

A n d r z e j   W a w r z y n o w i c z

## Rewizja heglizmu w filozofii polskiej XIX wieku – Trentowski, Libelt, Cieszkowski

**Słowa kluczowe:** *B.F. Trentowski, K. Libelt, A. Cieszkowski, heglizm polski, marksizm heglowski, mesjanizm*

Przyjęty w Polsce po II wojnie światowej, w znacznej mierze pod wpływem wykładni zaproponowanej przez Tadeusza Krońskiego (por. Kroński 1957a; Kroński 1957b; por. także Kroński 1960; Baczko 1957: 10; Śladkowska 1954: 111–113), krytyczny sposób oceny dorobku XIX-wiecznego heglizmu polskiego nie wytrzymał próby czasu i od drugiej połowy lat 60. XX wieku poddawany był stopniowo korekcie, przede wszystkim w samym nurcie warszawskiej szkoły historyków idei. Na pewną zmianę akcentów w tej ocenie wskazywała już zawartość zbiorowej publikacji, wydanej w 1966 roku przez PWN, *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, z artykułami m.in. Jana Garewicza i Andrzeja Walickiego. Tekst tego ostatniego, zatytułowany *Cieszkowski a Hercen* (Walicki 1966), zawiera już wyraźne rysy polemiki z dominującą po wojnie, dyskredytującą wykładnią myśli Cieszkowskiego – wykładnią z perspektywy heglizmu marksistowskiego. Walicki polemizuje z ciągle żywą jeszcze wówczas linią interpretacyjną (nieżyjącego już wtedy *de facto* od kilku lat) Krońskiego przez zestawienie filozofii Cieszkowskiego z koncepcją rosyjskiego myśliciela Aleksandra Hercena i przeciwstawienie im wspólnie jednostronnej wykładni Krońskiego (por. tamże: 171 i n.). Doprowadzając do konfrontacji tych stanowisk, udaje się Walickiemu dokonać pewnej wyrwy w dotychczasowej, ideologicznej wykładni XIX-wiecznego heglizmu polskiego – wyrwy, która w kolejnych publikacjach przeciera drogę do rehabilitacji filozoficznej zarówno Cieszkowskiego, jak i pozostałych reprezentantów głównego nurtu

XIX-wiecznej filozofii polskiej okresu międzypowstaniowego. Na przełomie lat 60. i 70. pojawiają się przełomowe w tym znaczeniu prace Walickiego: *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu* (Walicki 1967), *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego* (Walicki 1970b) oraz monografia *Filozofia a mesjanizm* (Walicki 1970a). Silnie akcentowany w nich kontekst związków Cieszkowskiego z XIX-wieczną myślą francuską (pomysł notabene nie nowy, bo wpisujący się poniekąd w linię interpretacyjną przedwojennej monografii *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego* Antoniego Roszkowskiego z roku 1923) jeszcze bardziej oddala tę wykładnię XIX-wiecznego heglizmu polskiego od bezpośrednich związków z linią powojennego marksizmu heglowskiego (z czym jednak wiążą się określone koszty teoretyczne). Warto wspomnieć, że w tym samym czasie zaczynają ukazywać się w PWN-owskiej serii BKF, firmowane także przez Walickiego, obszerne wybory pism Libelta, Cieszkowskiego i Trentowskiego. Publikacje te włączają na powrót koncepcje tych myślicieli do krwioobiegu powszechnej świadomości filozoficznej w Polsce.

Ujemną stroną tej rewitalizacji XIX-wiecznej myśli polskiej okresu międzypowstaniowego zaproponowanej przez Walickiego – rewitalizacji dokonanej z perspektywy komparatystycznej historii idei – było jednak osłabienie roli silnie obecnych w niej źródłowo wpływów niemieckich. Dotyczy to w szczególności stanowiska filozoficznego kluczowej w tym nurcie postaci Augusta Cieszkowskiego. Walicki nie bez podstaw wiąże integralnie myśl Cieszkowskiego, zwłaszcza dojrzałego, z okresem *Ojczyzna nasz* (zob. Cieszkowski 1922–1923), z ideowym kontekstem szeroko analizowanego przez siebie skądinąd fenomenu mesjanizmu polskiego. W związku z tym jednak, że to ostatnie zjawisko analizowane jest przez Walickiego w pierwszym rzędzie w kontekście religijnym, taka interpretacja osłabia do pewnego stopnia *stricte* filozoficzne znaczenie myśli dojrzałego Cieszkowskiego i tym samym wpisuje poniekąd zaproponowaną tu interpretację koncepcji tego ostatniego wprawdzie już nie w wykładnię skażoną bezpośrednio duchem heglowskiego marksizmu polskiego spod znaku Krońskiego, niemniej jednak w szeroki horyzont ujęcia zgodnego (ramowo) z linią dominującego nurtu zachodniej historiografii marksistowskiej. Wspólną cechą tych dwóch ostatnich ujęć jest bowiem właśnie swoiste odrywanie wczesnego Cieszkowskiego z okresu *Prolegomenów do historiozofii* (zob. Cieszkowski 1972a), jako fazy właściwie „filozoficznej” w rozwoju twórczości Cieszkowskiego, od dojrzałego stanowiska zaprezentowanego w pełni w wielotomowym *Ojczyzna nasz*, jako fazy przejścia do regresywnie założonej tu finalnie perspektywy „religijnej” (czy „quasi-religijnej”). Reasumując, Andrzej Walicki skutecznie broni Cieszkowskiego przed zarzutami o ideologiczny reakcjonizm (por. Kroński 1957a: 83 i n.) i „antyracjonalizm” (tamże: 111), umieszczając stanowisko tego ostatniego w szerokim kontekście

