

Andrzej Wawrzynowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Znaczenie refleksji historiozoficznej w rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX w.

Obecność historiozofii w tradycji filozofii zachodniej

Systematyczne próby opisu ogólnych mechanizmów procesu historycznego mają na gruncie myśli zachodniej długą tradycję, sięgającą wstecz co najmniej do V w. Czynnikiem dynamizującym wzrost zainteresowania refleksją historiozoficzną były najczęściej gwałtowne wstrząsy historyczne i przeobrażenia o charakterze polityczno-społecznym i religijnym w świecie oraz wynikające z nich gruntowne przewartościowania ideowe. Św. Augustyn tworzy zręby chrześcijańskiej teologii dziejów w atmosferze cywilizacyjnego upadku świata starożytnego, tuż po zdobyciu i złupieniu Rzymu przez Wizygotów pod wodzą Alaryka. Krwawemu pochodowi wypraw krzyżowych XII–XIII w. z kolei towarzyszy rozwój średniowiecznego joachimizmu, zaś pod wpływem głośniego trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 r., a więc poniekąd na gruzach zastanej, przedoświeceniowej wizji optymizmu metafizycznego, Wolter tworzy zarys nowoczesnego pojęcia filozofii dziejów (czego literacko-filozoficzny wyraz daje *Poemat o zagładzie Lizbony*¹ i *Kandyd*²). Dynamikę rozwoju oświeceniowej filozofii dziejów (Lessing³, Herder⁴) wzmacnia wybuch rewolucji francuskiej, który przynosi prawdziwy wysyp koncepcji historiozoficznych. W tym czasie powstają dzieła tworzące później kanon nowożytnej filozofii dziejów, w tym *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego*

¹ Zob. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, *Poema o zapadnięciu Lizbony*, przeł. S. Staszic, oprac. J. Wójcicki, Muzeum Stanisława Staszica, Piła 2003.

² Zob. Wolter, *Kandyd, czyli Optymizm*, przeł. T. Boy-Żeleński, [w:] *idem*, Powiastki filozoficzne, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 271-343.

³ Zob. G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, przeł. H. Kochanowa, [w:] *idem*, Dzieła wybrane, t. III, wybór i wstęp A. Sowiński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959, s. 529-555.

⁴ Zob. J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I-II, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1962.

poprzez dzieje Condorceta⁵, rozprawy historiozoficzne Kanta⁶, cykl wykładów Fichtego poświęconych tej problematyce (wydany w 1807 r. pt. *Rysy zasadnicze epoki współczesnej*⁷), prace socjalistów utopijnych⁸, Comte'a⁹, czy wreszcie (opublikowane pośmiertnie) *Wykłady z filozofii dziejów* Hegla¹⁰. Dynamika tego procesu trwa mniej więcej do połowy XIX w. Pierwszym dekadom XX w. z kolei, w tym zwłaszcza wybuchowi dwóch wojen światowych i powstaniu totalitaryzmu w Europie, towarzyszy rozkwit historiozofii katastrofistycznych, w szczególności w myśli polskiej (Zdziechowski¹¹, Znaniński¹², Koneczny¹³, Braun¹⁴)¹⁵ i rosyjskiej (późny Sołowjow¹⁶, Bierdiajew¹⁷), a także historiozoficznych diagnoz kryzysu cywilizacji zachodniej (Spengler¹⁸, późny Husserl¹⁹). Ponowną falę wzrostu zainteresowania problematyką historiozoficzną przynosi w nowszych czasach historyczny upadek komunizmu w Europie pod koniec lat 80. XX w. (Fukuyama). Praca *The End of*

⁵ Zob. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb dokończył J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.

⁶ Zob. I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. zespół pod kierunkiem M. Żelaznego, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

⁷ Zob. J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, [w:] Fichtes Werke, Bd. 7, Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte, hrsg. I. H. Fichte, W. de Gruyter & Co., Berlin 1971, s. 3-256; przekład polski (we fragmentach): *idem, Wybór pism*, przeł. J. Garewicz, [w:] Z. Kuderowicz, Fichte, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 147-160 oraz J. G. Fichte, *Rysy zasadnicze epoki współczesnej*, przeł. R. Marszałek, [w:] *idem, Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, wybrał i wstępem opatrzył A. Ochocki, Aletheia, Warszawa 1996, s. 245-267.

