

# Andrzej Wawrzynowicz

---

## Znaczenie kontekstu kantowskiego w genezie historiozofii Augusta Cieszkowskiego

---

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 23, 199-220

---

2009/2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Wawrzynowicz  
*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza*

## **Znaczenie kontekstu kantowskiego w genezie historiozofii Augusta Cieszkowskiego**

Tytuł niniejszych rozważań może budzić już na wstępie pewne wątpliwości, ponieważ w dorobku filozoficznym Augusta Cieszkowskiego w zasadzie trudno się doszukać bezpośrednich inspiracji kantyzmem. Z wyjątkiem znanego fragmentu *Prolegomenów do historiozofii*, w którym polski filozof zarzuca Heglowi połowiczność w rozwiązaniu zagadnienia natury procesu historycznego i porównuje jego postawę w tej kwestii do Kantowskiego cofnięcia się przed „absolutnym” ujęciem *rozumu*<sup>1</sup>, teksty Cieszkowskiego nie zawierają znaczących odwołań do idealizmu krytycznego Kanta. Także wspomniany fragment trudno zresztą potraktować jako istotne nawiązanie do koncepcji autora *Krytyki czystego rozumu*. Jest to raczej próba wyeksponowania pewnych ograniczeń tkwiących w samym heglizmie, a kontekst kantowski pojawia się tu najwyraźniej jedynie na marginesie polemiki z idealizmem spekulatywnym Hegla.

A jednak przy bliższej analizie tego fragmentu, uzupełnionej rozbiorem krytycznym nieco bardziej rozbudowanych wywodów Cieszkowskiego na ten sam temat zawartych w *Dziennikach*<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. August Cieszkowski – syn, w: idem, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972, s. 8.

<sup>2</sup> *Dzienniki* Cieszkowskiego nie doczekały się do chwili obecnej pełnego wydania. Niewielkie fragmenty w opracowaniu Tadeusza Kozaneckiego ukazały się w antologii poświęconej filozofii okresu międzypowstaniowego

rysuje się nieoczekiwanie nieco bardziej złożony obraz całego zagadnienia. Niniejszy tekst stanowi próbę wyeksponowania tytułowego kontekstu dla uzasadnienia tezy, że te poboczne uwagi na temat Kanta rzucają pewne światło na nietematyzowaną wprost w głównych pracach Cieszkowskiego kwestię podstawowej struktury epistemologicznej jego systemu, oraz wyjaśniają przyczyny późniejszych przewartościowań w obrębie tej struktury, które dają o sobie znać w ostatecznej wersji systemu, w dziele *Ojciec nasz*<sup>3</sup>. Tekst niniejszy ma zatem charakter *problemowy* – nie wchodzi w kwestię bezpośrednich inspiracji czy wpływów *historycznych*, lecz stanowi propozycję zastosowania kontekstu kantowskiego w charakterze „klucza” do rekonstrukcji podstaw epistemologicznych historiozofii Cieszkowskiego.

Najdłuższy fragment *Dzienników* Cieszkowskiego zawierający rozważania o charakterze teoriopoznawczym pojawia się w zeszycie

---

wydanej (w serii „700 lat myśli polskiej”) pod redakcją Andrzeja Walickiego – por. A. Cieszkowski, [*Dziennik i bruliony*], w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, red. A. Walicki, Warszawa 1977, s. 336-339. W prezentowanym tekście opieram się głównie na materiałach rękopiśmiennych (podstawa źródłowa: *Papiery Augusta Cieszkowskiego*, rkp. nr 153.IV/1 oraz 153.IV/2, Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu) oraz na (niekrytycznej) edycji fragmentów *Dzienników* przygotowanej przez Augusta Cieszkowskiego – syna i opublikowanej w ramach dodatków do II, III i IV tomu *Ojciec nasz* (wydania pośmiertnego) z lat 1899, 1903, 1906 – por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*. T. II, (Wezwanie), Poznań 1899, s. 434, 435-436, 437-441, 446, 447, 451, 452-453; idem, *Ojciec nasz*. T. III, (Pierwsza prośba) „Święć się imię Twoje”, Poznań 1903, s. 321, 325-326, 331, 334, 342, 344-345; idem, *Ojciec nasz*. T. IV, (Druga prośba) „Przyjdź Królestwo Twoje”, Poznań 1906, s. 231-232, 236-238. Materiał ten (rozszerzony o jeden dłuższy, niepublikowany wcześniej fragment) został następnie przedrukowany przez Adama Żółtowskiego w wydaniu pełnym *Ojciec nasz* – por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, Poznań 1922, s. 280, 281-282, 282-286, 291, 296, 297, 491, 495-496, 500, 502-508, 515, 517-518; t. III, 1923, s. 139-140, 144-145, 147.

<sup>3</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. I-III, Poznań 1922-1923.

głównym na numerowanych<sup>4</sup> stronach: 97-99 rękopisu<sup>5</sup>. Cieszkowski zaczyna tam od przywołania fundamentalnego zagadnienia teorio-poznawczego – problemu *granic rozumu* i wyjaśnienia radykalnej opozycji między Kantem a Heglem w tej kwestii, by następnie przejść do przedstawienia własnej propozycji. Klasyczny dziś pogląd autora *Krytyki czystego rozumu* w odnośnej sprawie zakłada, że rozum ludzki (a tym samym także filozofia) nie jest w stanie osiągnąć absolutnego dopełnienia w wymiarze *teoretycznym*<sup>6</sup>. Ograniczenie to zostaje przełamane dopiero w wymiarze *praktycznym*, za sprawą podniesienia najwyższych celów rozumu do poziomu bezwzględnych „postulatów” moralnych. Rozum w ujęciu Kanta osiąga wprawdzie absolut, ale nie w aspekcie spekulatywno-poznawczym, lecz jedynie w aspekcie praktyczno-moralnym, i to pod warunkiem, że konkretny podmiot ludzki czyni obowiązek moralny bezwzględną przesłanką własnego działania. Rozum (kantowski) nie jest zatem zdolny do objęcia prawdy absolutnej, choć posiada zdolność realizacji absolutnego dobra. Z uwagi na to pierwsze, czyli na spekulatywne *granice rozumu*, to drugie, czyli *wolność moralna* jest ostatecznie także tylko warunkowa, tzn. okazuje się *de facto* ograniczona swoim chronicznie „postulatywnym” charakterem. Ma to tę negatywną konsekwencję, iż swój istotny cel osiąga wolność jedynie w nieskończonym postępie moralnym, a zatem efektywnie go nie osiąga, a ściślej, osiąga go jedynie w *wierze*, tj. w wiedzy bezpośredniej tak zdefiniowanego podmiotu moralnego. W tekście *Przedmowy* do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* podsumowuje Kant ten finalny efekt swoich epistemologicznych poszukiwań znaną później formułą, że zmuszony był „zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Jest to numeracja odręczna, naniesiona najprawdopodobniej obcą ręką.