myśli europejskiej, zwłaszcza francuskiej, i podkreślając praktyczno-społeczne walory tego stanowiska, ale za cenę częściowego stopienia *stricte* teoretycznych walorów filozofii Cieszkowskiego, odsuniętych tu jak gdyby na drugi plan. Jest to niewątpliwie kontrapunkt w historyczno-ideowym sporze z Krońskim, ale taki kontrapunkt, który z pewnością nie przekonałby Krońskiego jako filozofa (i heglistę). Obiektywnym przejawem tej sytuacji jest to, iż te dwie tradycje filozoficzne – tj. linia rozwojowa powojennego heglizmu polskiego (która w kolejnych dekadach 2 poł. XX wieku stopniowo emancypuje się spod bezpośrednich wpływów materializmu historycznego) i historyczna linia polskiego heglizmu XIX i początków XX wieku, niemal zupełnie się ze sobą nie komunikują. Komparatystyczna historia idei Andrzeja Walickiego, która ma niewątpliwie ogromne zasługi w dziele przywracania świadomości wartości intelektualnego dorobku XIX-wiecznej filozofii polskiej okresu międzypowstaniowego, nie zasypała bynajmniej tej przepaści. Być może dlatego, że traktowała heglizm generalnie jako wtórny składnik filozoficznego dziedzictwa myśli polskiej XIX wieku. Prawdziwie oryginalnym rysem tej myśli była, według tego poglądu, z jednej strony religijna koncepcja mesjanizmu polskiego (której filozoficznym systematykiem był, zdaniem Walickiego, Cieszkowski z okresu *Ojczyzna nasza*; por. Walicki 1967: 289 i n.), a z drugiej strony idea polskiej filozofii narodowej, łączona w pierwszym rządzie z nazwiskiem Bronisława Trentowskiego.

Wydaje się, że założenie o istnieniu pojęciowej przepaści między heglizmem a tradycją polskiej filozofii narodowej z jednej strony i XIX-wiecznego mesjanizmu z drugiej, jest już wtórnym elementem tej charakterystyki, „winterpretowanym” niejako w powojenny obraz heglizmu polskiego XIX wieku przez sam marksizm. W efekcie, nawiązujący teoretycznie wprost do marksizmu heglizm polski 2 połowy XX wieku całkowicie mieści się w swoich ocenach w tym opisie panoramy XIX-wiecznej myśli polskiej. Świadomie lokuje on bowiem swoje zainteresowania filozoficzne niejako po przeciwnej stronie tej przepaści, tzn. odrzuca *en bloc* XIX-wieczny mesjanizm polski i koncepcję filozofii narodowej, i stawia wyłącznie na heglizm samego Hegla oraz jego szkoły filozoficznej, w szczególności lewej strony tej szkoły, jako stanowiska z którego wywodzi się genetycznie marksizm. Dlatego też np. z twórczości filozoficznej Cieszkowskiego zainteresowanie budzi w tym nurcie głównie praca *Prolegomena do historiozofii*, traktowana przy tym jako umiarkowanie oryginalny wyraz polskiego wkładu w XIX-wieczną recepcję heglizmu, zaś pomijane jest główne dzieło Cieszkowskiego *Ojczyzna nasza*. Dzieje się tak dlatego, że dojrzały Cieszkowski, którego stanowisko bliskie jest m.in. myśli późnego Schellinga i charakterystycznej dla niego koncepcji „filozofii objawienia”, zupełnie nie pasuje do schematu, zgodnie z którym historia europejskiej myśli filozoficznej przechodzi ewolucyjnie od Kanta, przez Fichtego, Schellinga,

Hegla, do Feuerbacha, i następnie już prostą drogą do Marksa. Można powiedzieć, że nie tylko wspomniane stanowisko *Ojciec nasz* Cieszkowskiego (czy wcześniejsza polemika z heglizmem szkoły heglowskiej zawarta w wydanej w 1842 roku drugiej niemieckiej pracy Cieszkowskiego *Bóg i palingeneza*; zob. Cieszkowski 1972b), ale także koncepcja Karola Libelta (jednego z ulubionych polskich uczniów Hegla, który zresztą bezpośrednio doktoryzował się pod kierunkiem tego ostatniego – tekst tej poświęconej panteizmowi rozprawy doktorskiej zachował się i jest także dostępny w przekładzie polskim; por. Libelt 1967b) nie pasuje do wspomnianego schematu interpretacyjnego. I dlatego powojenny heglizm polski nie zajmuje się nim, podobnie jak Trentowski, z którym jest w tym kontekście już jednak mniejszy problem, ponieważ występuje on programowo z otwartą krytyką heglizmu.

