim zwornika[40].

Fundamentalnie wpływa to na odmienny charakter myśli obu autorów. Choć Saint-Simon nie jest myślicielem utopijnym *sensu stricto*, to mediacja między ideałem a rzeczywistością nie znajduje u niego tak pełnego wyrazu, jak u Cieszkowskiego. W tym miejscu szczególnie wyraźnie widać, jak istotne znaczenie ma Hegłowska aparatura pojęciowa wraz z ideą systemu oraz kategorią syntezy, zachowującej to, co znosi. Stanowisko Cieszkowskiego jest afirmacją całej drogi

historycznego rozwoju ludzkości, na co zwrócił już uwagę m.in. Piotr Bartuła, stwierdzając, że Cieszkowski faworyzuje wszystkie trzy kategorie czasu:

Aby lepiej zrozumieć poglądy Cieszkowskiego na strukturę czasu historycznego, trzeba odwołać się do często używanej w historii idei klasyfikacji odczuć czasu i historii. Różne doświadczenia czasu można kwalifikować według kryterium faworyzowania któregoś z trzech fragmentów historii: teraźniejszości, przyszłości, przeszłości. Spośród ośmiu możliwości do Cieszkowskiego najlepiej stosuje się integralne doświadczenie historii, w którym faworyzowane są wszystkie trzy składniki czasu. Takie doświadczenie uwrażliwia go na nieustanny upływ czasu, na ciągłość w czasie[41].

Cieszkowski bardzo zbliża się w tym punkcie do systemu Hegla, który stanowi afirmację poszczególnych momentów rozwoju filozofii jako części składowych filozofii samej. Fundamentalnie wpływa to na antyutopijny charakter myśli Cieszkowskiego i bezpośrednio wynika z heglowskich źródeł jego myśli politycznej.

Ze względu na szczególne znaczenie dla badań nad Augustem Cieszkowskim, zagadnienie to wymaga obszerniejszego komentarza. Andrzej Wawrzynowicz zwrócił uwagę, że w pismach Hegla można znaleźć dwa odmienne ujęcia rozwoju historycznego – jedno, reprezentowane w *Wykładach z filozofii dziejów*, oraz drugie, dotyczące następstwa systemów filozoficznych i reprezentowane w *Wykładach z historii filozofii*. Tylko drugie z nich stosuje się do zasad

trychotomicznej logiki Hegłowskiej i to właśnie za nim podąża Cieszkowski, konstruując własną filozofię dziejów[42]. Rozważania te doprowadziły Wawrzynowicza do sformułowania następującej opinii:

Cieszkowski wychodzi z powodzeniem poza ograniczenia Hegłowskiej filozofii dziejów dzięki zdolności konsekwentnego powiązania tego, co u Hegła okazuje się ostatecznie rozdzielone, tj. refleksji nad „historią filozofii” z refleksją z zakresu „filozofii historii”. To właśnie możliwość jednorodnego spojrzenia na polityczno-społeczny i filozoficzny aspekt procesu historycznego, pozwala Cieszkowskiemu forsować ogólną tezę, że historia jest całością[43].

Ponieważ *Wykłady z filozofii dziejów* są dużo luźniej powiązane z całością systemu Hegła niż *Wykłady z historii filozofii* (a w niektórych momentach wyłamują się wręcz z podstawowych założeń systemu), świadczy to o głębokim zakorzenieniu projektu Cieszkowskiego w systemie Hegła. Stanowisko Hegła w kwestii omawianej w tym miejscu artykułu jest reprezentowane w następującym cytacie:

*Drugim* określeniem, jakie wynika z tego, co zostało dotąd powiedziane, jest to, że każda filozofia była i nadal jest konieczna, żadna więc nie zginęła, lecz wszystkie są zawarte w sposób afirmatywny w filozofii jako momenty całości. Musimy jednak w przypadku tych filozofii odróżnić ich szczegółową zasadę jako taką od jej rozwinięcia i zastosowania, którego wytworem jest całościowy obraz świata. Zasady są zachowywane, najnowsza filozofia jest rezultatem wszystkich poprzednich zasad. W ten sposób żadna filozofia nie została

obalona. Tym, co zostało obalone, nie jest zasada danej filozofii, lecz tylko to, że zasada ta miałaby być tym, co ostateczne, absolutnym określeniem[44].