<sup>5</sup> Por. *Papiery Augusta Cieszkowskiego*, rkp. nr 153.IV/1, Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu; A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, *op. cit.*, s. 282-286.

<sup>6</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 383-386.

<sup>7</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 43

Następcy Kanta w nurcie klasycznej filozofii niemieckiej, niezależnie od rzeczywistego zakresu swojego „zadłużenia” intelektualnego wobec filozofii krytycznej, nie dostrzegają w tym Kantowskim punkcie dojścia niczego moralnie budującego, ani też żadnej obiektywnej konieczności poznawczej. Kropkę nad „i” stawia później w tej kwestii Hegel, który po pierwsze ujawnia wewnętrzne granice Kantowskiego ujęcia „moralności” (przekraczając je szerszą nieco koncepcją „etyczności”<sup>8</sup>), po drugie zaś wykorzystuje ideę prymatu rozumu praktycznego (rozwijając pewne wątki obecne już wyraźnie u Fichtego<sup>9</sup> i Schellinga<sup>10</sup>) do rehabilitacji rozumu spekulatywnego. Według Hegla, to w samym rozumie ludzkim tkwi w sposób immanentny uprawnienie do absolutu, a wykazuje to zdaniem autora *Fenomenologii ducha* już sam Kant, który jednak w sposób teoretycznie nieuzasadniony ogranicza to uprawnienie wyłącznie do wymiaru praktyczno-moralnego<sup>11</sup>. Możliwości są z punktu widzenia Hegla dwie: albo, wbrew temu co zakłada Kant, rozum w ogóle nie dochodzi do absolutnego dopełnienia (tzn. nie dochodzi do niego również w wymiarze praktyczno-moralnym, nie mamy bowiem na ten temat, jak przyznaje sam Kant, pozytywnej wiedzy teoretycznej i generalnie nie sposób takiej wiedzy na gruncie kantyizmu uzasadnić), albo w istocie dochodzi do tego dopełnienia, a wówczas uprawnienie to obejmuje także (przynajmniej potencjalnie) wymiar teoretyczno-poznawczy, ale w takim razie powinnością filozofa jest jego wyjaśnienie i ugruntowanie. Tego ostatniego zadania podejmuje się w związku z tym system Hegłowski, którego całą treść można z tego tytułu sprowadzić do próby kompleksowego wyjaśnienia

---

<sup>8</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 158 i n.

<sup>9</sup> Por. m.in. J. G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, w: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1996, s. 325 i n.

<sup>10</sup> Por. F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, w: idem, *System idealizmu transcendentального. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 6-8.

<sup>11</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, *op. cit.*, s. 285.

i uzasadnienia sposobu, w jaki *rozum* w swym aspekcie absolutnym, czyli *idea rozumowa* spełnia się sama w sobie i dla siebie<sup>12</sup>.

Z przywoływanej tu już krótkiej wzmianki na temat Kanta, zawartej w *Prolegomenach*, można by w zasadzie wnosić, że filozofia Cieszkowskiego pokrywa się w płaszczyźnie epistemologicznej ze stanowiskiem Hegłowskim. Cieszkowski wchodzi w polemikę z Heglem głównie w płaszczyźnie historiozoficznej, uzasadniając możliwość filozoficznej refleksji nad *przyszłością*. Stawia przy tej okazji generalną tezę, że zakładana przez Hegla „niepoznawalność przeszłych czasów”<sup>13</sup> odgrywa taką samą rolę, jak Kantowskie przekonanie o „niedostępności absolutu w ogóle”<sup>14</sup>, dając jednak do zrozumienia, że ten ostatni problem zostaje już efektywnie rozwiązany w samym heglizmie. W swoich *Dziennikach*<sup>15</sup> rozbudowuje jednak Cieszkowski ten wątek nieco obszerniej i wyjaśnia dlaczego jego stanowisko epistemologiczne mimo wszystko nie może być ostatecznie utożsamiane z Hegłowskim. Rozum, zdaniem polskiego filozofa, dla swojego spełnienia wymaga bowiem jeszcze czegoś więcej, wymaga mianowicie swoistego „wyjścia z siebie” (czyli *transcendencji*). Rozum ludzki spełnia się dopiero wtedy, kiedy wykracza poza swoje absolutne pojęcie i sam z siebie generuje *postęp*. Warunkiem spełnienia rozumu jest zatem twórczy *czyn* – to ten ostatni jest tym, „przez co” dokonuje się to, co rozumne, a więc „przez co” spełnia się rozum. *Nieruchoma* i *bezczylna idea* rozumowa – to tylko puste wyobrażenie heglistów, za którym nie stoi jeszcze żadna rzeczywista treść<sup>16</sup>. Prawdę tego wyobrażenia stanowi bowiem dopiero żywy *duch*, który jest z istoty *czynny* i *twórczy*<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 80.

<sup>13</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, *op. cit.*, s. 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, *op. cit.*, s. 282-286.

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 285 i n.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, s. 286.

Międzyprzekonaniem Kanta, iż rozumnie jest zdolny do uchwycenia prawdy bezwzględnej, a stanowiskiem Heglowskim, które taką zdolność zakłada, dostrzega zatem Cieszkowski wyjście pośrednie, na równi uwzględniające częściowo słuszne roszczenia obu stron, a zarazem przełamujące pewne ograniczenia jednej i drugiej strony. Według Cieszkowskiego należy przyjąć stanowisko zakładające, iż rozum ludzki „staje się zdolny” do uchwycenia prawdy (przy czym akcent główny pada w tym wypadku wyraźnie na aspekt „stawania się” tejże). Czasowi podlega zatem nie tylko wszelka prawda „empiryczna” (jak zakłada to Heglowska *Fenomenologia ducha*), ale także „sama” prawda<sup>18</sup>. Tworzywo postępu ducha, czyli *czas*, nie jest tylko przejściowym zjawiskiem, znoszonym w wyniku doprowadzonego do końca procesu (fenomenologicznego) samooczyszczenia. Jest nim obciążony także sam rezultat *Fenomenologii*, tj. Heglowska „wiedza absolutna”<sup>19</sup>, czyli pojęciowo ujęta filozofia, której systematyczne rozwinięcie w czystej formie prezentuje *Nauka logiki*<sup>20</sup>. *Postęp* ducha w czasie, a zatem pośrednio sam *czas* okazuje się u Cieszkowskiego *noumenem*.