Paradoksalnie, bardziej przychylną w tym sensie wykładnię XIX-wiecznego heglizmu polskiego, a ściślej samej filozofii Cieszkowskiego, zaczyna prezentować od 2 połowy lat 50. XX wieku zachodnia historiografia marksistowska, począwszy od znanej pracy Auguste'a Cornu *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. 1, 1818/1820–1842 (por. Cornu 1958: 137–139, 221). Praca ta nie traktuje już autora *Prolegomenów do historiozofii* jako przedstawiciela feudalnej reakcji w nurcie XIX-wiecznej myśli polskiej, jak robił to Kroński, ale w pewnym sensie włącza tego myśliciela do genealogii marksizmu, jako twórcę „filozofii czynu”. Myśl Cieszkowskiego nie wywołuje bezpośrednio szerszego rezonansu w XIX-wiecznej filozofii europejskiej; pewne mity z tym związane obnaża Jan Garewicz w tekście *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych–czterdziestych XIX wieku* (z przywoływanego tu już zbioru *Polskie spory o Hegla 1830–1860* (por. Garewicz 1966: 213 i n.). Niemniej jednak, z drugiej strony jest faktem, że Cieszkowski jako zaledwie dwudziestoparoletni człowiek publikuje w języku niemieckim dwie znaczące z punktu widzenia bezpośredniej recepcji heglizmu w szkole heglowskiej monografie; współpracuje przez wiele lat z K.L. Micheletem (jednym z bardziej wpływowych staroheglistów, pierwszym wydawcą pośmiertnych *Wykładów z historii filozofii* Hegla; por. Hegel 1994; Hegel 1996; Hegel 2002), z którym zakłada w Berlinie Towarzystwo Filozoficzne; i mimo że w tekstach i korespondencji Marksa i Engelsa pojawia się na temat Cieszkowskiego jedynie lakoniczna, mało zresztą przychylna wzmianka (por. Marks 1977), to jednak na podstawie nowszych, XX-wiecznych badań nad genealogią materializmu historycznego, nie można już w czasach Auguste'a Cornu zaprzeczyć, że istnieją obiektywne podstawy tezy, że miało tu miejsce pewne pośrednie oddziaływanie poglądów wczesnego Cieszkowskiego na Marksa, mianowicie poprzez koncepcję Mosesa Hessa, który był entuzjastą<sup>1</sup> *Prolegomenów do historiozofii*. Z tego powodu

---

<sup>1</sup> We *Wstępie do Triarchii europejskiej* (1841) Moses Hess dostrzega zbieżność zawartej w *Prolegomenach do historiozofii* Cieszkowskiego propozycji przełamania ograniczeń ortodok-

utrwała się w zachodniej historiografii marksistowskiej pogląd o Cieszkowskim jako o twórcy „filozofii czynu”, który – jeszcze wprawdzie w pojęciowej oprawie „filozofii spekulatywnej”, a nie na gruncie właściwej, marksistowskiej „filozofii *praxis*”, ale jednak – dokonuje, jak się tu zakłada, przełamania heglowskiego „kontemplatywizmu” i tym samym zasługuje w pełni na „zaszczytne” miano filozoficznego „ogniwa” łączącego heglizm z marksizmem, czy raczej „stopnia” umożliwiającego historyczne przejście od heglizmu do marksizmu. Ten pogląd, utrwalany w kolejnych zachodnich publikacjach, m.in. w monografii Horsta Stukego *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten* (Stuke 1963; por. także Lichtheim 1967: 193–206; Avineri 1968: 124–131; McLellan 1969: 9–11; Lichtheim 1971: 8, 10–12; Breckman 1999: 184–187) i wzmocniony niemiecką edycją pism Moseosa Hessa (Hess 1961) przyjmuje się także w Polsce (m.in. dzięki pracom wspomnianego tu już Walickiego, który w polemice ze stanowiskiem Krońskiego powołuje się na te prace i przyczynia się, pośrednio, do ich popularyzacji w kraju). Problem w tym, że główne założenie tych prac – teza, że koncepcja Cieszkowskiego jest na gruncie *stricte* filozoficznym elementem genealogii marksizmu i swoistym „ogniwem” łączącym filozofię spekulatywną Hegla z Marksowską filozofią *praxis* – utrudnia obiektywną ocenę filozoficznego znaczenia stanowiska zarysowanego systematycznie w *Ojczyźnie nasz* i tym samym uniemożliwia pełną filozoficzną rehabilitację tego stanowiska, wydobycie jego właściwej historycznej rangi.

Istnieje jednak znaczące historycznie stanowisko filozoficzne, które w tym powojennym sporze o wykładnię XIX-wiecznego heglizmu polskiego było z reguły konsekwentnie pomijane czy marginalizowane<sup>2</sup>. Chodzi mianowicie o interpretację myśli Cieszkowskiego zaproponowaną na początku XX wieku przez Adama Żółtowskiego, polskiego działacza niepodległościowego, historyka filozofii, wieloletniego profesora Uniwersytetu Poznańskiego, który po klęsce wrześniowej 1939 roku wyemigrował do Londynu (w którym spędził ostatnie 20 lat życia). Jego opublikowana w 1904 roku dysertacja doktorska pt. *Graf August Cieszkowski's „Philosophie der Tat“. Die Grundzüge seiner Lehre und der Aufbau seines Systems* przeczy późniejszemu, powojennemu założeniu o zasadniczej kolizji teoretycznej między heglizmem a tradycją XIX-wiecznej myśli polskiej okresu międzypowstaniowego. Książka Żółtowskiego pokazuje, że ewolucja systemu Cieszkowskiego od debiutanckich *Prolegomenów do historiozofii* do obszernego *Ojczyźnie nasz* nie była, wbrew pozorom, regresywnym

