

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Mateusz Biniek

Uniwersytet Rzeszowski

Modernizacyjny charakter filozofii politycznej Augusta Cieszkowskiego

*Модернизационный характер политической философии
Августа Цешковского*

Lektura dzieł Augusta Cieszkowskiego, a w szczególności zaś lektura jego *opus magnum*, czyli *Ojciec Nasz*, u niejednego czytelnika może wywołać pewien dysonans. Oto bowiem język stosowany przez polskiego filozofa pełen jest mejsjańskiego patosu, odwołań do Biblii i pism Ojców Kościoła oraz płomiennych wezwań do aktywnego włączania się w zbawczą działalność Stwórcy. Z drugiej strony jednak, jeśli przejdziemy do szczegółów tego, jak owa działalność ma wyglądać w praktyce, to z pewną dozą zdumienia można zauważyć, że nie mamy tu do czynienia z czystą mistyką społeczną, utopizmem i lekceważeniem realiów właściwych działalności społeczno-politycznej, czego przecież można byłoby się spodziewać po autorze piszącym we wspomniany wyżej sposób. Jest zgoła przeciwnie, badacze bowiem wskazują na zaskakującą aktualność i nowoczesny charakter filozofii Cieszkowskiego. Jak pisze Michał Łuczewski: „Paradoksalnie, mimo hipostazowania Historii, mimo formalizmu i archaiczności metody, wreszcie mimo ostatecznego upadku filozofii dziejów jego [Cieszkowskiego – *M.B.*] analizy brzmią dziś bardzo współcześnie”¹. Piotr Bartuła natomiast stwierdza, że „Jesteśmy dziećmi większości problemów i dylematów przez niego poruszanych”². Warto

¹ M. Łuczewski, *O drogach ducha Augusta Cieszkowskiego* [w:] A. Cieszkowski, *O drogach ducha. Wybór pism*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016, s. XLVIII.

² P. Bartuła, *Jako w niebie tak i na ziemi: August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 97. W podobnym tonie wypowiada się Isaiah Berlin, mając na myśli

zatem przyjrzeć się bliżej tym aspektom myśli autora *Prolegomen do historiozofii*, które przesądzają o jej nowoczesnej specyfice.

Intelektualną ambicją Cieszkowskiego było sformułowanie takiej filozofii, która godziłaby ze sobą chrześcijaństwo oraz zdobycze myśli nowożytnej. Jak ujmuje to Rafał Tichy, polski myśliciel „starał się na gruncie historiozofii i w odniesieniu do nowożytnych filozofów zrobić coś analogicznego do tego, co Ojcowie Kościoła zrobili na gruncie antropologii i ontologii w odniesieniu do starożytnych systemów filozoficznych: przywrócić je chrześcijańskiemu Logosowi”³. Do tego celu zaprzął on Hegłowską dialektykę, która miała zagwarantować wyniki prawdziwie syntetyczne, pozbawione sprzeczności i antynomii charakteryzujących współczesne autorowi *Ojciec Nasz* realia kulturowe. Metoda niemieckiego filozofa zastosowana konsekwentnie w obszarze historii pozwalała na stworzenie wizji przyszłości, w której chrześcijańska historia zbawienia oraz nowożytna idea postępu byłyby wzajemnie komplementarne⁴. Celem Cieszkowskiego było, używając terminologii heglowskiej, zniesienie sprzeczności tzn. wydzwignięcie ich na poziom jednej, wyższej całości⁵.

Przywoływany wcześniej Łuczewski, zauważa jednak, że w próbie połączenia chrześcijaństwa i nowoczesności, to ten drugi element okazał się dominującym. Jak pisze: „Cieszkowski walczył z efektami nowoczesności, ale nie podważył jej głębokiej struktury. Zamiast schrystianizować nowoczesność, unowocześnił chrześcijaństwo”⁶. Na ową „głęboką strukturę nowoczesności”, o której mówi polski badacz składają się trzy filary. Pierwszym z nich jest odbieranie zła znamion zła; drugim uczasowanie apokalipsy; trzecim natomiast immamentyzacja eschatonu⁷. Odbieranie zła znamion zła uwidacznia się szczególnie wyraźnie w predylekcji nowoczesnych filozofów do tworzenia coraz to wymyślniejszych teodycei. Łuczewski zauważa, że „Zło zostało w nich najpierw zrozumiane, a następnie usprawiedliwione”⁸. Zabieg tego typu obecny jest także w myśli pol-

epokę europejskiego romantyzmu *in toto*. Jak pisze: „Bieżące kontrowersje, zarówno w dziedzinie etyki i polityki, odzwierciedlają wojnę wartości zapoczątkowaną przez rewolucję romantyczną”. I. Berlin, *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, tłum. J. Czernik, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2015, s. 13.