⁸ Zob. zwłaszcza: C.-H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1-2, przeł. S. Antoszczuk, B. Sieroszevska, Książka i Wiedza, Warszawa 1968; A. Bazard, B. P. Enfantin, *Doktryna Saint-Simona. Wykłady A. Bazarda i B. P. Enfantina. Rok pierwszy 1829, przedmowa i objaśnieniami opatrzyli: C. Bouglé i E. Halévy*, przeł. E. Bąkowska, przy współpracy i pod redakcją L. Kołakowskiego; red. serii M. Orłański, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

⁹ Zob. A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. B. Skarga, W. Wojciechowska, [w:] *idem, Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, oprac. B. Skarga, PWN, Warszawa 1973.

¹⁰ Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I-II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.

¹¹ Zob. M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa – Ząbki 1999.

¹² Zob. F. Znaniński, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Gebethner i Wolff, Poznań 1921.

¹³ Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, Michalineum, Warszawa – Struga 1991, s. 67.

¹⁴ Zob. J. Braun, *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1938.

¹⁵ Por. także: A. Kołakowski (red.), *Katastrofizm okresu międzywojennego*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2014.

¹⁶ Zob. W. Sołowjow, *Opowieść o Antychryście*, przeł. G. Przebinda, „Znak”, 1986, nr 384-385 (11-12), s. 71-95.

¹⁷ Zob. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, [w:] *idem, Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 51-151.

¹⁸ Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

¹⁹ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999; *idem, Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

History and the Last Man [Koniec historii i ostatni człowiek] (1992) Francisa Fukuyamy, stanowiąca rozwinięcie opublikowanego w roku 1989 szkicu *The End of History? [Koniec historii?]*²⁰, ożywia zainteresowanie kantowsko-heglowską tradycją nowożytną filozofii dziejów. Fukuyama dokonuje rewitalizacji tej tradycji i zastosowania jej podstawowych motywów do opisu współczesności. Elementem spajającym koncepcję Fukuyamy jest inspirowany myślą Hegla motyw „końca historii”. Przekonanie, że po gospodarczym i ideologicznym upadku realnego socjalizmu w Europie polityczne dzieje świata zachodniego osiągnęły w sensie jakościowym swój efektywny kres – którym jest globalna dominacja ustroju demokracji liberalnej jako wypracowanej historycznie i sprawdzonej empirycznie, optymalnej i względnie stabilnej struktury życia zbiorowego – utrzymuje się jako ważny element historiozoficznego i politologicznego opisu rzeczywistości postzimnowojennej przez blisko dekadę. Zasadniczą zmianę tej sytuacji przynosi dopiero początek XXI w., kiedy to wysuwa się na plan pierwszy w dyskusjach na ten temat, lansowana już w latach 90. XX w. przez politologa amerykańskiego Samuela Huntingtona, teoretyczna diagnoza „zderzenia cywilizacji”²¹. Empirycznego potwierdzenia prognoz wypływających z tej ogólnej diagnozy dostarczają w szczególności dramatyczne wydarzenia z 11 września 2001 r. Seria zamachów terrorystycznych na USA odsłania istnienie fundamentalnego konfliktu kulturowego między światem północnoatlantyckim a światem muzułmańskim. Równoległe do tego pęknięcia na linii północ-południe stopniowo zarysowuje się na powrót w Europie, po dojściu do władzy w Moskwie Władimira Putina w 2000 r., stary podział świata na osi zachód – wschód, przybierający formę uwarunkowanej historycznie kolizji między dawnym kręgiem zachodniej cywilizacji łacińskiej a światem odradzającego się imperium postsowieckiego.

Imperialne dążenia putinowskiej Rosji ukrywają się początkowo za fasadą walki z terroryzmem islamskim. Taką wykładnię faktów wspierają w polityce międzynarodowej zabiegi dyplomacji rosyjskiej, zmierzające do politycznego uzasadnienia ostatecznej rozprawy siłowej z separatystami czeczeńskimi, w toku wszczętej w 2000 r. kolejnej wojny w Czeczenii. Konflikt gruziński w 2008 r., wywołany wkroczeniem wojsk rosyjskich na teren separatystycznej Osetii Południowej i zakończony faktycznym oderwaniem się tej prowincji od Gruzji, demaskuje jednak militarystyczne dążenia Rosji i jej aspiracje do hegemonii w Europie Środkowo-Wschodniej i w przyległym pasie (zakaukaskiego) pogranicza euroazjatyckiego, co natrafia z kolei na zorganizowany opór polityczny państw regionu, pod nieformalnym przywództwem Polski. Faktyczne złamanie tego oporu przez Rosję na drodze szeroko zakrojonych operacji wojskowych z jednej strony, i działań dyplo-

²⁰ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; *idem*, *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997; *idem*, *Koniec historii?*, [w:] I. Lasota (red.), *Czy koniec historii?*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Pomost, Warszawa 1991.