---

syjnego heglizmu z własną koncepcją filozoficzną, której pierwszy zarys przedstawił w pracy z 1837 roku *Święta historia ludzkości. Przez ucznia Spinozy*. Hess przypisuje Cieszkowskiemu dokonanie „pozytywnego przejścia od filozofii niemieckiej ku czynowi” (Hess 1963: 16–17; por. także Hess 1961; Lukács 1926).

<sup>2</sup> Zagadnienie historycznego znaczenia stanowiska Adama Żółtowskiego w ewolucji XX-wiecznego neoheglizmu podejmuje w jednym z artykułów Zbigniew Kuderowicz (1984).

odejściem od stanowiska filozoficznej dialektyki heglowskiej w kierunku nowej wersji religijnej czy quasi-religijnej wykładni objawienia chrześcijańskiego, a tym samym, że reprezentowany przez Cieszkowskiego nurt filozofii polskiej XIX wieku (okresu międzypowstaniowego) nie oznaczał deformacji czy trywializacji stanowiska heglowskiego, bądź jakiegoś teoretycznego powrotu na stanowisko przedheglowskie (por. tamże: 15 i n.), lecz stanowił raczej próbę rewizji metafizycznych podstaw heglizmu.

Abstrahując od zawartości monografii Żółtowskiego, która w całości poświęcona była wyłącznie koncepcji Cieszkowskiego, taką próbę zrewidowania heglizmu znajdujemy już wyraźnie w filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Z prywatnych zapisków Cieszkowskiego (por. *Papiery Augusta Cieszkowskiego*) wiemy, że w czasie swojego pobytu w Paryżu na przełomie lat 30. i 40. XIX w. młody Cieszkowski poznał osobiście Wrońskiego, kontaktował się z nim wielokrotnie i znał jego prace, przede wszystkim opublikowany w 1831 roku francuski pierwodruk *Prodromu mesjanizmu* (Hoene-Wroński 1921; por. także Ujejski 1925; Sikora 1995; Braun 2006), kluczową monografię Wrońskiego poświęconą filozofii historii. Wpływ Wrońskiego na Cieszkowskiego dotyczył już jednak efektywnie dekady lat 40. XIX wieku; na ten sam czas przypada początek szerszego oddziaływania Wrońskiego na myśl polską omawianego okresu. W latach 30. XIX w. nie ma jeszcze śladów tego oddziaływania. Głównym punktem odniesienia jest w tym czasie heglizm.

Osiągająca moment kulminacji w latach 30. XIX w. faza teoretycznej dominacji heglizmu w filozofii europejskiej, zwłaszcza niemieckiej, staje się jednym z zasadniczych czynników dynamizujących rozwój polskiej myśli filozoficznej okresu międzypowstaniowego. Główni przedstawiciele tego nurtu – Bronisław Trentowski, Karol Libelt i August Cieszkowski – studiują i doktoryzują się na uniwersytetach niemieckich, we Fryburgu, Berlinie i Heidelbergu, a problematyka klasycznej filozofii niemieckiej od Kanta do Hegła stanowi dla nich podstawowy wyznacznik teoretyczny w procesie definiowania własnej tożsamości filozoficznej. Próby pełnego przyswojenia tego dorobku, w szczególności jego szczytowego osiągnięcia, jakim był idealizm absolutny Hegła, a następnie przełamania jego teoretycznych ograniczeń i krytycznego rozwinięcia, pozwalają zarazem określić miejsce i rolę nowszej filozofii polskiej w rozwoju myśli europejskiej. Analogiczne wysiłki podejmują już myśliciele polscy starszego pokolenia – wspomniany Hoene-Wroński czy Józef Gołuchowski. Jest to zjawisko powiązane poniekąd z szerszym kontekstem przeobrażeń polityczno-społecznych i kulturowych zachodzących wówczas w Europie i w świecie, zdeterminowane w szczególności przez kulminujący w tym czasie proces kształtowania się świadomości narodowej w nowoczesnym sensie (por. Walicki 2000: 9 i n., 140 i n.). Polacy w tym procesie uczestniczą na równi z innymi społeczeństwami europejskimi. Szczególna