³ R. Tichy, *Transgresje Augusta Cieszkowskiego*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2015, nr 1, s. 243.

⁴ Zob. A. Walicki, *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu* [w:] H. Krehelska (red.), *Filozofia polska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 303.

⁵ Jak pisze G.W.F. Hegel: „W ten sposób to, co zostało zniesione, okazuje się zarazem czymś, co zostało zachowane, czymś, co straciło tylko swą bezpośredniość, ale bynajmniej nie zostało wskutek tego unicestwione”. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. I, PWN, Warszawa 1967, s. 133.

⁶ M. Łuczewski, *op. cit.*, s. LII.

⁷ Zob. *ibidem*, s. LII–LXXI.

⁸ *Ibidem*, s. LIII.

skiego mesjanisty. Jego wersję nowoczesnej teodycei charakteryzuje coś, co można nazwać desubstancjalizacją i procesualizacją zła. „Cała więc chyba⁹ dotychczasowych rozumowań nad istotą złego zależała właśnie na tym, iż Złe za istniejącą substancją, za stan stały, za coś *positive* trwałego poczytywano. Przenieśmy je na proces, uznajmy, iż jego znaczenie i przeznaczenie wcale nie w nim samym, ale zewnątrz niego leży, słowem pojmijmy je nie bezwzględnie lecz względnie, a wtedy przestanie być dla myśli niezwykłą trudnością”¹⁰ – pisze Cieszkowski. Jeśli chcielibyśmy tę ontologiczną tezę zastosować na gruncie społeczno-politycznym, który wszakże w myśl założeń autora *Prolegomen* ma stać się najważniejszą sferą ludzkiej działalności¹¹, to moglibyśmy powtórzyć za Markiem N. Jakubowskim, że istotą kryzysu społecznego, związanego z całym szeregiem występujących w ówczesnej rzeczywistości niesprawiedliwych nierówności społecznych, „jest nie jego istnienie, lecz jego zniesienie”¹².

Jeżeli idzie o drugi filar myślenia nowoczesnego, czyli uczasowanie apokalipsy, rozumiane jako odrzucenie przekonania o tym, że koniec świata będzie miał charakter ostateczny, to o ile Hegel przekonany o końcu historii za Sąd Ostateczny uznał dzieje jako takie¹³, o tyle Cieszkowski do tego zagadnienia podszedł nieco inaczej. Polski filozof podkreślał, że „Jak dla indywidualów płyną, chwile dni i lata, – tak dla ludzkości płyną pokolenia wieki, Epoki. – To zaś, co dla indywidualów zowie się żywotem, to dla Ludzkości nazwano Erą, wielkim wiekiem, a później światem”¹⁴. Chrześcijaństwo naucza, że śmierć fizyczna dla pojedynczego człowieka nie jest końcem jego egzystencji, lecz raczej przejściem na inny jej wymiar. Argumentację tę autor *Ojciec Nasz* paralelnie odnosi do ludzkości, podpierając się przy tym autorytetem Pisma Świętego. Na kartach Biblii bowiem, próżno szukać słów o ostatecznym końcu świata. Jak pisze Cieszkowski: „Było by więc daleko trafniej i dokładniej, gdybyśmy trzymając

⁹ Cieszkowski słowa „chyba” używa w znaczeniu „zawód; zboczenie” zob. A. Krasnowolski, W. Niedźwiedzki, *Słownik Staropolski*, M. Arcta, Warszawa 1920, https://pl.wikisource.org/wiki/M._Arcta_Słownik_Staropolski/Chyba (data dostępu: 23.01.2017).

¹⁰ A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*, t. 3., Wyd. Fiszer i Majewski, Poznań 1923, s. 269.

¹¹ „Życie państwowe ze swej strony musi zachować tak samo swoją hegemonię, jak to czyniły po kolei sztuka i filozofia”. A. Cieszkowski *Prolegomena do historiozofii* [w:] idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, PWN, Warszawa 1972, s. 83. I dalej: „Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnym działaniu – oto przyszłe przeznaczenia filozofii w ogóle”. *Ibidem*, s. 87.