²¹ Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2003.

matycznych z drugiej (działań zintensyfikowanych zwłaszcza po zakończeniu II wojny czeczeńskiej, przy bierności państw zachodnich), przygotowuje realny grunt pod restytucję imperialnej strefy wpływów Rosji w granicach geograficznych dawnego ZSRR, rozszerzonych o strefę środkowoeuropejskiej tzw. bliskiej zagranicy. Negatywne prognozy polityczne, które zachodnia opinia publiczna traktowała jeszcze w czasie konfliktu gruzińskiego jako przejaw środkowoeuropejskiego (zwłaszcza: polskiego) „przewrażliwienia” i historycznie uwarunkowanej „rusofobii”, stają się faktem w roku 2014, po aneksji Krymu i włączeniu półwyspu wraz z Sewastopolem w skład Federacji Rosyjskiej. Zestrzelenie przez separatystów rosyjskich w obwodzie donieckim na Ukrainie w lipcu tego samego roku malezyjskiego samolotu pasażerskiego z blisko 300 osobami na pokładzie dopełnia obrazu Rosji (putinowskiej) jako państwa łamiącego podstawowe standardy cywilizacyjne świata zachodniego.

Czy zatem historiozoficzny sposób opisu rzeczywistości politycznej i społecznej, zarzucony ostatecznie przez filozofię europejską w latach osiemdziesiątych XX w. na fali postmodernistycznej krytyki metanarracji historycznej²², możemy istotnie potraktować jako całkowicie już przewyżczony paradygmat teoretyczny?

Jedną z przyczyn wspomnianego spadku poziomu ogólnego zainteresowania myśli europejskiej filozoficznym pojęciem „historii” dostrzec można w procesie erozji materializmu historycznego. Jakkolwiek ortodoksyjna myśl marksistowska wykazywała (źródłowo) daleko posunięty dystans wobec wszelkich prób budowania uniwersalnej filozofii dziejów i przeciwstawiała tym spekulatywnym tendencjom zachodniej myśli „burżuazyjnej” radykalnie pojęty projekt filozofii działania społecznego (filozofii *praxis*), to jednak popularny (po obu stronach dawnej „żelaznej kurtyny”) sposób odczytywania tej myśli i nadbudowana nad nią ideologia kazały widzieć w marksizmie swoistą dialektyczną teorię obiektywnej konieczności historycznej. Marksizm II poł. XX w. od strony filozoficznej odbierany był zatem dość powszechnie jako pewien typ historiozofii – historiozofii aspirującej wprawdzie do tytułu naukowej teorii społecznej, ale ugruntowanej w swoistej „metafizyce księżycowej”, stanowiącej eklektyczny zlepek wpływów różnych tradycji filozoficznych – koncepcji obficie okraszonej przy tym dostosowanym do jej potrzeb specyficznym żargonem heglowskim (czy też quasi-heglowskim) i zasadniczo niepoddającej się procedurom falsyfikacji teoretyczno-naukowej. Tego modelu teorii, który zachodnia filozofia nauki XX w. kwalifikowała (za Popperem) najczęściej jako „pseudonaukę”, generalnie nie sposób obalić, jak się tu zakłada, ponieważ nie można z niego wyprowadzić empirycznie testowalnych prognoz. Marksizm – jako historiozofia dialektycznych praw obiektywnej konieczności historycznej – „sprawdza się”, w tym sensie, „zawsze”, tzn. tak długo, jak długo

²² Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 20; *idem*, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, przeł. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 35-54; *idem*, *The Sign of History*, [w:] *idem*, *The Lyotard Reader*, ed. by A. Benjamin, Basil Blackwell, Oxford, 1989, s. 393-411.