sytuacja polityczna, w jakiej się historycznie znaleźli, i wynikający z niej brak możliwości instytucjonalnego oparcia tych wysiłków w strukturach suwerennego państwa powoduje w tym wypadku przesunięcie głównego ciężaru tych wysiłków z poziomu bezpośredniej rzeczywistości polityczno-społecznej na poziom kultury wyższej, w domenę religii, sztuki (przede wszystkim literatury pięknej) i filozofii. Ta intensyfikacja (po klęsce powstania listopadowego) życia religijnego, literackiego i filozoficznego w społeczeństwie polskim w horyzoncie ideowo jednoczącej te dziedziny życia zbiorowej koncepcji „kultury narodowej”, spojonej ideologią romantycznego mesjanizmu, jest zatem formą indywidualnej i zbiorowej adaptacji do warunków niewoli politycznej, a nie wyrazem jednostronnego irracjonalizmu czy szaleństwa (por. Mickiewicz 1833). Ta adaptacja ma oczywiście silny rys kompensacyjny, tzn. zastępuje (w pewnym zakresie) realną aktywność Polaków na polu polityczno-społecznym, dając jej upust w działalności w sferze idealnego wyobrażenia wyższej kultury duchowej, ale nie należy zapominać, że pełni ona zarazem w naturalny sposób funkcje mobilizacyjne, integrując całe społeczeństwo wokół pewnego katalogu współpodzielanych sensów i znaczeń, i utrzymując w tych skrajnie niekorzystnych warunkach historyczno-politycznych podstawy zbiorowej tożsamości. A ponadto pozwala ona przechować – w formie przekazywanej z pokolenia na pokolenie idei – pamięć o utraconej wolności politycznej, do której indywidualna świadomość Polaków ustawicznie później powraca, dostrzegając w niej nieustannie odradzający się (historycznie) nadrzędny, zbiorowy cel. W tym sensie pełni ona zarazem funkcję emancypacyjną (czego empirycznym świadectwem jest późniejsze historyczne wyjście Polaków z niewoli politycznej i wybicie się na pełną niepodległość; por. Wawrzynowicz 2015). Te tendencje, które wcześniej utrwalają się w polskiej literaturze pięknej okresu romantyzmu, w drugiej połowie lat 30. XIX wieku przenoszą się na grunt filozofii tego okresu, poniekąd jako rezonans sformułowanych wprost przez Maurycego Mochnackiego w pracy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (por. Mochnacki 1985: 83) postulatów wyrwania myśli polskiej z „niemowlęctwa filozoficznego” (tj. biernego powielania zachodnich wzorców myślenia; por. tamże: 89) i wypracowania własnych, suwerennych podstaw rozumienia filozoficznego (tamże: 82–89).

Nadanie próbom realizacji tych postulatów spójnego kształtu teoretycznego udaje się urzeczywistnić zasadniczo w dziełach publikowanych już w latach 40. XIX wieku, dzięki przeprowadzonej w nich rewizji głównych założeń systemu Heglowskiego – koncepcji filozoficznej, która stanowi w wymiarze zarówno historycznym, jak i logicznym punkt dojścia rozwoju klasycznego idealizmu niemieckiego. Niemniej jednak już w pierwszych niemieckich pracach Trentowskiego i Cieszkowskiego znajdujemy elementy wyraźnego ukierunkowania na przeprowadzenie tego rodzaju rewizji.

Proces filozoficznej egzegezy idealizmu absolutnego Hegla na gruncie XIX-wiecznej filozofii polskiej można rozpatrywać z tego punktu widzenia w dwóch względnie niezależnych, choć częściowo krzyżujących się planach teoretycznych – w perspektywie początkowej recepcji tego systemu i jego umiarkowanie krytycznej kontynuacji z jednej strony, oraz w perspektywie zdeklarowanej rewizji z drugiej strony. Pierwszy z tych planów rozciąga się historycznie od stanowiska Józefa Kremera zarysowanego wstępnie na łamach ukazującego się w Krakowie od 1835 roku „Kwartalnika Naukowego” w cyklu artykułów pt. *Rys filozoficzny umiejętności* (por. Kremer 1835–1836), przez koncepcję Cieszkowskiego, przedstawioną w debiutanckich *Prolegomenach do historiozofii*, i częściowo (choć już z licznymi zastrzeżeniami) koncepcję wczesnego Trentowskiego, aż po stanowiska Edwarda Dembowskiego (por. Dembowski 1843), Henryka Kamieńskiego (autora wydanej w Poznaniu w latach 1843–1845 dwutomowej pracy *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*; por. Kamieński 1959) i całej grupy pomniejszych publicystów filozoficznych. Reprezentatywny przegląd dokonań tej publicystyki w zakresie recepcji heglizmu przedstawia opublikowane w Krakowie w 1933 roku opracowanie Adama Bara *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830–1850)*.

Drugi z tych planów ma swoją genezę w myśli Trentowskiego i rozciąga się od zarysowanej jeszcze w niemieckiej fazie twórczości, a systematycznie rozwiniętej przez Trentowskiego już w jego polskich pracach (publikowanych w pierwszej połowie lat 40. XIX wieku) koncepcji „filozofii narodowej” i przechodzi następnie w swojej ewolucji przez ideę „filozofii słowiańskiej” Libelta, by dojść na koniec do stanowiska dojrzałego Cieszkowskiego z okresu *Ojczyzna nasza* – koncepcji stanowiącej, według słów Walickiego, rodzaj „filozoficznej systematyzacji mesjanizmu”. Sformułowana wyżej – przy okazji uwag na temat zaproponowanej przez Żółtowskiego wykładni stanowiska dojrzałego Cieszkowskiego – ogólna teza o kluczowym znaczeniu kontekstu „metafilozoficznych” podstaw heglizmu i ich rewizji w procesie samookreślenia się filozoficznej myśli polskiej okresu międzypowstaniowego, znajduje tu swoje szczegółowe umocowanie. Fundamentalną przesłanką tej rewizji jest – i to zdaje się wiązać wszystkie trzy wymienione tu projekty filozoficzne (Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego) – specyfika Heglowskiej koncepcji historii filozofii. Jeżeli przyjrzymy się genezie tych projektów, to znajdziemy u ich źródeł silną inspirację właśnie bynajmniej nie Heglowską filozofią dziejów powszechnych (a przynajmniej nie w pierwszym rzędzie), ale zaproponowanym przez Hegla, przełomowym z punktu widzenia rozwoju myśli zachodniej sposobem rozumienia natury historii filozofii. Na czym polega „przełomowość” tego stanowiska i jakim modyfikacjom ono ulega w myśli polskiej? Przedstawienie dziejów filozofii jako postępowego procesu dochodzenia filozofii (jako takiej) do swo-