¹² M.N. Jakubowski, *Czym, przeszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*, PWN, Warszawa – Poznań 1989, s. 45.

¹³ Pisze Łuczewski: „Neutralizacja apokalipsy została konsekwentnie przeprowadzona przez Hegla, który ogłosił koniec historii i uczasował Sąd Ostateczny pokazując, że w istocie dzieje są takim sądem. Nie musimy czekać na przyjście Chrystusa i Jego sąd, ponieważ sąd już się odbywa”. M. Łuczewski, *op. cit.*, s. LVII–LVIII.

¹⁴ A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*, t. 1, wyd. Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 181.

się ściśle wyrażen pisma Świętego, przemianę takową nie »końcem świata«, ale końcem Wieku czyli Ery, *consummatio saeculi*, *συντέλεια αἰώνος* nazywali¹⁵. W efekcie tak rozumiany koniec świata „nie jest bynajmniej końcem wszelkiego świata, równie jak koniec dnia dzisiejszego jest wprawdzie końcem dnia pewnego, lecz wcale nie końcem wszelkiego dnia”¹⁶.

Jako trzecią cechę głębokiej struktury nowoczesności Łuczewski wymienia immumentyzację eschatonu. Nawiązuje tym samym do filozofii autora tego pojęcia Erica Voegelina. Voegelin w pracy *Nowa nauka polityki* twierdził, że w zasadzie cała nowożytna myśl polityczna opiera się na mniej lub bardziej świadomym trawestowaniu trynitarniej eschatologii Joachima z Fiore (1130/1135–1202). Jego zdaniem owa eschatologia „stworzyła zespół symboli, które do dziś wyznaczają sposoby samointerpretacji współczesnych społeczeństw politycznych”¹⁷. Immentyzacja eschatonu to próba urzeczywistnienia tego, co tradycyjne chrześcijaństwo lokuje w planie transcendentnym wobec świata zmysłowego. Najważniejszym symbolem tego zabiegu jest Joachimowa figura Trzeciego Królestwa, Epoki Ducha Świętego, w której w sposób całościowy, we wszelkich możliwych wymiarach zaktualizowane zostaną cnoty chrześcijańskie. Polski mesjanizm niesie przesłanie o bardzo podobnej treści. Paweł Rojek zwraca uwagę, że „mesjaniści dążyli do zrealizowania Królestwa Bożego na ziemi, a nie tylko – jak wszyscy chrześcijanie – oczekiwali nadejścia końca świata. Polski mesjanizm był więc zjawiskiem z pogranicza religii i polityki. Inspirowany był religijnie, pozaświatowo, realizowany miał być jednak politycznie, w świecie”¹⁸. W pismach samego Cieszkowskiego natomiast, postulat przełamania „abnegacyjnego ducha nauki Chrześcijańskiej”¹⁹, który każe wiązać nadzieje na poprawę ludzkiego losu jedynie z Transcendencją, stanowi motyw przewodni. Warto w tym kontekście po raz kolejny przytoczyć słowa Voegelina, które z powodzeniem można odnieść do filozofii polskiego mesjanisty: „W tej mierze, w jakiej immumentyzacja ugruntowuje się w ludzkim doświadczeniu, cywilizacyjna aktywność staje się mistycznym dziełem samozbawienia”²⁰.

Filozofia autora *Ojcie Nasz* zatem, jak pokazują powyższe analizy, jest pod względem strukturalnym myślą zdecydowanie nowoczesną. Duch nowoczesnego marzenia o „panowaniu człowieka nad przyrodą, społeczeństwem i historią”²¹ nadaje ton całej twórczości Cieszkowskiego. Nastawienie to uwidacznia się nie

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 106. Te symbole to: Trzecie Królestwo, symbol wodza, proroka nowej epoki oraz braterstwo autonomicznych osób. Zob. *ibidem*, s. 106–108.

¹⁸ P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2011, teka 28, s. 25.

¹⁹ A. Cieszkowski, *Ojcie-Nasz*, t. 3, s. 193.

²⁰ E. Voegelin, *op. cit.*, s. 121.

²¹ P. Rojek, *op. cit.*, s. 45.

tylko jednak w warstwie „głębokiej struktury”, o której pisze Łuczewski, lecz także w warstwie bardziej szczegółowych dociekań snutych przez polskiego filozofa na temat politycznego wymiaru realizacji Królestwa Bożego na ziemi.