Stanowisko autora *Fenomenologii ducha* w sposób bardzo dla nas znaczący skomentował Światosław Florian Nowicki:

Problem filozofii jako systemu sam Hegel rozwinął w sposób piękny i klarowny w *Przedmowie do Fenomenologii ducha* oraz we *Wstępie do Wykładów z historii filozofii*, gdzie przeprowadza paralelę pomiędzy strukturą systemu filozofii a historią filozofii, sprowadzając poszczególne filozofie do zasad, których były wyrazem i które w formie zniesionej, tzn. uwolnione od swojej jednostronności, stanowią momenty w systemie opartym na wyższej zasadzie. Ujęcie takie, z jednej strony, nadaje sens historii filozofii, z drugiej jednak strony, ukazuje filozofię w jej organicznym związku z historią filozofii, co można by określić tak, że w gruncie rzeczy filozofia rozumiana jako historia filozofii nie ma jakiegoś gotowego istniejącego poza nią i rozumianego ahistorycznie przedmiotu, ale czerpie go czy też wytwarza sama z siebie, czyli cechuje ją pewna immanentna dynamika[45].

Wracając do głównego wątku rozważań, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną różnicę między Cieszkowskim a Saint-Simonem. Poznanie historyczne w dziełach Saint-Simona przyjmuje postać nauki empirycznej, w której podstawowa procedura, prowadząca do odkrycia ogólnych praw, ma charakter indukcyjny:

(...) historia daleka jest jeszcze od tego, by stać się po prostu serią obserwacji dotyczących postępu i rozwoju cywilizacji; bo w takim wypadku byłaby zakwalifikowana do rzędu prawdziwych nauk i mogliby ją uprawiać jedynie ludzie zdolni do obserwowania społeczeństwa pod każdym kątem widzenia i zaprawieni przez pracę naukową do koordynowania faktów po to, by odnajdować ogólne rządzące nimi prawa i wyciągać prawidłowe wnioski[46].

Inaczej niż u Saint-Simona, refleksja Cieszkowskiego nad dziejami ma charakter dedukcyjny i nie dokonuje się w ramach nauki empirycznej, lecz stanowi próbę filozoficznej syntezy danych doświadczenia. Ma to decydujące znaczenie dla odmiennego charakteru obu stanowisk. Wydaje się bowiem, że jedynie konsekwentne rozumowanie dedukcyjne, które najpierw w oparciu o ogólną strukturę rzeczywistości historycznej odkrywa podstawowy sylogizm dziejów, aby następnie w określony sposób uporządkować materiał historyczny, nie tylko w pełni odpowiada holistycznemu postrzeganiu historii, ale także pozwala na pogodzenie rozbudowanej wizji przemian społecznych z zaufaniem do współczesnych autorowi czasów i krytyką utopii. Tylko bowiem ono daje trwałe podstawy wierze w rozumność rzeczywistości, niezależnie od tego, jak oceniać samą tę wiarę. Okazuje się zatem, że aby skutecznie inkorporować prawdę w rzeczywistość, potrzebne jest określone, mocne narzędzie filozoficzne.

## **Wnioski**

Według Andrzeja Walickiego, Leroux i Cieszkowski „konfrontowali idealizm niemiecki z założeniami i ideałami francuskiego »romantyzmu socjalnego«, głównie zaś saint-simonizmu”[47]. Poniższy artykuł dowodzi, że w pismach autora *Ojciec nasz* konfrontacja ta ma charakter dwustronny – także ideały francuskiego romantyzmu socjalnego są w nich konfrontowane z filozofią idealizmu niemieckiego, w tym przede wszystkim – z heglizmem. Z tego powodu jednostronna wydaje się być następująca opinia Andrzeja Walickiego:

Rozważania powyższe prowadzą do wniosku, że związek *Prolegomenów* z heglizmem był w istocie luźniejszy, niż zwykło się mniemać, i że wszystkie odstępstwa od heglizmu związane były z silnym oddziaływaniem na Cieszkowskiego społeczno-religijnej, głównie utopijno-socjalistycznej, myśli francuskiej[48].