jego w pełni adekwatnego pojęcia – dochodzenia poprzez cały szereg częściowych, ograniczonych historycznie wcieleń – ujawnia nieredukowalne uwikłanie wszelkiej prawdy filozoficznej w historyczny aspekt własnego powstania. Żadna filozofia nie może tego uwarunkowania bezpośrednio ekranować. Hegel odróżnia wprawdzie status tej filozofii, która stanowić ma końcowy szczebel tego procesu, tj. status własnego systemu – systemu, któremu przypadać ma w udziale dopełnienie historycznego procesu stawania się adekwatnego pojęcia filozofii – od statusu wszystkich pozostałych systemów tworzących dzieje myśli. Ale także ta ostatnia filozofia, w myśl założeń samego Hegla, posiada określoną genezę własnego powstania i obciążona jest pojęciowymi ograniczeniami wynikającymi z tego uwarunkowania. Skąd zatem przekonanie, że tym ostatnim szczeblem jest właśnie system idealizmu absolutnego Hegla? Towarzysząca samowiedzy twórcy tego systemu – czyli samemu Heglowi – subiektywna pewność w tym zakresie niczym nie różni się od analogicznej pewności towarzyszącej twórcom wszystkich poprzednich historycznych systemów filozoficznych. Wątpliwości te wzmacnia dodatkowo jeszcze pewna niewspółmierność ujęć dwóch zasadniczych obszarów Heglowskiej filozofii historii – mianowicie filozofii dziejów powszechnych z jednej strony, czyli filozofii historii politycznej, którą Hegel omawia systematycznie w swoich *Wykładach z filozofii dziejów* (zob. Hegel 1958a; Hegel 1958b), i Heglowskiej filozofii ducha absolutnego z drugiej strony, rozbitej wewnątrz na trzy względnie odrębne i strukturalnie nieprzystające do tamtej dziedziny, tworzące kolejno filozofię historii: (1) religii, (2) sztuki i (3) wreszcie samej filozofii (por. Hegel 1990: 557 i n.). Ta ostatnia, czyli Heglowska „filozofia historii filozofii” ma – w związku ze sformułowaną w autorskim *Wstępie* Hegla do poświęconych tej problematyce *Wykładów z historii filozofii* zasadą paralelizmu (por. Hegel 1994: 59–60) między dynamiką dziejów myśli a logicznym rozwojem kategorii pojęciowych Heglowskiej *Nauki logiki* (por. Hegel 1967; Hegel 1968) – strukturę trójstopniową, podczas gdy ta pierwsza, czyli „filozofia historii politycznej” Hegla ma nieodpowiadającą jej strukturę czterostopniową. Zasadnicze wątpliwości budzi w tym kontekście ponadto wyartykułowane przez Hegla w tym samym *Wstępie* do *Wykładów z historii filozofii* (por. Hegel 1994: 79), a niezależnie od tego także w tekście *Wykładów z filozofii dziejów* (por. Hegel 1958a: 79) oraz w *Przedmowie* do wydanych za życia *Zasad filozofii prawa* (por. Hegel 1969: 19) przekonanie o nieredukowalnym uwikłaniu każdej jednostki (a zatem również świadomości filozofa) w sposób myślenia własnej epoki historycznej i własnej wspólnoty narodowej. Zwłaszcza to ostatnie uwarunkowanie pozwala nawiązującym do Hegla myślicielom polskim znaleźć teoretyczny wyłom w skończonym, wydawałoby się, systemie idealizmu absolutnego i uzyskać w ten sposób miejsce dla filozoficznej tezy o możliwej roli („niehistorycznych” – zdaniem Hegla) narodów słowiańskich w dającym się pomyśleć horyzoncie historycznej przyszłości.