Uzasadnienie takiego stanowiska znajduje polski filozof nie gdzie indziej jak znowu u samego Hegla, w jego koncepcji *historii filozofii*<sup>21</sup>. Jeżeli porządkowi momentów pojęciowych tworzących Heglowską *Naukę logiki* odpowiada następstwo zasad filozoficznych i obudowanych wokół nich systemów, składających się na historię filozofii, i jeżeli ponadto u podstaw tejże historii filozofii odkrywa Hegel ciągłość immanentnego postępu – to najbardziej ogólnie ujęta zasada tego postępu, czyli *czas* okazuje się czymś filozoficznie fundamentalnym<sup>22</sup>. Pierwszorzędnego znaczenia w koncepcji

---

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, s. 284.

<sup>19</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 401-428.

<sup>20</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, t. II, 1968.

<sup>21</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojczyzna nasz*, t. II, *op. cit.*, s. 285.

<sup>22</sup> Por. *ibidem*.

Cieszkowskiego nabiera tym samym filozoficzna refleksja nad *historią*. *Prolegomena do historiozofii* podchodzą jak wiadomo do tej ostatniej już nie w dotychczasowy, niekrytyczny sposób, czyli w optyce tradycyjnej *filozofii dziejów* (w tej perspektywie mieści się jeszcze zdaniem Cieszkowskiego także Heglowskie ujęcie historii), ale w sposób krytyczny, czyli w optyce dojrzałej już *historiozofii* (a więc wiedzy o *historii* samej, a ściślej o adekwatnie ujętej istocie procesu historycznego). Wyraźnie widać jak ten epistemologiczny dystans wobec heglizmu określa zarazem ogólny profil zainteresowań filozoficznych Cieszkowskiego, a może nawet kierunek rozwoju całego systemu. Warto jednak postawić pytanie, czy ten równomierny dystans (w płaszczyźnie epistemologicznej) zarówno wobec Hegla, jak i Kanta, nie jest w swoich dalszych konsekwencjach okupiony pewnym regresywnym zbliżeniem się do tego ostatniego i częściowym powrotem na grunt kantowskiego dualizmu? Zwłaszcza, że w *Ojcie nasz* wspomniany wyżej dystans wobec heglizmu jeszcze bardziej się pogłębia<sup>23</sup>.

Wydaje się, że w centrum właściwych rozważań *historiozoficznych* autora *Prolegomenów* znajduje się problem analogiczny do tego, jakiego rozwiązaniem w płaszczyźnie *epistemologicznej* było opisane wyżej stanowisko Cieszkowskiego w ogólnej kwestii *rozumu*. Wyżej przedstawiona trudność dotyczyła zagadnienia: Czy *rozum* ludzki (i odpowiednio: *filozofia*) jest w stanie osiągnąć absolut (a ściślej: absolutne dopełnienie), czyli miarę absolutną? (Chodziło tam o zdolność osiągnięcia prawdy bezwzględnej). Zasadniczy problem, który staje przed całym projektem *historiozoficznym* Cieszkowskiego można sformułować w postaci pytania do pewnego stopnia analogicznego: Czy *dzieje ducha*, czyli *historia* ludzka (i odpowiednio: *filozofia historii*) jest w stanie osiągnąć swój z kolei „absolut”, tzn.

---

<sup>23</sup> W przeciwieństwie do wydanych w Berlinie *Prolegomenów*, w tekście *Ojcie nasz*, którego pierwszy tom ukazuje się w Paryżu, Cieszkowski, jak wiadomo, o wiele wyraźniej eksponuje swoje związki z myślą francuską.



ostateczne spełnienie, czyli cel ostateczny?<sup>24</sup> Odpowiedzi na tak postawione pytanie dostarczają Hegłowska *filozofia dziejów* z jednej strony i *historiozofia* Cieszkowskiego z drugiej, i to te stanowiska wchodzą teraz w relację radykalnej wzajemnej opozycji, która ze swej strony domaga się najwyraźniej znowu, takiego jak opisane wyżej, kompromisowego rozwiązania.

*Filozofia dziejów* Hegła zakłada generalnie, że *historia* ludzka i odpowiednio: *filozofia historii* nie są w stanie osiągnąć celu ostatecznego w wymiarze obiektywnym. Dzieje powszechne stanowią nieskończony postęp, w toku którego dokonuje się, jak mówi Hegel, „sąd ostateczny” ducha ogólnego nad jednostkami i poszczególnymi duchami narodowymi<sup>25</sup>. Ograniczenie to zostaje przełamane częściowo na poziomie *historii myśli*<sup>26</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że *historia* osiąga swój cel według Hegła nie w obszarze ducha obiektywnego, lecz wyłącznie w sferze ducha absolutnego, tzn. ostatecznie w refleksji filozoficznej. Z uwagi na to pierwsze, czyli na immanentne granice obiektywnego ujęcia historii, to drugie, czyli ujęcie historii z bezwzględego punktu widzenia *filozofii*, jest tu zatem jedynie „warunkowe”, tzn. z konieczności ograniczone perspektywą myślenia *post factum*, co wywołuje niestety ten skutek, iż swój cel ostateczny osiąga ono jedynie w *nieskończonym postępie historycznym* („każda filozofia jest filozofią swojego czasu”<sup>27</sup>). A zatem efektywnie go nie osiąga, tzn. osiąga go jedynie w subiektywnym uporze, w zapewnieniach każdego kolejnego twórcy systemu filozoficznego, czyli ogólnie

---

<sup>24</sup> W tym z kolei przypadku chodziłoby już nie tyle o *prawdę*, co raczej o zdolność osiągnięcia *dobra*, chociaż ostre przeciwstawianie wzajemne tych pojęć w tego rodzaju *dialektycznym* ujęciu byłoby oczywiście błędem.

<sup>25</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, *op. cit.*, s. 326; G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, *op. cit.*, s. 541.

<sup>26</sup> O ile cel *historii politycznej* dany jest z góry, o tyle historia myśli, a ściślej: *historia filozofii* ma swój cel w sobie, jest nim rzecz sama – por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 165-166.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 79.

w woli bezpośredniej realnego podmiotu historycznego, nieustannie korygowanego przy tym w swych zapędach przez (niemożliwą do ekranowania) *chytrość rozumu*<sup>28</sup>. Skoro *historia filozofii* podlega według Hegla generalnie *historii powszechnej*<sup>29</sup>, ta ostatnia zaś duchowi ogólnemu (*Weltgeist*)<sup>30</sup>, to nie sposób uniknąć wniosku, że mechanizm *chytrości rozumu* dotyczy jednostkowej samowiedzy filozoficznej (w tym: samowiedzy twórcy idealizmu absolutnego) w stopniu nie mniejszym, niż każdej innej samowiedzy ludzkiej występującej w historii. W tej sytuacji jednak Heglowskie przekonanie o prymacie *filozofii* nad *historią* wydaje się niemożliwe do utrzymania, a sam panlogizm okazuje się zawieszony w teoretycznej próżni.