Konfrontacja ideałów francuskiego romantyzmu socjalnego z heglizmem daje im mocniejszą podstawę filozoficzną[49] i pozwala Cieszkowskiemu wykazać, że wyrażane przez nie intuicje nie muszą być wpisane w utopijny kontekst. Taka podwójna konfrontacja pozwala z jednej strony na wprowadzenie i rozwinięcie na gruncie heglizmu problemu przyszłości, z drugiej zaś – na pozbawienie wizji utopijnych ich utopijności, czyli opozycyjności wobec zastanej rzeczywistości.

Oznacza to, że zbyt jednostronne wyakcentowanie wpływów francuskich w myśli filozoficzno-politycznej Augusta Cieszkowskiego nie zdaje w pełni sprawy z jej złożoności i oryginalności. Ten błąd stał się udziałem m.in. Władysława Tatarkiewicza[50] i Andrzeja

Walickiego[51]. Do opinii tych badaczy nawiązała w ostatnim czasie Wiesława Sajdek, której zainteresowania badawcze skoncentrowane są przede wszystkim na związkach myśli Cieszkowskiego z filozofia starożytną i myślą chrześcijańską[52]. Kontekst heglowski powinien pozostać podstawowym dla analizy filozoficznego wymiaru światopoglądu politycznego autora *Ojczyzna nasza*, co oczywiście nie wyklucza sięgania do innych kontekstów interpretacyjnych. Duże znaczenie w ukazaniu jego rangi mają prace Andrzeja Wawrzynowicza, który zarazem uznaje niezaprzeczalny wkład badań Andrzeja Walickiego nad francuskim kontekstem myśli Cieszkowskiego[53], oraz Marka Nikodema Jakubowskiego[54]. Dopiero odpowiednie dowartościowanie wpływów heglowskich pozwala na uchwycenie podwójnej oryginalności dzieł Cieszkowskiego, która realizuje się równocześnie w kontekście niemieckim i francuskim.

Analiza poglądów Cieszkowskiego udowodniła ponadto, że można zbudować takie stanowisko, które będzie znajdowało się między utopią a krytyką utopii. Polski filozof zajął pozycję, z której możliwe było podejmowanie i pozytywne rozstrzygnięcie kwestii realizacji ideałów życia społecznego mimo rezygnacji z myślenia utopijnego, zdecydowanego antyrewolucjonizmu oraz poglądów konserwatywno-liberalnych. W tym zawiera się oryginalność jego filozofii politycznej. Nie oznacza to, że jego poglądów nie można rozpatrywać jako „utopijne” w potocznym rozumieniu słowa. Warto zatem porównać powyższe ustalenia z przytoczoną na początku definicją Jerzego Szackiego. Cieszkowski z pewnością nie uważa, że zastana rzeczywistość jest dobra lub w zasadzie dobra. Postrzega on ją raczej jako czas kryzysu i antynomii, poprzedzający wyłonienie się nowej postaci świata[55]. Nie ma w nim również naiwnej wiary, że rzeczywistość sama rozwinię z siebie ideał. Choć jej rozwój następuje zgodnie z prawem dziejów, to jednak tym, który go dokonuje, jest

człowiek – nowa epoka ma być czasem czynu ludzkiego. Należy wraz z wieloma badaczami, w tym m.in. cytowanym poniżej Andrzejem Wawrzynowiczem zdecydowanie zaakcentować znaczenie idei czynu dla ogólnej koncepcji historiozoficznej Cieszkowskiego oraz dla jego wizji przyszłości:

Właściwym podmiotem trzeciej epoki Cieszkowskiego jest tenże indywidualny czyn i jego realna podstawa – konkretna, w pełni ukształtowana osobowość ludzka. Nowa era dziejów okazuje się zatem epoką organicznego pojednania ducha ludzkiego (w wymiarze zarówno ogólnym, jak i jednostkowym) z własnym czasem, z wszystkimi wymiarami własnej historii – historii, w której człowiek tej epoki może być wreszcie (po raz pierwszy w pełnym tego słowa znaczeniu) u siebie. Prawdziwym twórcywem duchowego bycia u siebie okazuje się właśnie osobisty czyn, zasługa własna – czyli „byt z siebie” (ducha). Bez tego indywidualnego wymiaru czynu ludzkiego, zakotwiczonego w pojęciowo ujętej (czyli spekulatywnej) historii rozwoju ducha, udział ludzkości w otwierającym się nowym wymiarze dziejów może być tylko czymś abstrakcyjno-formalnym, czyli nierzeczywistym[56].