przekłada się na praktykę życia polityczno-społecznego realnie istniejących organizmów państwowych byłego bloku wschodniego. Ale też „tylko” tak długo. Do momentu politycznego rozpadu tego bloku marksistowska teoria „dialektycznych praw historii” nieustannie więc się w pewnym sensie „potwierdza”, ponieważ nic poza praktyką społeczną nie może jej (w myśl własnych założeń) zakwestionować. Kiedy jednak ten historyczny zwrot faktycznie następuje i dochodzi do upadku bloku wschodniego – marksistowska filozofia historii gwałtownie upada wraz z nim. Utrwalana przez całą niemal dwudziestowieczną historiografię marksistowską teza ogólna o (krytycznej, ale jednak) ciągłości teoretycznej między heglizmem, jako największym osiągnięciem burżuazyjnej filozofii zachodniej, a marksizmem uwiarytelnia przy tym przekonanie, że zmierzch marksizmu jest, po pierwsze, teoretycznym końcem filozofii historii w ogóle, i po drugie, że jest to w istocie koniec „bezpomny”. Wydaje się, że przekonanie powyższe traci jednak ważność po usunięciu podstawowego elementu tej (metafilozoficznej w istocie) konstrukcji, tzn. po uchyleniu wyjściowej tezy o zasadniczej korespondencji filozoficznej między heglizmem a marksizmem²³. Gdyby zaś przyjąć, że ciągłość rozwoju tradycji zachodniej filozofii historii została po Heglu w jakiejś mierze przerwana²⁴, powyższe przekonanie o zwichnięciu marksizmu postawiłoby nas automatycznie przed koniecznością odpowiedzi na pytanie, gdzie w takim razie należałoby szukać obecnie teoretycznych podstaw łączności z tą tradycją? Jedną z możliwych odpowiedzi jest sięgnięcie do intelektualnego dziedzictwa polskiej myśli XIX i XX w.

Problem terminologii

Próba określenia miejsca i roli historiozofii w przemianach nowożytnej myśli społeczno-politycznej w Polsce musi wyjść od wprowadzenia podstawowych rozróżnień pojęciowych. W języku polskim istnieje przynajmniej kilka terminów, które określają ten typ refleksji. Pierwszym z nich jest określenie „filozofia dziejów”. Terminem tym określamy zwykle klasyczne koncepcje filozofii nowożytnej, podejmujące rozmaite próby uchwycenia ogólnej prawidłowości procesu dziejowego. Genealogię tych koncepcji wyprowadza się najczęściej z tradycji chrześcijańskiej teologii dziejów od św. Augustyna. (Karl Löwith sugeruje nawet, że cała zachodnia refleksja filozoficzna nad historią jest czymś w rodzaju przekładu teologii dziejów – i szerzej: eschatologii chrześcijańskiej – na język

²³ Zob. A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001. Por. także: M. J. Siemek, *Fichte albo Schelling: dwa paradygmaty pokantowskiej filozofii transcendentalnej*, [w:] M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *Dwieście lat z filozofią Kanta*, Wydawnictwo Genensis, Warszawa 2006, s. 426-427.

²⁴ Zob. A. Wawrzynowicz, *Współczesne konsekwencje odwrotu od heglowskiej idei historiozoficznego ugruntowania myśli społecznej*, „Sprawy Wschodnie”, 2006, z. 1-2 (11-12), s. 75-83.

filozofii²⁵). Zakres tak rozumianej klasycznej „filozofii dziejów” obejmuje historyczny ciąg stanowisk, od propozycji włoskiego myśliciela Giambattisty Vico (1668–1744), którego główne dzieło *Nauka nowa* ukazuje się po raz pierwszy w 1725 r.²⁶, począwszy, przez francuskie koncepcje, m.in.: Woltera, Turgota, Condorceta, niemieckie: Herdera, Kanta, Fichtego, częściowo Schellinga²⁷, na stanowisku Hegla zaś kończąc. Założoną wprost lub przyjętą *implicite* przesłanką rozważań historiozoficznych, prowadzonych na gruncie wszystkich wymienionych tu koncepcji, jest przekonanie o istnieniu, tak czy inaczej zdefiniowanego, ogólnego porządku dziejów. Moment kulminacji tej tendencji w filozoficznych badaniach nad naturą procesu historycznego – heglizm – przynosi, paradoksalnie, w swych dalszych konsekwencjach dość radykalną rewizję tej perspektywy. Absolutystyczne przekonanie o uniwersalnym rozumie kierującym dynamiką dziejów ulega ok. poł. XIX w. poważnemu zachwianiu. Tacy myśliciele, jak: Karol Marks²⁸, Jacob Burckhardt²⁹ czy Wilhelm Dilthey³⁰ poddają (*explicite* bądź *implicite*) rewizji heglowskie przekonanie o istnieniu uniwersalnej logiki dziejów, możliwej do spekulatywnej konceptualizacji filozoficznej. Odrzucenie zakładanego w heglizmie absolutnego prymatu filozofii nad historią pociąga za sobą konieczność relatywizacji klasycznych pojęć z tego zakresu i rewizję teoretycznych oczekiwań względem samej refleksji historiozoficznej. O tych trzech ostatnich z wymienionych tu propozycji ujęcia natury procesu historycznego (a także o wszystkich kolejnych) powiedzielibyśmy zatem już raczej, że wchodzą one w zakres rozważań nie „filozofii dziejów”, lecz „filozofii historii”. Ten drugi termin jest bowiem na gruncie języka polskiego szerszy i bardziej neutralny filozoficznie. Określenie „filozofia historii” nie przesądza mianowicie kwestii, czy uprawiający ten typ refleksji badacz zakłada jakąś uporządkowaną dynamikę procesu historycznego czy też nie. Z kolei trzeci z wchodzących tu w grę terminów – „historiozofia” – ma współcześnie znaczenie jeszcze bardziej pojemne, ale z tego właśnie powodu okazuje się w niniejszych rozważaniach przydatny tylko pod warunkiem pewnego zawężenia tego znaczenia. Obejmuje on bowiem bezpośrednio swym zakresem wszelkie, także np. czysto literackie wizje dziejów, niekoniecznie o charakterze filozoficznym czy w ogóle naukowym. W takim szerokim ujęciu można