System Cieszkowskiego zatem, po pierwsze, ujawnia wewnętrzne granice Heglowskiego ujęcia dziejów<sup>31</sup> i zastępuje to ujęcie szerszym paradygmatem *historiozofii*, po drugie zaś, wykorzystuje koncepcję *logiki dziejów* Hegla do rehabilitacji (filozoficznie zmodyfikowanej) idei historii objawionej<sup>32</sup>. Według autora *Ojczyzna* to w samej historii tkwi transcendentnie zdolność osiągnięcia celu ostatecznego i pokazywać ma to już sam Hegel, który jednak w sposób nieuzasadniony ogranicza tę zdolność do wymiaru czysto *filozoficznego*<sup>33</sup>. Możliwości są znowu dwie: albo, wbrew temu, co zakłada Hegel, historia ludzka nie dochodzi w ogóle do finalnego celu (tzn. nie dochodzi do końca także jako *historia filozofii*, ponieważ nie mamy na ten temat

---

<sup>28</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 51-52.

<sup>29</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 63.

<sup>30</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, *op. cit.*, s. 326 i n.

<sup>31</sup> Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, *op. cit.*, s. 4-8.

<sup>32</sup> Rozumianej tu jako: historia objawienia ostatecznych przeznaczeń ludzkości.

<sup>33</sup> *Historia filozofii* ma u Hegla swój koniec, w przeciwieństwie do *historii politycznej*, która ciągnie się w kierunku bliżej nieokreślonej przyszłości. Świadczą o tym m.in. wzmianki na temat przyszłych losów Ameryki i krajów słowiańskich – por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, *op. cit.*, s. 130, 154.

obiektywnej wiedzy filozoficznej, a w każdym razie nie sposób takiej wiedzy na gruncie Hegłowskiej filozofii historii uzasadnić), albo w istocie dochodzi do osiągnięcia tego celu, i wówczas uprawnienie to obejmuje także (przynajmniej potencjalnie) rzeczywistość *społeczno-polityczną*, a w takim wypadku powinnością filozofa historii jest wyjaśnienie i ugruntowanie tego celu. Takiego zadania podejmuje się Cieszkowski w sposób systematyczny przede wszystkim w *Ojciec nasz*, którego całą treść można z tego punktu widzenia sprowadzić do próby kompleksowego wyjaśnienia i uzasadnienia sposobu, w jaki *historia* w swym wymiarze ostatecznym, czyli *czas jako taki* spełnia się sam w sobie i dla siebie.

Między przekonaniem Hegła, iż dzieje ducha w swoim obiektywnym postępie, nie są zdolne do osiągnięcia spełnienia, a stanowiskiem Cieszkowskiego, które taką zdolność zakłada z góry, dostrzec można wyjście pośrednie, w równym stopniu uwzględniające częściowo słuszne roszczenia obu stron, a zarazem przełamujące pewne ograniczenia jednej i drugiej. Można mianowicie uznać, że historyczny duch ludzki nie „jest”, lecz dopiero „staje się” zdolny do osiągnięcia spełnienia – staje się zdolny wtedy, kiedy (w rezultacie długiego procesu doświadczenia historycznego) przełamuje na koniec także to, co myśl Cieszkowskiego założyła w swym wyjściowym dystansie epistemologicznym wobec idealizmu spekulatywnego Hegła. Przełamuje zatem to, co moglibyśmy określić jako swoistą „konieczność *transcendencji*”, narzucającą mu owo niekończące się wychodzenie z siebie ku „temu, co inne”. Przy tego rodzaju założeniu należałoby przyjąć, że historia ducha spełnia się właśnie wtedy, kiedy ten ostatni przestaje już czekać na „sąd ostateczny”, „przebacza sobie” i w wyniku finalnego „pogodzenia ze sobą” pojawia się jako suwerenna osobowość, nad którą nie ma już czystej woli absolutnej, a więc także i transcendentnej woli Boskiej jako czegoś „odrębnego”, bezwzględnie „innego”. Tym heterodoksyjnym tropem zdaje się podążać treść 7-mej prośby Cieszkowskiego, która finał eschatologicznego procesu zbawienia od zła sprowadza do kwestii samowyzwolenia ducha od

„złego” tkwiącego (jako swoista negatywna projekcja) w nim samym<sup>34</sup>. Ta przygotowana pośmiertnie w redakcji Adama Żółtowskiego, a więc nieautoryzowana już bezpośrednio przez samego Cieszkowskiego partia końcowej części *Ojciec nasz* idzie w tej kwestii dalej, niż sformułowane przez Cieszkowskiego jeszcze na dwa dni przed śmiercią przekonanie o konieczności wstrzymania się z publikacją całości dzieła, przekonanie uzasadniane tezą, że „czasy jeszcze nie nadeszły”<sup>35</sup>. Źródłem tej symptomatycznej rozbieżności należałoby szukać w tym, iż niezależnie od wspomnianych szczegółowych wniosków, ku którym ciąży logika wywodu *Ojciec nasz*, *czas* w swym wymiarze ostatecznym pozostaje w całości myśli Cieszkowskiego ogólnie instancją nadrzędną wobec rzeczywistego *ducha*, podobnie jak czysta *idea* absolutna w systemie Hegla zachowuje do końca swój abstrakcyjny prymat wobec osadzonego w czasie (i konkretnym doświadczeniu ludzkim) *rozumu*.

Problem podstaw epistemologicznych historiozofii Cieszkowskiego można zatem przedstawić modelowo opierając się na powyższym zestawieniu sześciu zająbiających się dialektycznie stanowisk. Stanowiska te dają się zinterpretować jako dwa dopełniające się ciągi rozumowań. Po pierwsze, (1) Kant twierdzi, że rozum ludzki „nie jest zdolny” do osiągnięcia absolutu teoretycznego, (2) Hegel z kolei zakłada, że rozum „jest zdolny” do osiągnięcia absolutu, zaś (3) Cieszkowski przyjmuje, że rozum dopiero „staje się zdolny” do osiągnięcia absolutu teoretycznego. Po drugie, (4) Hegel uznaje, że historyczny duch ludzki „nie jest zdolny” do osiągnięcia celu ostatecznego (czyli absolutu praktycznego), (5) Cieszkowski sądzi natomiast, że, odwrotnie, duch „jest zdolny” do osiągnięcia tegoż celu; dialektyczny charakter sporu między tymi stanowiskami odsłania zaś

---

<sup>34</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. III, *op. cit.*, s. 259, 264, 279-280.