Na inspirującą rolę Heglowskiej koncepcji historii filozofii w procesie samookreślenia się paradygmatu „filozofii narodowej” Trentowskiego wskazuje Stanisław Pieróg w artykule *Projekt filozofii narodowej (dwugłos: Trentowski – Massonius)* (por. Pieróg 2008: 129–143). Tekst ten zwraca uwagę na znaczenie pewnych *metafilozoficznych* (por. tamże: 141 i n.) konsekwencji tej Heglowskiej koncepcji w mobilizowaniu Trentowskiego do określenia fundamentów własnej odrębności teoretycznej względem idealizmu absolutnego już w najwcześniejszym okresie działalności twórczej, tj. w pracy *Podstawy filozofii uniwersalnej* z 1837 roku (Trentowski 1978). Uderzająca jest w tym wypadku analogia do procesu kształtowania się stanowiska wczesnego Cieszkowskiego – tu również w kwestii stosunku do heglizmu kluczową rolę odegrała Heglowska koncepcja historii filozofii, a nie, jak można by sądzić, sama filozofia dziejów Hegla. Świadectwem tego jest m.in. korespondencja Cieszkowskiego z Micheletem z 1837 roku (por. Cieszkowski 1972c: 336–345), czyli z okresu poprzedzającego wydanie *Prolegomenów do historiozofii*. W latach 1842 i 1844 publikuje Trentowski dwie napisane już w języku polskim prace, które w sposób systematyczny rozwijają program polskiej „filozofii narodowej” i wywołują silny rezonans w kraju, mianowicie *Chowanę, czyli system pedagogiki narodowej* (Trentowski 1842) oraz *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej* (Trentowski 1844). Libelt z kolei prezentuje pewną formę dookreślenia tego programu filozoficznego w idei historiozoficznego „przejścia” od panującego paradygmatu germańskiego w filozofii do paradygmatu filozofii słowiańskiej. Zarys tej idei pojawia się najpierw w wydanym w 1844 artykule *Charakterystyka filozofii słowiańskiej* (Libelt 1844), a następnie w książce *Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu. Część krytyczna*, stanowiącej t. I cyklu *Filozofia i krytyka* (Libelt 1845; w wydaniu drugim z 1874 roku Libelt zmienia tytuł dzieła na: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*; por. także Libelt 1967b). Na koniec w roku 1848 ukazuje się w Paryżu tom I dzieła *Ojczyzna nasza* – zakrojonej na dużą skalę syntezy historiozoficznej Augusta Cieszkowskiego, którą neomesjanści polscy przełomu XIX i XX oraz pierwszych dekad XX wieku odczytują później jako całościowy projekt filozofii mesjanizmu polskiego (por. zwłaszcza Szczepanowski 1988). Negatywna konotacja, jaka po drugiej wojnie światowej przywarła do terminów „mesjanizm” i „mesjanistyczny”, narzuca nam aktualnie postawę daleko posuniętego dystansu krytycznego wobec tego rodzaju projektów teoretycznych, jako głęboko „podejrzanych” filozoficznie. Warto zatem przypomnieć, że wielotomowe dzieło *Ojczyzna nasza* wyszło spod pióra filozofa i ekonomisty, jednego z prekursorów pracy organicznej w Wielkopolsce, aktywnego działacza Koła Polskiego w sejmie pruskim, założyciela szkoły rolniczej pod Poznaniem, współzałożyciela i wieloletniego prezesa Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

## Bibliografia

- Avineri S. (1968), *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baczko B. (1957), *Niektóre węzłowe problemy rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej i filozoficznej XIX w. (do lat siedemdziesiątych)*, w: B. Baczko, N. Assorodobraj (red.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 9–67.
- Bar A. (1933), *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830–1850)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, s. [73]–198.
- Braun J. (2006), *Zarys filozofii Hoene-Wrońskiego*, Warszawa: Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy.
- Breckman W. (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cieszkowski A. (1922–1923), *Ojciec nasz*. Wydanie nowe zupełne, t. I–III, Poznań: Fiszer i Majewski.
- Cieszkowski A. (1972a), *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa: PWN, s. 1–105.
- Cieszkowski A. (1972b), *Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna*, przeł. A. Cieszkowski syn, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa: PWN, s. 107–208.
- Cieszkowski A. (1972c), *Korespondencja między A. Cieszkowskim a C.L. Micheletem w latach 1836–1893*, przeł. W. Wojciechowska, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa: PWN, s. 336–345.
- Cornu A. (1958), *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. 1, 1818/1820–1842, przekład pod red. M. Żurawskiego, Warszawa: PWN.
- Dembowski E. (1843), *Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech*, „Przegląd Naukowy”, t. 2, s. 143–150.
- Garewicz J. (1966), *August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych–czterdziestych XIX wieku*, w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa: PWN, s. 205–241.
- Hegel G.W.F. (1958a), *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel G.W.F. (1958b), *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel G.W.F. (1967), *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel G.W.F. (1968), *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.