²⁵ Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

²⁶ Zob. G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.

²⁷ Por. F. W. J. Schelling, *Czy możliwa jest filozofia historii?*, przeł. R. Marszałek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2007, nr 1 (16), s. 21-26; *idem, System idealizmu transcendentnego*, [w:] *idem, System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 336-338.

²⁸ Por. K. Marks, *Kapitał. Posłowie do wydania drugiego*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, wybór pod red. J. Ładyki, PWN, Warszawa 1979, s. 583-585.

²⁹ Por. J. Burckhardt, *Weltgeschichte Betrachtungen*, A. Kröner, Stuttgart 1935, s. 11 i n.

³⁰ Por. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004.

zatem mówić np. o historiozofii pewnych klasycznych dwudziestowiecznych tekstów literatury światowej (takich jak *Wyludniacz* Samuela Becketta) bądź np. o historiozofii centurii Nostradamusa. W naszym przypadku wchodzi w grę wyłącznie koncepcje historiozoficzne, które tę elementarną nić łączności z dyskursem filozoficznym, historycznym czy generalnie akademicko-naukowym zachowują.

Jest jeszcze inne, źródłowe znaczenie terminu „historiozofia”, o którym warto byłoby tu wspomnieć. Zwłaszcza w kontekście refleksji filozoficznej uprawianej w Polsce. Właściwym twórcą terminu „historiozofia” jest August Cieszkowski, jeden z czołowych reprezentantów filozofii polskiej XIX w., który nadał bezpośrednio temu terminowi znaczenie ściśle związane z własną linią filozoficznej polemiki z heglizmem. W odróżnieniu od oryginalnego paradygmatu Heglowskiej „filozofii dziejów”, która postuluje wprowadzenie konieczności jakiegoś „całościowego” ujęcia dynamiki procesu historycznego (ujęcia zgodnego z holistycznym charakterem całej metodologii dialektycznej Hegla), ale na poziomie realizacji tej deklaracji w istocie kwestionuje możliwość spełnienia samego postulatu, Cieszkowski przedstawia projekt dyskursu filozoficznego, który ma umożliwić właśnie ujęcie pełnej „dialektyki historii”. I taki dyskurs nazywa „historiozofią”. Jest to nurt refleksji filozoficznej nad historią, który nie znalazł szerszej kontynuacji na gruncie myśli zachodniej, mimo iż główne dzieło Cieszkowskiego – *Prolegomena do historiozofii*³¹ – ukazało się po niemiecku w 1838 r. i to w samym Berlinie, który był w tym czasie mekką heglizmu. Te elementy koncepcji filozoficznej Cieszkowskiego, które podjął później Moses Hess³², i które, głównie za jego pośrednictwem, przeniknęły następnie do młodoheglizmu, czyli przede wszystkim idea tzw. filozofii czynu, oddziaływały na rodzący się marksistowski paradygmat filozofii działania społecznego w teoretycznej izolacji względem centralnego elementu koncepcji Cieszkowskiego, jakim była właśnie idea „historiozofii” jako całościowo pojętej, spekulatywnej dialektyki historii.

Tak było na zachodzie Europy, ale nieco inaczej było w Europie Środkowo-Wschodniej, w Polsce czy w Rosji. Można stwierdzić w pewnym uproszczeniu, że Europa Zachodnia straciła szersze zainteresowanie systematyczną refleksją historiozoficzną wraz z generalną utratą zainteresowania ortodoksyjnym heglizmem. Materializm historyczny Marksa, uznany na Zachodzie dość powszechnie za prawowitego dziedzica heglizmu, jakkolwiek zagadnienie dynamiki procesu historycznego odgrywało w nim teoretycznie bardzo istotną rolę, nie był już tylko „filozofią historii”, bo nie chciał być wyłącznie „teorią”, chciał być „praktyczną” wykładnią działania społecznego, antyspekulatywną „filozofią *praxis*”. W odróż-

³¹ Zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski syn, [w:] *idem*, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, PWN, Warszawa 1972, s. 1-105.