<sup>35</sup> Słowa te cytuje August Cieszkowski – syn w przedmowie wydawcy do pierwszego wydania III tomu *Ojciec nasz* z roku 1903, przedrukowanej następnie w edycji A. Żółtowskiego – por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. II, *op. cit.*, s. 301.

pole dla stanowiska godzącego dwa poprzednie (6), tj. perspektywy, która zakłada finalnie, że historyczny duch ludzki nie tyle „jest”, co raczej „staje się” zdolny do osiągnięcia swojego celu ostatecznego.

Tego rodzaju zestawienie pozwala, jak się wydaje, lepiej zrozumieć pewne aspekty złożonej, wielopoziomowej korelacji między koncepcjami Hegla i Cieszkowskiego, a także umożliwia określenie ogólnych, filozoficznych granic możliwości tych koncepcji. Wynikałoby z niego przede wszystkim to, że o ile Hegel w swoim systemie zakłada (dość arbitralnie) istnienie *rozumu absolutnego* jako takiego, czyli *logosu*<sup>36</sup> samego – założenie to pełni skądinąd w filozofii spekulatywnej autora *Fenomenologii ducha* ważną funkcję „sankcji” czystej nauki filozofii (a ściślej: czystej nauki logiki<sup>37</sup>), o tyle dojrzały Cieszkowski z kolei przyjmuje istnienie *ducha sądu ostatecznego* jako takiego, czyli *eschatonu*<sup>38</sup> samego, pełniącego w filozofii praktycznej *Ojcie nasz* funkcję do pewnego stopnia analogiczną pod względem ważności, bo dostarczającą swego rodzaju „gwarancji” czystej rzeczywistości etycznej – gwarancji realizacji przyszłej „Spełni ludów”<sup>39</sup>.

Cieszkowski wykorzystuje jak wiadomo Hegłowską strukturę ducha obiektywnego<sup>40</sup> jako ogólny schemat rozwoju historycznego. *Świat starożytny* byłby w tym podziale światem *prawa abstrakcyjnego*, *świat chrześcijański* – światem *moralności*, zaś *świat przyszły* – światem *etyczności (Sittlichkeit)*<sup>41</sup>, interpretowanej tu finalnie jako *socjalność*<sup>42</sup>. Interesujące jest to, że polski filozof w rezultacie tego

---

<sup>36</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, *op. cit.*, s. 24-25.

<sup>37</sup> Por. *ibidem*, s. 42-43; G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, *op. cit.*, s. 76.

<sup>38</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, *op. cit.*, s. 203 i n..

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 101-105.

<sup>40</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, *op. cit.*, s. 54-56.

<sup>41</sup> Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, *op. cit.*, s. 21.

<sup>42</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, *op. cit.*, s. 82-88; idem, [*Dziennik i bruliony*], w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, red. A. Walicki, *op. cit.*, s. 338-339.

zabiegu ostatecznie substancjalizuje Heglowskie pojęcie *etyczności*, podobnie jak wcześniej Hegel posunął się (w swojej *Nauce logiki*) do swoistej substancjalizacji *filozofii* jako takiej. Heglowska perspektywa *filozofii spekulatywnej*, mimo wyraźnego uznania ostatecznej tożsamości porządku *logicznego* i *historycznego*, już samym uprzywilejowanym usytuowaniem *Nauki logiki* na czele całego systemu degraduje w sposób nieuzasadniony *historię filozofii* do roli dyscypliny podporządkowanej czystej *logice* spekulatywnej. Cieszkowski zaś robi coś analogicznego, ale już w optyce *filozofii praktycznej*, tzn., pomimo uznania zasadniczej tożsamości porządku *eschatologicznego* i *historycznego* w rozwoju życia społecznego (tj. *etyczności*, a ściślej – *socjalności*), naczelnym usytuowaniem problematyki eschatologicznej w strukturze *Ojcie nasz* degraduje z kolei *historię* ducha ludzkiego do roli rzeczywistości niższej, podporządkowanej czystej *eschatologii* (absolutnej)<sup>43</sup>.

Przyczyna tego leży w znacznej mierze w epistemologicznych założeniach wyjściowych Cieszkowskiego, a ściślej w tym, że zde-maskowanie słabości *panlogistycznego* sposobu umocowania Heglowskiego *prymatu rozumu spekulatywnego* zaowocowało w rezultacie bezpośrednim wpisaniem się polskiego myśliciela w kontekst (równie jednostronnego filozoficznie) Kantowskiego *prymatu rozumu praktycznego* (nad teoretycznym). W tym ostatnim punkcie tkwi jak się wydaje pewien moment regresywny w rozwoju stanowiska Cieszkowskiego, przy całej progresywnej mocy zawartej w nim argumentacji antyheglowskiej wymierzonej w *panlogizm*. W ten sposób bowiem wyjściowa przewaga (w płaszczyźnie *epistemologicznej*) Cieszkowskiego nad Heglem ujawnia w swych dalszych konsekwencjach osobliwą dialektyczną dwuznaczność, stając się jedną z przyczyn trudności *metateoretycznych*, na jakie natrafia filozofia historii *Ojcie nasz*. Trudności te zmuszają Cieszkowskiego do uznania *prymatu eschatologii* nad *historiozofią* i ostatecznego podporządkowania *wiedzy* filozoficznej – religijnie motywowanej

---

<sup>43</sup> Por. A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, *op. cit.*, s. 203.

wierze w wyższy cel etyczny (przyszłej zjednoczonej ludzkości). Mimo to (a może właśnie z tego powodu) projekt filozoficzny *Ojciec nasz* jako próba pełnego opracowania systemu *filozofii praktycznej* pozostaje projektem *niedokończonym*<sup>44</sup>. Wyczerpujące wyjaśnienie teoretycznych źródeł tego niepowodzenia wymaga na koniec poruszenia kwestii roli kontekstu religijnego w rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej.