By pokazać na czym polega modernizacyjny potencjał mesjanistycznego projektu Cieszkowskiego trzeba najpierw z grubsza zarysować, stworzoną przez niego wizję historii. W *Prolegomenach do historiozofii* autor dzieli całe dzieje na trzy wielkie epoki. Pierwsza z nich to Epoka Czucia – jej naczelną zasadą jest piękno a najszlachetniejszą działalnością człowieka sztuka. Drugą epokę – Epokę Myśli charakteryzuje prawda, do której dąży się przez uprawianie nauki. Nadchodząca Trzecia Epoka, to Era Dobra, praktycznej realizacji zasad dwóch poprzednich okresów, co ma realizować się, jak wcześniej wspomniałem, poprzez działalność polityczną. Jak deklaruje sam Cieszkowski, przybliżone powyżej stanowisko w kwestii sensu historii jest „syntetyczne, tj. nie zadowala się ustanowieniem jakiejś specyficznej zasady, odmiennej od poprzednich, choćby sama się z nich była rozwinęła, ale znosi spekulatywnie poprzednie stanowiska, czyli włącza je w siebie jako własne momenty”²². Polski myśliciel konsekwentnie głosi postulat „radikalnej przemiany świata w duchu chrześcijańskim”²³, mający polegać na poważnym potraktowaniu emancypacyjnego i egalitarnego przesłania tej religii. Jak pisze: „I cóż stąd, że wszystkich ludzi imieniem bliźnich czcimy, że ich przed Bogiem *de jure* za braci uważamy, gdy właściwych atrybutów tego dostojęństwa *de facto* wcale nie posiadają, a w sferze działalności swojej i duchowego kształcenia od zwierząt się nawet nie różnią, u których to właśnie życie tylko i tegoż życia utrzymanie jest ostatecznym celem”²⁴.

Cieszkowski jawi się jako bardzo surowy krytyk współczesnych mu stosunków społecznych, jednakże, jak podkreśla Jakubowski „jego program pozytywny wykazywał jednak nader umiarkowane, koncyliatorskie tendencje”²⁵. Bartuła natomiast zauważa, że „zdawałoby się, oderwana od prozy życia codziennego wizja Królestwa Bożego na ziemi wyrażała, oprócz żarliwości religijnej, pro-cywilizacyjną opcję autora wspartą gruntownymi przemyśleniami z zakresu filozofii politycznej, polityki i ekonomii”²⁶. Ponadto, analizując wywody polskiego mesjanisty dotyczące polityki, możemy zaobserwować, że posiadają one dokładnie te same cechy, które Piotr Sztompka, w swojej *Socjologii zmian społecznych*, przypisuje klasycznym postaciom dwudziestowiecznych teorii modernizacji i konwergencji²⁷. W socjologii proces modernizacji może być zdefiniowany jako dążenie do „naj-

²² A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, s. 92–93.

²³ P. Rojek, *op. cit.*, s. 21.

²⁴ A. Cieszkowski, *Ojczyzna-Nasz*, t. 3, s. 200.

²⁵ M.N. Jakubowski, *op. cit.*, s. 74.

²⁶ P. Bartuła, *op. cit.*, s. 47.

²⁷ Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Znak, Kraków 2007, s. 131–132.

bardziej postępowych lub wiodących prym innowacji lub przełomów w poznawczych, moralnych, etycznych, technicznych i społecznych formach, które przyczyniają się do poprawy kondycji ludzkiej²⁸. Takie dążenie jest zaś swoistą siłą napędową społeczno-politycznej teorii Cieszkowskiego.