³² Zob. A. Wawrzynowicz, *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 151, p. 41.

nieniu od tego, w myśli polskiej (a następnie także rosyjskiej) ten potencjalny historiozoficzny klucz do rzeczywistości społecznej, politycznej i kulturowej nie stracił na znaczeniu. Wręcz przeciwnie, holistyczna idea „historiozofii” Cieszkowskiego trafiła na wypracowany wcześniej przez oświeceniową wykładnię dziejów H. Kołłątaja³³ i S. Staszica³⁴ i wzbogacony później przez filozofię J. M. Hoene-Wrońskiego³⁵, a następnie przez romantyczną historiozofię mesjanizmu polskiego gruntu tradycji polskiej refleksji historiozoficznej XIX w., dostarczając jej twórczego impulsu rozwojowego. Impuls ten napędzał ewolucję tej tradycji jeszcze w kolejnych dziesięcioleciach, praktycznie aż po cezurę roku 1939, czyniąc w tym czasie z historiozofii rodzaj „polskiej specjalności”³⁶.

Czy historiozofia jest rodzajem „polskiej specjalności” filozoficznej?

Próbę systematycznej odpowiedzi na pytanie o zasadność powyższego określenia z punktu widzenia historii idei podejmuje w nowszej literaturze przedmiotu Marek N. Jakubowski w pracy: *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*³⁷. Można to pytanie nieco rozwinąć i przyjrzeć się szerszym – społecznym, politycznym i religijno-kulturowym źródłom szczególnego zainteresowania problematyką historiozoficzną w myśli polskiej XIX i pierwszych dekad XX w., zwłaszcza w zakresie związków tego zainteresowania z dynamiką rozwoju najważniejszych nurtów światopoglądowych okresu. Takim nurtem jest niewątpliwie romantyczny mesjanizm polski, którego program warto tu przeanalizować bliżej³⁸.

Andrzej Walicki, który od blisko półwiecza zajmuje się systematycznie fenomenem polskiego mesjanizmu XIX stulecia³⁹, w swojej ostatniej książce poświęconej temu zagadnieniu definiuje ten wpływowy nurt światopoglądowy w myśli polskiej przede wszystkim w kontekście zawartych w nim oczekiwań natury religijnej czy quasi-religijnej:

³³ Zob. H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, oprac. H. Hinz, PWN, Warszawa 1972.

³⁴ Zob. S. Staszic, *Ród ludzki*. Wersja brulionowa po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu, oprac. Z. Daszkowski, t. I-III, PWN, [Warszawa] 1959.

³⁵ Zob. J. M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, przeł. J. Jankowski, Książnica Polska T-wa Naucznia Szkół Wyższych, Lwów – Warszawa 1921.

³⁶ Por. A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 87.

³⁷ Por. M. N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.

³⁸ Zob. A. Wawrzynowicz (red.), *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.

³⁹ Zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970; *idem*, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983; *idem*, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Instytut Badań Literackich PAN przy współpracy Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 2006.

W polskiej literaturze przedmiotu rozpowszechniona jest tendencja do używania tego terminu w sensie nadmiernie szerokim: do określania nim wszelkich odmian wiary w polską misję dziejową, zwłaszcza zaś misję bronienia Zachodu przed barbarzyńcami muzułmańskimi i rosyjskimi oraz szerzenia cywilizacji łańskiejskiej na słowiańskim wschodzie. [...] Oczywiście jest jednak, że wiara w szczególną misję danego narodu współistnieć może z przekonaniem, że wszystkie ważne narody realizują jakąś misję w ramach niezbędnego podziału historycznych zadań. Koncepcję taką, obiegową w epoce romantyzmu, określić można terminem „misjonizmu”, pochodzącym od słowa „misja”, a nie od słowa „Mesjasz”. Termin „mesjanizm” natomiast, pochodzący od słowa „Mesjasz”, ma treść bogatszą i zakres odpowiednio węższy: oznacza mianowicie wiarę w zbawiciela (jednostkowego lub zbiorowego), który nadejdzie po okresie katastrof i zbawi cierpiącą ludność od zła. Aby być narodowym mesjanistą nie wystarczy więc wierzyć w dziejową misję własnego narodu; należy wierzyć, że jest to nie jedna z wielu misji, lecz misja mesjaniczna – nadrzędna i zbawcza, porównywalna z rolą Zbawiciela w ogólnoludzkim procesie soteriologicznym. W tym sensie paradygmatem narodowego mesjanizmu była Mickiewiczowska idea Polski jako Chrystusa narodów.⁴⁰