Heglowaska próba pełnej emancypacji spekulatywnego rozumu ludzkiego, która w zamyśle autora *Fenomenologii ducha* usuwać miała resztki teologicznego sposobu myślenia w filozofii (w tym przynajmniej zakresie, w jakim wymaga on pewnych niekrytycznych założeń wynikających z honorowania bezpośredniego autorytetu wiary objawionej), przynosi w swych konsekwencjach dość paradoksalny skutek. Absolut nie stanowi już dla Hegla, tak jak jeszcze dla Kanta, dziedziny niedostępnej poznaniu. Nie istnieje sfera niepoznawalnej „rzeczy samej w sobie”, a zatem usunięty zostaje zarazem grunt teoretyczny, na którym Kant ufundował swoją „granicę” wiedzy spekulatywnej. Kantowska różnica między „wiedzą” a „wiarą” nie istnieje zatem w sensie bezwzględnym, stanowi ona jedynie historyczne ograniczenie stanowiska filozoficznego samego Kanta. Historia filozofii nie zatrzymuje się oczywiście na Kancie i już w horyzoncie teoretycznym systemów klasycznego idealizmu niemieckiego, znosi ten ograniczony punkt widzenia filozofii krytycznej. Wyraźne potwierdzenie tego faktu odnajdujemy już w koncepcji bezpośredniego następcy Kanta w tym nurcie – Johanna Gottlieba Fichtego. Symptomatyczne znaczenie ma w tym kontekście słynny „spór o ateizm”, w który twórca „teorii wiedzy” uwikłał się na wczesnym etapie swojej działalności akademickiej. Bezpośrednie tło empiryczne całego „sporu” jest tutaj mniej istotne, ponieważ miał on dość przypadkową genezę<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Por. J. Garewicz, *Niedokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 27, s. 49-86.

<sup>45</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 541-543.

Nie jest już natomiast czystym „przypadkiem” fakt, iż koncepcji filozoficznej Fichtego można jednak było zarzucić negację stanowiska teistycznego, podczas gdy jego wielkiemu poprzednikowi w nurcie klasycznej filozofii niemieckiej – jeszcze nie. Niezależnie od tego, że to przygotowywana przez Kanta na początku ostatniej dekady XVIII wieku, czyli już w „krytycznej” fazie jego twórczości, i wydana ostatecznie w 1793 roku praca *Religia w obrębie samego rozumu*<sup>46</sup> dostarczyła potężnego impulsu dla historycznego rozwoju w Niemczech systematycznej refleksji filozoficznej nad religią, która zaowocowała finalnie m.in. powstaniem imponujących *Wykładów z filozofii religii*<sup>47</sup> Hegla, sam autor *Krytyki czystego rozumu* pozostał, mimo potencjalnie „rewolucyjnego” charakteru jego myśli, filozofem w pełni pogodzonego ze światem zewnętrznym i wkomponowanym w zastane polityczne i religijne *status quo*. Fichte idzie tymczasem wprawdzie śladem kantowskiego rygoryzmu moralnego i rozwija ideę prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym, ale nie traktuje już tego „prymatu” jako funkcji „zawieszenia” wiedzy teoretycznej w obliczu „nieprzekraczalnych” granic rozumu ludzkiego<sup>48</sup>. Rozum teoretyczny Fichtego nie ugina się tak, jak rozum Kanta, w obliczu niepoznawalności „absolutu” i nie proponuje wiary religijnej jako remedium na bolączki skończonej kondycji ludzkiej. Jest wręcz odwrotnie – filozofia posiada zdaniem Fichtego pełne kompetencje do poznania absolutu i w tym sensie kontestuje ona nieuchronnie powszechną świadomość religijną, która dla niej samej przestaje być już w pewnym momencie „bezwzględny” prawem. „Absolut”, do którego dochodzi wiedza ludzka na gruncie poznania *stricto* filozoficznego, odnaleźć może swoją genezę w historycznych

<sup>46</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. I, Warszawa 2006; t. II, 2007.

<sup>48</sup> „Teoria Wiedzy wychodzi od oglądu intelektualnego, od oglądu absolutnie samoistnej aktywności Ja” (J. G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, w: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, (Aneks), przeł. J. Garewicz, *op. cit.*, s. 519).



wyobrażeniach religijnych, ale sam w sobie jest już całkowicie suwerenny wobec formy tych wyobrażeń<sup>49</sup>. To samo, tylko jeszcze bardziej dosadnie, powie później w swoich *Wykładach z filozofii religii* Hegel. Na filozoficznie ujętym „absolucie” nie ciąży zdaniem Hegla jakieś niekończące się „zadłużenie” poznawcze względem absolutu ujętego religijnie. Absolut filozoficzny ma w swojej substancjalnej treści to samo, co absolut religii (czyli – wyłaniający się w perspektywie świadomości religijnej – Bóg). Różnica leży raczej w tym, czego nie posiada, według tego poglądu, „świadomość religijna” w relacji do „świadomości filozoficznej”. Świadomość religijna pozbawiona jest mianowicie właściwej formy ujmowania tego absolutu, czyli adekwatnej formy samowiedzy ducha absolutnego<sup>50</sup>. Jeżeli skonfrontujemy w powyższym kontekście poglądy Kanta i Hegla, czy szerzej – stanowisko filozoficzne Kanta z tym stanowiskiem, w jakie wyewoluował klasyczny transcendentalizm niemiecki bezpośrednio po Kancie, to dochodzimy do wniosku, że Kant jest pierwszym i zarazem ostatnim przedstawicielem tego nurtu, który pozostawia jeszcze w ramach filozofii miejsce dla wiary religijnej w tradycyjnym sensie. Kolejne koncepcje w omawianym nurcie – systemy: Fichtego, Schellinga i Hegla – właśnie ze względu na zdecydowane zakwestionowanie w ich horyzoncie teoretycznym kantowskiego wyobrażenia „rzeczy samej w sobie”, zasadniczo nie mają już możliwości pójścia tą samą, co Kant, drogą. Biorąc pod uwagę czysto „graniczny”, tzn. „negatywny” status tego pojęcia w idealizmie krytycznym, można mieć nawet wątpliwości, czy ta możliwość efektywnie stała jeszcze przed samym Kantem<sup>51</sup>. Poznanie transcendentalne Kanta samo

---

<sup>49</sup> Por. J. G. Fichte, *O podstawie naszej wiary w boskie rządy nad światem*, przeł. R. Marszałek, w: *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006, s. 417; J. G. Fichte, *O pojęciu Teorii Wiedzy*, w: *idem, Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, przeł. M. J. Siemek, *op. cit.*, s. 70-73.

<sup>50</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, *op. cit.*, s. 403; *idem, Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. I, *op. cit.*, s. 20-25.