- Hegel G.W.F. (1969), *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel G.W.F. (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: PWN.
- Hegel G.W.F. (1994), *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel G.W.F. (1996), *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel G.W.F. (2002), *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hess M. (1961), *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's*, w: tenże, *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837–1850. Eine Auswahl*, hrsg. und eingeleitet von A. Cornu und W. Mönke, Berlin: Akademie-Verlag.
- Hess M. (1963), *Triarchia europejska*, w: tenże, *Pisma filozoficzne 1841–1850*, wyboru dokonali, wstępem i przypisami opatrzyli A. Cornu i W. Mönke, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 1–192.
- Hoene-Wroński J.M. (1921), *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, przeł. J. Jankowski, Lwów–Warszawa: Książnica Polska TNSW.
- Kamiński H. (1959), *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, w: tenże, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem mniejszych pism filozoficznych*, oprac. B. Baczeko, Warszawa: PWN, s. 1–340.
- Kremer J. (1835–1836), *Rys filozoficzny umiejętności*, cz. 1 (*Zasada logiki*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 1, z. 1, s. 44–63; cz. 2 (*Zasada filozofii natury*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 1, z. 2, s. 205–254; cz. 3a (*Zasada antropologii*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 1, t. 2, z. 2, s. 201–268; cz. 3b (*Fenomenologia ducha*), „Kwartalnik Naukowy”, R. 2, t. 4, z. 1, s. 1–68; z. 2, s. 187–304.
- Kroński T. (1957a), *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 2, s. 81–123.
- Kroński T. (1957b), *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX w.*, w: B. Baczeko, N. Assorodobraj (red.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 271–304.
- Kroński T. (1960), *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*, w: tenże, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa: PWN, s. 157–227.
- Kuderowicz Z. (1984), *Polska próba neoheglizmu. (Adam Żółtowski jako interpretator filozofii Hegla)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 30, s. 291–317.
- Libelt K. (1844), *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*, „Rok”, z. 10, s. 1–33.
- Libelt K. (1845), *Filozofia i krytyka*, t. I (*Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu. Część krytyczna*), Poznań: Wydawnictwo N. Kamiński i Spółka.
- Libelt K. (1967a), *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, w: tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny*.

- System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, Warszawa: PWN, s. 123–420.
- Libelt K. (1967b), *O panteizmie w filozofii*, przeł. J. Domański, w: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, Warszawa: PWN, s. 485–546.
- Lichtheim G. (1961), *Marxism. An historical and critical study*, New York: Frederick A. Praeger.
- Lichtheim G. (1971), *From Marx to Hegel*, New York: Herder and Herder.
- Lobkowitz N. (1967), *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press.
- Lukács G. (1926), *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, Jg. 12, s. 105–155.
- Marks K. (1977), *Marks do Engelsa. 12 stycznia 1882 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 35, przeł. P. Hoffman, T. Zabłudowski, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 40–42.
- McLellan D. (1969), *The Young Hegelians and Karl Marx*, London: Macmillan.
- Mickiewicz A. (1833), *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych*, „Pielgrzym Polski. Dziennik narodowy, polityczny i literacki”, cz. I (kwiecień, maj, czerwiec), s. 30–31.
- Mochacki M. (1985), *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Z. Skibiński, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Papiery Augusta Cieszkowskiego*, rkp. nr 153.IV/1 oraz 153.IV/2, Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu.
- Pieróg S. (2008), *Projekt filozofii narodowej (dwugłos: Trentowski – Massonius)*, w: J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 129–143.
- Polskie spory o Hegla 1830–1860* (1966), Polska Akademia Nauk, Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej, Warszawa: PWN.
- Roszkowski A. (1923), *Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego*, Poznań: Wydawnictwo Fiszer i Majewski.
- Sikora A. (1995), *Hoene-Wroński*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Stuke H. (1963), *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Szczepanowski S. (1988), *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych oraz Aforyzmy o wychowaniu*, w: tenże, *Idea polska. Wybór pism*, red. S. Borzym, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 259–415.
- Śladkowska A. (1954), *Stosunek polskiej filozofii połowy XIX wieku do klasycznej filozofii niemieckiej*, „Myśl Filozoficzna”, nr 4 (14), s. 104–119.



- Trentowski B.F. (1842), *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, t. 1–2, Poznań: Księgarnia Nowa.
- Trentowski B.F. (1844), *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej*, t. I–II, Poznań: Wydawnictwo N. Kamiński i Spółka [nakł. autora].
- Trentowski B.F. (1978), *Podstawy filozofii uniwersalnej*, w: tenże, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, przeł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa: PWN, s. 1–326.
- Ujejski J. (1925), *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Walicki A. (1966), *Cieszkowski a Hercen*, w: *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa: PWN, s. 153–203.
- Walicki A. (1967), *Cieszkowski – filozoficzna systematyzacja mesjanizmu*, w: [H. Krahelska (red.)], *Filozofia polska*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 289–313.
- Walicki A. (1970a), *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki A. (1970b), *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 16, s. 127–171.
- Walicki A. (2000), *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Wawrzynowicz A. (2015), *Spór o polski mesjanizm. Geneza i rozwój idei*, w: tenże (red.), *Spór o mesjanizm*, t. 1: *Rozwój idei*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, s. V–XX.
- Żółtowski A. (1904), *Graf August Cieszkowski's „Philosophie der Tat“*. *Die Grundzüge seiner Lehre und der Aufbau seines Systems*, Poznań: [s.n.].

## Streszczenie

Artykuł omawia zagadnienie recepcji heglizmu w filozofii polskiej okresu międzypowstaniowego XIX wieku (1831–1863) w kontekście rewizji założeń idealizmu absolutnego Hegla podjętej przez czołowych przedstawicieli nurtu: Bronisława Trentowskiego, Karola Libelta i Augusta Cieszkowskiego. Celem rozważań jest m.in. określenie miejsca i roli dziewiętnastowiecznego heglizmu polskiego w ogólnych przemianach ideowych i filozoficznych w Polsce na drodze analizy historycznego procesu konfrontacji tego stanowiska z koncepcją powojennego marksizmu heglowskiego.