Jest to niewątpliwie jedna z bardziej precyzyjnych definicji tego dominującego nurtu światopoglądowego epoki międzypowstaniowej XIX w. w Polsce. Pozostaje jednak faktem, że romantyczny mesjanizm polski miał nie mniej ważny kontekst oczekiwań o charakterze politycznym czy quasi-politycznym, i że był on ufundowany źródłowo na określonej wizji dziejów⁴¹. W literaturze przedmiotu poświęconej tej problematyce znajdujemy w związku z tym nieprzypadkowo rozważania na temat Mickiewiczowskiej historiozofii *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* czy też analizy poświęcone np. historiozofii *Traktatu o Trójcy* Zygmunta Krasińskiego. Jest faktem, że koncepcje historiozoficzne czołowych twórców – poetów i filozofów polskich – epoki romantyzmu znalazły odbicie w treści ideologii mesjanistycznej. Interesująca wydaje się jednak kwestia następująca: czy była to zależność rozwijająca się tylko jednokierunkowo, czy może mieliśmy tu do czynienia także z uwarunkowaniem w drugą stronę? Pytanie jest zatem tego rodzaju: czy mesjanizm romantyczny powstał jako ideologiczna nadbudowa na fundamencie pewnej pierwotnej w stosunku do niej doktryny historiozoficznej, czy też odwrotnie – to mesjanizm był raczej ideową bazą polityczną, poszukującą w rzeczywistości kultury polskiej XIX w. swego historiozoficznego rozwinięcia czy wypełnienia?

Wiele wskazuje na to, że mieliśmy tu do czynienia w istocie z rodzajem uwarunkowania wzajemnego. Taką tezę stawia wprost Jan Garewicz w dwuczęściowej pracy *Misja narodu w ujęciu polskim i niemieckim*⁴². Garewicz kreśli tam koncepcję integralnego powiązania zjawisk, które na pozór nie mają ze sobą

⁴⁰ A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza...*, s. 15-16.

⁴¹ Por. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1931; *idem*, *Ogólny rzut oka na prądy religijno-społeczne wśród emigracji po r. 1831*, w: *idem*, *Romantycy*, wyboru dokonał Z. Libera, PWN, Warszawa 1963, s. 265-277.

⁴² Zob. J. Garewicz, *Misja narodu w ujęciu polskim i niemieckim*, [w:] *idem*, *Wokół filozofii niemieckiej*. Wybór pism, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 221-266.

bliższego związku, mianowicie: po pierwsze, powstania w XVIII stuleciu filozofii dziejów jako nowego paradygmatu konceptualizacji rzeczywistości historycznej, po drugie, procesu kształtowania się w XVIII i XIX w. nowoczesnego modelu świadomości narodowej i, po trzecie, intensywnego rozwoju w tym czasie w Europie rozmaitych koncepcji misji narodowej, niekoniecznie czy wręcz wyjątkowo tylko przechodzących w formę narodowego mesjanizmu. Zgodnie z tym poglądem:

Filozofia dziejów zrodzona w XVIII w., przyznając narodom indywidualność, zarazem je desakralizowała. Władzę nad nimi obejmował nie Bóg, lecz czas. Ograniczone też w czasie było zawsze ich historyczne zadanie, jeśli się im takie przypisywało. Dopiero w takiej optyce nabierały sensu rozważania o misji narodowej i można się było zastanawiać nad sposobami jej uzasadnienia.⁴³

Tego rodzaju podejście pozwala ukazać w szerszym świetle tytułowy przedmiot niniejszych rozważań – kwestię znaczenia refleksji historiozoficznej w rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX w. Uzasadnia ono bowiem filozoficzną potrzebę łącznego traktowania zagadnień, które wchodziły zazwyczaj w kompetencje oddzielnych specjalności naukowych: historiozofii, filozofii społecznej i politycznej oraz historii idei, i pokazuje, w jaki sposób refleksja teoretyczna może wpływać na praktykę życia zbiorowego i związane z nią procesy historiotwórcze.