Ponadto, przekonania Cieszkowskiego wynikają z określonych podstaw filozoficznych, nie są zatem pozbawione samoświadomości – czyli naiwne. Jednak równocześnie jego myśl jest wyraźnie zachowawcza i wyraża fundamentalną zgodę na rzeczywistość, harmonijnie współbrzmiającą z krytyką współczesnej mu rzeczywistości społecznej.

Głównym wątkiem filozofii politycznej Cieszkowskiego jest zatem pytanie o możliwość takiego formułowania ideałów życia społecznego, aby te mogły stać się rzeczywistym, a nie wyłącznie postulowanym

źródłem praktyki społeczno-politycznej. To z kolei wymaga skonstruowania odpowiedniej, filozoficznej podstawy. Autor *Ojciec nasz* chce uniknąć obu jednostronności – bezwzględnego, abstrahującego od konkretnej, danej rzeczywistości społecznej przyłgnięcia do ideału, oraz odrzucenia pozytywnej, twórczej roli ideału w życiu społecznym. Każda z tych możliwości musiałaby bowiem doprowadzić do przekonania o bezużyteczności ideałów w życiu społeczno-politycznym, co kłóciłoby się z podstawową dla filozofii Cieszkowskiego ideą czynu i związanym z nią wezwaniem do „przejścia filozofii w życie”.

*dr Tomasz Herbich*

*Foto: Domena publiczna*

*Prezentowany artykuł został po raz pierwszy opublikowany pod tytułem „Między utopią a krytyką utopii. Oryginalność filozofii politycznej Augusta Cieszkowskiego na tle epoki” w „Roczniku Historii Filozofii Polskiej” 2014, nr 7.*

[1] Artykuł stanowi rozszerzony zapis referatu wygłoszonego podczas konferencji *Oryginalność polskich filozofów na tle myśli cywilizacji zachodniej*, która odbyła się 19 listopada 2013 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Został on po raz pierwszy opublikowany w „Roczniku Historii Filozofii Polskiej” 2014, nr 7.

[2] A. Cieszkowski, *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*, w: J. Hellwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979, s. 191.

[3] Ibidem, s. 192.

[4] A. Cieszkowski, *Notatki i szkice*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 310.

[5] M. Morawski, *Przedślowie*, w: M. Klepacz, *Idea Boga w historiozofii Augusta Cieszkowskiego na tle ówczesnych prądów umysłowych*, Kielce 1933, s. 5

[6] Badaczy tych wymienia A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Poznań 2010, s. 171, przypis 81.

[7] Zob. A. Walicki, *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970, nr 16, s. 127–171.

[8] J. Garewicz, *Nie dokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1981, nr 27, s. 49–76.

[9] Ibidem, s. 75.

[10] Por. ibidem, s. 73–75.

[11] P. Bartula, *Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków 2006, s. 31–35.

[12] M.N. Jakubowski, *Krytyka rzeczywistości i ideał społeczny w twórczości Augusta Cieszkowskiego*, w: S. Kalembka (red.), *Studia z dziejów polskiej myśli politycznej. Polska myśl polityczna w dzielnicy pruskiej w XIX wieku*, Toruń 1990, s. 123–137.

[13] W. Sajdek, *Światopoglądowe odniesienia Wezwania Augusta Cieszkowskiego*, w: S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Lublin 2011, s. 125–144 (zwłaszcza s. 143–144).

[14] A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht 1979, s. 298–299.

[15] J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 44–45.

[16] Zwraca na to uwagę sam autor powyższej definicji (por. ibidem, s. 45).

[17] Ibidem.

[18] R. A. Tokarczyk, *Polska myśl utopijna. Trzy eseje z dziejów*, Lublin 1995, s. 37–38.

[19] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, op. cit., s. 99.

[20] Por. ibidem, s. 97–100.

[21] Ibidem, s. 92.

[22] Ibidem, s. 97.

[23] Ibidem, s. 99.

[24] Ibidem, s. 98.

[25] Ibidem, s. 98–99.