Wracając do próby zobrazowania modernizacyjnego charakteru wizji Trzeciej Epoki poprzez porównanie jej z teoriami modernizacji, wskazać należy dzieli ona z nimi przekonanie o unilinearnej charakterze zmian²⁹. Unilinearność polega na tym, że „słabiej rozwinięte społeczeństwa muszą podążać tą samą ścieżką, którą już wcześniej przemierzyły społeczeństwa bardziej rozwinięte³⁰”. Cieszkowski również wyznaje taki pogląd, ponieważ podmiotem jego historiozoficznych dociekań uczynił całą ludzkość. Za Heglem uznał, że dynamika rozwoju samoświadomości ducha (a co za tym idzie, także pewien kierunek zmian w sferze społeczno-ekonomicznej) jest jedna i ta sama dla wszystkich narodów. Oczywiście poszczególne narody mogą być bardziej aktywne lub biernie na arenie dziejów, niemniej jednak wszystkie noszą w sobie potencjał do upodmiotowienia składających się nań jednostek. Unilinearność myślenia Cieszkowskiego można również wskazać na przykładzie przejścia od Epoki Czucia do Epoki Myśli. Przejście to nierozzerwalnie związane było z działalnością Chrystusa. Co zatem z narodami niechrześcijańskimi? Czy tkwią one nadal w innej niż europejska część ludzkości erze? Na to pytanie Cieszkowski odpowiada przecząco. Na kartach *Ojcie Nasz* pokazuje, że kluczowe przesłanie chrześcijaństwa takie, jak konieczność oderwania od świata zmysłowego, odróżnienie świata i zaświata, oddzielenie zmysłowości od umysłowości czy odkrycie godności każdego człowieka, można odnaleźć chociażby w islamie i buddyzmie, które stanowią niejako „surogaty” chrześcijaństwa przeznaczone dla ludów nieeuropejskich³¹. Nie ma powodu by nie myśleć w ten sam sposób o przejściu z Epoki Myśli do Epoki Trzeciej.

Kolejną cechą wspólną myślenia dwudziestowiecznych teoretyków modernizacji i polskiego mesjanisty jest założenie od nieodwracalności zmian społecznych³². Cieszkowski w rozprawie *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* krytykuje reakcjonistów chcących przywracać instytucje i rozwiązania polityczne sprzed wybuchu rewolucji francuskiej. Jak pisze: „Hamowaniem, cofaniem obrażamy końcem końców wszystkie opinie; przeciwnie rozwijając, postępując naprzód, zdołamy najprzeciwiejszym nawet wymogom zadość uczynić. Jedynie na nowej podstawie połączyć i pojednać można opinie zasta-

²⁸ E. A. Tiryakian, *The changing centers of modernity*, E. Cohen, M. Lisak, U. Almagor (red.), *Comparative Social Dynamics*, Westview Press, Boulder 1985, s. 134, cyt. za: P. Sztompka, *op. cit.*, s. 133.

²⁹ Zob. P. Sztompka, *op. cit.*, s. 131.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Zob. A. Cieszkowski, *Ojcie-Nasz*, t. 1, s. 102–104.

³² Zob. P. Sztompka, *op. cit.*, s. 131.

rzale z postępowymi, podczas gdy stojąc w miejscu lub cofając kroku, rozterkę tylko powiększyć możemy”³³.

W myśl klasycznych teorii modernizacji zmiany służące unowocześnianiu społeczeństw muszą mieć charakter, narastający; muszą zachodzić w spokojny, pokojowy sposób³⁴. Także w tym względzie pryncypialnie antyrewolucyjna³⁵ filozofia polityczna polskiego myśliciela odpowiada takiemu założeniu. Wydawałoby się, że dojmująca niesprawiedliwość cechująca dziewiętnastowieczne społeczeństwa domaga się radykalnych działań. Jednakże nie odpowiadałyby one syntetycznemu charakterowi Trzeciej Epoki. „Czegoż więc dziś potrzeba? – pyta Cieszkowski – O to już nie rewolucji żadnej – ale ewolucji. Oto już nie wyrotu żadnego – lecz nowej wielkiej budowy”³⁶.

Teoria modernizacji mówi nam także o regularnej sekwencji procesów modernizacyjnych, gdzie żadne z ich stadiów nie może zostać pominięte³⁷. U naszego autora bez trudu odnajdujemy taki sam pogląd. Przy omawianiu kwestii unilinearności wspomniałem, że uznawana przez polskiego filozofa za najdoskonalszą metodę myślenia dialektyka Hegłowska ma charakter uniwersalny. W procesie dialektycznego ruchu każdy człon wyrażającego go syllogizmu jest równie ważny i konieczny³⁸. Cieszkowski przekłada to na kwestię historii następująco: „Bo uzasadnieniem przyszłości jest przeszłość – tak dalece, że gdyby owa przyszłość nie miała swoich zasad w przeszłości, to by sama nie była rzeczywistą przyszłością – ale urojeniem”³⁹. Żadnego etapu procesu historycznego nie da się przeskoczyć bowiem „wszelka wynikłość zależy od swoich założeń” a „wniosek od swoich przesłanek”⁴⁰.