W 1820 r. pojawia się przekład na język polski fragmentu głównej pracy historiozoficznej Johanna Gottfrieda Herdera *Myśli o filozofii dziejów*, w tłumaczeniu Kazimierza Brodzińskiego⁴⁴. Jest to niewielki rozdział tego dzieła zawierający charakterystykę szczepu narodów słowiańskich. Tekst wywołuje w Polsce żywy rezonans, głównie ze względu na silnie zarysowaną w nim teoretyczną polaryzację właściwości ogólnych ducha germańskiego i słowiańskiego. Ten (poboczny w istocie) rys rozważań klasyka oświeceniowej filozofii dziejów staje się, paradoksalnie, jednym z istotnych bodźców rozwoju polskiej myśli romantycznej epoki międzypowstaniowej XIX w., przynajmniej w aspekcie jej charakterystycznego ukierunkowania na uniwersalny kontekst historiozoficzny. Ten kontekst ogólny wpływa z kolei na trwający w tym okresie proces kształtowania się nowoczesnego pojęcia narodu w Polsce⁴⁵. Herderowska doktryna „ducha narodu”, wzbogacona o rodzime elementy myśli późnego oświecenia (*Ród ludzki* Staszica), a także o historiozoficzną adaptację stanowiska niemieckiego transcendentalizmu (J. M. Hoene-Wroński), ewoluuje finalnie w kierunku koncepcji „dialektyki historii” heglowskiej proveniencji (A. Cieszkowski). Koncepcja ta rozwija się ostatecznie w pewną formę „filozofii religijnej”, zbliżoną swoim teoretycznym profilem do specyfiki myśli późniejszego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego

⁴³ *Ibidem*, s. 223.

⁴⁴ K. Brodziński opublikował tekst przekładu w swoich *Listach o literaturze polskiej* – zob. E. Adler, *Idea człowieczeństwa w „Myślach o filozofii dziejów”*, [w:] J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I, s. IX nn.

⁴⁵ Por. A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 9 i nn.

przełomu wieku XIX i XX (co wydobywa ponad pół wieku później jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu – Mikołaj Bierdiajew⁴⁶). Połączy się ona integralnie z podstawowymi składnikami ideowymi polityczno-religijnego i zarazem historiozoficznego projektu romantycznego mesjanizmu polskiego, który w głównym dziele Cieszkowskiego *Ojczyzna nasza*⁴⁷ znajdzie swoją pełną filozoficzną artykulację.

Gdyby zgodzić się z Garewiczem i założyć tego rodzaju ideę integralnego powiązania ze sobą trzech wymienionych tutaj kontekstów rozwoju polskiej myśli społecznej i politycznej ostatnich stuleci (tj. powstania nowożytnej filozofii historii, dynamiki kształtowania się pojęcia świadomości narodowej w nowoczesnym sensie oraz ewolucji ideologii mesjanizmu polskiego), wówczas to, co możemy zaobserwować wyraźnie po drugiej wojnie światowej – zjawisko obiektywnego przerwania ciągłości ponadstuletniej tradycji nowożytnej refleksji historiozoficznej w Polsce – przekładałoby się pośrednio na dwa pozostałe wymienione tu konteksty. Efektem byłaby alienacja zarówno ukształtowanej historycznie formy polskiej świadomości narodowej w nowoczesnym sensie, jak i towarzyszącej jej nieodłącznie postaci światopoglądu zbiorowego, który ją w przeszłości scalał i podnosił do poziomu praktycznego poczucia tożsamości wspólnotowej. W tej sytuacji zaś wszelkie próby wyjścia z tej alienacji i przywrócenia optyki kompleksowego rozumienia filozoficznego polskiej rzeczywistości społecznej i politycznej musiałyby prowadzić z konieczności przez jakąś formę teoretycznego powrotu do tradycji polskiej refleksji historiozoficznej XIX i pierwszych dekad XX w. Tekst niniejszy stawiał sobie za cel jedynie wstępne wskazanie potrzeby takiego powrotu, które zarazem otwiera perspektywę szerszej dyskusji na temat aktualnego znaczenia, możliwości i granic refleksji historiozoficznej w ogóle.

Andrzej Wawrzynowicz

Role of Historiosophical Reflection in the Development of the Polish Social and Political Thought in the 19th and 20th Centuries

Abstract

The paper is an attempt to characterize the status and role of historiosophy in the transformations of modern thought. The discussion explores factors underlying an increased interest in historiosophical problems in the Polish thought of the 19th century, the impact of the interest on the dynamics of development of leading currents in the world-view which emerged in that period, and its subsequent evolution in the 20th

⁴⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J. C. – S. W., Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999, s. 222-224

⁴⁷ Zob. A. Cieszkowski, *Ojczyzna nasza*. Wydanie nowe zupełne, t. I-III, Fiszer i Majewski, Poznań 1922–1923.

century. Linking these aspects to the context of the historical process of development encompassing the modern model of social and political consciousness opens up a perspective for investigating the current role, potential and limits of historiosophical reflection.

Keywords: history, historiosophy, national consciousness, Polish messianism.