[26] Przykładów szczegółowej recepcji fourieryzmu dostarczają inne dzieła Cieszkowskiego, a wśród nich – *Ojciec nasz*. Na przykład komentując czwartą prośbę Modlitwy Pańskiej, Cieszkowski wprost wiąże „chleb powszedni” z „proporcjonalnym minimum” Fouriera (por. idem, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 206–207).

[27] Idem, *Prolegomena do historiozofii*, op. cit., s. 99.

[28] M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa-Poznań 1989, s. 23, przypis 19.

[29] Idem, *Krytyka rzeczywistości i ideał społeczny w twórczości Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 124.

[30] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, op. cit., s. 7.

[31] M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 23–24. Charakter tego „wykroczenia poza Hegla” został obszernie omówiony w artykule Stanisława Pieroga *Dialektyka i Objawienie w historiozofii Augusta Cieszkowskiego*, „Nowa Krytyka” 1993, nr 4, s. 84–89.

[32] Por. A. Walicki, op. cit., s. 127–171.

[33] Por. A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 43.

[34] Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 15–16.

[35] Por. A. Sikora, op. cit., s. 51.

[36] C.H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. S. Antoszczuk, Warszawa 1968, s. 186.

[37] Idem, *Zarys nauki o człowieku Henryka Saint-Simona. Część pierwsza*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 1, op. cit., s. 380.

[38] Korespondencja między A. Cieszkowskim a C.L. Micheletem w latach 1836-1893, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, op. cit., s. 340.

[39] A. Walicki, op.cit., s. 163.

[40] C.H. de Saint-Simon, *Organizator*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 2, przeł. S. Antoszczuk, B. Sieroszevska, Warszawa 1968, s. 264–265.

[41] P. Bartula, op.cit., s. 31.

[42] Por. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 84–85; por. też inne, niebezpośrednio związane z omawianym problemem studium na temat stosunku Cieszkowskiego do Hegłowskiego podejścia do historii filozofii: idem, *Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, nr 1, s. 121–140, zwłaszcza s. 138–140.

[43] A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 21.

[44] G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 67–68.

[45] Ś.F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, w: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. XXV–XXVI.

[46] C.H. de Saint-Simon, *Organizator*, op. cit., s. 260.

[47] A. Walicki, op. cit., s. 137.

[48] Ibidem, s. 138.

[49] Nie bez racji zauważa Jan Garewicz, że zarówno Andrzej Walicki, jak i Tadeusz Kroński, interpretując dzieła Cieszkowskiego, redukują problematykę filozoficzną do światopoglądowej (por. J. Garewicz, op. cit., s. 60). Filozoficzna wartość dzieła Cieszkowskiego powstaje właśnie w wyniku konfrontacji nadziei francuskiego socjalizmu utopijnego z filozofią Hegla. Słuszna jest zatem opinia Wawrzynowicza, który następująco komentuje stanowisko zajęte przez Walickiego: „W takim ujęciu system Cieszkowskiego traci jednak nieco ze swej oryginalnej wymowy stricte filozoficznej, wynikającej z silnych źródłowo związków z dialektyczną metodologią heglizmu” (A. Wawrzynowicz, *August Cieszkowski a dylematy współczesnej filozofii historii*, w: J. Banaszak (red.), *Co po Augustcie Cieszkowskim? Spojrzenie po 120. latach*, Poznań 2012, s. 65).

[50] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2005, s. 192.

[51] Por. A. Walicki, op. cit., s. 129.

[52] Por. W. Sajdek, *Polski Sokrates. Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013, s. 14.

[53] Por. zwłaszcza: A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., zwłaszcza s. 11-15. Autor ten twierdzi, że „mimo wyraźnego ukierunkowania na badanie kontekstu francuskiego, teksty Walickiego przywracają

ostatecznie właściwe proporcje w ocenie rzeczywistego zakresu oddziaływania inspiracji »niemieckich« i »francuskich« na finalny kształt stanowiska filozoficznego Cieszkowskiego” (ibidem, s. 14).

[54] Por. M.N. Jakubowski, *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 7-8.

[55] Szczególnie dobitnie świadczy o tym pierwszy rozdział *Ojcie nasz*, rozpoczynający się od charakterystycznego wezwania: „Święty Boże! cóż się dzieje w świecie? Jakże uroczo, jakże obrzydliwie razem!” (A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. 1, Poznań 1922, s. 1).

[56] A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, op. cit., s. 210.