Dwiema ostatnimi cechami teorii modernizacji są: nacisk na endogenne, immanentne przyczyny zmian oraz progresywizm czyli twierdzenie o tym, że „procesy modernizacji prowadzą do powszechnej poprawy jakości życia społeczeństw, polepszenia kondycji ludzkiej”⁴¹. Nie będzie żadnym zaskoczeniem stwierdzenie, że i w tym wymiarze dywagacje autora *Ojczy Nasz* wpisują się w taki styl myślenia. Jeśli chodzi o endogenność procesów modernizacyjnych, to można powiedzieć, że w historiozoficznej wizji Cieszkowskiego przejście od starożytności do drugiej epoki historii ludzkości musiało być efektem Boskiej ingerencji, wszakże

³³ A. Cieszkowski, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* [w:] idem, *O drogach ducha*. ..., s. 488.

³⁴ Zob. P. Sztompka, *op. cit.*, s. 131.

³⁵ Zob. P. Bartula, *op. cit.*, s. 56.

³⁶ A. Cieszkowski, *Ojczy Nasz*, t. 1, s. 166.

³⁷ P. Sztompka, *op. cit.*, s. 131.

³⁸ Zob. Ś.F. Nowicki, *Syllogizm Hegłowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 27, s. 28–29.

³⁹ A. Cieszkowski, *Ojczy Nasz*, t. 1, s. 29.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ P. Sztompka, *op. cit.*, s. 132.

Jezus Chrystus to wcielony Bóg. Natomiast przejście do Epoki Trzeciej dokonać ma się własnymi siłami ludzkości. Jak pisze nasz autor: „(...) tamto odrodzenie było dopiero z Bożej łaski – a to teraz z naszej własnej Pracy!”⁴². Biorąc pod uwagę dotychczasowe uwagi, kwestia tego, że polski mesjanista uważał postęp za coś godnego pochwały wydaje się oczywista. Dość wspomnieć, że założone m.in. przez Cieszkowskiego Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, miało pierwotnie nosić miano Towarzystwa Przyjaciół Postępu⁴³.

W dyskursie dotyczącym nowoczesności pojawiła się także tzw. teoria sekularyzacji. Jej naczelną ideą było to, że „relacja pomiędzy religią a nowoczesnością polega na czymś w rodzaju proporcjonalności odwrotnej: im więcej pierwszej, tym mniej drugiej”⁴⁴. Przypisywanie filozofii tak przesiąkniętej religijnością, jak filozofia Cieszkowskiego, miana nowoczesnej byłoby w tym kontekście nieporozumieniem. Jednakże wraz z rozwojem socjologii powyższa teza teorii sekularyzacji została podważona, chociażby przez tak znamienitych autorów jak Peter L. Berger czy José Casanova. Pierwszy z nich pisze: „Jest dla mnie oczywiste, że świat (...) jest tak samo religijny, jak zawsze, a gdzieś tam nawet bardziej religijny niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, iż nie istnieje coś takiego jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności”⁴⁵. Casanova natomiast próbując nakreślić, jaki los czeka religię w XXI wieku stwierdza: „Przenikanie wszystkich sfer życia przez politykę publiczną, włączając w to obszary najbardziej prywatne; rozszerzanie granic naukowo-technologicznych, dające ludzkości demiurgiczne moce autokreacji i autodestrukcji; kompresja całego świata w jeden wspólny do całej ludzkości; oraz pluralizm moralny, który wydaje się nieodłącznym elementem multikulturalizmu – wszystkie te transcendentne kwestie będą trwale angażować religię i prowokować religijne odpowiedzi”⁴⁶. W świetle w szczególności tego drugiego cytatu poniższe słowa Cieszkowskiego wydają się mieć wymiar niemal proroczy: „Ci, którzy twierdzą, że już nie potrzebujemy religii, że ona na nic się nie zdała, tym samym mimowiednie twierdzą, że nie potrzebujemy społeczeństwa, bo samo społeczeństwo już jest religią. Religia jest powszechną spójnią ludzi i ludów, istną ich siłą i dźwignią. Całe życie ludzkości jest wielką religią – a religia jest całym jej życiem. Religia jest wszystkim dla wszystkich”⁴⁷.

⁴² A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*, t. 1, s. 166.

⁴³ Zob. A. Cieszkowski, *O skojarzeniu prac i dążeń umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim* [w:] J. Hellwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979, s. 187–199.

⁴⁴ P.L. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, tłum. K. Marulewska, „Teologia Polityczna” 2009, nr 5, s. 90.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ J. Casanova, *Sekularyzacja przemysłana na nowo: globalna perspektywa porównawcza*, tłum. M. Polakowski, „Teologia Polityczna” 2009, nr 5, s. 114.