<sup>51</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, *op. cit.*, s. 445 i n.

w sobie wkracza już bowiem w problematykę absolutu, ujmując ją krytycznie w koncepcji obiektywnej „dialektyki transcendentalnej”<sup>52</sup>. Ta ostatnia podważa naukowy autorytet teologii, który przez metafizykę przedkantowską był jeszcze w znacznym stopniu honorowany. Autor *Krytyki czystego rozumu* cofa się natomiast przed interpretacją aktu tego poznania jako aktu poznania pozytywnie-rozumowego, czyli „spekulatywnego”, koncentrując się na „praktycznym” aspekcie „przewrotu kopernikańskiego” w filozofii. W ten sposób Kantowska próba dotarcia do prawdy transcendentnego rozumu absolutnego, zakończona częściowo przynajmniej powodzeniem, zostaje w swym pozytywnym wyniku niejako wtórnie „zapieczętowana” przez Kanta. Założona ostatecznie jako „niedostępna” poznaniu, teoretyczna „prawda absolutna” ulega w wyniku tego dezinterpretacji, najwyraźniej w celu ocalenia w tej reliktovej formie dotychczasowej, uniwersalnej podstawy porządku moralnego, czyli religijnego wyobrażenia „absolutnego dobra”. Podniesiony do poziomu absolutu „rozum praktyczny”, założony tu ostatecznie jako nieskończony postęp w czasie ku nieosiągalnemu w pełni, bo stanowiącemu z istoty dobro o charakterze „transcendentnym”, a więc „przekraczające” granice ludzkiego doświadczenia, celowi ostatecznemu, służy Kantowi do powstrzymania destruktywnych (z punktu widzenia religijnej funkcji legitymizacji powszechnego porządku społecznego) skutków rozprzestrzeniania się nowożytnej świadomości filozoficznej. Ta ostatnia znosi nieuchronnie wszelką świętość i tym samym godzi w najgłębsze, ogólnokulturowe podstawy życia zbiorowego. Kant próbuje więc najwyraźniej zamknąć tę filozoficzną puszkę Pandory, którą uprzednio sam otwiera, a która i tak ostatecznie, ze zdwojoną siłą, ogarnia po Heglu cały zachodni świat. Rozwiązanie zaproponowane przez autora *Krytyki czystego rozumu* jest w tym sensie oczywiście klasycznym „zawracaniem kijem rzeki”, ale warto zwrócić także uwagę na istotne mankamenty propozycji Heglowskiej. Wspomniany wyżej paradoksalny skutek lansowanej przez Hegla pełnej

---

<sup>52</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, *op. cit.*, s. 310 i nn.

„emancypacji” spekulatywnego rozumu ludzkiego polega na tym, że miejsce transcendentnego Boga religii chrześcijańskiej i powiązanego z nim autorytetu wiary objawionej zajmuje ostatecznie czysty absolut logiki spekulatywnej i powiązany z nim autorytet wiedzy filozoficznej. Wyzwolenie ducha spod ograniczeń religijnej „wiedzy bezpośredniej” okupione zostaje w ten sposób wyznaczeniem nowej linii demarkacyjnej, zdefiniowanej przez Hegla jako filozoficzna „wiedza absolutna”. Ta ostatnia wyłania się początkowo, w finale Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, nie jako coś pozytywnie „danego”, tzn. nie jako odnaleziona w toku długiego procesu historycznych poszukiwań właściwej substancji filozofii „pozytywna” istota rzeczy, lecz jako „negatywność”<sup>53</sup> myślenia filozoficznego. Rozwinięcie immanentnej dynamiki tej „negatywności” do postaci systematycznej całości możliwych form czystego, spekulatywnego rozumienia daje następnie Heglowska *Nauka logiki*<sup>54</sup>. Ogólny sens tego systemu określeń logicznych interpretowany jest jednak przez autora *Fenomenologii ducha* w dalszym ciągu „negatywnie”. Osławiona później „metoda” filozoficzna Hegla pojawia się w *Nauce logiki* nieprzypadkowo właśnie nakońcurozważań. „Metoda” filozofii jest bowiem w przekonaniu Hegla integralnym momentem refleksji własnej filozofującego podmiotu, nie ma zatem czysto zewnętrznego zastosowania. W szczególności nie daje się ona zastosować w taki sposób, w jaki próbował aplikować do badania rzeczywistości swoją z kolei „metodę dialektyczną” późniejszy materializm historyczny<sup>55</sup>. Ale przesłanek do takiej jak marksistowska, zewnętrznej wykładni metody dialektycznej dostarcza ostatecznie sam Hegel. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* (1817) ostatecznie rezygnuje on bowiem z pierwotnej koncepcji *Fenomenologii ducha*, jako pierwszej części systemu<sup>56</sup>, stanowiącej w tym początkowym zamyśle konieczną przesłankę wyjściową właściwego

---

<sup>53</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, *op. cit.*, s. 416, 428.

<sup>54</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, *op. cit.*, s. 9.

<sup>55</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, *op. cit.*, s. 774-776.

<sup>56</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, *op. cit.*, s. 9.

pojęcia filozofii, czyli niezbędne „wprowadzenie” do systemu. „Mała logika” poprzedzona zostaje rozważaniami wstępnymi na temat „trzech postaw myśli wobec obiektywności”<sup>57</sup>, które zastępują *Fenomenologię ducha* w tej jej wyjściowej roli, spychając samą naukę o doświadczeniach świadomości do pozycji jednego z trzech szczebli filozofii ducha subiektywnego, obok antropologii i psychologii<sup>58</sup> spekulatywnej. Najważniejszym skutkiem tej zmiany jest awansowanie przez Hegla czystej logiki spekulatywnej („nauki logiki”) do pozycji pierwszej i zarazem naczelnej części systemu, na której opiera się struktura całości. Logika Hegla ulega w ten sposób ostatecznej ontologizacji w systemie, zaś połączony ze sobą w spekulatywnym pojęciu „byt logiczny”, obejmujący całokształt swoich immanentnych określeń, okazuje się tu regresywnie założonym substancjalnym tworzywem całej rzeczywistości, który jako „czysta” idea absolutna w zasadzie nie wymaga niczego poza sobą, tzn. nie potrzebuje już ani „przyrody”, ani „ducha”. Nie wiadomo w tym kontekście, dlaczego system Heglowski rozwija się później jeszcze w „filozofię przyrody” i dalej w „filozofię ducha”. Zwłaszcza przejście pierwszej części systemu, czyli „nauki logiki” w „filozofię przyrody” jest tu jako przejście idei absolutnej ze szczebla „idei samej w sobie i dla siebie” na szczebel „idei w jej innobycie”<sup>59</sup> w zasadzie kompletnie niezrozumiałe jako akt wolności idei, ze względu swój regresywny w istocie charakter. Nie jest ono także uzasadnione zewnętrzną koniecznością, ponieważ poziom, jaki osiąga idea w finale „nauki logiki” usytuowany jest już ponad wszelkim uwarunkowaniem zewnętrznym. W § 244 *Encyklopedii* mówi Hegel o „absolutnej wolności idei”, która „decyduje się i otwiera, aby puścić z siebie wolno moment swojej szczególności, (...) siebie jako przyrodę.”<sup>60</sup> Pojawia się wątpliwość, czy pod tą „absolutną wolnością” całkowicie suwerennej względem wszelkiej

---

<sup>57</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, op. cit., s. 88-139.