⁴⁷ A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*, t. 3, s. 84.

Kolejną kwestią, którą warto poruszyć w kontekście nowoczesnej specyfiki myśli autora *Prolegomen do historiozofii* jest postulat upowszechniania edukacji. Sztompka, opisując zjawiska charakterystyczne dla nowoczesności, stwierdza, że jednym z ważniejszych aspektów nowoczesnej kultury jest demokratyzacja edukacji, obejmująca „spore segmenty populacji na coraz wyższym poziomie”⁴⁸. Cieszkowski doskonale zdawał sobie sprawę z niebagatelnej wagi tego zagadnienia i ramach własnych refleksji poświęcał mu sporo miejsca. Jego zdaniem edukacja pełni rolę przede wszystkim emancypacyjną, to ona ma docelowo podnosić ludzi skazanych na permanentną biedę i brak perspektyw do godności prawdziwego „członka społeczności i obywatela”⁴⁹. Jego poglądy edukacyjne obejmowały kwestie placówek opiekuńczo-wychowawczych, szkół elementarnych, zawodowych oraz wykształcenia ogólnego⁵⁰.

Ostatnim elementem łączącym filozofię Cieszkowskiego z teoriami modernizacji jest zagadnienie swego rodzaju społecznego nośnika świadomości procesów modernizacyjnych, która jednocześnie jest bodźcem dynamizującym ich realizowanie. Jak możemy przeczytać w *Socjologii zmian społecznych* według niektórych teoretyków nowoczesności proveniencji ewolucjonistycznej: „Usilne dążenie do modernizacji uważa się za zjawisko spontaniczne, powstające oddolnie. Zadaniem elit politycznych jest jedynie znoszenie barier modernizacji, które chronią tradycyjne, zacofane style życia, instytucje i wzory organizacyjne”⁵¹. Spontaniczne i jako same w sobie konieczne procesy unowocześniania społeczeństw mogą przyspieszyć, świadome „adaptacyjnego upośledzenie swoich społeczeństw”, elity polityczne poprzez odgórne wprowadzanie pewnych rozwiązań połączone „z kampaniami edukacyjnymi poszerzającymi świadomość korzyści płynących z nowoczesności”⁵². U polskiego mesjanisty pojawiają się analogiczne treści związane z pojęciem tzw. „braci starszych”. Jak komentuje Jakubowski: „Zarówno (...) natura, jak i historia różnie ludzi wyposażają, a ci, którzy zostali przez nie wyposażeni lepiej, posiadli wyższą świadomość, lepsze wykształcenie i warunki materialne, winni owe dary wykorzystać dla dobra wszystkich. Tak więc na tych »lepiej wyposażonych« spada też obowiązek opieki nad tymi, którzy tego szczęścia nie mieli”⁵³. To właśnie arystokratyczny komponent społeczeństwa ma pomagać wprowadzać pozostałe klasy w nową epokę. Politycznym narzędziem mającym wspomagać ów ruch miałby być kooptacyjny

⁴⁸ P. Sztompka, *op. cit.*, s. 84.

⁴⁹ A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*, t. 3, s. 203.

⁵⁰ Szerzej na ten temat zob. J. Helwig, *Cieszkowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 80–107.

⁵¹ P. Sztompka, *op. cit.*, s. 134.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości: polska filozofia dziejów*, Wydaw. UMK, Toruń 2004, s. 162.

Senat grupujący siebie wszystko „co kraj ma najwybitniejszego, najwyższego, najświatlejszego we wszystkich zawodach”⁵⁴.

W ramach podsumowania należy stwierdzić, że myśl Cieszkowskiego jest myślą *par excellence* nowoczesną. Analiza filozofii polskiego mesjanisty wykazuje, że mieści się ona zarówno co do najgłębszych struktur, jak i co do bardziej szczegółowych rozstrzygnięć, w paradygmacie nowoczesności rozumianej jako szczególnego rodzaju formacja intelektualno-cywilizacyjna. Na sam koniec zaś, warto przywołać słowa Andrzeja Walickiego, które dobrze oddają intencje towarzyszące powstawaniu niniejszego artykułu: „(...) mesjanizm nasz był we współczesnej Europie nie jakimś anachronicznym dziwolągiem, pogrobowcem sarmackiej megalomanii narodowej, ale zjawiskiem współczesnym swej epoce i mocno osadzonym w jej kontekście intelektualnym; zjawiskiem symptomatycznym i interesującym nie tylko z polskiego, lecz również z ogólnoeuropejskiego punktu widzenia”⁵⁵.

[znaków 26 224]

Модернизационный характер политической философии Августа Цешковского

р е з ю м е

В статье предпринята попытка показать, что политическая философия Августа Цешковского носит характер существенно современный. Цешковский двигается в пределах современной умственной парадигмы на уровне глубокой структуры современности, и в более подробных пространствах своей теории. Как пример можно здесь указать сравнение стиля мышления польского мессианиста и создателя теории модернизации из двадцатого века. В более широком контексте, цель статьи – обратить внимания на то, что отношение к польскому мессианизму, как реликту времён до модерна, является необоснованным.

ключевые слова: мессианизм; современность; модернизация; политика

słowa kluczowe: mesjanizm; nowoczesność; modernizacja; polityka

Modernizing Character of August Cieszkowski's Political Philosophy

a b s t r a c t

The article is an attempt to demonstrate that the August Cieszkowski's political philosophy is essentially modern. Cieszkowski moves within the modern paradigm both at the level of the deep structure of modernity and in more detailed areas of his theory. As an example author compares the style of thinking of the Polish messianist and the twentieth century creator of the modernization theory. In a wider context the aim of the article is to point out that the treatment of Polish messianism as a relic of pre-modern times is not justified.

⁵⁴ A. Cieszkowski, *O izbie wyższej...*, s. 56.

⁵⁵ A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski* [w:] idem, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PIW, Warszawa 1970, s. 29.

keywords: messianism; modernity; modernization; politics

Bibliografia

- Bartula Piotr. 2006. *Jako w niebie tak i na ziemi: August Cieszkowski redivivus*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Berger Peter L. 2009. „Refleksje o dzisiejszej socjologii religii”, tłumaczenie Kinga Marulewska. *Teologia Polityczna* 5: 89–100.
- Berlin Isaiah. 2015. *Idee polityczne w epoce romantyzmu. Ich rozwój i wpływ na myśl współczesną*, tłumaczenie Jakub Czernik. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Casanova José. 2009. „Sekularyzacja przemyślana na nowo: globalna perspektywa porównawcza”, tłumaczenie Marcin Polakowski. *Teologia Polityczna* 5: 101–114.
- Cieszkowski August. 1922–1923. „Ojciec-Nasz”, tomy I–III, Poznań: Fiszer i Majewski.
- Cieszkowski August. 1972. „Prolegomena do historiozofii”. W August Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, 1–107. Warszawa: PWN.
- Cieszkowski August. 1979. „O skojarzeniu prac i dążeń umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim”. W Jan Hellwig, *Cieszkowski*, 187–199. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Cieszkowski August. 2016. „O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach”. W August Cieszkowski, *O drogach ducha. Wybór pism*, 462–546. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1967. *Nauka logiki*, tom I, tłumaczenie Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hellwig Jan. 1979. *Cieszkowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jakubowski Marek N. 1989. *Czyn, przyszłość, naród. Poglądy filozoficzne Augusta Cieszkowskiego*. Warszawa – Poznań: PWN.
- Jakubowski Marek N. 2004. *Ciągłość historii i historia ciągłości: polska filozofia dziejów*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Krasnowolski Antoni, Niedźwiedzki Władysław. 1920. *Słownik Staropolski*. Warszawa: M. Arcta.
- Łuczewski Michał. 2016. „O drogach ducha Augusta Cieszkowskiego”. W August Cieszkowski, *O drogach ducha. Wybór pism*, VII–LXXIII. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Nowicki Światosław F. 1982. „Sylogizm Heglowski”. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 27: 27–48.
- Rojek Paweł. 2011. „Mesjanizm integralny”. *Pressje* 28: 20–49.
- Sztompka Piotr. 2007. *Socjologia zmian społecznych*, tłumaczenie Jacek Konieczny. Kraków: Znak.
- Tichy Rafał. 2015. „Transgresje Augusta Cieszkowskiego”. *Kronos: metafizyka, kultura, religia* 1.
- Voegelin Eric. 1992. *Nowa nauka polityki*, tłumaczenie Paweł Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Walicki Andrzej. 1967. „Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu”. W Halina Krehelska (red.), *Filozofia polska*, 289–312. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Walicki Andrzej. 1970. „Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski”. W Andrzej Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, 9–88. Warszawa: PIW.