<sup>58</sup> Por. *ibidem*, s. 438-452.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 258.

treści duchowej idei absolutnej Hegla kryje się coś więcej, niż tylko dowolność decyzji samego twórcy idealizmu absolutnego, by oprzeć ostatecznie strukturę całego systemu nauk filozoficznych na abstrakcyjnym fundamencie „czystej idei” spekulatywnej? W znanym fragmencie *Przedmowy do Fenomenologii ducha*, stanowiącym jedno ze świadectw ostatecznego zerwania Hegla z Schellingiem, z którym przez szereg lat łączyła go głęboka przyjaźń i silna więź ideowa, pada słynny zarzut, że w poglądach autora *Systemu idealizmu transcendentalnego* i całego obozu romantyków niemieckich wiedza absolutna pojawia się jak „wystrzał z pistoletu”<sup>61</sup>. Parafrazując ten zwrot, można sformułować do pewnego stopnia analogiczny argument krytyczny pod adresem późnego stanowiska Heglowskiego. Po rezygnacji Hegla z „fenomenologii ducha” jako niezbędnej metody wyprowadzenia filozoficznego pojęcia „nauki”, system Heglowski zaczyna się od „nauki logiki” jako pozytywnej „wiedzy absolutnej”. Nie oznacza to z kolei nic innego, jak ostateczne ufundowanie idealizmu spekulatywnego na quasi-ontologicznej podstawie „czystego bytu” logicznego. Taki jest właśnie nieoczekiwany skutek finalny przyjętego w idealizmie niemieckim programu pełnego wyzwolenia refleksji filozoficznej spod panowania dogmatycznego autorytetu religii, programu zaprojektowanego początkowo przez Fichtego jako zerwanie z dotychczasową absolutyzacją „bytu” i konsekwentne oparcie filozofii na sobie samej, tj. na w pełni wyemancypowanej „wolności” myśli<sup>62</sup>. Oderwana od konkretnego doświadczenia duchowego, i założona w swej dogmatycznej formie jako absolut, „sankcja religijna” zostaje w dojrzałym systemie Hegla *de facto* zastąpiona abstrakcyjną „sankcją filozoficzną”. Ta ostatnia, wbrew wyjściowym intencjom Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, okazuje się w heglizmie ostatecznie w pełni niezależna od kontekstu konkretnego doświadczenia duchowego, bo umocowana zostaje

---

<sup>61</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, *op. cit.*, s. 38.

<sup>62</sup> J. G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, w: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, (Aneks), *op. cit.*, s. 549-551.

w sferze „czysto-logicznego” a priori. Niezależnie od dynamicznego charakteru tego heglowskiego „a priori”, trudno w pełni odeprzeć w tym kontekście krytyczną wobec stanowiska Hegla argumentację późnego Schellinga<sup>63</sup> sugerującą, iż mamy w tym wypadku do czynienia z pewną formą wyalienowanej rzeczywistości ducha, z pustką<sup>64</sup> podmiotu filozofującego założoną jako absolut. W myśl tego zarzutu, gdyby nawet zgodzić się z tezą, że Heglowskie podstawienie pod religijne wyobrażenie „pierwszej osoby boskiej” filozoficznego pojęcia „nauki logiki” (jako pierwszej części systemu)<sup>65</sup> znosi alienację „religijną” ducha ludzkiego, należałoby uznać zarazem, że efektywnym skutkiem tego „podstawienia” jest ostatecznie kolejna forma alienacji – alienacja tym razem „filozoficzna”.

Jeżeli w świetle powyższego spojrzymy na ogólną relację między filozofią Hegla i Cieszkowskiego – ten ostatni pisał swoje główne dzieło w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku, kiedy bezpośrednio panowanie szkoły heglowskiej było już w Niemczech przeszłością, a polemiczne argumenty Schellinga zdołały właśnie odbić się szerokim echem w rozległym kręgu oddziaływania niemieckiej kultury filozoficznej, współbrzmiać częściowo z radykalnie krytycznymi wobec ortodoksyjnego heglizmu tonami młodoheglistów – przedstawione w *Ojciec nasz* przejście z pozycji bezpośrednio inspirowanego Heglowską filozofią dziejów teoretycznego programu „historiozofii” Cieszkowskiego na grunt projektu praktycznej realizacji tej ostatniej w paradygmacie swoistej „filozofii objawienia” nabiera,

---

<sup>63</sup> Por. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, w: idem, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Bd. X, Stuttgart/Augsburg 1856-1861, s. 126-164.

<sup>64</sup> Por. *ibidem*, s. 138. Wybrane aspekty polemiki późnego Schellinga z panlogistycznym stanowiskiem Hegla omawia Piotr Dehnel – por. P. Dehnel, *Wstęp: Schelling i jego późna filozofia*, w: F. W. J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta, t. I, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002, s. XXXV-XLIV.

<sup>65</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, *op. cit.*, s. 43.

z jednej strony, głębszego uzasadnienia, a z drugiej strony, ujawnia całą swoją paradoksalność. Po pierwsze bowiem, projekt *Ojciec nasz* stanowi w omawianym kontekście uzasadnioną reakcję krytyczną na wewnętrzne ograniczenia Heglowskiego zamysłu zupełnego ujęcia systemu „filozofii spekulatywnej”. Po drugie jednak, na realizowanej w ramach tego projektu próbie zupełnego opracowania systemu „filozofii praktycznej”, ciąży z kolei regresywny aspekt finalnego odrotu od podstawowych założeń pokantowskiego przełomu idealistycznego w klasycznej filozofii niemieckiej, przełomu, który doszedł do swojego pełnego urzeczywistnienia ostatecznie właśnie za sprawą Hegla. Koncepcja filozofii objawienia Cieszkowskiego, jako inspirowana bezpośrednio przedfichteańską jeszcze wykładnią idei „prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym”, opiera się na pojęciu ducha ugruntowanego na powrót religijnie, nie zaś filozoficznie. Koncepcja ta w polemice ze stanowiskiem idealizmu absolutnego ostatecznie wycofuje się na sposób kantowski z przyjętego początkowo za Heglem programu pełnej filozoficznej emancypacji spekulatywnego rozumu ludzkiego, programu, który w zarysowanym w *Prolegomenach* wyjściowym projekcie teoretycznym „historiozofii” znalazł paradoksalnie bardziej radykalny wyraz, niż w dojrzałym stanowisku samego Hegla.